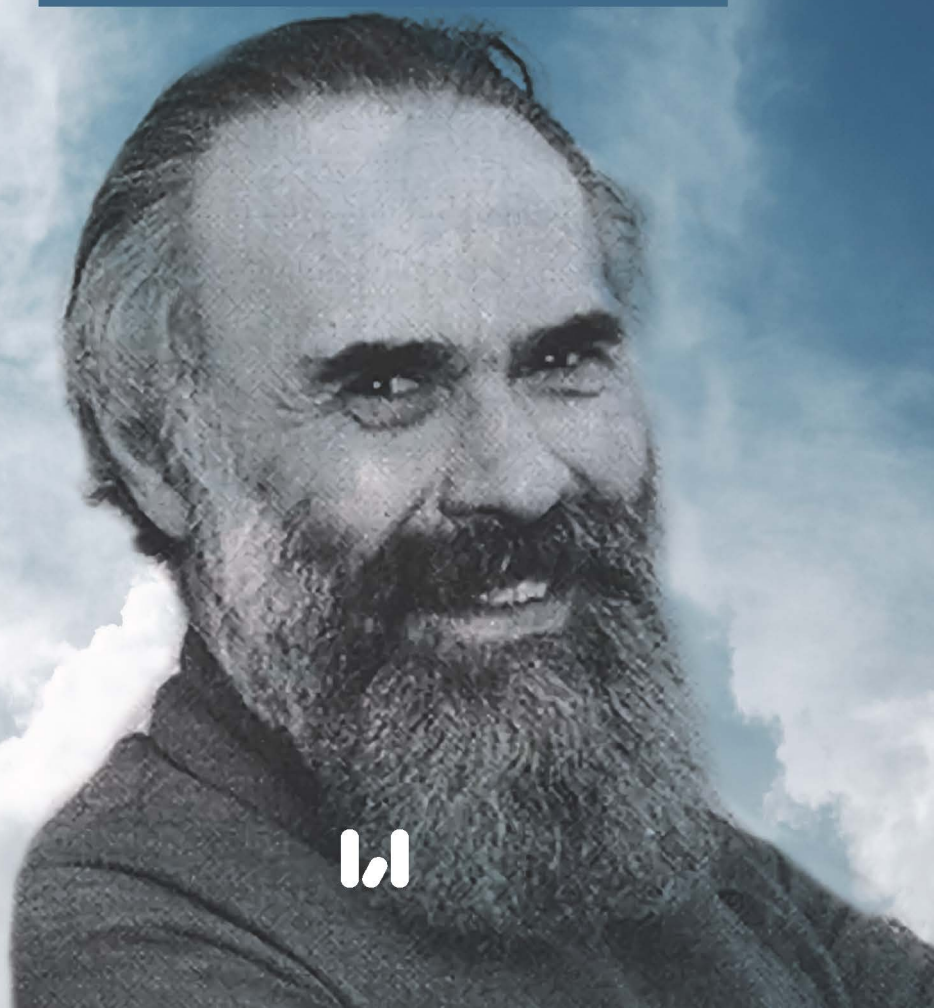


Aleksy Kucy

**Biografia duchowa
i antropologia
chrześcijańska
metropolity
Antoniego Blooma
(1914–2003)**



Aleksy Kucy

**Biografia duchowa
i antropologia
chrześcijańska
metropolity
Antoniego Blooma
(1914–2003)**



WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

Aleksy Kucy

**Biografia duchowa
i antropologia
chrześcijańska
metropolity
Antoniego Blooma
(1914–2003)**

WYDANIE DRUGIE
POPRAWIONE I UZUPEŁNIONE



WYDAWNICTWO
UNIwersytetu
ŁÓDZKIEGO

Łódź 2019

Aleksy Kucy – Uniwersytet Łódzki, Wydział Filologiczny, Instytut Rusycystyki
Zakład Językoznawstwa, 90-236 Łódź, ul. Pomorska 171/173

RECENZENT
Urszula Pawluczuk

REDAKTOR INICJUJĄCY
Urszula Dzieciatkowska

OPRACOWANIE REDAKCYJNE
Anna Maria Thor

SKŁAD I ŁAMANIE
Grzegorz Dzierżęga

KOREKTA TECHNICZNA
Leonora Gralka

PROJEKT OKŁADKI
Katarzyna Turkowska

Zdjęcie Antoniego Blooma wykorzystane na okładce pochodzi
z archiwum elektronicznego Fundacji Duchowe Dziedzictwo Metropolity
Antoniego Surożskiego

Wydrukowano z gotowych materiałów dostarczonych do Wydawnictwa UL

© Copyright by Aleksy Kucy, Łódź 2019
© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2019

Wydanie 1 zostało opublikowane pt. *Antropologia wiary w życiu i nauczaniu teologicznym
metropolity Antoniego Blooma (1914–2003)* przez Centrum Europy Wschodniej UMCS, Lublin 2013
Niniejsze drugie wydanie zostało poprawione i uzupełnione o dodatkowy rozdział

<https://doi.org/10.18778/8142-525-4>

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
Wydanie 2. W.09177.19.0.M

Ark. druk. 18,625

ISBN 978-83-8142-525-4
e-ISBN 978-83-8142-526-1

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
90-131 Łódź, ul. Lindleya 8
www.wydawnictwo.uni.lodz.pl
e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl
tel. (42) 665 58 63

Spis treści

Wstęp	7
-------------	---

Część I

Postać londyńskiego hierarchy na tle rosyjskiej emigracji XX wieku

Rozdział 1. „Wielkie wyjście” rosyjskiej emigracji	21
Rozdział 2. Rosyjska diaspora duchowa w Paryżu.	39
Rozdział 3. Rodzina Bloomów.	63
Rozdział 4. Poszukiwania duchowe Andrzeja Blooma	81
Rozdział 5. W arcypasterskiej posłudze	117

Część II

Myśl antropologiczna metropolity Antoniego

Rozdział 1. Warsztat teologiczny.	159
Rozdział 2. Misterium wiary	173
Rozdział 3. Powołanie człowieka	197
Rozdział 4. Poznanie siebie.	217
Rozdział 5. Zręby bioetyki	239
Zakończenie	263
Summary	269
Резюме	275
Bibliografia	281
Wykaz skrótów.	295

Wstęp

„Apostoł miłości”, „wybitny arcypasterz, mentor duchowy”, „prawdziwy robotnik żniwa Chrystusowego”, „lekarz duszy i ciała”, „przyjaciel”, „wspaniały człowiek” – tych i wielu innych określeń używają dziś współcześni badacze i zwykli sympatycy w stosunku do założyciela i pierwszego zwierzchnika diecezji surożskiej Patriarchatu Moskiewskiego w Wielkiej Brytanii – metropolity Antoniego Blooma. Oddany życiu liturgicznemu Kościoła, przejawiający skłonność do refleksji duchowej i kontemplacji metropolita Antoni swoją gorliwą modlitwą i płomiennym słowem zapalił w niezliczonych ludzkich sercach – nie tylko adeptów prawosławia, ale też innych wyznań – wiarę w Boga i miłość do Niego. Swoją osobistą drogę do Boga rozpoczął w wieku czternastu lat, kiedy w trakcie pierwszego w swoim życiu, przemyślanego i wnikliwego czytania Ewangelii przeżył osobiste mistyczne spotkanie z Chrystusem. Towarzysząca temu wydarzeniu przemiana świadomości hierarchy polegała na tym, że zaczął on postrzegać świat i ludzi przez pryzmat Bożej miłości, definitywnie wyznaczyła ona dalszą, jakże niezwykłą, drogę życiową przyszłego zwierzchnika Kościoła prawosławnego w Anglii.

Ślady tego pierwszego ewangelicznego odkrycia można odnaleźć nie tylko w jego ofiarnym spełnianiu się wobec bliźnich i w gorliwej posłudze duszpasterskiej, ale też w jego nauce wiary, poczynając od koncepcji człowieka-ikony, a kończąc na głębokich osobowościowych relacjach człowieka ze swoim Stwórcą. Właśnie ten ostatni aspekt pozwala wysunąć tezę o psychologizmie i specyfice nauki wiary metropolity Antoniego, przejawiającej się jego głębokim przeżywaniem wewnętrznych relacji z Bogiem oraz więzi między „ja” ludzkim a wyższym „ja” Boskim, przy czym zawsze mają one charakter osobowy.

Pochodzący z arystokratycznej rodziny rosyjskich emigrantów pierwszej fali prawosławny biskup i kaznodzieja staje się w Polsce coraz bardziej znany ze swej myśli antropologicznej i psychologicznej. Bezstronny analityk zechce od razu zweryfikować słusność chwalebnych epitetów, przyglądając się uważnie sylwetce hierarchy, jego dorobkowi pasterskiemu oraz dziedzictwu homiletycznemu, które wydaje się nabierać coraz większej popularności i aktualności nie tylko w Rosji, ale i na całym świecie. Charakterystyczną cechą twórczości metropolity Antoniego jest fakt, iż w znacznej mierze była ona pochodną jego życia duchowego, liturgicznego i mistycznego. Większość jego dzieł stanowią tematycznie ułożone, wygłoszone wcześniej kazania, wykłady lub wywiady, dlatego też dorobek ten można określić mianem „żywego słowa Antoniego Surożskiego”.

Wspomniana popularność hierarchy wiąże się nie tyle z jego darem krasomówstwa i sposobem prezentacji poglądów, ile z ich psychologizującą treścią i wewnętrzną głębią poruszanych zagadnień. Zdaniem ihumena Pietra (Mereszczinowa)¹ na tle prawosławnych hierarchów XX wieku postać metropolity Antoniego wyróżnia się kilkoma głównymi cechami:

stylem pasterskim,

ewangelizmem,

eklezyologią,

wyjątkowym brakiem aberracji duchowej właściwym dla czasów nam współczesnych i związanym z tym zjawiskiem swoistym outsiderstwem na tle tendencji panujących we współczesnym życiu Kościoła prawosławnego².

Powyższe kryteria można uzupełnić o kolejne decydujące o dodatkowym ciężarze gatunkowym myśli antropologicznej metropolity, do których zaliczyć należy wewnętrzny psychologizm, antropocentryzm i chrystocentryzm. Owszem, miarą nauczania i działalności pasterskiej nie jest myśl sama

¹ Ihumen Pietr, św. Walenty Mereszczinow (* 4 września 1966) – współczesny rosyjski duchowny prawosławny, ihumen, katecheta, misjonarz, publicysta.

² Zob.: Петр (Мерещинов) игумен, *Жизнь православного христианина в современном мире* (на примере митрополита Антония), [w:] *Духовное наследие митрополита Антония Сурожского. Материалы Первой международной конференции 28–30 сентября 2007 г.* Москва, ред. Е. Майданович, Е. Садовникова, М. Уманцева, Москва 2008, s. 16–25.

w sobie, lecz efekty misji ewangelizacyjnej, która w wypadku Antoniego Surożskiego była bardzo pokaźna. Na Wyspach Brytyjskich, gdzie działał hierarcha, z jednej kilkusobowej wspólnoty prawosławnej od lat pięćdziesiątych XX wieku do początku XXI wieku rozwinęła się potężna diecezja surożska licząca kilkadziesiąt parafii³. Fakt ten pozwolił na utworzenie w Europie Zachodniej lokalnej cerkwi z centrum w Londynie⁴.

Autorowi niniejszego opracowania do przeprowadzenia gruntownej analizy poglądów antropologicznych i nauki moralnej Antoniego Blooma w zakresie filozofii chrześcijańskiej zawartych w jego posłaniach adresowanych niekiedy do znacznie większego grona odbiorców niż tylko wyznawcy prawosławia, posłużyły inne czynniki, które zostaną omówione dalej. Potrzeba gruntownej interpretacji owego dziedzictwa wynika również z występującej obecnie różnicy zdań w środowisku badaczy rosyjskich oraz części prawosławnego duchowieństwa podważających autorytet hierarchy i postulujących rzekomy modernizm jego nauczania, sprzeczny ze wschodnią tradycją patrystyczną⁵. Choć poglądów tych nie wyrażono ani w pracach naukowych, ani w oficjalnych dokumentach cerkiewnych, mogą wprowadzać zamęt w środowisku osób wierzących, szukających wsparcia duchowego, ponieważ głosi się je w katedrach uniwersyteckich bądź z ambon cerkiewnych. Warto zatem zweryfikować ich słuszność, potwierdzając lub obalając ich zgodność z rzeczywistością. Innym, bardziej konstruktywnym powodem do zbadania dziedzictwa metropolity Antoniego jest potrzeba usystematyzowania jego myśli antropologicznej, określenia stanowiska hierarchy w kwestiach życia moralnego

³ Szczegółowe informacje o historii i stanie diecezji surożskiej na jej oficjalnym portalu: [dostęp w Internecie: <http://www.sourozhi.org>]. W tym miejscu i dalej w całej publikacji źródła internetowe były aktualne w marcu 2019 roku.

⁴ А. Дорохин (священник), *Поместная Церковь в Великобритании. Шаг вперед или назад?*, „Встреча” 2007, nr 1 (24), s. 48–52.

⁵ Powyższe tendencje miały swój początek jeszcze za życia hierarchy. W 2001 roku metropolita Antoni wspominał między innymi o tym, iż dostaje z Rosji listy z prośbą o wyjaśnienie przyczyn, dla których jego twórczość na równi z dziełami księży J. Meyendorffa i A. Schmemmanna jest dezaprobowana przez przedstawicieli rosyjskiego kleru i środowiska akademickie. Zob.: *Митрополит Антоний Сурожский, Уверенность в вещах невидимых. Последние беседы* (2001–2002), tłum. Е. Садовникова, red. Е. Майданович, Т. Майданович, Москва 2012, s. 57.

i innych zagadnień traktujących o człowieku, a wciąż nurtujących prawosławną społeczność, jak również przedstawicieli innych wyznań chrześcijańskich oraz osób niezwiązanych z żadną religią.

Wagi postawionych celów badawczych dowodzi to, że mimo coraz większego zainteresowania osobą i twórczością metropolity Antoniego Blooma, jego dorobek homiletyczny nadal nie doczekał się należytej aktywności naukowo-badawczej, a – co za tym idzie – wciąż dysponujemy stosunkowo małą liczbą publikacji naukowych zajmujących się tym zagadnieniem w sposób usystematyzowany. Podkreślić jednak należy, że zainteresowanie naukowe metropolitą Antonim z roku na rok wzrasta. Począwszy od 2008 roku w Rosji odbyło się kilka międzynarodowych konferencji naukowych poświęconych dziedzictwu metropolity. Wszystkie zorganizowała fundacja *Духовное Наследие Митрополита Антония Сурожского* [Dziedzictwo Duchowe Metropolity Antoniego Surożskiego]⁶. Jak dotąd opublikowano materiały z trzech spośród nich⁷. Oprócz konferencji Fundacja ta organizuje kilka razy do roku mniejsze seminaria, poświęcone jakiemuś wybranemu zagadnieniu z życia duchowego, a rozpatrywanemu przez pryzmat twórczości Antoniego Surożskiego⁸.

Podobne konferencje, które miały charakter naukowy, popularnonaukowy i poznawczy, odbyły się również w Wielkiej Brytanii⁹.

⁶ Zob.: <https://antsur.ru/ru/nasledie/>, dalej „FDDMAS”.

⁷ *Духовное наследие митрополита Антония Сурожского. Материалы Первой международной конференции 28–30 сентября 2007 г. Москва*, red. E. Майданович, E. Садовникова, M. Уманцева, Москва 2008; *Человек в богословии митрополита Антония Сурожского. Доклады Второй международной конференции 11–13 сентября 2009 г.*, red. E. Крученицкая, E. Майданович, M. Уманцева, Москва 2013; *Церковь – Богочеловеческое общество. Материалы третьей международной конференции 23–25 сентября 2011 г.*, red. C. Кокурин, C. Лукьянова, E. Майданович, Москва 2013.

⁸ Więcej na temat seminariów na portalu stowarzyszenia: <https://antsur.ru/ru/sobyitiya/seminariyi>.

⁹ *Conference in Memory of Metropolitan Anthony of Sourozh*, Londyn, 21 czerwca 2008; *Encounter with God*, London, 14 listopada 2009; *The Search for Peace With God, Our Neighbour and Ourselves*, London, 27 listopada 2010; *‘In the Eye of the Storm’ Conference in Memory of Metropolitan Anthony of Sourozh*, London, 19 listopada 2016.

Z kolei jeszcze pod koniec lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku ukazało się dzieło ówczesnego ihumena Hilariona (Alfiejew)¹⁰, w którym żyjącemu wówczas metropolicie Antoniemu Surożskiemu poświęcono odrębny rozdział¹¹. W 2009 roku wyszła ciekawa pozycja wydawnicza Митрополит Антоний Сурожский. Жизнь, творчество, миссия [Metropolita Antoni Surożski. Życie, twórczość, misja], która choć nie jest pracą naukową, zarysowuje krąg tematyczny myśli londyńskiego hierarchy w sposób publicystyczny¹². Wiele artykułów naukowych i popularnonaukowych można znaleźć w tomach zwartych zawierających główne teksty metropolity Antoniego – pełnią one funkcję przedmów¹³. W rosyjskich cerkiewnych czasopismach naukowych i religijnych od dawna – począwszy od czasu, gdy żył metropolita – ukazują się różne artykuły nawiązujące pośrednio bądź bezpośrednio do twórczości Antoniego Blooma¹⁴.

Warto wspomnieć o licznych nieopublikowanych pracach dyplomowych, licencjackich i magisterskich, które świadczą o zainteresowaniu prawosławnej młodzieży akademickiej dorobkiem metropolity. Powstają one głównie w większych szkołach duchownych Rosji i zagranicą¹⁵. Warto odnotować,

¹⁰ Metropolita Hilarion, świec. Grigorij Walerijewicz Alfiejew (* 24 czerwca 1966) – współczesny rosyjski hierarcha prawosławny, teolog, patrolog, historyk cerkiewny, kompozytor. Świecenia biskupie przyjął w 2001 roku. Zob.: <http://www.hilarion.ru>.

¹¹ Zob.: Иеромонах Иларион (Алфеев), *Православное богословие на рубеже столетий*, Москва 1999, s. 355–382.

¹² Zob.: А. Зайцев, *Митрополит Антоний Сурожский. Жизнь, творчество, миссия*, Москва 2009.

¹³ Zob. np. Антоний Митрополит Сурожский, *Пастырство*, Москва 2012; tenże, *Труды. Книга первая*, Москва 2002; tenże, *Труды. Книга вторая*, Москва 2007. Te dwie publikacje stanowią największy zbiór tekstów metropolity Antoniego wśród dotychczas wydanych. Warto dodać, że ogromna praca redaktorów tomów polegała na tym, że nie tylko spisywali oni mowę hierarchy, ale również odnaleźli wszystkie odnośniki bibliograficzne do cytatów, którymi posługiwał się londyński hierarcha.

¹⁴ Zob.: „Журнал Московской Патриархии”, „Церковь и время”, „Встреча”, „Новое время” i inne.

¹⁵ M. Krioukov, *The Nature and Purpose of Marriage in Metropolitan Anthony (Bloom) of Sourozh* [Saint Tikhon's Orthodox Theological Seminary], South Canaan 2001; И. Ковалев, *Проповеднические труды Митрополита Антония (Блума)* [Санкт-Петербургская духовная академия], Sankt-Petersburg 2004; И. Макаров, *Пастырское служение по трудам митрополита Антония (Блума)* [Санкт-Петербургская духовная академия], Sankt-Petersburg 2004;

że dotychczas opublikowano roboczą wersję jednej pokazowej pracy naukowej, w której Roman Rytsar, młody uczony z Kanady, bada myśl metropolity z perspektywy filozoficznej, poszukując w jego dorobku śladów tzw. teologii kenotycznej¹⁶. Praca ta zasługuje na uwagę ze względu na swoją problematykę.

Zakres tematyczny zagadnień poruszanych przez metropolitę surozkiego jest niezmiernie szeroki: od chrześcijańskiego powołania człowieka po kwestie związane z antykoncepcją. Były one mniej lub bardziej wypracowane i stanowiły reakcję na ówczesne problemy, które dostrzegał londyński kaznodzieja. Z punktu widzenia antropologii chrześcijańskiej i filozofii religii da się wyodrębnić kilka głównych pól problemowych, wokół których ogniskowała się myśl metropolity Antoniego. Na tej podstawie można odtworzyć w miarę pełny obraz nauki metropolity, ponieważ poruszane przez niego kwestie odzwierciedlają jego wewnętrzny świat. Należy podkreślić, że nurtujące go dylematy ze sfery *sacrum* skupiały się przede wszystkim na relacji stworzenia ze swoim Stwórcą, gdzie stosunek Boga do człowieka i człowieka do Boga stawał się głównym podmiotem dociekań intelektualnych i duchowych londyńskiego hierarchy, na którym właśnie opierał się całokształt jego nauczania. Antropocentryczna wizja kosmosu i całego stworzenia przez cały czas występująca w myśli Antoniego Blooma pozwoliła autorowi niniejszego opracowania nie tylko sformułować tytuł publikacji, ale i wybrać zakres zagadnień do analizy.

Charakterystycznym elementem strukturalnym monografii jest jej podział na dziesięć rozdziałów w rozbiciu na dwie części poświęcone odmiennym tematom badawczym.

С. Романцев, *Четвероевангелие в гомилетическом наследии митр. Антония (Блума)* [Московская духовная академия], Москва 2008; І. Сташків, *Сотеріологія Антонія Митрополита Сурозького* [Католицький університет у Львові], Lviv 2004; А. Чуриков, *Митрополит Сурожский Антоний (Блум) как проповедник* [Московская духовная академия], Москва 2008; Ю. Шубина, *Миссионерское значение трудов Митрополита Антония Сурожского для формирования мотивации на уроках Основ православной культуры* [Свято-Тихоновский богословский университет], South Canaan 2003; Д. Эрин, *Духовно-нравственные идеалы христианской жизни по трудам митрополита Антония Сурожского (Блума)* [Санкт-Петербургская духовная академия], Sankt-Petersburg 2004.

¹⁶ Zob.: R. Rytsar, *The kenotic theology of Anthony Bloom metropolitan of Sourozh (1914–2003), in anthropological perspective*, [Saint Paul University], Ottawa 2012.

Są nimi – z jednej strony – osobowość metropolity, jego wewnętrzny świat wartości, kierunki rozwoju umysłu i dążenia duszy, z drugiej zaś – odzwierciedlenie tego świata w postudze kapłańskiej oraz związanego z nim nauczania z zakresu antropologii i psychologii chrześcijańskiej. W połączeniu zagadnienia te stanowią swego rodzaju kompilację, która ma na celu pokazanie wymiaru praktycznego głoszonych przez metropolitę poglądów na temat człowieka z punktu widzenia chrześcijańskiej antropologii.

W pierwszej części, zatytułowanej *Postać londyńskiego hierarchy na tle rosyjskiej emigracji XX wieku*, podjęto próbę prześledzenia rozwoju osobowości metropolity Antoniego na tle rosyjskiej emigracji XX wieku przez pryzmat głównego celu życia hierarchy, którym było nieustanne zbliżanie się do Boga. Droga ta miała swój specyficzny wymiar ze względu na przesłanki geopolityczne zmuszające dużą część inteligencji ówczesnego narodu rosyjskiego do życia w diasporze poza granicami kraju. Z tego powodu na początku postanowiono ukazać samą istotę rosyjskiej emigracji i na jej tle badać życie i rozwój rodziny Bloomów, z której wywodził się hierarcha. Fakty biograficzne pozwalają wyciągać wnioski na temat sylwetki psychologicznej metropolity z uwzględnieniem głównych etapów ewolucji jego osobowości, które ogniskują się wokół ważnych wydarzeń zachodzących najpierw w życiu dziecka emigrantów rosyjskich – Andrieja Blooma, a później prawosławnego metropolity Antoniego Surożskiego. Na każdy okres życia metropolity przeznaczam osobny rozdział w pierwszej części monografii.

Podstawowym materiałem źródłowym wykorzystywanym w tej części jest autobiografia hierarchy nagrana na taśmę w 1973 roku, zaś po raz pierwszy opublikowana w 1991 roku w czasopiśmie „Новый мир” pod tytułem Без записок [Bez notatek]¹⁷. Warto jednak zaznaczyć, że informacje zawarte w tym źródle nie dają możliwości wykreowania całościowego obrazu biograficznego, zwłaszcza jeśli chodzi o rozwój duchowy. Dlatego też należało korzystać z dodatkowych wspomnień autobiograficznych hierarchy, zawartych w poszczególnych

¹⁷ С. Аверинцев, *Предисловие*, [w:] Антоний Митрополит Сурожский, *Без записок*, „Новый мир” 1991, nr 1, s. 212–213.

jego mowach, ponieważ chcąc uzmysłowić swoim słuchaczom sedno jakiegoś zagadnienia, podawał on fakty z własnego życia. Dodatkowy materiał źródłowy stanowią wspomnienia współczesnych, w tym: Kóstasa Karrása, Weroniki Łosskiej, Annemarie de Visser, Avril Pyman, prezbiterów Stefana Chendli i Johna Lee oraz protodiakona Petera Scorera. Jako osoby czynnie uczestniczące w życiu metropolity bądź wybranych epizodach historycznych, nie tylko dzielą się oni cennymi danymi biograficznymi, ale i prezentują własne refleksje na temat sylwetki Antoniego Blooma. Najobszerniejszym z dotychczas opublikowanych opracowań biograficznych traktujących o życiu metropolity jest książka Gillian Crow zatytułowana *This Holy Man: Impressions of Metropolitan Anthony*¹⁸. Utrzymana w stylu prozy biograficznej pozycja stanowi próbę narratorskiej kompilacji faktów z życiorysu metropolity, wspomnień autorki o nim oraz subiektywnych ocen i, choć nie jest dziełem naukowym, dostarcza informacji o wydarzeniach z życia hierarchy dotąd nieznanych szerszej publiczności. Wadą tego opracowania jest brak odnośników, co często utrudnia dotarcie do źródeł i zweryfikowanie wiarygodności publikacji.

Cennym materiałem źródłowym w badaniu sylwetki metropolity Antoniego jest dokumentalny cykl filmowy współczesnej rosyjskiej reżyser Walentyny Matwiejewej¹⁹, która, tworząc przez piętnaście lat nagrania wideo z udziałem hierarchy, gromadziła unikatowe kadry zawierające nie tylko ważne wydarzenia z ostatnich lat jego życia, ale również dodatkowe wspomnienia autobiograficzne (niewystępujące w żadnym z wyżej wymienionych źródeł), które to uzupełniają jego życiorys o ważne detale. Chodzi o cztery filmy: Апостол любви: фильм первый [*Apostoł miłości: film pierwszy*] (2005), Апостол любви: выбор пути [*Apostoł miłości: wybór drogi*] (2005), Апостол любви: встречи

¹⁸ G. Crow, *This Holy Man: Impressions of Metropolitan Anthony*, New York 2006.

¹⁹ Walentina Matwiejewa (* 10 września 1934) – współczesna rosyjska reżyserka filmowa, dokumentalistka, scenarzystka, autorka ponad siedemdziesięciu filmów, laureatka wielu festiwali filmowych. Specjalizuje się w tematyce odrodzenia prawosławnych podwalin funkcjonowania społeczeństwa. Jest twórczynią pięciu filmów poświęconych życiu i twórczości metropolity Antoniego Blooma. Od 1964 roku pracuje w studium filmowym Леннаучфильм. Zob.: <https://www.kino-teatr.ru/kino/director/ros/367515/bio>.

в России [*Apostoł miłości: spotkania w Rosji*] (2006), Апостол любви: Сеятель [*Apostoł miłości: Siewca*] (2008).

Dalsze rozdziały monografii koncentrują się bezpośrednio na analizie głównych poglądów antropologicznych hierarchy zawartych w jego spuściźnie homiletycznej. Część druga, *Myśl antropologiczna metropolity Antoniego Blooma*, przedstawia wyniki analiz idei Antoniego (rozdziały: 1. *Teologia a antropologia Metropolity*, 2. *Misterium wiary*, 3. *Powołanie człowieka*, 4. *Poznanie siebie*, 5. *Zręby bioetyki*).

Główną tezę stawianą podczas analizy twórczości metropolity Antoniego głębokie zakorzenienie jego myśli w tradycji patrystycznej Kościoła prawosławnego. Poglądy hierarchy nie tylko wyrastają z owej tradycji, ale i organicznie wpisują się w jej nurt chrystologiczny i antropologiczny, na nowo odkrywając odwieczne prawdy nauki chrześcijańskiej. Za przeciwny można uznać pogląd, iż konceptualnie Antoni Surożski głosił naukę kontrastującą z głównymi założeniami Ojców Kościoła. Metropolicie zarzucano bowiem zbytne uwspółcześnianie interpretacji podstaw wiary. Spojrzenie pośrednie, neutralne opiera się na przypuszczeniu, że nauczanie metropolity Antoniego Blooma stanowiło swoistą reinterpretację myśli patrystycznej stosownie do czasów, w których żył.

Kolejne założenie badawcze głosi, iż metropolita Antoni Bloom prezentował odmienne stanowisko w zakresie kierownictwa duchowego (ros. духовничество) niż to, które ukształtowało się w rosyjskiej tradycji religijnej na przełomie XIX i XX wieku. Powyższe założenie to częściowo opiera się na tezie ihumena Pietra (Mereszczinowa), że w Rosji tradycyjnie osobowość nie jest szanowana i że precedens ten przeniknął również w sferę życia sakralnego. Píše on: „podejście pasterskie hierarchy londyńskiego w tym względzie nacechowane było istotnie głębokim szacunkiem ewangelicznym do człowieka, do wolności jego moralnego wyboru”²⁰. P. Mereszczinow twierdzi, że mimo zaburzenia rytmu życia duchowego, które nastąpiło w Rosji wskutek wprowadzenia przez Piotra I w Cerkwi rządów synodalnych, działanie Ducha Świętego nadal przynosiło owoce

²⁰ Петр (Мерещинов) игумен, *Жизнь православного христианина...*, s. 18.

na gruncie ruskiego prawosławia w postaci doświadczonych i pełnych mądrości sług Chrystusowych.

Trzecią tezę stawianą w niniejszej monografii jest występowanie w życiu i działalności metropolity nadmiernego konformizmu religijnego, sprzecznego z duchem czystości wiary i świadczącego o jego słabej prawosławności. Trudno nie wspomnieć, że osobę Antoniego Blooma współcześnie wykorzystuje się – między innymi – do uzasadniania różnych odstępstw religijnych, takich jak ruchy teozoficzne i sekciarskie, co również warto wyjaśnić z wykorzystaniem wnioskowania teologicznego na temat rzeczywiście głoszonych przez metropolitę poglądów²¹. Spotkać się można z przeciwnymi poglądami, a mianowicie iż popularność tego czy innego kaznodziei bądź działacza religijnego nie stanowi jeszcze o uchybieniu lub prawidłowości głoszonej przez niego nauki, lecz świadczy o jego zdolnościach przywódczych, organizacyjnych czy też erudycji. Zbadanie faktycznej treści nauczania i zamiarów moralistycznych metropolity Antoniego Surożskiego pomoże zatem zweryfikować zasadność odwoływania się do jego nauki przez przedstawicieli różnych nurtów i środowisk parareligijnych.

W celu zrealizowania postawionych w pracy zadań analitycznych posłużono się określonym warsztatem badawczym – w części pierwszej przede wszystkim metodą analizy biograficznej z wykorzystaniem autobiografii, analizy wspomnień współczesnych zawartych w artykułach poświęconych pamięci metropolity i dokumentów z archiwum osobistego Antoniego Blooma w Londynie. Główny nacisk położono na zestawienie

²¹ Jako przykład można tu podać tzw. Szkołę Duchowego Wzrastania, czyli działającą na Ukrainie i w Federacji Rosyjskiej od połowy lat dziewięćdziesiątych XX wieku sektę o charakterze teozoficzno-okultystycznym. Opiera się ona na nauce jej założycielki Olgi Asauljak. Sama założycielka jeszcze w 1998 roku została ekskomunikowana przez Cerkiew Prawosławną na Ukrainie, a mimo to większość adeptów jej nauki i struktur organizacyjnych Szkoły uważa siebie za prawosławnych chrześcijan, biorąc czynny udział w życiu cerkiewnym, a jednocześnie kamuflując swoje poglądy ze względu na obawę przed konsekwencjami dyscyplinarnymi. Charakterystyczne dla nich jest ciągle powoływanie się na metropolitę Antoniego, który rzekomo miał udzielić Asauljak błogosławieństwa dla jej działalności, na co nie ma dowodów. Niemniej dzieła metropolity cieszą się wśród działaczy tej organizacji dużą popularnością. Zob.: А. Осипов, С. Дяченко, *Оккультизм в православной упаковке. Православный анализ учения Ольги Асауляк*, Москва 2006.

wydarzeń życiowych z decyzjami natury duchowej, które podejmował metropolita.

Innowacyjność metody biograficznej zastosowanej w tej pracy polega na kojarzeniu faktów z życiorysu Antoniego Blooma z jego ewolucją światopoglądową i wzrastaniem duchowym związanym z antropologią prawosławną oraz na próbie znalezienia głównych przesłanek ideowych motywujących metropolitę do działania pasterskiego przez całe jego życie. Częściowo klucz do zrozumienia tego mechanizmu leży już w tytule pierwszej części monografii, ponieważ da się go zrozumieć jedynie dzięki zgłębieniu tematu.

W pracy nad zagadnieniami prezentowanymi w kolejnych rozdziałach części drugiej wykorzystano różne metody z zakresu analizy tekstów mówionych, w tym metodę systematyczną i praktyczną. W przypadku wydobywania treści nauczania z określonych tekstów hierarchy niejednokrotnie posłużono się metodą hermeneutyczną opartą na funkcjonującym w prawosławiu dorobku wczesnobizantyjskim i współczesnej prawosławnej myśli teologicznej oraz filozoficzno-religijnej. Uwzględnienie dokonań intelektualnych Ojców Kościoła uświęconych przez postanowienia Soborów i zweryfikowanych przez historię stanowi najlepszą bazę komparatystyczną do sformułowania twardych argumentów na rzecz ostatecznie wybranej tezy badawczej. Tymczasem, rozpatrując zagadnienia antropologiczne i odwołując się do prawosławnej szkoły soteriologicznej i chrystologicznej, należy założyć, że warsztat badawczy obejmuje nie tylko porównanie, lecz i znalezienie treści oryginalnych, takich, których ślady tkwią w myśli patrystycznej, ale nie w tak jasnej, wykrystalizowanej postaci jak u Antoniego Blooma. Osiągnięcie postawionych w pracy celów badawczych wymagało zastosowania przede wszystkim podejścia problemowo-tematycznego, jak również uwzględnienia podstaw światopoglądowych i moralnych oraz wzięcia pod uwagę bogatego materiału tekstowego, w którym zostały one zawarte.

Jeśli chodzi o kwestie warsztatowe i techniczne, warto zwrócić uwagę na informacje o materiale źródłowym i metodach translologicznych zastosowanych w monografii. Specyfika tematu i materiału badawczego sprawiła, że w określonych przypadkach

część danych pozyskiwano nie tylko z tekstów pisanych, ale również z nagrań audio i wideo. Stało się tak, ponieważ część dziedzictwa duchowego metropolity Antoniego Blooma wciąż dostępna jest wyłącznie w tej postaci. Wszystkie teksty pisane ekscelencji publikowane nie tylko współcześnie, ale i za jego życia, tworzone właśnie na podstawie nagrań analogowych, a następnie cyfrowych rejestrowanych przy różnego rodzaju okazjach z jego udziałem: podczas nabożeństw, seminariów, wykładów i tak dalej. Większość tych materiałów w formie nagrań cyfrowych znajduje się na stronach biblioteki elektronicznej FDDMAS²² oraz w zasobach Электронный Архив Митрополита Антония Сурожского [Archiwum Elektronicznego Metropolity Antoniego Surożskiego]²³. Przy powoływaniu się na materiał audio bądź wideo każdorazowo wskazywana jest pełna nazwa nagrania, miejsce jego lokalizacji oraz dokładny czas cytowanego fragmentu²⁴. W pozostałych przypadkach powoływania się na teksty pisane źródłowe bądź badawcze format zapisu przypisów jest klasyczny. Spora część materiału krytycznego również występuje w Internecie, nie powinno to jednak wzbudzać wątpliwości, ponieważ badany temat pozostaje aktualny i ciągle żywy. Wszystkie tłumaczenia tekstów z języka rosyjskiego i angielskiego na język polski zostały wykonane przez autora monografii.

²² Zob.: <https://antsur.ru/ru/nasledie/>.

²³ Zob.: <http://masarchive.org/Sites/Site/Home.html>], dalej „AEMAS”.

²⁴ To jest: godzina:minuta:sekunda.

Część I

Postać londyńskiego hierarchy na tle rosyjskiej emigracji XX wieku

Rozdział 1

„Wielkie wyjście” rosyjskiej emigracji

Historia kultury rosyjskiej jest cała podziurawiona, z przerwami, odstępstwami, zaczarowaniami, rozczarowaniami i zdradami. Czego jej brakuje, to całokształtu. Rosyjska materia historyczna jest dziwnie poplątana, wygięta i oberwana.

Książd Georgij Florowski¹

Wydarzenia rewolucyjne w Rosji 1917 roku ostatecznie doprowadziły – prócz wszystkich innych skutków – do zjawiska niebywałego na tak wielką skalę w historycznej Rosji, mianowicie masowej emigracji ludności rosyjskiej: przedstawiciele świata nauki, kultury i religii. Rosjan, którzy w wyniku tych wydarzeń, represji bądź określonej polityki bolszewickiej zmuszono do opuszczenia swej ojczyzny, w Europie Zachodniej tytułowano w różny sposób – uchodźcy, wygnańcy, wyrzutkowie, wreszcie imigranci. Liczbę rosyjskich uchodźców politycznych pierwszej fali szacuje się na około dwa miliony osób, z czego znaczną część stanowili intelektualiści, określani z czasem mianem awangardy kultury rosyjskiej (ros. *цвет русской культуры*). Choć pierwotnie ruch migracyjny i emigracyjny miał charakter żywiołowy², to w następnych latach nie obeszło się bez działań

¹ Książd Georgij Florowski (* 9 września 1893, † 11 sierpnia 1979) – rosyjski duchowny prawosławny na emigracji, myśliciel religijny, teolog, filozof, historyk, działacz ruchu ekumenicznego. Zob.: *Новая философская энциклопедия*, Москва 2010, t. 4, s. 257. Cytat pochodzi z: Г. Флоровский, *Пути русского богословия*, red. О. Платонов, Москва 2009, s. 633.

² Zwłaszcza w latach 1917–1920, czyli w krótkim okresie funkcjonowania niezależnych narodowych bytów politycznych, takich jak Ukraina czy Gruzja, ruch migracyjny ludności z Petersburga, Moskwy i innych większych rosyjskich

sterowanych centralnie. W historiografii tematu dobrze znany jest fakt spektakularnego posunięcia Lenina, który w 1922 roku definitywnie nakazał wydaląć z kraju wszystkich intelektualistów myślących krytycznie o bolszewikach i ich polityce³: filozofów, pisarzy, muzyków, teologów etc. Nie było to oczywiście działanie jednostkowe, na dobrą sprawę masowy ruch inteligencji rosyjskiej na Zachód rozpoczął się w 1920 roku i trwał do roku 1923, choć pojedyncze wyjazdy zdarzały się też później. Ludzie „starego” myślenia nie pasowali do nowej ideologii, swoją postawą i oświadczeniami publicznymi wręcz przeszkadzali w realizacji komunistycznej wizji państwa⁴. Należeli do nich m.in. Mikołaj Łoski⁵, Mikołaj Bierdiajew⁶,

miast odbywał się w kierunku tych właśnie państw. Zob. więcej: Гольденвейзер А., *Из киевских воспоминаний*, [w:] *Революция на Украине по мемуарам белых*, red. С. Алексеев, Н. Попов, Москва 1930, s. 38–44.

³ Akcja 1922 roku w historiografii rosyjskiej określana mianem „statku filozoficznego” polegała na wysłaniu z Rosji radzieckiej do Europy Zachodniej w dniach 29–30 września i 16–17 listopada dwóch statków z inteligencją na pokładzie, w liczbie przekraczającej 200 osób. Zob.: В. Макаров, В. Христофоров, *Пассажиры «философского парохода» (судьбы интеллигенции, репрессированной летом – осенью 1922 г.)*, „Вопросы философии” 2003, nr 7, s. 113–137.

⁴ Więcej o zjawisku deportacji inteligencji rosyjskiej w latach 20. patrz: В. Макаров, *Историко-философский анализ внутриполитической борьбы начала 1920-х годов и депортация инакомыслящих из Советской России*, Москва 2010.

⁵ Mikołaj Łoski (* 24 listopada 1870, † 24 stycznia 1965) – rosyjski myśliciel religijny, filozof, założyciel intuitywizmu. Po wygnaniu z Rosji w 1922 roku mieszkał w Niemczech, następnie przeniósł się do Pragi, gdzie wykładał na Uniwersytecie Rosyjskim oraz w Brno i Bratysławie. Od 1946 roku mieszkał w USA, pracując w Seminarium Duchownym im. św. Włodzimierza w Nowym Yorku. Jest autorem między innymi takich dzieł, jak: *Wolność woli* (1927), *Intuicja zmysłowa, intelektualna i mistyczna* (1938), *Podstawy absolutnego dobra. Podstawy etyki* (1949), *Historia filozofii rosyjskiej* (1951), *Dostojewski i jego chrześcijański światopogląd* (1951), *Charakter narodu rosyjskiego* (1957). Zmarł w Paryżu w wieku 94 lat. Zob.: *Новая философская энциклопедия...*, t. 4, s. 453.

⁶ Mikołaj Bierdiajew (* 6 marca 1874, † 23 marca 1948) – rosyjski filozof, myśliciel religijny. W 1922 roku z powodu działalności „antyrewolucyjnej” został wysłany zagranicę. Na Zachodzie rozgłos przyniosła mu książka *Nowe średniowiecze. Rozważania na temat Rosji i Europy* (1924). W wyniku rozważań nad rosyjskimi rewolucjami i tendencjami rozwojowymi Europy, Bierdiajew doszedł do wniosku, że nadszedł kres epoki „bezreligijnej” i nadchodzi tzw. epoka „sakralna” „nowe średniowiecze”, charakteryzujące się odrodzeniem religijnym i konfliktami religijnymi, zderzeniem się idei chrześcijańskich z niechrześcijańskimi. Jego zdaniem w walce ideowej XX wieku każda bardziej lub mniej znacząca idea nabiera sensu religijnego, co dotyczy też komunizmu. W okresie emigracyjnym Bierdiajew napisał między innymi: *Filozofię wolnego ducha* (1927/28), *O przeznaczeniu człowieka* (1931), *Niewolę i wolność człowieka* (1939), *Zarys metafizyki eschatologicznej* (1947). Po śmierci filozofa ukazały

ks. Sergiusz Bułgakow⁷ i wielu innych, którzy w swoim czasie odegrali rolę kluczowego ogniwa intelektualnego rosyjskiej imigracji zachodniej, a których twórczość wciąż stanowi źródło do wielu inspiracji twórczych i badawczych. Nie można pominąć też hierarchów cerkiewnych zmuszonych do opuszczenia Rosji i budowania nowego życia religijnego, między innymi księdza metropolity Antoniego (Chrapowickiego)⁸ czy księdza arcybiskupa Eulogiusza (Gieorgijewskiego)⁹.

Sami emigranci rosyjscy podejmowali liczne próby duchowej interpretacji wydarzeń rewolucyjnych, swojego wygnania oraz uzmysłowienia sobie znaczenia roli, jaką mieli odegrać – każdy z osobna i wszyscy razem – w tym procesie. Tematem wiodącym tych przemyśleń była „misyjność” mająca bezpośredni związek z Opatrznością a zakładająca realizację

się drukiem jego książki: *Samopoznanie. Doświadczenie autobiografii filozoficznej* (1949), *Królestwo Ducha i królestwo cezara* (1949), *Egzystencjalna dialektyka Boga i człowieka* (1952) i inne. Zob.: *Новая философская энциклопедия...*, t. 1, s. 241.

⁷ Ksiądz Sergiusz Bułgakow (* 16 czerwca 1871, † 13 lipca 1944) – rosyjski duchowny prawosławny na emigracji, filozof, teolog, ekonomista, publicysta, działacz religijny i społeczny. W 1922 roku Bułgakow wraz z innymi działaczami nauki i kultury nastawionymi negatywnie do polityki bolszewików wyjechał z kraju. Od 1923 roku mieszkał w Pradze, gdzie pracował jako profesor prawa cerkiewnego i teologii na Wydziale Prawa Rosyjskiego Instytutu Naukowego. Następnie przeniósł się do Paryża, współtworząc tam Prawosławny Instytut Teologiczny, gdzie do końca życia był dziekanem i profesorem katedry teologii dogmatycznej. Zob.: *Новая философская энциклопедия...*, t. 1, s. 325.

⁸ Metropolita Antoni, świec. Aleksy Chrapowicki (* 17 marca 1863, † 10 sierpnia 1936) – rosyjski hierarcha prawosławny, teolog, filozof, wykładowca akademicki. Świecenia biskupie przyjął w 1897 roku. Katedry biskupie obejmował między innymi na Wołyniu (1902–1914), w Charkowie (1914–1917), Kijowie (1918–1919). Był jednym z głównych hierarchów założycieli Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej poza granicami Rosji (ros. *Русская Православная Церковь Заграницей*). Zob.: *Православная энциклопедия*, red. gł. Алексий II, патриарх Московский и всяя Руси, Москва 2000, t. II, s. 646–652.

⁹ Metropolita Eulogiusz, świec. Bazyli Gieorgijewski (* 10 kwietnia 1868, † 8 sierpnia 1946) – rosyjski hierarcha prawosławny, działacz społeczny, wykładowca. Świecenia biskupie przyjął w 1902 roku w Chełmie jako biskup lubelski wikariusz diecezji warszawsko-chełmskiej (1903–1905), następnie jako ordynariusz samodzielnej diecezji chełmsko-lubelskiej (1905–1914). Od 1922 roku na emigracji został egzarchą zachodnioeuropejskim podporządkowanym Moskwie, zaś od 1930 roku – Konstantynopolowi. Godności metropolity dostąpił już na emigracji, w tekście monografii w odniesieniu do niego i innych hierarchów zamiennie mogą być używane określenia: „ksiądz arcybiskup” bądź „metropolita”, w zależności od czasu, którego dotyczy omawiany epizod. Zob.: *Православная энциклопедия*, red. gł. Алексий II, Патриарх Московский и всяя Руси, Москва 2008, t. XVII, s. 161–168.

przez rosyjskich wygnańców określonych zadań historyczno-religijnych, nie tylko w Europie Zachodniej, ale i w następstwie wydarzeń, w samej Rosji. W kontekście religijnym była to misja niesienia prawosławia „zlaicyzowanej i wyjałowionej duchowo” Europie. Zdaniem współczesnego badacza rosyjskiej diaspory XX wieku, przypominała ona Europejczykom „niezmiennność wiecznych wartości: miłości, miłosierdzia i bezinteresowności, udowadniając priorytet pierwiastka duchowego nad materialnym, a o którym społeczeństwo europejskie zaczęło zapominać. Swoją działalnością twórczą emigracja uzmysłowiła dla świata tragiczność rewolucji, pokazała do czego człowiek jest zdolny w różnych systemach społecznych, prezentując Zachodowi »rosyjską ideę« jako syntezę doświadczenia ogólnoludzkiego, korzystnego dla zamieszkujących go narodów”¹⁰.

Właśnie inteligencja rosyjska, która znalazła się na wygnaniu, szybko uświadomiła sobie przyczyny, z powodu których doszło do wydarzeń rewolucyjnych oraz do katastrofy społeczno-politycznej Rosji. Dominantą w tym procesie było nie tylko jej odejście w XIX wieku i początku XX od religii *Świętej Rusi* – *Świętego prawosławia*, ale też kolaboracja z destruktivnymi ideologiami: teozofią, marksizmem, utopijnymi założeniami sprawiedliwości społecznej. Skutki polityczne i wygnanie stały się z kolei szansą na odnalezienie utraconych sensów mistyczno-religijnych, ponownego rozszyfrowania paradygmatu Moskwy – Trzeciego Rzymu i co się z tym wiąże – sprostania wyzwaniom, które nakładał na naród rosyjski paradygmat *Świętej Rusi*¹¹.

Powyższe dominanty generowały również linię myślenia społeczno-politycznego, gdzie nadrzędną ideą stawała się „Wolna Rosja”, wolna nie tylko od komunizmu, ale i od wszystkich powyższych wrogich rosyjskiej mentalności ideologii. „Rosyjska emigracja to jedno z największych »wyjść« w historii ludzkości” – konstatował nie bez patosu w swoich przemyśleniach Piotr

¹⁰ O. Гончаренко, *Миссия русской эмиграции в XX веке*, <http://mir-politika.ru/3521-missiya-russkoy-emigracii-v-hh-veke.html>.

¹¹ Zob. więcej o paradygmatach *Świętej Rusi* oraz Moskwy – Trzeciego Rzymu: З. Куца, *Пути постижения святости в прозаическом наследии Бориса Зайцева (1922–1972)*, Люблин 2012, s. 75–90.

Struwe¹². Emigranci byli dla niego wyrazicielami idei „Wolnej Rosji”, bo – nie chcąc znosić komunistycznego ucisku – znaleźli się tymczasowo, jak im się wydawało, poza ojczyzną¹³. Dlatego też emigracja stanowiła jednocześnie tragedię i szansę na zachowanie rosyjskiej kultury, zaś liczba wybitnych naukowców, literatów, filozofów i działaczy religijnych stanowiła gwarancję sukcesu tej misji.

Emigracyjny wymiar cerkiewny, zagadnienia wiary i religii Rosjan na wygnaniu są obecnie szeroko badane przez reprezentantów polskiej i zagranicznej nauki, literaturoznawców, kulturologów, historyków, m.in. Annę Woźniak, Lucjana Suchanka, Jana Orłowskiego, Bronisława Kodzisa, Zoję Kuca, Beatę Wegnerską, Aleksego Lubomudrowa, Nadzieję Pak, Swietłanę Somową i innych. Do tych kwestii odnosili się również naoczni świadkowie lub też bezpośredni uczestnicy omawianych wydarzeń, zwłaszcza wspomniany M. Bierdiajew, ks. Bazyli Zeńkowski¹⁴ oraz przedstawiciele kolejnych pokoleń emigrantów – ks. Aleksander Schmemann¹⁵, ks. Gieorgij Florowski, Nikita Struwe¹⁶. Wśród amerykańskich badaczy na uwagę zasługuje Marc Raeff¹⁷, historyk rosyjskiego

¹² Piotr Struwe (* 26 stycznia 1870, † 26 czerwca 1944) – rosyjski polityk, publicysta, ekonomista, filozof, historyk. P. Struwe był typowym przykładem metamorfozy politycznej, jaką po rewolucji 1917 roku przechodziła rosyjska inteligencja na wygnaniu. Rozpoczynając swą karierę polityczną jako rewolucjonista chadek w 1898 roku, na emigracji przemienił się w monarchistę. Zob.: *Новая философская энциклопедия...*, t. 3, s. 646.

¹³ П. Струве, *Patriotica: Россия. Родина. Чужбина*, Санкт-Петербург 2000, s. 302.

¹⁴ Ksiądz Bazyli Zeńkowski (* 4 lipca 1881, † 5 sierpnia 1962) – rosyjski i ukraiński filozof, pedagog, teolog, psycholog, publicysta działacz cerkiewny, duchowny prawosławny, Minister Wyznań w okresie Państwa Ukraińskiego (Hetmanatu 1919 r.). Zob.: *Енциклопедія історії України*, red. В. Литвин, В. Смолий, Київ 2005, t. 3, s. 353.

¹⁵ Ksiądz Aleksander Schmemann (* 13 maja 1921, † 13 grudnia 1983) – rosyjski duchowny prawosławny na emigracji, teolog, historyk Kościoła. Zob.: А. Нивьер, *Православные священнослужители, богословы и церковные деятели русской эмиграции в Западной и Центральной Европе 1920–1995. Биографический справочник*, Москва 2007, s. 551–552.

¹⁶ Nikita Struwe (* 16 lutego 1931) – współczesny francuski sławista rosyjskiego pochodzenia, badacz emigracji rosyjskiej XX wieku, wnuk Piotra Struwe. Zob. notkę biograficzną w elektronicznej *Wielkiej Rosyjskiej Encyklopedii Biograficznej*: http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_biography.

¹⁷ Marc Raeff (* 29 lipca 1923, † 20 września 2008) – amerykański sławista i historyk kultury rosyjskiego pochodzenia. Zob. nekrolog w języku angielskim: http://www.oei-dokumente.de/JGO/Chronik/Schlaflffy_Nachruf_Raeff.html.

pochodzenia, który w swojej pracy *Россия за рубежом: История культуры русской эмиграции: 1919–1939* podejmuje próbę analizy wydarzeń emigracyjnych pod różnymi względami, w tym religijnym¹⁸. Ważną też z punktu widzenia badań nad duchowością emigracji rosyjskiej jest praca Georges'a Nivata *Возвращение в Европу. Статьи о русской литературе*¹⁹. Analizując powyższe prace, można dojść do jednoznacznego wniosku – z duchowego punktu widzenia emigracja rosyjska była nie klęską, lecz wygraną, gdyż dzięki niej udało się nie tylko zachować dotychczasowe osiągnięcia myśli religijnej, ale i powiększyć skarbnicę ducha w kulturze, literaturze i filozofii, dodatkowo przybliżając ją dotąd odizolowanej od jej wpływu kulturze zachodniej.

Nie bez przyczyny jednym z czynników wpływających na decyzję opuszczenia kraju było prześladowanie Rosyjskiego Kościoła prawosławnego, którego skala po wydarzeniach 1917 roku z roku na rok się powiększała. Powszechny Rosyjski Sobór Cerkiewny zdążył co prawda wprowadzić kardynalne zmiany w zarządzaniu i organizacji życia cerkiewnego Rosji, jak chociażby przywrócenie urzędu Patriarchy Moskiewskiego²⁰, ale rewolucja i wojna domowa wyrządziły Kościołowi niebywałą krzywdę. Nowe państwo radzieckie wypowiedziało religii wojnę, zaś na poziomie ideologicznym prowadzono tak zwaną kampanię „kompromitacji klechów”²¹. W jednym ze swych artykułów *O значении коммунизма воюющего* Lenin zapowiedział wojnę z ideologią „burżuazyjną”, do której zaliczał nie tylko wiarę, ale i mistycyzm oraz idealizm²². Walka z religią i duchowieństwem skutkowałą setkami tysięcy ofiar w osobach wierzących, ale przede wszystkim w księżach i ich rodzinach. Według szacunkowych danych represje bolszewickie odebrały życie około czterdziestu tysiącom duchownych, w tym

¹⁸ М. Раев, *Россия за рубежом: История культуры русской эмиграции: 1919–1939*, Москва 1994.

¹⁹ Ж. Нива, *Возвращение в Европу. Статьи о русской литературе*, Москва 1999.

²⁰ Zob. całość obrad Soboru i przyjętych na nim decyzji: *Священный Собор Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Деяния*, Москва 1918–2000, t. 1–11.

²¹ А. Замалеев, *История русской культуры*, Санкт-Петербург 2005, s. 194.

²² В. Кодзис, *Литературные центры русского зарубежья 1918–1939. Писатели. Творческие объединения. Периодика. Книгопечатание*, München 2002, s. 90–91.

600 biskupom, co odpowiadało 85% ogólnego stanu przed rewolucją²³. W stosunku do religii propaganda państwowa używała różnych pejoratywnych określeń, jak chociażby słynna „ostoja reakcji burżuazyjnej” czy też „opium dla ludu”.

28 stycznia 1918 roku swoim pierwszym dekretem władze bolszewickie pozbawiły Rosyjski Kościół Prawosławny statusu prawnego, jego majątek został zarekwirowany, zaś ślub, rejestracja metrykalna noworodków czy wszelkie inne czynności cywilnoprawne – wyjęte z pola jego uprawnień społeczno-państwowych²⁴. Odpowiedź Kościoła jest dobrze znana, zwłaszcza postawa patriarchy Tichona²⁵, który już na samym początku prześladowań ekskomunikował wszystkich wrogów wiary, nawołując wiernych do walki z bezbożną władzą i do „nie wchodzenia z wyrodkami rodzaju ludzkiego w jakikolwiek relacje”²⁶. Nie miało to jednak żadnego większego skutku dla bolszewików pragnących za wszelką ceną zniszczyć prawosławne chrześcijaństwo. Władze rewolucyjne używały każdego pretekstu do otwartej walki z wiarą. Tak w okresie głodu w 1921 roku, mimo że Kościół brał aktywny udział we wspieraniu ludności w tym najcięższym okresie, bolszewicy wydali dekret *O rekwizycji kosztownej utensylii cerkiewnej na rzecz pomocy głodującym*, poprzez który nie tylko niszczyli życie cerkiewne, ale i ratowali sytuację finansową swojego rządu²⁷.

²³ W. Supa, *Biblia a współczesna proza rosyjska*, Białystok 2006, s. 11.

²⁴ *Русская православная церковь и коммунистическое государство 1917–1941. Документы и фотоматериалы*, red. Я. Шапов, Москва 1996, s. 10.

²⁵ Patriarcha Tichon, świec. Bazyli Bellawin (* 19 stycznia 1865, † 7 kwietnia 1925) – rosyjski hierarcha prawosławny, patriarcha Moskwy i całej Rusi, święty Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej. Po wydarzeniach rewolucyjnych w Rosji na Powszechnym Rosyjskim Soborze Cerkiewnym został wybrany w dniu 21 listopada 1917 r. na urząd patriarchy – pierwszego po ponad 150-letnim okresie rządów synodalnych. Śmierć Patriarchy Tichona była przedwczesna i spowodowana prawdopodobnie przez presję psychofizyczną, jaką wywierały na hierarsze władze bolszewickie. Najnowsze wydanie żywota Świętego patrz: *Жития русских святых: Сентябрь-Февраль*, red. Н. Петрусенко, Москва 2011, t. 2, s. 155–177.

²⁶ *Русская православная церковь и коммунистическое государство 1917–1941. Документы и фотоматериалы...*, s. 11.

²⁷ Г. Митрофанов (иерей), *Русская Православная Церковь в России и в эмиграции в 1920-е годы*, Санкт-Петербург 1995, s. 23–24.

Skutki nienawiści, z jaką potraktowano rosyjski wymiar duchowy na początku XX wieku, odczuwalne są do dziś²⁸.

Obiektywna ocena tych wydarzeń w Rosji mogła nastąpić jedynie po upadku Związku Radzieckiego, jednakże dzięki emigracji rosyjskiej kilkadziesiąt lat przedtem odpowiednie akcenty moralne i werdykt intelektualny w stosunku do ideologii komunistycznej zostały już wystawione. Iwan Iljin²⁹ w swoim czasie tak odnosił się do powyższego zagadnienia: „Chrześcijaństwo uczy ludzi *cierpliwości*. Chrześcijanin powierza siebie woli Bożej, co też obejmuje jego życie ziemskie. Powinien on *w duchu pokonywać* cierpienia, choroby, nędzę. Bolszewik z kolei propaguje *niecierpliwość, sprzeciw, protest*. On żąda, grozi, skłóca i wywraca. Dąży on do odebrania innym siłą tego, czego mu właśnie brakuje”³⁰.

Filozof porównuje komunizm z chrześcijaństwem pod wieloma względami, wykazuje ich gruntowną rozbieżność w zakresie osiąganych celów, a także uzasadnia niemożliwość akceptacji przez osobę wierzącą głównych zasad ideologii komunistycznej. Podobną postawą charakteryzuje się stosunek praktycznie wszystkich emigrantów do władz politycznych „czerwonej Rosji”, którzy na różne sposoby i przy różnych okazjach wyrażali swoje stanowisko w tej sprawie.

Jednakże błędnym byłoby nadawanie emigracji uniwersalnego znaczenia w rozwoju duchowości rosyjskiej, jak to często jest czynione przez współczesnych badaczy powyższego zagadnienia. Owszem, można mówić o „masowym” nawróceniu się i powrocie rosyjskiej inteligencji emigracyjnej do prawosławia, życia sakralnego, wiary, duchowej wizji procesów historycznych, co prześledzić można na podstawie metamorfoz charakteryzujących wielu emigrantów rosyjskich. Niemniej jednak, gdy weźmie się pod uwagę przedrewolucyjny poziom

²⁸ O prześladowaniu rosyjskiego prawosławia w Rosji radzieckiej patrz: О. Платонов, *История русского народа в XX веке*, Москва 2009, s. 258–265, 351–365. Zob. też pełny zbiór dokumentów prawnych mających charakter represyjnych: *Русская православная церковь и коммунистическое государство 1917–1941. Документы и фотоматериалы...*, s. 10–185.

²⁹ Iwan Iljin (✠ 28 marca 1883, † 21 grudnia 1954) – rosyjski filozof religijny, prawnik, publicysta, krytyk literacki. Zob.: *Новая философская энциклопедия...*, t. 2, s. 96.

³⁰ И. Ильин, *Кризис Безбожия*, Москва 2005, s. 340.

rozwoju życia monastycznego, rosyjskiej szkoły teologicznej i filozofii religijnej, to okres emigracyjny można określić nie inaczej jak następstwo tej twórczości, kontynuację tej tradycji, której początki sięgają XIX wieku. Z drugiej strony, emigracja pozwoliła na to, aby, według słów ks. Aleksandra Schmemanna, „reszta się ocaliła” i nie tylko się ocaliła, lecz dała nowy początek rosyjskiej twórczości religijnej³¹. W ten sposób dla jednych emigracja posłużyła do restytucji zapomnianej więzi duchowej ze swoim narodem i z realną historią swojego kraju, dla drugich stała się miejscem kontynuacji życia naukowo-religijnego, dla trzecich dała możliwość budowy nowej rzeczywistości sakralnej i społecznej.

Wielu rosyjskich historyków słusznie krytykuje epokę popiotrowską w życiu Kościoła prawosławnego za nadmierne połączenie wymiaru religijnego z państwowym. Należy więc zauważyć, że wyłączną winę za tę sytuację ponosi Piotr I, który w roku 1721 zlikwidował instytucję patriarchy i ustanowił zamiast niego władzę synodalną na czele z ober-prokuratorem, co niewątpliwie wprowadziło do życia sakralnego element biurokratyczny. Od tego momentu, w myśl historiografii, Kościół stał się jednym z mechanizmów aparatu państwowego, a to z kolei nie mogło nie odbić się negatywnie na jego życiu mistycznym³². Pogląd po części słuszny dementują – jak widać wyżej – spostrzeżenia myślicieli emigracyjnych.

Analizując stan faktyczny życia religijnego w Rosji przedrewolucyjnej, od 1887 roku obserwujemy zwiększenie funduszy państwowych na utrzymanie duchowieństwa, akademii, seminariów, szkół parafialnych³³. Być może było to dodatkowym czynnikiem dynamicznego rozwoju różnego rodzaju organizacji społecznych i charytatywnych: bractw religijnych, związków „matek chrześcijanek”, „towarzystw trzeźwości”. Za kadencji II Dumi Państwowej przyjęto około 50 ustaw dotyczących spraw

³¹ Прот. Шмеман А., *Конец и начало*, [w:] Прот. А. Шмеман, *Собрание статей 1947–1983*, Москва 2009, s. 650.

³² Zob.: Д. Поспеловский, *Русская Православная церковь в XX веке*, Москва 1995, s. 19–34.

³³ *Вспомогательный отчет обер прокурора Святейшего Синода К. Победоносцева по ведомству православного исповедания за 1908 год*, Санкт-Петербург 1911, załącznik nr 1, s. 328.

cerkiewnych. Lata 1906–1912 to okres wzmożonej aktywności w dziedzinie budownictwa cerkwi, klasztorów i placówek akademickich. Struktura administracyjna Kościoła prawosławnego często spotykała się z krytyką większości hierarchów, którzy domagali się reform mających uniezależnić Kościoł od aparatu państwowego. Główną propozycją był powrót do patriarszego modelu funkcjonowania cerkiewnego oraz zwołanie w tym celu powszechnego rosyjskiego soboru³⁴.

Pod tym względem na uwagę zasługuje ocena stanu ówczesnego prawosławia dokonana przez metropolitę Włodzimierza (Bogojawlenskiego)³⁵. Jak większość arcypasterzy, metropolita doskonale zdawał sobie sprawę ze skutków synodalnego zarządzania Kościołem prawosławnym w Imperium Rosyjskim. Pisał między innymi: „Podstawowym i niezmiennie kanonicznym sposobem kościelnego zarządzania jest organiczna symbioza kolegiałności i jednoosobowości. Niedociągnięcia w obecnym zarządzaniu rosyjskim Kościołem, które tak wyraźnie da się odczuć [...], polegają w głównej mierze na braku jednej odpowiedzialnej osoby. Skład obecnego Synodu często się zmienia [...]. Stąd powstaje brak konsekwencji w zarządzaniu, brak zapału w działaniach, ponieważ każdy się czuje w roli gościa, brak odpowiedzialności za różnego rodzaju błędy i niską jakość kierowniczą. [...] Dlatego okręgi metropolitalne powinny się złączyć pod władzą jednego orędownika rosyjskiego Kościoła, bez różnicy, jak będzie się go tytułowało, metropolitą czy patriarchą”³⁶.

Z krytyką metropolity spotykało się ówczesne życie religijne. Podkreślał on potrzebę zmian prawie na wszystkich szczeblach

³⁴ Поспеловский Д., *Русская Православная церковь в XX веке...*, s. 24.

³⁵ Metropolita Włodzimierz, świec. Bogojawlenski, (* 1 stycznia 1848, † 7 lutego 1918) – rosyjski hierarcha prawosławny, najbardziej znany biskup swojego czasu, metropolita moskiewski (1898–1912), metropolita sankt-petersburski (1912–1915), metropolita kijowski i halicki (1915–1918). To właśnie temu hierarsze wypadło przewodniczyć ukraińskiemu duchowieństwu w okresie rewolucji 1917–1918, kiedy to przyjął męczeńską śmierć z rąk nieznanymi sprawców. Został kanonizowany przez Rosyjski Kościół Prawosławny w 1992 roku jako męczennik. *Православная энциклопедия*, red. gł. Алексей II, Патриарх Московский и всея Руси, Москва 2004, t. VIII, s. 629–633.

³⁶ №486 преосвященного Владимира, митрополита московского, Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе, Материалы к предстоящему всероссийскому собору, „Церковные ведомости” 1906, nr 37, s. 2572.

organizacyjnych Kościoła, począwszy od parafii i na władzach naczelnych skończywszy. Kładł także nacisk między innymi na znaczenie zjazdów diecezjalnych oraz na konieczność udziału w soborze osób świeckich³⁷. Warto też wspomnieć o tym, że pierwszą wojnę światową poprzedziło ożywienie życia parafialnego w Rosji. Szczególnie po rewolucji 1905 roku parafianie uzyskali większą możliwość do decydowania o życiu religijnym, zaś księża coraz większe zaangażowanie przejawiali w zakresie rozwiązywania problemów społecznych i gospodarczych wśród swoich wiernych, brali aktywny udział w edukacji społecznej³⁸.

Zarówno cesarz Mikołaj II, jak i biskupi jako środek zaradczy wobec nadciągającego kryzysu planowali zwołanie Powszechnego Rosyjskiego Soboru. W 1906 roku decyzją Synodu powołana została Komisja Przygotowawcza (ros. *Предсоборное присутствие*), której zadaniem było przygotowanie materiałów niezbędnych do zwołania Soboru. W skład komisji przygotowawczej wchodziło ponad dwudziestu biskupów oraz tyle samo profesorów historii, teologii i religioznawstwa. Zaproponowane przez nich zmiany, jak na przykład odnowienie instytucji patriarchy, były wówczas bardzo istotne i aktualne³⁹. Zwołanie Soboru nastąpiło jednak znacznie później, dopiero po wydarzeniach 1917 roku, w innych uwarunkowaniach politycznych. Jak podkreśla Marc Raeff, „paradoksalnie, że życie kościelne ożywiło się właśnie w tym momencie, kiedy władzę w kraju przejmował skrajnie ateistyczny rząd”⁴⁰.

Ze względu na takie a nie inne warunki historyczne, rzeczywiście swobodne traktowanie, a nawet powrót do religii stał się możliwy tylko w emigracji, w nowej rzeczywistości geopolitycznej. W artykule *Drogi rosyjskiej teologii. Związek i rozłąka* ksiądz Florowski pisze z kolei o tym, jak w okresie piotrowskim pobożność w elitach została zepchnięta na boczne tory. Duchowny dosadnie nazywa ten czas etapem odejścia inteligencji rosyjskiej od wiary. Jego zdaniem w wyniku takiego

³⁷ Tamże, s. 2574.

³⁸ М. Раев, *Россия за рубежом: История культуры русской эмиграции: 1919–1939...*, s. 154.

³⁹ Д. Поспеловский, *Русская Православная церковь в XX веке...*, s. 29–30.

⁴⁰ М. Раев, *Россия за рубежом: История культуры русской эмиграции: 1919–1939...*, s. 155.

rozerwania więzi duchowych elit z prawosławiem doszło do zerwania więzi tych elit z całym narodem rosyjskim, który w odróżnieniu od większości inteligencji pozostał wierny tradycji. Ze względu na ten fakt powrót do wiary mylony był przez inteligencję z „pójściem w naród”⁴¹. Być może właśnie dlatego emigracja stała się najlepszą okazją do właściwego odrodzenia wiary, pozbawionego tak wyraźnego obskurantyzmu, jaki towarzyszył w XIX wieku tak zwanemu narodnictwu. Powrót do prawosławia, twierdził Mikołaj Zernow⁴², stanowił „koniec błakania się w poszukiwaniu prawdy”⁴³. Mimo trudności społecznych i politycznych nieudogodnień, życie kulturowe emigrantów rosyjskich zaczęło nabierać wyraźnych kształtów dzięki wewnętrznej sile duchowej, która rzecz jasna płynęła w religii⁴⁴.

Jak też słusznie zauważa Nadzieja Pak, przeżycie utraty własnej państwowości stało się możliwe dzięki sferze duchowej. Prawosławie sprawiło, że Rosjanie, którzy pozostali w Rosji radzieckiej i Rosjanie na wygnaniu nadal byli „jednym ciałem”⁴⁵. Powrót do narodowej wiary stanowił dla nich ukojenie i wewnętrzne wsparcie w walce z udrękami i trudnościami życia na emigracji. Kościół odegrał kluczową rolę w znaczeniu społeczno-kulturowym i duchowym, stanowił „trzon, który sprawił, że emigracja stała się jedynym organizmem narodowym, [...] a ponieważ prawdziwe symbole Rosji to świątynie prawosławne, [...] zostały one ogniskami życia emigracji”⁴⁶. Wielu emigrantów powróciło do wiary, ponieważ uświadomili sobie współudział w tragedii narodowej. Prawosławne cerkwie dostarczały sił, były „głównymi bastionami emigracji w walce

⁴¹ Г. Флоровский, *Пути русского богословия...*, s. 637–638.

⁴² Mikołaj Zernow (* 9 października 1898, † 25 sierpnia 1980) – rosyjski myśliciel religijny, teolog, historyk Kościoła prawosławnego i kultury rosyjskiej, jeden z założycieli Rosyjskiego Studenckiego Ruchu Chrześcijańskiego oraz organizatorów Prawosławnego Instytutu Teologicznego w Paryżu. Zmarł w Wielkiej Brytanii. Zob.: *Православная энциклопедия*, red. гл. Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси, Москва 2009, t. XX, s. 114–115.

⁴³ Н. Зернов, *Русское религиозное возрождение XX века*, Paris 1991, s. 225.

⁴⁴ М. Назаров, *Миссия русской эмиграции*, Москва 1994, t. 1, s. 30.

⁴⁵ Н. Пак, *Древнерусская культура в художественном мире Б. К. Зайцева*, Калуга 2003, s. 6.

⁴⁶ М. Назаров, *Миссия русской эмиграции...*, s. 36.

o przetrwanie”⁴⁷. „Wygnanie wszystko zmieniło. Kościół stał się potrzebny [...], został centrum działalności kulturalnej i charytatywnej, jego modlitwa, nauka były źródłem odnowienia i oczyszczenia. Emigranci restytuowali tak ważną więź, która od początku łączyła Rosjan z prawosławiem” – wzniośle konstatował Zernow⁴⁸.

Mówiąc o roli Kościoła prawosławnego w życiu rosyjskiej diaspory XX wieku, nie sposób pominąć negatywów, które cechowały rosyjskie życie cerkiewne w tym okresie. Najważniejszym z nich było oddzielenie się od Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego tak zwanego Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego poza granicami Rosji (ros. *Русская Православная Церковь Заграницей*). W okresie przedrewolucyjnym poza granicami Rosji funkcjonowało zaledwie kilka parafii prawosławnych, z reguły jako cerkwie konsularne. Po soborze opiekę duszpasterską nad tymi parafiami powierzono ks. arcybiskupowi Eulogiuszowi (Gieorgijewskiemu), który swą katedrę miał mieć w Berlinie⁴⁹. Hierarcha, w ślad za rosyjskim przełożonym cerkiewnym, patriarchą moskiewskim Tichonem, odżegnał się początkowo od polityki w imię dobra spraw religijnych i misji duchowej. W swoim orędziu do wiernych pisał: „biorąc pod uwagę nasze święcenia, powinniśmy być wyżej od wszystkich interesów politycznych, powinniśmy pamiętać o regułach kanonicznych naszego Kościoła, przez które zabrania On swoim sługom wtrącania się do polityki”⁵⁰. Niemniej jednak po krótkim czasie rosyjski prawosławny Synod Biskupi w Europie Zachodniej opublikował alternatywne oświadczenie, w którym konstatował potrzebę restytucji monarchii w Rosji, co z kolei legło u źródeł konfliktu pomiędzy nim a ks. arcybiskupem Eulogiuszem. Powyższe doprowadziło w środowisku emigracyjnym do podziału na zwolenników Eulogiusza i jego przeciwników⁵¹.

⁴⁷ Tamże, s. 37.

⁴⁸ H. Зернов, *Русское религиозное возрождение XX века...*, s. 227.

⁴⁹ М. Раев, *Россия за рубежом. История культуры русской эмиграции 1919–1939*, Москва 1994, s. 157–158.

⁵⁰ Цит. за: Г. Митрофанов (иерей), *Русская Православная Церковь в России и в эмиграции в 1920-е годы...*, s. 11.

⁵¹ Liderem rosyjskiej opozycji cerkiewnej zagranicą był metropolita Antoni (Chrapowicki).

W 1923 roku arcybiskup Eulogiusz przeniósł swą katedrę do Paryża⁵², gdzie rozpoczął się nowy rozdział historii rosyjskiego prawosławia w Europie Zachodniej. Początkowo hierarcha utrzymywał związki kanoniczne z Moskwą, natomiast po śmierci patriarchy Tichona jego stosunki z Rosyjskim Kościołem Prawosławnym coraz bardziej się zaogniały. W 1931 roku oficjalnie przeszedł on pod jurysdykcję Patriarchy Konstantynopolitańskiego Focjusza II. Powrót paryskiego hierarchy do macierzystych struktur cerkiewnych w 1945 nie zmienił faktu, że emigranci nadal byli podzieleni. Od tego czasu prawosławie rosyjskie w Europie Zachodniej reprezentowane było już przez cztery odrębne kanoniczne struktury: Egzarchat Zachodnioeuropejski Patriarchatu Moskiewskiego, Egzarchat Parafii Rosyjskich w Europie Zachodniej (zwierzchnik – metropolita Eulogiusz (Gieorgijewski)), Rosyjski Kościół Prawosławny poza granicami Rosji (zwierzchnik – metropolita Antoni (Chrapowicki)) oraz Kościół Prawosławny w Ameryce (zwierzchnik – metropolita Platon (Roźdiestwienski⁵³)).

Sytuacja została nieco zażegnana stosunkowo niedawno, kiedy 17 maja 2007 roku w Moskwie najwyżsi hierarchowie Patriarchatu Moskiewskiego i Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego poza granicami Rosji podpisali porozumienie o ustanowieniu jedności kanonicznej (ros. *Акт о каноническом общении Русской Православной Церкви Заграницей с Русской Православной Церковью Московского Патриархата*)⁵⁴. Stosunki Patriarchatu Moskiewskiego z Kościołem Prawosławnym w Ameryce zostały uregulowane o wiele wcześniej, w 1970 roku, niemniej status prawny Kościoła Prawosławnego w Ameryce wciąż jest przedmiotem dyskusji na forum niektórych prawosławnych kościołów lokalnych⁵⁵.

⁵² М. Раев, *Россия за рубежом. История культуры русской эмиграции 1919–1939...*, s. 158; Н. Зернов, *Русское религиозное возрождение XX века...*, s. 230–231.

⁵³ Metropolita Platon, święc. Porfiriusz Roźdiestwienski (*23 lutego 1866, † 20 kwietnia 1934) – rosyjski hierarcha prawosławny. Zob.: *Orthodox America 1794–1976: Development of the Orthodox Church in America*, red. C. Tarasar, J. Erickson, New York 1975, s. 175

⁵⁴ Zob. relację o wydarzeniu podpisania historycznego dokumentu na portalu Patriarchatu Moskiewskiego: <http://www.patriarchia.ru/db/text/243425.html>.

⁵⁵ Zob. więcej: Д. Поспеловский, *Русская православная церковь в XX веке...*, s. 242–255.

Nie wnikając w szczegóły losów historycznych tych siostrzanych jurysdykcji prawosławnych, w odróżnieniu od Patriarchatu Moskiewskiego zmuszonego do funkcjonowania w antyreligijnym systemie radzieckim, duchowieństwo prawosławne zagranicą miało warunki wolności wyznaniowej i politycznej. Było to niewątpliwie dodatkową przyczyną, dla której szczególnie religijność rosyjska uwydatniła się właśnie w emigracji, nie tylko w wymiarze sakralnym, ale też i społecznym: we współczuciu, samozaparcu, ofiarności w pomocy swoim rodakom znajdującym się w ciężkich warunkach bytowych⁵⁶. Nikita Struwe zwraca uwagę, że owa wolność nie polegała wyłącznie na braku prześladowań, jak to miało miejsce w Rosji, lecz na pełnej samodzielności i braku „opieki” ze strony państwa. „Emigracja znalazła się na wolności, była wolna nie tylko od prześladowań, ale i państwowego wsparcia. [...] Na emigracji pytanie o relacje pomiędzy państwem a Kościołem w ogóle nie padło. Kościół był wolny od opieki państwa, od ucisku państwa, od wymagań państwa, w dodatku był on porozrzucany pomiędzy różnymi bytami państwowymi” – konstatuje francuski badacz⁵⁷.

Rozpatrując wewnętrzny stosunek emigrantów do wygnania i ich ocenę tego zjawiska, nie można nie wspomnieć o licznej grupie osób reprezentujących zupełnie inny tok myślenia, a którą można nazwać pokoleniem „wstecznego myślenia”. Grupa ta była mentalnie i duchowo przywiązana do poprzedniego systemu politycznego, zaś jego upadek był odbierany w kategoriach eschatologicznych jako koniec historii, właściwie koniec też własnego życia. Na poziomie religijnym stosunek ten odzwierciedlił się w zawężeniu prawosławia do Rosji – tej, która istniała przed rewolucją 1917 roku. Dlatego też Kościół prawosławny odbierany był przez tę grupę nie jako dobra nowina o zbawieniu, lecz jako „ostatnia wysepka ojczyzny”. Do grona tych osób zaliczono m.in. metropolitę Antoniego (Chrapowickiego)⁵⁸.

⁵⁶ Е. Менегальдо, *Религиозная память*, [w:] *Русские в Париже 1919–1939*, Москва 1998, s. 69.

⁵⁷ Н. Струве, *Духовный опыт русской эмиграции*, [w:] Н. Струве, *Православие и Культура*, Москва 2000, s. 298.

⁵⁸ Tamże, s. 297.

Interesujące są przemyslenia metropolity Antoniego Blooma na temat zjawiska emigracji rosyjskiej XX wieku. Podobnie do większości współczesnych upatrywał w niej krzyż narodu rosyjskiego powołanego do spełniania podstawowej misji – „niesienia świadectwa prawosławia Europie Zachodniej”. Mówił:

Opuściliśmy Rosję mimo swej woli, zostaliśmy zmuszeni do opuszczenia swej ojczyzny, dlatego unieśliśmy ją ze sobą w sercu. Pozostawaliśmy Rosjanami do najgłębszego zakątka duszy. Rosja była dla nas wszystkim. Pamiętam, że w wieku 14 lat przyszło mi jechać z jedną osobą w pociągu do szkoły. Ona mnie wtedy zapytała:

– Dlaczego nie nabywasz francuskiego obywatelstwa?

Odpowiedziałem wtedy:

– Wolę umrzeć jako Rosjanin, niż żyć jako cudzoziemiec.

Dlaczego ojczyzna wyrzuciła nas ze swych granic? Dlaczego pięć milionów Rosjan, którzy nic innego nie chcieli, jak tylko służyć swojej ojczyźnie, zostało skazanych na życie nie wiadomo gdzie, na rezygnację ze wszystkiego, na wymieranie? Pamiętam, że odpowiedzią na to pytanie był artykuł Bierdiajewa, który mnie wówczas natchnął. Powiedział on w nim, że to jest sprawa Boża. Pan Bóg rzucił nas niczym ziarno rozsiane po całej ziemi, abyśmy przynieśli we wszystkie kraje dokąd trafimy, we wszystkie wyznania, do wszystkich osób wierzących, do wszystkich osób niewierzących, świadectwo prawosławia – pełni wiary Chrystusowej⁵⁹.

Dlatego też metropolita Antoni nie tylko nie popadał w rozpacz z powodu wygnania rosyjskiej emigracji, ale i upatrywał w niej szansę i możliwość odrodzenia życia duchowego poprzez odkrycie utraconego w Imperium Rosyjskim wymiaru eksteritorialności prawosławnej wspólnoty chrześcijańskiej. Myśl ta jest zgodna z odczuciami wszystkich emigrantów, którzy winili za rewolucję inteligencję rosyjską, mianowicie jej odejście od rosyjskiej tradycji i kultury, gdzie wymiar sakralny, religijno-cerkiewny odgrywał bodajże najważniejszą rolę. Hierarcha opisywał to w taki sposób:

⁵⁹ *Апостол любви: выбор пути*, reż. В. Матвеева, Санкт-Петербург 2005, min. 00:28:48–00:30:20.

Tu na emigracji mieliśmy jedną olbrzymią przewagę: zostaliśmy wyrzuceni na zewnątrz, byliśmy samotni, obcy dla wszystkich, ale w efekcie poznaliśmy jedną prawdę, że każdy prawosławny jest dla mnie bliską osobą, bliską jak ojciec, brat, matka, siostra. Prawosławny to swój. Pamiętam, jeszcze jako chłopak szedłem ulicą lub jechałem metrem, to kiedy słyszałem język rosyjski, wtedy moja dusza triumfowała. Dorosli traktowali wówczas obce dzieci jako swoje, a dzieci – dorosłych jako swoich rodziców. To jest jedna strona. Ostatecznie, kiedy zaczęliśmy coś tworzyć, to czyniliśmy to według zasady, że jesteśmy obcymi w obcym świecie i swoimi wśród swoich. Druga to ta, która jest bardzo ważna a którą sobie uzmystowiłem już kiedy dojrzałem, mianowicie że Bóg, który przed rewolucją był „Szlachcicem” mieszkającym w ogromnych świątyniach, w rzeczywistości takim nie był, bowiem był jednym z nas. On był takim samym uchodźcą, jakim my byliśmy, nie miał gdzie schylić głowy. Byliśmy bardzo biedni i tworzyliśmy bardzo ubogie świątynie, dosłownie w wymiarze tego pokoju [metropolita głową pokazuje na pokój w którym odbywa się wywiad – autor], i że ta świątynia była dla Niego schroniskiem. On był obcy dla świata, został z niego wygnany. Lecz jacyś ludzie, dziesięcioro bądź niekiedy pięcioro, tworzyli takie miejsce, dokąd On mógł przyjść i powiedzieć – „jestem u siebie”. Ci ludzie mnie kochają, dadzą mi schronienie, dach nad głową, są oni ubodzy jak ja. Lecz byliśmy świadomi, że niezależnie od głębi naszego ubóstwa: fizycznego, duchowego, zawsze będzie ono przewyższone przez ubóstwo otwartych ramion Chrystusa⁶⁰.

Ten szczególny akcent na ponownym odkryciu przez Rosjan-emigrantów prawd swojej wiary oraz jej praktycznego życiowego przełożenia, nowej rzeczywistości egzystencjalnej zawartej w nauce Chrystusa i w Nim samym, jest znamieny w badaniu duchowości emigracji rosyjskiej XX wieku. Powyższe podejście towarzyszyło wielu rosyjskim duchownym funkcjonującym poza swoim krajem, było ono zarówno przyczyną ich duchowych wzniesień, jak i jego skutkiem. Przykład metropolity Antoniego Blooma pokazuje słuszność interpretacyjną takiego podejścia i jeszcze raz potwierdza wnioski zawarte w większości prac badawczych na temat analizowanego zjawiska.

⁶⁰ *Апостол любви: Сеятель*, reż. В. Матвеева, Санкт-Петербург 2008, min. 00:39:55–00:43:22.

Rozdział 2

Rosyjska diaspora duchowa w Paryżu

Katedra na ulicy rue Daru stała się w pełnym znaczeniu tego słowa żywym centrum życia emigracyjnego. [...] W ludziach wyczuć można było ogromne podniesienie duchowe. Smutni, rozzarowani, wyczerpani przyciągani oni byli do cerkwi jako do jedyne go światła wśród ciemności życia na uchodźctwie. Przynosili tutaj swoje nieszczęścia i modlitwy, a następnie zapominali o smutkach i odnajdywali nadzieję na lepszą przyszłość.

Metropolita Eulogiusz (Georgijewski)¹

Do głównych centrów emigracji rosyjskiej zalicza się Berlin i Paryż, choć wspomnieć należy też o innych ważnych pod tym względem miastach, takich jak Praga, Sofia, Belgrad, Ryga czy Warszawa, w których emigranci rosyjscy skupieni byli szczególnie przed II wojną światową. W odróżnieniu od drugiej fali emigracji rosyjskiej reprezentowanej przez trzy warstwy społeczne: inteligencję, wojskowych i ludzi pracy, pierwsza fala w głównej mierze składała się z dwóch pierwszych grup². Z kolei Paryż już w 1923 roku stał się bezdyskusyjnym centrum życia kulturalnego emigracji. Masowy przyjazd Rosjan do stolicy Francji spowodowany był przez kilka czynników. Wśród nich wymieniana się rozzarowanie warunkami pozostałych miast oraz – jako powód religijny – przyjazd do Paryża metropolity

¹ Митрополит Евлогий (Георгиевский), *Путь моей жизни. Воспоминания*, Москва 1994, s. 375.

² В. Поремский, *Политическая миссия русской эмиграции*, Франкфурт-на-Майне 1954, s. 5.

Eulogiusza (Gieorgijewskiego)³. Według Włodzimierza Porem-
skiego w 1926 roku we Francji znalazło się około 175 tysięcy
rosyjskich emigrantów⁴, którzy niewątpliwie odegrali w swoim
czasie ważną rolę inicjatorów lub twórców rosyjskich jednostek
edukacyjnych, czasopism i innych wydawnictw ciągłych, kół
naukowo-kulturowych, pensjonatów i przychodni⁵.

Francja przyciągała emigrantów swoim rozwojem gospo-
darczym oraz wynikającym z tego zapotrzebowaniem na wy-
kwalifikowaną i stosunkowo niedrogą siłę roboczą⁶, zwłaszcza
w kadrze inżynierskiej. Ponadto Francuzi, mimo określonych
zastrzeżeń, traktowali Rosjan z pewnym zobowiązaniem ze
względu na sojusznicze związki w pierwszej wojnie światowej.
Rząd francuski zainteresowany był wykorzystaniem rosyj-
skich osiągnięć intelektualnych w rozwoju nauki Francji, stąd
wsparcie udzielane rosyjskim naukowcom.

W Paryżu działały ważne rosyjskie organizacje, między
innymi Związek Naukowy i Grupa Naukowa, Federacja Inży-
nierów, Towarzystwo Chemików, Związek Adwokatów, Związek
Lekarzy, Związek Pisarzy i Dziennikarzy, Towarzystwo na
rzecz Ochrony Rosyjskich Wartości Kulturowych... O znaczeniu
kulturowym Paryża w rosyjskim życiu emigracyjnym świad-
czy liczba funkcjonujących w tym mieście rosyjskojęzycznych
ośrodków edukacyjnych: liczne katedry rosyjskie na trzech
wydziałach Uniwersytetu Paryskiego, Instytut Franko-Rosyjski,
Rosyjski Uniwersytet Ludowy, Prawosławny Instytut Teologicz-
ny, Rosyjski Instytut Komercyjny, Wyższa Szkoła Techniczna,
Wyższa Szkoła Politechniczna, Rosyjskie Konserwatorium⁷.
Dynamika statystyczna wzrostu liczby rosyjskich wydawnictw

³ Wielu emigrantów odbierało przyjazd rosyjskiego hierarchy do Paryża w sposób
symboliczny. Zob.: A. Млечко, *Литературная, культурная и общественная
жизнь русского зарубежья (1920–1930-е годы): течения, объединения, периодика
и издательские центры*, [w:] *Литература русского зарубежья (1920–1990)*, red.
A. Смирнова, Москва 2006, s. 13.

⁴ В. Поремский, *Политическая миссия русской эмиграции...*, s. 4.

⁵ В. Агеносов, *Литература Русского зарубежья*, Москва 1998, s. 18–23.

⁶ Emigranci często znajdowali się w ciężkich warunkach bytowych, w związku
z tym podejmowali się różnej pracy, nie bacząc na swoje pochodzenie szlacheckie,
klasę społeczną lub stopień woskowy.

⁷ Р. Гуль, *Я унес Россию. Том II. Россия во Франции*, Москва 2001, s. 103–105.
Por.: М. Назаров, *Миссия русской эмиграции...*, s. 31.

ciągłych publikowanych w Paryżu w latach 20. też świadczy sama za siebie: 10 czasopism w 1920 roku, 29 – w 1922 roku, 34 – w 1926 roku i 52 – w roku 1928, przy czym osiągnięty poziom utrzymywał się w latach 30.⁸

Instytut Franko-Rosyjski, utworzony w 1925 roku przygotowywał tak zwanych „возвращенцев”, czyli kadry mające w swoim czasie wyjechać do Rosji w celu wsparcia wymiaru publicznego i pracy na rzecz odbudowy kraju w niebolszewickiej rzeczywistości politycznej. Studenci kończący tę uczelnię uzyskiwali kwalifikacje w zakresie prawa, socjologii i politologii. Rzecz jasna, że ostatecznie plany powrotu do Rosji nie ziściły się. Dlatego też większość rosyjskich placówek edukacyjnych nie miała podobnych planów co do wysyłania swoich absolwentów z powrotem do ojczyzny i przygotowywała specjalistów do pracy w kraju rezydencji. Na przykład, Rosyjski Instytut Handlowy kształcił specjalistów do pracy w przemyśle i handlu francuskim, ponadto nauczanie w tej placówce odbywało się w języku francuskim⁹.

W 1921 roku w Paryżu zostało założone Konserwatorium Rosyjskie im. Sergiusza Rachmaninowa. Głównym inicjatorem utworzenia placówki i jej pierwszym dyrektorem był znany rosyjski kompozytor Mikołaj Czerepnin¹⁰. Swoją strukturą i programem dydaktycznym konserwatorium paryskie naśladowało dwa przedrewolucyjne konserwatoria funkcjonujące w Moskwie i Petersburgu. Szkoła pełniła nie tylko rolę placówki edukacyjnej, lecz stanowiła też centrum muzyczne emigracji rosyjskiej. To przy tej placówce zaczął funkcjonować w tym samym roku Uniwersytet Ludowy wraz ze Szkołą Muzyczną. Dziesięć lat później na UL funkcjonowały już następujące kierunki nauczania: elektrotechnika, budowa samochodów, sztuka praktyczna, haft artystyczny, szycie, rysowanie projektowe¹¹. W ciągu tylko dziesięciu lat jego funkcjonowania (1921–1931)

⁸ Tamże, s. 34.

⁹ Р. Гуль, Я унес Россию. Том II. Россия во Франции..., s. 103.

¹⁰ Mikołaj Czerepnin (* 15 maja 1873, † 25 czerwca 1945) – rosyjski kompozytor, dyrygent i pedagog. Zob.: *Творческие портреты композиторов. Популярный справочник*, Москва 1990, s. 390–391.

¹¹ О. Антропов, *Париж как культурный центр зарубежья (1920–30-е гг.)*, „Новый исторический вестник” 2001, nr 3, s. 198.

uczelnię tę ukończyło ponad 4 000 młodych osób rosyjskiego pochodzenia¹².

Edukacja średnia dzieci emigrantów rosyjskich we Francji zorganizowana była nieco gorzej niż szkolnictwo wyższe. W Paryżu działało tylko jedno gimnazjum, założone w 1921 roku jako szkoła podstawowa i przekształcone w gimnazjum w 1930 roku przy wsparciu holenderskiego finansisty Henriego Deterdinga, który w tym celu kupił drogą willę przy Lasku Bulońskim na przedmieściach Paryża¹³. Podobne gimnazjum utworzono w Nicei w 1925 roku. Program nauczania w gimnazjach rosyjskich odpowiadał programowi gimnazjów francuskich. Niewystarczająca liczba gimnazjów *stricte* rosyjskich z jednej strony, z drugiej zaś duża liczba osób rosyjskiego pochodzenia spowodowały, że w określonych gimnazjach francuskich działały oddziały rosyjskie, zwłaszcza w Paryżu, Wersalu i Nicei. Gimnazjum w Paryżu funkcjonowało najdłużej w porównaniu do wszystkich innych rosyjskich placówek gimnazjalnych zagranicą, bo aż do 1961 roku, w tym czasie jego ściany opuściło 900 maturzystów¹⁴.

Jednakże najważniejszą instytucją naukowo-edukacyjną rosyjskiego Paryża z punktu widzenia odrodzenia duchowego był założony w 1925 roku Instytut Teologiczny im. św. Sergiusza z Radonieża, którego założycielem i pierwszym nominalnym przełożonym był metropolita Eulogiusz (Gieorgijewski). Instytut Teologiczny skupił wówczas elitę rosyjskiej myśli teologicznej i religijno-filozoficznej: Leonida Uspienskiego¹⁵, Antona Kartaszewa¹⁶,

¹² В. Афанасьев, *Русское зарубежье и благотворительность*, [w:] *Зарубежная Россия 1917–1939 гг.*, Санкт-Петербург 2010, s. 13.

¹³ W obecnym systemie edukacyjnym Polski wspomniane gimnazjum odpowiadało poziomowi liceum, jego ukończenie skutkowało uzyskaniem świadectwa dojrzałości, uprawniającego jego posiadacza do zapisów na studia wyższe.

¹⁴ Więcej o szkolnictwie gimnazjalnym we Francji patrz: Стрельцов А., *Гимназии русского зарубежья*, „Вопросы образования” 2006, nr 2, s. 255–256, 262–263.

¹⁵ Leonid Uspienski (* 8 sierpnia 1902, † 11 grudnia 1987) – znany rosyjski ikonograf i teolog emigracyjny. Zob.: L. Uspienski, *Teologia ikony*, Poznań 1993, s. 5; O życiu rodzinnym zob.: Г. Махрова, *Из России в Россию*, Санкт-Петербург 1998, s. 73–81.

¹⁶ Anton Kartaszew (* 16 stycznia 1877, † 10 grudnia 1950) – rosyjski historyk Kościoła prawosławnego, teolog, działacz społeczny i polityczny. Zob.: *Новая философская энциклопедия...*, t. 2, s. 225.

Symeona Franka¹⁷, Mikołaja Łosskiego, Gieorgija Fedotowa¹⁸, księdza biskupa Kasjana (Bezobrazowa)¹⁹, księdza Sergiusza Bułgakowa, księdza Gieorgija Florowskiego, archimandrytę Cypriana Kerna²⁰ i innych²¹. Powołanie Instytutu odpowiadało misji odbudowy rosyjskiego prawosławia zagranicą i związane było zarówno z potrzebą kontynuacji rosyjskiej szkoły teologicznej, jak i koniecznością kształcenia nowych kadr duchownych, których we Francji był wyraźny niedobór. Głównym kryterium, jakie brano pod uwagę przy wyborze kandydatów na studia teologiczne, była głęboka wiara zainteresowanego i jego wola duchowego służenia emigrantom. W ciągu pierwszych 11 lat funkcjonowania uczelni ukończyło ją 133 absolwentów: z Francji – 46, Bułgarii – 23, Polski – 11, Finlandii – 4, Litwy – 1, Jugosławii – 10, Estonii – 10, Rumunii – 2, USA – 1, Czechosłowacji – 17, Łotwy – 6 oraz Niemiec – 1, przy czym prawie połowa z tych osób przyjęła święcenia kapłańskie²². Paryski Instytut Teologiczny odegrał w emigracji rosyjskiej pierwszoplanową rolę kontynuatora rosyjskiej szkoły teologicznej, nie tylko wypuszczając światowej sławy teologów prawosławnych rosyjskiego pochodzenia, takich jak John Meyendorff²³ czy

¹⁷ Symeon Frank (* 15 maja 1873, † 25 czerwca 1945) – rosyjski filozof i myśliciel religijny. Zob.: *Новая философская энциклопедия...*, t. 4, s. 271.

¹⁸ Gieorgij Fedotow (* 1 października 1886, † 1 września 1981) – rosyjski filozof i myśliciel religijny, historyk sztuki, eseista, publicysta chrześcijański. Zob.: *Новая философская энциклопедия...*, t. 4, s. 167.

¹⁹ Ksiądz biskup Kasjan, świec. Sergiusz Bezobrazow (* 10 kwietnia 1892, † 5 lutego 1965) – rosyjski hierarcha prawosławny, teolog, egzegeta. Zob.: A. Нивьер, *Православные священнослужители, богословы и церковные деятели русской эмиграции в Западной и Центральной Европе. 1920–1995: Биографический справочник...*, s. 250–251.

²⁰ Ksiądz archimandryta Cyprian, świec. Konstanty Kern (* 11 maja 1899, † 11 lutego 1960) – rosyjski duchowny prawosławny na emigracji, teolog, historyk Kościoła prawosławnego, patrolog. Zob.: *К 100-летию со дня рождения и 40-летию со дня кончины архимандрита Киприана (Керна), „Церковь и время” 2000*, nr 1(10), s. 154–156; A. Нивьер, *Православные священнослужители, богословы и церковные деятели русской эмиграции в Западной и Центральной Европе. 1920–1995: Биографический справочник...*, s. 254–255.

²¹ Zob. najważniejsze dzieła filozoficzne i teologiczne opublikowane przez kadrę profesorską Instytutu: P. Гуль, *Я унес Россию. Том II. Россия во Франции...*, s. 104.

²² Митрополит Евлогий (Георгиевский), *Путь моей жизни. Воспоминания...*, s. 414.

²³ Ksiądz John Meyendorff (* 17 lutego 1926, † 22 lipca 1992) – duchowny prawosławny rosyjskiego pochodzenia, teolog, historyk Kościoła. Zob.: A. Нивьер, *Православные священнослужители, богословы и церковные деятели русской эмиграции*

Aleksander Schmemmann, ale również zasilając kadry duchowne wielu prawosławnych kościołów lokalnych.

Dążenie do przetrwania etnicznego, do wsparcia swoich sił narodowo-kulturowych i samodoskonalenia motywowało emigrantów, obok klasycznej działalności kulturalno-oświatowej i edukacyjnej, do zakładania różnego rodzaju kół, stowarzyszeń, organizacji społeczno-charytatywnych, gdzie mogli oni nawiązywać kontakt duchowy ze sobą, wymieniać się poglądami, pomysłami, wrażeniami i przemyśleniami. Paryż pod tym względem był liderem, liczba podobnych towarzystw przekroczyła tu w drugiej połowie lat 20. 300 organizacji²⁴. Nierzadko takie ciała przekształcały się w trwałe organizacje polityczne, społeczne lub religijne. Cechą charakterystyczną tej emigracyjnej aktywności kulturalnej i społecznej Paryża było to, że dominantą w tym procesie była idea narodowa pojmowana w sposób mesjanistyczny.

Uzupełnieniem opisanej aktywności instytucjonalnej była działalność wydawnicza. Wymiar duchowy był szeroko reprezentowany przez potężne wydawnictwa ciągłe. Jednym z głównych wydawnictw filozoficzno-teologicznych był „Путь”, czasopismo publikowane w Paryżu w latach 1925–1940 jako „organ rosyjskiej myśli religijnej” przez Mikołaja Bierdiajewa (redaktor naczelny). W ciągu 15 lat istnienia pisma współtworzyło je 130 osób, w tym czasie ukazało się 61 numerów w nakładzie 1000–1200 egzemplarzy każdy. Było to pismo zawierające artykuły naukowe, ale też publicystykę, eseje, listy i wspomnienia²⁵. Sporą liczbę autorów pisujących do periodyku stanowili wykładowcy Instytutu Teologicznego. Z kolei sam Instytut rozpoczął publikację własnego *stricte* teologicznego pisma „Православная мысль” trzy lata później (w 1928 roku) i kontynuował ją do roku 1971²⁶, przy czym głównym polem naukowym pisma Instytutu była szeroko zakresowa teologia prawosławna. Do nieco odrębnej kategorii pism społeczno-

в Западной и Центральной Европе. 1920–1995: Биографический справочник..., s. 316–318.

²⁴ О. Антропов, *Париж как культурный центр зарубежья (1920–30-е гг.)...*, s. 199.

²⁵ В. Костиков, *Не будем проклинать изгнание (Пути и судьбы русской эмиграции)*, Москва 1990, s. 201–202.

²⁶ „Православная мысль” 1928–1971, nr 1–14.

-filozoficznych zalicza się „Вестник Русского Христианского студенческого движения”, który w odróżnieniu od innych pism emigracyjnych posiadał bardzo szeroką gamę badanych zagadnień naukowych i popularnonaukowych. Na emigracji rosyjscy naukowcy kontynuowali rozwój swoich idei o tożsamości narodowej i duchowości narodu rosyjskiego, badali przyczyny rozłamu Imperium Rosyjskiego, polemizowali z filozofią komunistyczną. W pracach emigracyjnych stale przewija się temat wolności, prawdy, sensu życia, śmierci i nieśmiertelności. Bardzo często jako klucz w procesie zrozumienia kultury rosyjskiej naukowcom służyły przesłanki z płaszczyzny religijnej, zwłaszcza wątek „rosyjskości” prawosławia oraz „prawosławności” kultury rosyjskiej, kwestie relacji pomiędzy różnymi religiami, ocena ekumenizmu. Rosyjska filozofia religijna koncentrowała się na filozoficznej idei „wolności ducha” Bierdiajewa, w centrum której filozof umiejscawiał człowieka. Rosyjski antropocentryzm chrześcijański był ściśle związany z doktryną soborowości i ontologizmem. Główna metamorfoza myśli filozoficznej emigrantów polegała na tym, że jeśli w okresie przedrewolucyjnym większość krytyki skupiała się na rosyjskim ustroju monarchicznym oraz monarchii jako takiej, to na wygnaniu wątek ten został zastąpiony przez system komunistyczny, zaś głównym punktem odniesienia tych rozważań stała się rosyjska duchowość²⁷.

Ważną rolę w rozwinięciu życia duchowego emigrantów odegrało utworzenie Rosyjskiego Chrześcijańskiego Ruchu Studenckiego (RCRS)²⁸. Warunki życia na emigracji potęgowały rozwój uczuć religijnych młodzieży.

²⁷ Tamże, s. 14–15.

²⁸ Rok 1921 był początkiem fenomenu religijno-kulturowego ruchu chrześcijańskiego w emigracji. W tym roku z inicjatywy Mikołaja Zernowa w jego domu pod Belgradem rozpoczęły się regularne spotkania studentów z profesorem oraz innymi reprezentantami nauki i religii. Podobne spotkania zaczęto organizować w innych europejskich stolicach: Paryżu, Pradze, Sofii, Berlinie itd., w następstwie czego powstawały zinstytucjonalizowane organizacje młodzieżowe, które z kolei w 1923 roku na wspólnym zgromadzeniu i przy wsparciu amerykańskiej YMCA (Chrześcijański Związek Młodzieżowy) ogłosiły utworzenie Rosyjskiego Chrześcijańskiego Ruchu Studenckiego. Zob.: A. Woźniak, *Cerkiew na emigracji wobec Zachodu. Rosyjski Chrześcijański Ruch Studencki*, [w:] „XIV Musica Antiqua Europae Orientalia. Acta Slavica”, red. A. Bezwiński, Bydgoszcz 2006, s. 362–366.

W okresie przedrewolucyjnym zamożna i wykształcona młodzież rosyjska fascynowała się nihilizmem i ateizmem, po wygnaniu te upodobania zmieniły diametralnie punkt odniesienia mentalnościowego, orientując się w głównej mierze na prawosławie, co z kolei posłużyło do potężnego odrodzenia religijnego²⁹. Rzeczywistość historyczna emigracji rosyjskiej była taka, że na wygnanie trafiła duża część młodzieży, która tylko rozpoczęła naukę w Rosji, zaś nie miała szansy jej zakończyć. Przeżycia emocjonalne towarzyszące procesowi deportacji oraz widok przemocy i nienawiści, na którą zostali narażeni w ojczyźnie, stały się swoistym „fundamentem” duchowym, na którym młodzi ludzie budowali swoje nowe życie zagranicą. Młodzież rosyjska była ważnym obiektem zainteresowań intelektualistów rosyjskich na emigracji, jako szczególna kategoria społeczna, o którą należy zadbać w kontekście kreowania „poprawnej” mentalności oraz wizji rozwoju historycznego Rosji. Pierwsze koła młodzieżowe o profilu religijnym były organizowane w Serbii, a następnie przeniesione na grunt francuski. Zadaniem praktycznym takiej struktury wychowawczej było „zbawienie i zaspokojenie spłoszonych dusz młodych osób, niemogących odnaleźć się w nowej rzeczywistości”, a celem nadrzędnym tych działań – „zbawienie narodu rosyjskiego, który znalazł się w otoczeniu silnej i aktywnej kultury europejskiej, szczególnie cywilizacji i kultury francuskiej”³⁰.

Działalność Rosyjskiego Chrześcijańskiego Ruchu Studenckiego była bardzo wymierna i koncentrowała się na organizacji spotkań młodzieżowych, wykładów, seminariów, konferencji, warsztatów, dyskusji, obozów letnich. Zachętą do udziału w tego rodzaju wydarzeniach była obecność znanych rosyjskich myślicieli, wykładowców akademickich i działaczy społecznych³¹. Adresatami wszystkich spotkań organizowanych przez stowarzyszenie byli emigranci mieszkający nie tylko w Paryżu, ale i w pozostałych francuskich miastach. Warto dodać, że działalność RCRS pomogła wielu nie stracić z pola widzenia własnej kultury i duchowości, a także odnaleźć się

²⁹ В. Костиков, *Не будем проклинять изгнание...*, s. 262.

³⁰ Tamże, s. 265.

³¹ Tamże.

w nowych warunkach cywilizacyjnych. Wiele było też takich przypadków, kiedy poprzez udział w działalności stowarzyszenia osoba odkrywała na nowo swoją wiarę, stawała się religijna, a nawet poświęcała całe swe życie służbie Kościołowi, jak to było w przypadku metropolity Antoniego Blooma³².

Ten ostatni aspekt zasługuje na szczególne potraktowanie. Wedle wielu reprezentantów stowarzyszenia, jedną z organicznych cech jego działalności było „nasylenie” codziennego życia emigrantów wartościami religijnymi, które rozpatrywano w szerszym kulturowym wymiarze, w kontekście duchowego i cywilizacyjnego odrodzenia Rosji³³. Toteż program ruchu był skierowany na „ucerkwienie” życia³⁴, co według Struwe oznaczało „przesiąknięcie” przez duch chrześcijaństwa³⁵. Ważny był też fakt, że zjazdy studenckie miały ekumeniczny charakter i legły u podstaw nowej ery dialogu rosyjskiego prawosławia z zachodnimi odłamami chrześcijańskimi³⁶. Jeśli hierarchowie Kościoła prawosławnego poza granicami Rosji potraktowali to w kategoriach zbyt daleko posuniętych³⁷, to reprezentant Patriarchy Moskiewskiego, metropolita Eulogiusz dał tym poczynaniom zielone światło³⁸.

Aktywną działalność w ramach RCRS prowadziła matka Maria³⁹, reprezentująca przykład nietypowy z punktu

³² Patrz rozdział 5. części pierwszej.

³³ M. Паев, *Россия за рубежом. История культуры русской эмиграции 1919–1939...*, s. 172–173.

³⁴ Terminu po raz pierwszy użył w swych przemyśleniach ks. S. Bułgakow. Zob.: H. Струве, *Духовный опыт русской эмиграции...*, s. 300.

³⁵ Tamże, s. 314.

³⁶ A. Woźniak, *Cerkiew na emigracji wobec Zachodu. Rosyjski Chrześcijański Ruch Studencki*, [w:] „XIV Musica Antiqua Europae Orientalia. Acta Slavica”, red. A. Bezwiński, Bydgoszcz 2006, s. 364.

³⁷ Niektórzy dostojnicy KPPGR oskarżali RCRS o związki z masonerią. Zob.: M. Паев, *Россия за рубежом. История культуры русской эмиграции 1919–1939...*, s. 173.

³⁸ A. Woźniak, *Cerkiew na emigracji wobec Zachodu. Rosyjski Chrześcijański Ruch Studencki...*, s. 365.

³⁹ Siostra zakonna Maria, św. Elżbieta (Skobcowa), pop. matka Maria (* 8 grudnia 1891, † 31 marca 1945) – rosyjska działaczka polityczna, społeczna i religijna, poetka, memuarystka. W emigracji była znana z aktywnej działalności charytatywnej i społecznej na rzecz rosyjskich emigrantów. W RCRS pełniła funkcję jednego z sekretarzy tej organizacji. Zmarła w obozie koncentracyjnym w Ravensbrück. W 2004 roku została kanonizowana przez Patriarchat Ekumeniczny jako męczennica w wierze (ros. *преподобномученица*, grek. *οσιομάρτυς*). Zob.:

widzenia prawosławnej tradycji mniszej, nakazującej pozostawania osobie po postrzyżynach mniszych w zgromadzeniu zakonnym. W odróżnieniu od tej praktyki matka Maria realizowała swoją misję w świecie, pracując przede wszystkim na rzecz biednej diaspory rosyjskiej⁴⁰. Uduchowienie życia na wygnaniu upatrywała w ascezie i pełnym oddaniu siebie w służbie bliźniemu. W 1935 roku siostra zakonna utworzyła organizację misjonarską „Sprawa prawosławna” (ros. *Православное дело*), głównym założeniem której była pomoc psychologiczna i społeczna rosyjskim wygnańcom, zwłaszcza tym w najgorszej sytuacji życiowej, a także cele kulturalno-edukacyjne i religijno-misyjne⁴¹. Swoją podstawowy profil działalności organizacja realizowała poprzez otwieranie punktów żywieniowych dla mężczyzn i kobiet oraz sanatoriów, gdzie możliwe było leczenie się i otrzymanie wsparcia specjalistów od chorób psychicznych. Działania m. Marii wspierali m.in. M. Bierdiajew, ks. S. Bułgakow, ks. Dymitr Klepinin⁴², Teodor Pianow⁴³, Eliasza Fondamiński⁴⁴ czy Konstanty Moczulski⁴⁵. W osobie metropolity Eulogiusza siostra miłosierdzia znalazła patrona religijnego, który co prawda udzielał jej wsparcia

S. Hackel, H. Paprocki (tłum.), *Matka Maria: (1891–1945)*, Białystok–Gdańsk 2008; E. Обоимина, *Свет земной любви. Елизавета Кузьмина-Караваева – мать Мария*, Москва 2009.

⁴⁰ Zob. więcej o przedemigracyjnej drodze m. Marii: W. Laszczak, *Życie znaczy „kroczyć po wodzie”*. *Studia o Matce Marii*, Część I, Opole 2007, s. 13–30.

⁴¹ Tamże, s. 50–53.

⁴² Ksiądz Dymitr Klepinin (* 14 kwietnia 1904, † 9 lutego 1944) – rosyjski duchowny prawosławny na emigracji, działacz społeczny. Został kanonizowany przez Patriarchat Ekumeniczny w 2004 roku. Zob.: E. Клепинина, *Руки священника ему не принадлежат... Жизнь о. Дмитрия Клепина*, Москва 2012.

⁴³ Teodor Pianow (* 19 września 1889, † 13 lipca 1969) – rosyjski emigracyjny działacz społeczny i religijny. Był jednym z założycieli RCRS i jednym z liderów tej organizacji, początkowo w Niemczech (1923–1927), a następnie we Francji (1927–1935). Zob.: Б. Носик, *Русский XX век на кладбище под Парижем*, Санкт-Петербург 2005, s. 385.

⁴⁴ Eliasza Fondamiński, pseud. Bunakow (* 17 lutego 1880 lub 17 października 1881, † 19 listopada 1942) – rosyjski działacz polityczny i społeczny, publicysta, historyk, redaktor. W 2004 roku został kanonizowany przez Patriarchat Ekumeniczny jako męczennik. Więcej informacji w dalszej części pracy. Zob. też: *Диаспора: новые материалы*. Выпуск 1, red. О. Коростелёв, Санкт-Петербург 2001, s. 448.

⁴⁵ Konstanty Moczulski (* 28 stycznia 1892, † 21 marca 1948) – rosyjski literaturoznawca, filozof. W latach 1924–1941 wykładał na Uniwersytecie Paryskim, a także od 1934 roku – w Rosyjskim Instytucie Teologicznym im. św. Sergiusza. Zob.: *Новая философская энциклопедия...*, t. 2, s. 617.

duchowego, ale w następstwie krytycznie ocenił jej podejście do wypełniania obietnic zakonnych. Pisał: „Niestety, wkrótce się okazało [po postrzyżynach, których sam udzielił – autor], że m. Maria nie jest zdolna do zrozumienia idei prawdziwego, historycznego monastycyzmu. Ona pochodziła z lewicowych kręgów inteligenckich, dobrze rozumiała i świetnie sobie radziła ze społeczną pracą cerkiewną (troska o bezrobotnych, chorych fizycznie i psychicznie...), określając swoją działalność »świeckim monastycyzmem«, lecz monastycyzmu w czystej postaci, jego ascezy i pracy wewnętrznej, ona nie tylko nie rozumiała, ale nawet odrzucała, uważając go za rzecz niepotrzebną, przestarzałą. Niestety, nie udało mi się jej przekazać wewnętrznego sensu monastycyzmu, jego szczególnego charakteru cerkiewnego”⁴⁶.

Wspomnienia emigracyjnego hierarchy oraz inne czynniki związane z przeszłością przedemigracyjną Skobcowej spowodowały, że jej osoba różnie jest postrzegana w pracach badawczych. W zagranicznej przestrzeni odbioru jej osoby zdecydowanie panuje trend idealistyczny, z kolei w Rosji można napotkać oceny zarówno neutralne, jak i wysoce krytyczne. Sporo kontrowersji wzbudza w środowisku współczesnych badaczy rosyjskich szczególnie fakt zaliczenia przez Patriarchat Konstantynopolitański w 2004 roku m. Marii wraz z innymi postaciami emigracyjnymi do grona świętych. Wątpliwości Sergiusza Fomina w sprawie kanonizacji m. Marii miały za podłoże między innymi nieuczestniczenie przez nią w życiu liturgicznym, opuszczanie postów, palenie papierosów⁴⁷. Choć polemika wokół wspomnianego zagadnienia trwa już ponad dziesięć lat, to widać wyraźnie, że sam fakt kanonizacji wymienionych przedstawicieli emigracji nie rozwiązał tego problemu⁴⁸. Jeśli zaś chodzi o stosunek metropolity Antoniego Blooma

⁴⁶ Митрополит Евлогий (Георгиевский), *Путь моей жизни. Воспоминания...*, s. 517.

⁴⁷ Zob. więcej: Фомин С., *Пасхальный «подарок» константинопольского патриарха*, cz. 1 i 2, „Русский Вестник” 14.05.2004, <http://www.rv.ru/content.php3?id=5042> oraz <http://www.rv.ru/content.php3?id=5043>.

⁴⁸ Por. stanowisko prawosławnego duchownego z Rosji i odpowiedź na nie duchownego z zagranicy: Иеромонах Сергей (Рыбко), *Возможно ли спасение в XXI веке?*, Москва 2002, s. 391–406 vs М. Шполянский (иерей), *О братолюбии. К вопросу о предстоящей канонизации матери Марии (Скобцовой)*, „Вестник русского христианского движения” 2004, nr 187, s. 8–23.

do tych kwestii, to w 2000 roku skierował on do metropolity Juwenaliusza⁴⁹ list poparcia, w którym stwierdził:

Proszę Waszą Ekszelencję oraz kierowaną przez Ekszelencję Komisję Synodalną ds. Kanonizacji Świętych Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego o rozpatrzenie życiorysów „paryskich” sprawiedliwych naszej rosyjskiej emigracji, obraz których jest mi szczególnie bliski: matki Marii (Skobcowej), jej syna subdiakona Jerzego Skobcowa i księdza Dymitra Klepinina⁵⁰.

Ureligijnienie emigrantów odbywało się też poprzez takie formy „oddolnej” aktywności, które można określić mianem prywatnych spotkań lub inicjatyw paracerkiewnych. Szczególną popularność w kręgach inteligenckich Paryża miały wieczorowe spotkania niedzielne, organizowane przez Zenaidę Gippius⁵¹ i Dymitra Miereżkowskiego⁵², które z czasem przekształciły się w towarzystwo o symbolicznej nazwie „Zielona lampa”⁵³. Spotkania te odegrały bardzo ważną rolę w życiu kulturalnym rosyjskiej diaspory. Udział w nich brali tacy rosyjscy twórcy nauki i kultury, jak Lew Szestow⁵⁴, E. Fondamiński, Mark Wiszniak⁵⁵,

⁴⁹ Metropolita Juwenaliusz, świec. Włodzimierz Pojarkow (* 22 września 1935) – współczesny rosyjski hierarcha prawosławny. Zob. informacje biograficzne na oficjalnym portalu Patriarchatu Moskiewskiego: <http://www.patriarchia.ru/db/text/31765.html>.

⁵⁰ *В поддержку канонизации матери Марии и ее сподвижников*, „Вестник русского христианского движения” 2004, nr 187, s. 6–7.

⁵¹ Zenaida Gippius (* 8 listopada 1869, † 9 września 1945) – rosyjska poetka, pisarka, dramaturg i krytyk literacki. Zob.: Б. Носик, *Прогулки по Парижу: Правый берег*, Москва 2001, t. 2, s. 124.

⁵² Dymitr Miereżkowski (* 2 sierpnia 1865, † 9 grudnia 1941) – rosyjski pisarz, krytyk literacki, myśliciel religijny. Zob.: *Новая философская энциклопедия...*, t. 2, s. 533.

⁵³ B. Агеносов, *Литература Русского зарубежья...*, s. 30.

⁵⁴ Lew Szestow, właśc. imię i nazwisko Jehuda Szwarzman (* 31 stycznia 1866, † 20 listopada 1938) – rosyjski filozof religijny, krytyk literacki. Zob.: *Новая философская энциклопедия...*, t. 4, s. 383.

⁵⁵ Mark Wiszniak, właśc. imię Morduch (* 2 stycznia 1883, † 31 sierpnia 1976) – rosyjski prawnik, publicysta, działacz polityczny i społeczny. Zob.: *Электронная еврейская энциклопедия*, red. М. Кипнис, Н. Прат, Иерусалим 2003–2007, <http://www.eleven.co.il/article/10943>.

M. Bierdiajew, Aleksey Remizow⁵⁶, Borys Zajcew⁵⁷, Iwan Bunin⁵⁸, Iwan Szmelow⁵⁹ i wiele innych słynnych postaci. Mimo że spotkania te nie miały charakteru *stricte* religijnego, według G. Adamowicza wszystkie tematy w sposób bezpośredni lub pośredni dotyczyły Ewangelii, zwłaszcza jej odniesień do takich kategorii, jak życie, śmierć, literatura, Rosja, losy historyczne świata. Zwłaszcza Miereżkowski każdą dyskusję sprowadzał do wizji ewangelicznej⁶⁰. Ponadto w kluczu duchowości i religijności dyskutowano nad emigracją rosyjską, zaś pierwsze przemyślenia z tego okresu legły u podstaw twórczości diasporalnej. Intelktualiści na wygnaniu stwierdzali na ogół, że przed rewolucją z własnej woli odcięli się od duchowości i religii, dlatego też głównym zadaniem do spełnienia na emigracji pozostawało odnowienie owej duchowej „integralności”⁶¹.

Traktując o rosyjskiej diasporze duchowej w Paryżu, nie można pominąć kolejnej aktywnej postaci emigracyjnej, jaką był Eliasza Fondamiński. Podobnie jak m. Maria, został on w 2004 roku kanonizowany przez Patriarchat Konstantynopolitański, jednakże w przypadku tej osoby sprawy są jeszcze bardziej skomplikowane. Współczesny badacz emigracyjnych nazwał jednego z założycieli pisma „Современные записки”⁶², E. Fondamińskiego, skądinąd aktywnego rewolucjonistę rosyjskiego – „inspiratorem zbawczej misji emigracji”⁶³. Sam fakt pokaźnej metamorfozy, jaką przeszedł niegdyś działacz Rosyjskiej Partii

⁵⁶ Aleksey Remizow (* 24 czerwca 1877, † 26 listopada 1957) – rosyjski pisarz, publicysta, krytyk literacki. Zob.: *Русские писатели 20 века: библиографический словарь*, red. П. Николаев, Москва 2000, s. 588–590.

⁵⁷ Borys Zajcew (* 29 stycznia 1881, † 28 stycznia 1972) – rosyjski pisarz, tłumacz, publicysta, twórca prozy religijnej. Zob.: О. Михайлов, *Литература русского зарубежья от Мережковского до Бродского*, Москва 2001, s. 131–154.

⁵⁸ Iwan Bunin (* 10 października 1870, † 8 listopada 1953) – rosyjski pisarz, poeta, akademik, laureat nagrody Nobla (1933). Zob.: Б. Носик, *Прогулки по Парижу: Правый берег...*, s. 72.

⁵⁹ Iwan Szmelow (* 21 września 1873, † 24 czerwca 1950) – rosyjski pisarz, publicysta, myśliciel prawosławny. Zob.: Б. Носик, *Прогулки по Парижу: Правый берег...*, s. 506.

⁶⁰ Г. Адамович, *Одиночество и свобода*, Санкт-Петербург 2006, s. 59, 275.

⁶¹ В. Агеносов, *Литература Русского зарубежья...*, s. 32.

⁶² „Современные записки” – pismo społeczno-polityczne i literackie ukazujące się w Paryżu w latach 1920–1940, opublikowanych zostało 70 tomów. Zob.: М. Вишняк, *„Современные записки”. Воспоминания редактора*, Bloomington 1957.

⁶³ В. Костиков, *Не будем проклинать изгнание...*, s. 263.

Socjalistów Rewolucjonistów, nie jest czymś nadzwyczajnym na tle metamorfoz światopoglądowych innych znanych rosyjskich emigrantów. Jednakowoż jego przykład doskonale ilustruje świat tendencji i kierunku, w którym ewaluowały umysły wielu osób tworzących rewolucję rosyjską. Rozczarowanie ideałami politycznymi i naoczne przeświadczenie się w chybnosci poprzednich dążeń często kończyło się właśnie nawróceniem religijnym. Fondamiński pod tym względem nie stanowił wyjątku, z tą różnicą, że swą przynależność do prawosławia ujawniał na poziomie deklaratywnym, pozostając nieochrzczonym. Przyjęcie chrztu w obozie koncentracyjnym w Compiègne, kilka miesięcy przed śmiercią w Oświęcimiu – jest to fakt, co do którego część badaczy wciąż ma obiekcje⁶⁴. Nie mają pytań natomiast apologeci diasporalni, w tym Gieorgij Fedotow⁶⁵, uzasadniający brak zdecydowania ze strony Fondamińskiego w przyjęciu sakramentu chrztu jego nieśmiałością⁶⁶. Nie biorąc na siebie odpowiedzialności rozstrzygnięcia tego sporu, można wszakże konkludować, iż nie wolno skreślać nikogo z powodu jego przeszłości, zwłaszcza jeśli człowiek publicznie wyrzeka się swoich chybnych czynów. Czym innym jest kwestia zaliczenia takiej osoby do grona świętych, zwłaszcza jeśli występują niezbite dowody na jej uczestnictwo w neopogańskim, neokultycznym ruchu, jakim jest masoneria⁶⁷. Wprawdzie analizując działalność i świat myśli Fondamińskiego, trzeba odnotować jego aspiracje do urozmaicenia pisma „Современные записки” o światopogląd chrześcijański⁶⁸ oraz cykliczną organizację w latach 30. kilku spotkań literatów i filozofów i następną publikację wyników

⁶⁴ Zob.: Фомин С., *Пасхальный «подарок» константинопольского патриарха*, cz. 2, „Русский Вестник” 14.05.2004, <http://www.rv.ru/content.php3?id=5043>.

⁶⁵ Gieorgij Fedotow (* 1 października 1886, † 1 września 1951) – rosyjski historyk sztuki, filozof, myśliciel religijny, publicysta, eseista. Zob.: *Новая философская энциклопедия...*, t. 4, s. 167.

⁶⁶ Г. Федотов, И. И. Фондаминский в эмиграции, „Вестник русского христианского движения” 2004, nr 187, s. 78–79.

⁶⁷ А. Серков, *Русское масонство 1731–2000. Энциклопедический словарь*, Москва 2001, s. 840.

⁶⁸ М. Вишняк, „Современные записки”. Воспоминания редактора..., s. 305–306.

tych dysput w trylogii publicystycznej *Kpyz*⁶⁹. Streszczając swoje przemyślenia o Fondamińskim, G. Fedotow stwierdził: „O Eliaszu Fondamińskim ciężko pisać, nie używając tonu hagiograficznego. Rzeczywiście był on człowiekiem sprawiedliwym zarówno w chrześcijańskim, jak i świeckim znaczeniu tego słowa. Zmarł jako męczennik. Chociaż szans na kanonizację jako żyd-rewolucjonista ma niewiele”⁷⁰.

W ten sposób religijny renesans emigrantów w znaczący sposób przełożył się nie tylko na życie społeczno-polityczne, ale również na sferę twórczości i duchowości. Odzwierciedliło się to w ureligijnieniu myśli filozoficznej, kontynuacji i rozbudowie rosyjskiej szkoły teologicznej, poszukiwaniach *sacrum* w literaturze etc. Przejawy tej aktywności odnotować można zwłaszcza u myślicieli i pisarzy, którzy przed rewolucją prezentowali laicki sposób myślenia i postępowania. Masowość powrotu do religii często też była spowodowana czynnikami psychospołecznymi: utraceniem stabilności życiowej przez opuszczenie ojczyzny, stałego miejsca zamieszkania, często utratą swojego statusu społecznego, a co za tym idzie problemami finansowymi i bytowymi. W emigracji nierzadkie były przypadki samobójstwa, jednak wielu w życiu sakralnym odnajdywało swoją „zbawienną arkę”. Z kolei w przypadku inteligencji przywiązanie do prawosławia odzwierciedlało się bezpośrednio w twórczości i aktywności zawodowej.

Rozwój duchowości i kultury na emigracji nie byłby możliwy bez jednego najważniejszego składnika – Kościoła prawosławnego. Życie cerkiewne rozwijało się nie mniej dynamicznie, niż wszystkie inne formy aktywności społecznej, szczególnie w latach 20. i 30. Jedynie ze względu na czas drugiej wojny światowej i związanego z nią odtoku emigrantów dalej na Zachód, w Paryżu i całej Francji zaszło względne zahamowanie procesów rozwojowych oraz wyraźny spadek liczby parafii prawosławnych obrządku rosyjskiego.

Na początku XX wieku w Paryżu funkcjonowała tylko jedna rosyjska cerkiew prawosławna – Katedra pw. św. Aleksandra

⁶⁹ Круг. Альманах (в 3-х книгах), ред. И. Бунаков-Фондаминский, Берлин (nr 1–2) i Париж (nr 3) 1936–1938.

⁷⁰ Г. Федотов, И. И. Фондаминский в эмиграции..., s. 73.

Newskiego na ulicy Darue, którą wzniesiono w 1861 roku jako świątynię mającą zastąpić dotychczasową cerkiew przy ambasadzie rosyjskiej. Budowa katedry, zainspirowana przez proboszcza cerkwi przy ambasadzie Józefa Wasiljewicza, miała miejsce w nowych warunkach politycznych zbliżenia Rosji z Francją i symbolizowała przyjaźń obu krajów. Architektura katedry – rosyjsko-bizantyjska – podkreślała jej przynależność narodową, choć służyć ona miała wszystkim prawosławnym niezależnie od pochodzenia etnicznego. W odróżnieniu od warunków funkcjonowania świątyni dyplomatycznej, nieco ukrytej na co dzień od ludzi z zewnątrz, cerkiew św. Aleksandra Newskiego sygnalizowała europejskiej świadomości znaczenie i wielkość historii Rosji, jej kultury, tradycji duchowej⁷¹.

Tę jedyną paryską świątynię prawosławną zastał podczas swojej pierwszej wizyty do Francji metropolita Eulogiusz 30 sierpnia 1921 roku⁷². W swoich wspomnieniach jako jeden z pierwszych przekazał on stan religijnego renesansu, który przeżywała emigracja rosyjska, szczególnie na początku wygnania. Pisał: „Pierwsze moje wrażenia po przyjeździe do Paryża dodały mi otuchy. Wspaniała wielka świątynia, wykształcone godne szacunku duchowieństwo, tłumy modlących się osób. Napływ wiernych był tak duży, że świątynia nie mieściła wszystkich chętnych, było ciasno; na podwórku przy cerkwi i nawet na ulicy – wszędzie tłumy ludzi. Kogo tu tylko nie było! Ludzie wszelkiej maści, wieku i zawodu: byli urzędnicy i pracownicy dworu cesarskiego, wojskowi w nie najnowszych mundurach, inteligencja, panie, kozacy, cyganki, starsze kobiety, dzieci... W zimę, w złą pogodę – tłumom nie było końca. [...] W pierwszych latach religijna gorliwość emigracji sprawiała duże wrażenie. Nie zważając na wielki żal i koszmar życia, wszyscy czuliśmy nadejście religijnej wiosny, nie widać było w ludziach braku nadziei, rozpaczy, która później nadeszła”⁷³.

Religijna wiosna, o której pisze hierarcha, z perspektywy praktycznej, z punktu widzenia wymiaru posługi duszpaster-

⁷¹ Рękopis: М. Одерова, *Православная церковь при русском посольстве в Париже (1816–1917)*, Москва 2009, s. 17.

⁷² Митрополит Евлогий (Георгиевский), *Путь моей жизни. Воспоминания...*, s. 357.

⁷³ Tamże, s. 375.

skiej we Francji, nie była taka szczytna. Paryż w porównaniu do innych francuskich miast stanowił określony wyjątek, gdyż wszyscy tutejsi duchowni, których zastał metropolita Eulogiusz, dostali od niego najwyższą ocenę. Mimo to, biorąc pod uwagę ogromną liczbę napływających emigrantów chcących odbudować swoje życie religijne, występowało wysokie zapotrzebowanie zarówno na duchownych, jak i na dodatkowe obiekty sakralne. Wpomniane uwarunkowania stworzyły dla Kościoła prawosławnego idealny grunt do rozwoju, z drugiej strony stawiały przed hierarchą sporo wyznań. Metropolita Eulogiusz poświęcił dużo swoich sił, aby sprostać tym wyzwaniom. Wyniki jego pracy można ocenić na podstawie faktu, że już pod koniec lat 20. w Paryżu było czynnych kilkadziesiąt parafii. W literaturze historycznej odnajdujemy liczbę ponad trzydziestu świątyń⁷⁴. Choć znalezienie dokładnego ich wykazu z podanymi nazwami i danymi adresowymi nie jest możliwe⁷⁵, możemy dotrzeć do części z nich. Roman Gul podaje nazwy dziewięciu cerkwi funkcjonujących w latach 30. (z pominięciem cerkwi katedralnej):

1. Cerkiew pw. Wprowadzenia do Świątyni Najświętszej Bogurodzicy,
2. Cerkiew pw. Świętego Serafina z Sarowa i Opieki Matki Bożej,
3. Cerkiew pw. Ikony Matki Bożej „Znak”,
4. Cerkiew pw. Wszystkich Świętych w Ziemi Rosyjskiej Jaśniejących,
5. Cerkiew pw. Świętego Sergiusza z Radonieża,
6. Cerkiew kombatancka działająca przy Stowarzyszeniu Gallipojczyków (ros. *Общество галлиполийцев*)⁷⁶,
7. Cerkiew pw. Opieki Matki Bożej,
8. Cerkiew pw. Ikony Matki Bożej „Wszystkich Strapionych Radość”,

⁷⁴ В. Афанасьев, *Русское зарубежье и благотворительность...*, s. 14.

⁷⁵ Wiele obiektów sakralnych mieściło się w różnych budynkach i miało charakter tymczasowy, wraz z odpływem emigrantów obiekty te po prostu zniknęły.

⁷⁶ Zob. artykuł z 1932 roku o tej cerkwi jako przykład realizacji inicjatyw oddolnych w rozwoju życia duchowego emigracji: П. Бирюков (иерей), *Сергиевская походная церковь отдела Общества галлиполийцев во Франции*, „Часовой” 1932, nr 79, s. 30.

9. Cerkiew pw. Trzech Świętych Hierarchów (św. św. Bazylego Wielkiego, Grzegorza Teologa i Jana Złotoustego)⁷⁷.

Z uwagi na wybrany temat badawczy, szczególnie interesujące są losy piątej oraz ostatniej świątyni. Właściwa nazwa w języku rosyjskim cerkwi pw. Świętego Sergiusza z Radonieża w Paryżu – *подворье*⁷⁸ – oddaje istotny sens, który nadał tej świątyni jej założyciel metropolita Eulogiusz. 1 marca 1924 roku w Niedzielę Przebaczenia Win⁷⁹ poświęcił on na ulicy de Crimée 94 była luterkańską świątynię, którą wcześniej z niesamowitym zaangażowaniem i przy okazałym wsparciu rosyjskiej emigracji wykupił na otwartej licytacji w Paryżu. Sama świątynia była częścią większego obiektu – poprzedniej szkoły-bursy dla dzieci niemieckich rodzin wyznania luterkańskiego, założonej przez pastora Friedricha von Bodelschwingha⁸⁰ w ramach działalności niemieckiego Towarzystwa Opieki Duchowej nad Niemcami mieszkającymi w Paryżu⁸¹. Pragnieniem hierarchy było założenie prawosławnej szkoły duchownej i jednocześnie parafii niosącej znamiona domu zakonnego, stanowiącego centrum prawosławnego życia rosyjskiej emigracji w Europie Zachodniej. Choć ze względu na niezbyt fortunną lokalizację tego obiektu, realizacja pomysłu z domem zakonnym nie spełniła wszystkich pierwotnych oczekiwań metropolity Eulogiusza, to jednak utworzenie cerkwi pw. Świętego Sergiusza z Radonieża dało początek nowej inicjatywie – powstaniu słynnego Instytutu Teologicznego. Metropolita Eulogiusz wspominał później jak wielki entuzjazm w sercach wiernych spowodował fakt utworzenia tego „nowego promyka prawosławnej nauki teologicznej i życia chrześcijańskiego, jaskrawej

⁷⁷ Р. Гуль, *Я унес Россию. Том II. Россия во Франции...*, s. 102.

⁷⁸ Określenie *подворье* (grec. *μετόχιον*) w tłumaczeniu na język polski może mieć kilka znaczeń. Najczęściej to dom zakonny, filia klasztoru czy też świątynia w kraju lub zagranicą podlegająca bezpośrednio głowie Kościoła prawosławnego.

⁷⁹ Ostatnia niedziela przygotowująca wiernych Kościoła prawosławnego do Wielkiego Postu.

⁸⁰ Friedrich von Bodelschwingh, Senior (* 6 marca 1831, † 2 kwietnia 1910) – niemiecki pastor, teolog luterkański, działacz społeczny. Zob.: F. Bautz, *Bodelschwingh, Friedrich von*, [w:] *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, t. 1, Hamm 1990, s. 643–649.

⁸¹ Zob.: Митрополит Евлогий (Георгиевский), *Путь моей жизни. Воспоминания...*, s. 402–405.

lampki oliwnej prawosławia, zapalonej za wstawiennictwem Świętego Sergiusza na obczyźnie, by świecić tym, co są blisko i daleko, swoim i obcym, Rosjanom i cudzoziemcom [...]”⁸².

Te wzniosłe słowa całkowicie pokrywały się z rzeczywistością, gdyż właśnie pojawienie się cerkwi pw. Świętego Sergiusza z Radonieża zainspirowało wielu prawosławnych do zakładania kolejnych świątyń.

Podniosłość pierwszych lat emigracji co jakiś czas zakłócał rozdźwięk pomiędzy zwierzchniczą władzą cerkiewną pozostającą w Rosji radzieckiej, a duchowieństwem emigracyjnym. Po śmierci Patriarchy Tichona w 1925 roku konflikt ten pogłębiał się, aż wreszcie zaowocował rozerwaniem oficjalnych stosunków metropolity Eulogiusza i kierowanych przezeń diecezji w Europie Zachodniej z Moskwą. Formalnym tego powodem była deklaracja lojalnościowa metropolity Sergiusza (Stragorodskiego)⁸³ – ówczesnego zastępcy *locum tenens* Patriarchatu Moskiewskiego oraz związana z nią decyzja zjazdu duchowieństwa w Paryżu w 1930 roku. Rozerwaniu związków kanonicznych Kościoła matki z metropolitą Eulogiuszem i podległym mu duchowieństwem towarzyszyło przejście do jurysdykcji Patriarchy Konstantynopola. Warto przy tym zaznaczyć, że te oraz inne wydarzenia były przyczyną do powstania w Paryżu kolejnej prawosławnej świątyni – cerkwi pw. Trzech Świętych Hierarchów.

W latach 1925–1927 oraz 1929–1931 w Instytucie Teologicznym św. Sergiusza wykładał ksiądz biskup Benjamin (Fedczenkow)⁸⁴.

⁸² Tamże, s. 406.

⁸³ Patriarcha Sergiusz, świec. Iwan Stragorodski (* 11 stycznia 1867, † 15 maja 1944) – rosyjski hierarcha prawosławny, patriarcha Moskwy i całej Rusi, teolog. Od grudnia 1925 do 1936 roku sprawował funkcję zastępcy *locum tenens* Patriarchy Moskiewskiego – metropolity Piotra (Polanskiego), następnie po śmierci metropolity Piotra od 1 stycznia 1937 – *locum tenens* patriarchy. W 1927 roku zadeklarował lojalność Kościoła prawosławnego w Rosji wobec władz ZSRR, której oceny po dziś dzień są bardzo sprzeczne. 8 września 1943 został wybrany na Patriarchę Moskiewskiego i sprawował ten urząd przez 8 miesięcy. Zob.: В. Лосский, *Личность и мысли Святейшего Патриарха Сергия*, „Журнал Московской Патриархии” 1984, nr 11, s. 434–445; В. Цыпин (протоиерей), *Декларация 1927 года*, „Журнал Московской Патриархии” 1994, nr 5, s. 107–118.

⁸⁴ Ksiądz metropolita Benjamin, świec. Jan Fedczenkow (* 2 września 1880, † 4 października 1961) – rosyjski hierarcha prawosławny, teolog, pisarz, wykładowca akademicki, misjonarz. Zob.: *Православная энциклопедия*,

To ten hierarcha jako jedyny wraz z dwoma hieromnichami⁸⁵ – Teodorem (Tekuczowym)⁸⁶ i Stefanem (Swetozarowem)⁸⁷, choć nie bez zastrzeżeń, ale jednak, opowiedział się po stronie metropolity Sergiusza i tym samym pozostał w jedności z Kościołem prawosławnym w Rosji. Zmuszony w ten sposób do budowania odrębnego życia jurysdykcyjnego w Paryżu utworzył parafię pw. Trzech Świętych Hierarchów. Znamienne w tym przypadku było to, że wśród kilkuset tysięcy rzeszy emigrantów rosyjskich Paryża⁸⁸, biskupa Beniamina poparła garstka ludzi⁸⁹. Ciekawostką jest, że wierny Kościołowi rosyjskiemu hierarcha uzyskał z Moskwy dla nowo utworzonej świątyni status *наmpiаршого подворья*, a więc w randze kościelnej nieco wyższy niż *подворье* pw. św. Sergiusza z Radonieża. Nie ma w tym jednak nic dziwnego, gdyż w rozpatrywanym czasie była to jedyna parafia należąca do Patriarchatu Moskiewskiego we Francji, stąd naturalne wydają się być kroki hierarchii do podkreślenia jej znaczenia. Choć niewątpliwie status tej świątyni kolidował z faktycznym stanem materialnym – ulokowano ją w piwnicy byłej fabryki rowerowej przy ulicy Pétel 5.

red. gł. Алексей II, Патриарх Московский и всея Руси, Москва 2004, t. VII, s. 652–654.

⁸⁵ W prawosławiu „hieromnich” (ros. иеромонах, grec. *ιερομόναχος*) to mnich posiadający święcenia kapłańskie.

⁸⁶ Ksiądz biskup Teodor, świec. Dymitr Tekuczow (* 14 maja 1908, † 3 kwietnia 1985) – rosyjski hierarcha prawosławny, pisarz duchowy. Zob. biografię na portalu Fundacji Prawosławie Rosyjskie: http://www.ortho-rus.ru/cgi-bin/ps_file.cgi?2_194.

⁸⁷ Ksiądz archimandryta Stefan, świec. Leonid Swetozarow (* 1890, † 7 maja 1969) – rosyjski duchowny prawosławny. Ojciec duchowny M. Bierdiajewa. Zob.: „Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата” 1980–1981, nr 105–108, s. 144–146.

⁸⁸ Jeśli chodzi o liczbę duchowieństwa, to w zjeździe wzięło udział 6 biskupów i 200 księży. O. Яровой, И. Смирнова, *Валаамский монастырь и православная церковь в Финляндии, 1880–1930-е гг.*, Петрозаводск 1997, s. 200.

⁸⁹ Historiografia mówi o liczbie 20–30 osób, które odmówiły zerwania więzów z Kościołem macierzystym. Zob.: П. Шостаковский, *Путь к правде*, Минск 1960, s. 271–272; *Эмигранты. Из воспоминаний митрополита Евлогия*, „Наука и религия” 1988, nr 6, s. 20. Jednakże najbardziej wiarygodne są relacje pierwszego starosty cerkiewnego tej parafii, który w swoich wspomnieniach podał liczbę 28 osób, które wraz z duchownymi jako pierwsze tworzyły parafię lojalną cerkwi macierzystej. Dalej mowa będzie o sześciu parafianach, lecz chodzi o osoby, które na początku nie uznały decyzji separatystycznej metropolity Eulogiusza i jego otoczenia. Zob.: O. Яровой, И. Смирнова, *Валаамский монастырь и православная церковь в Финляндии, 1880–1930-е гг.*, s. 201.

Nie przez przypadek cerkiew tę zwano wśród jej parafian „świętą piwnicą”. Przy świątyni funkcjonowała drukarnia im. św. Jana Kronsztadzkiego oraz skromne pokoje mieszkalne dla księży. Początkowo klerycy parafii pw. Trzech Świętych Hierarchów funkcjonowali wyłącznie dzięki skromnej pomocy swoich parafian (często udzielanej w postaci prowiantu żywnościowego), zaś oni sami musieli zapłacić wysoką cenę za swoją postawę⁹⁰.

Historia powołania w 1931 roku w Paryżu parafii pozostającej w kanonicznym związku z Kościołem rosyjskim na przekór wszystkim okolicznościom i tendencjom związana jest nie tylko z postawą biskupa Beniamina (Fedczenkowa), ale przede wszystkim z działalnością Bractwa św. Focjusza, Patriarchy Konstantynopola⁹¹. Współczesny francuski badacz emigracji rosyjskiej, Emilie van Taack, podaje, że kiedy metropolita Eulogiusz (Gieorgijewski) postanowił wyjść z jurysdykcji Patriarchy Moskiewskiego, sześciu jego parafian nie poparło tej decyzji. Nie wnikając w wiarygodność liczby opozycyjnie nastawionych parafian, zasygnalizować należy, że pięć spośród tych osób należało do wyżej wspomnianego Bractwa św. Focjusza⁹². Przeto nie można nie docenić roli tej organizacji w kształtowaniu życia religijnego emigrantów, a zwłaszcza powstania parafii Trzech Hierarchów.

Mimo wydawałoby się tak dużego znaczenia, jakie odegrali członkowie Bractwa w historii rosyjskiej emigracji, geneza i działalność tej organizacji pozostają słabo zbadane pod względem naukowym. Mikołaj Zernow pisał, że została ona stworzona na początku lat 20. dla walki z „wewnętrzny

⁹⁰ Л. Божко (диакон), Юбилей Трёхсвятительского подворья Русской православной церкви в Париже, „Журнал Московской Патриархии” 1981, nr 7, s. 6–9.

⁹¹ Patriarcha Focjusz I (* 820, † 893/896) – grecki hierarcha prawosławny, bizantyjski teolog, patriarcha Konstantynopola, święty Kościoła prawosławnego. Patriarcha Focjusz jako pierwszy oskarżył Rzym w herezji *filioque*, był też tym hierarchą, który wysłał do Morawii św. św. braci Metodego i Konstantego. Zob.: И. Византийский, Святейший Фотий, патриарх Константинопольский, „Церковные Ведомости” 1900, nr 5, s. 193–201.

⁹² Zob. więcej: E. Van Taack, *La fondation de la paroisse des Trois Saints Hiérarques: Les fondements théologiques et spirituels du retour à l'icône (1925–1945)*, [w:] *L'iconographie de l'église des trois saints hiérarques et l'oeuvre de Léonide A. Ouspensky et du moine Grégoire Krug*, oprac. B. Pardo, E. Van Taack, A. Philippenko-Bogenhardt, Paris 2007, s. 5–38.

i zewnętrznymi wrogami Kościoła prawosławnego”⁹³. Z kolei w zarysie biograficznym jednego ze znanych rosyjskich ikonografów emigracyjnych, mnicha Grzegorza (Krug)⁹⁴, aktywnego członka Bractwa, gdy jest mowa o celach tej organizacji, mówi się o „dogmatycznej i kanonicznej obronie jedności Kościoła prawosławnego w celu ustanowienia Triumfu Ortodoksji w Europie Zachodniej”⁹⁵. W tym miejscu należy wyjaśnić, że członkowie Bractwa rozumieli pod pojęciem tego triumfu nie rozwój nowych struktur kościelnych, lecz ustanowienie jedności kanonicznej i dogmatycznej z Kościołem łacińskim poprzez jego powrót do ortodoksji. Tak właśnie wyobrażał sobie misję Bractwa jego aktywny członek, młody Włodzimierz Łoski⁹⁶. Pisał: „Cel Bractwa wynika z pierwszego paragrafu jego statutu i zakłada triumf powszechnej Ortodoksji. [...] W obliczu innowierczego świata i rozterek wielu prawosławnych, organizacja powinna twardo wyznawać prawosławie – jedyną powszechną Prawdę. [...] Jedność chrześcijan może być osiągnięta jedynie poprzez głoszenie Ortodoksji, która powinna odrodzić się na Zachodzie”⁹⁷.

Sposób, w jaki członkowie Bractwa chcieli osiągnąć tak postawione cele, wyjaśniał również przyczyny, dla których zrezygnowali oni z zerwania relacji ze swoim Kościołem: „Chcąc naśladować tradycję apostołską, dążyli oni do wypełniania kanonów, lecz nie poprzez ślepe przestrzeganie ich litery, a posłuszeństwo zakładające rozróżnianie duchów i przenikliwość duchową, wolną od jakichkolwiek kompromisów. Oto dlaczego członkowie bractwa św. Focjusza, wszyscy w 1931 roku odmówili porzucania Kościoła rosyjskiego, nie miesza-

⁹³ Н. Зернов, *Русское религиозное возрождение XX века...*, s. 162.

⁹⁴ Mnich Grzegorz, świec. Jerzy Krug (* 23 grudnia 1907, † 12 czerwca 1969) – rosyjski ikonograf emigracyjny, artysta malarz. Zob.: *Православная энциклопедия*, red. gł. Алексей II, Патриарх Московский и всея Руси, Москва 2006, t. XII, s. 575–577.

⁹⁵ Г. Вздорнов, З. Залеская, О. Лелекова, *Общество «Икона» в Париже*, Москва 2002, t. 1, s. 238.

⁹⁶ Włodzimierz Łoski (* 26 maja 1903, † 7 lutego 1958) – znany rosyjski teolog emigracyjny, założyciel „neopatrystycznej” syntezy w teologii prawosławnej, syn Mikołaja Łoskiego. Zob.: *Новая философская энциклопедия...*, t. 2, s. 453–454.

⁹⁷ V. Bourne, *La Divine contradiction, I – l’Avenir catholique orthodoxe de la France*, Paris 1975, s. 80.

jąc do swej decyzji żadnych przesłanek politycznych, a nawet ludzkich, jak chociażby brak możliwości swobodnych relacji z Patriarchą w owym czasie”⁹⁸.

Stąd potrzeba pozostawania w stałym związku z Kościołem matką członków bractwa podyktowana była względami *stricte* kanonicznymi oraz określoną wizją eklezjastyczną pozostającą w zgodzie z nauką i praktyką apostołską.

Najbardziej interesującym nas aspektem w historii funkcjonowania jedynej we Francji świątyni, kierowanej przez hierarchę lojalnego wobec swojego macierzystego Kościoła, jest fakt, że wśród jej parafian, takich jak Mikołaj Bierdiajew i Leonid Uspienski oraz inni zacni przedstawiciele emigracji, był przyszły londyński hierarcha – Andrzej Bloom. Tego a nie innego wyboru dokonał on świadomie i z pełnym zaangażowaniem, aby na zawsze związać swoje życie z Rosyjskim Kościołem Prawosławnym Patriarchatu Moskiewskiego. Aby zrozumieć przyczyny, którymi kierował się Andrzej Bloom w 1931 roku, należy prześledzić jego drogę życiową, a także zapoznać się z najważniejszymi danymi biograficznymi jego najbliższych, co też zostanie uczynione w dalszej części pracy.

⁹⁸ Е. Асланова, *Инок-иконописец Григорий (Круг)*, „Журнал Московской Патриархии” 1970, nr 3, s. 18.

Rozdział 3

Rodzina Bloomów

Metropolitan Anthony of Sourozh, né André Borisovich Bloom, had what he called a 'background'. The son of a diplomat and nephew of the composer Scriabin he was born just before the First World War into the upper-class world of the Russian Empire, a world soon to die except in the hearts of the émigré milieu of which he was to become a part.

Gillian Crow¹

Kiedy 6 czerwca 1914 roku w Lozannie w rodzinie Kseni i Borysa Bloomów urodził się syn Andrzej, nikt z jego bliskich nie mógł przypuścić, że będzie on jednym z najwybitniejszych prawosławnych hierarchów XX wieku. Nikt nie spodziewał się też tego, że w wyniku pierwszej wojny światowej, mającej wybuchnąć miesiąc po urodzeniu się najmłodszego Blooma, dojdzie do niespotykanych zmian geopolitycznych, które bezpośrednio odbiją się na losach historycznych tej rodziny oraz wszystkich Rosjan. W słynnym szwajcarskim mieście swoją rezydencję dyplomatyczną na avenue d'Ouchy 31 miał dziadek przyszłego metropolity, pierwszy konsul Rosji w Lozannie – Mikołaj Skriabin².

¹ G. Crow, *This Holy Man: Impressions of Metropolitan Anthony*, New York 2006, s. 3.

² Mikołaj Skriabin (* 18 lutego 1849, † 19 grudnia 1914) – rosyjski dyplomata, ojciec kompozytora Aleksandra Skriabina. Zob.: И. Грезин, *Николай Скрябин: первый российский консул в Лозанне*, „Наша Газета” 23.11.2011, <http://www.nashagazeta.ch/news/12530>.

Nazwisko „Skriabin” można odnaleźć w rosyjskiej historii już w XV wieku³, jednakże dotąd nie przeprowadzono dokładnych badań genealogicznych, które by pozwoliły na ułożenie całościowego obrazu rozwoju historycznego tej rodziny. Największe badania przeprowadzono przy okazji penetracji sylwetki Aleksandra Skriabina⁴ i ustalono jego rodowód na trzy pokolenia wstecz. A zatem: dziadek Mikołaja Skriabina – Iwan Skriabin (1775–1820) – pochodził z miasta Tuły i miał na swoim koncie wojskowym odznaczenie za odwagę w bitwie pod Frydlandem, to znaczy Order św. Jerzego wydany dla niższej klasy. Po dziesięciu latach od uzyskania w 1809 roku stopnia podporucznika, został on wpisany do księgi rodów szlacheckich Petersburga wraz ze swoim synem Aleksandrem (1811–1879), a ten z kolei w 1858 roku, uzyskawszy już stopień podpułkownika, został zaliczony do szlachty guberni moskiewskiej⁵. *Ergo* rodzina Skriabinów była ściśle związana ze sprawą wojskową, a Mikołaj Skriabin jako jedyny poświęcił się dyplomacji, wykazując ponadto w młodości zdolności muzyczne, które prawdopodobnie odziedziczyli po nim nie tylko znany kompozytor, ale też słynny hierarcha prawosławny, zwłaszcza „umiejętność kolorowego postrzegania tonów muzycznych”⁶.

W 1868 roku Mikołaj Skriabin ukończył Gimnazjum Chłopięce nr 4 w Moskwie i zapisał się na studia prawnicze w Moskiewskim Uniwersytecie Cesarskim. Następnie ukończył prestiżowy Instytut Języków Wschodnich w Petersburgu, co pozwoliło mu na zrobienie błyskotliwej kariery dyplomaty. Po ukończeniu nauki, wiosną 1878 roku, Skriabin znalazł zatrudnienie w Ministerstwie Spraw Zagranicznych i już na jesieni został oddelegowany do pracy w Konstantynopolu. Pracując w służbie dyplomatycznej, szybko wspinał się po drabinie kariery zawodowej, uzyskując wyższe stopnie i odznaczenia. Po Kon-

³ С. Веселовский, *Ономастикон. Древнерусские имена, прозвища и фамилии*, Москва 1974, s. 160.

⁴ Aleksander Skriabin (* 26 grudnia 1871, † 14 kwietnia 1915) – rosyjski kompozytor. Zob.: *Творческие портреты композиторов. Популярный справочник...*, s. 323.

⁵ Б. Морозов, *Дворянский род Скрябиных в XV–XIX вв.*, <http://anscriabin.ru/an-scriabin/57-publications/88-noble-family-of-scriabin.html>.

⁶ G. Crow, *This Holy Man: Impressions of Metropolitan Anthony...*, s. 4.

stantynopolu młodego dyplomatę czekała praca na stanowisku sekretarza i dragomana w Salonikach, należących wówczas do Imperium Osmańskiego, natomiast przez dwa lata – od 1879 do 1881 – już jako konsul kierował tą placówką. Kolejne lata to dalsza służba na stanowisku konsula w różnych miastach państwa osmańskiego: 1883–1889 – Bitola, 1889–1898 – Janina, 1898–1900 – Adrianopol, 1904–1909 – Erzurum. Z tego ostatniego tureckiego miasta 31 lipca 1909 roku Mikołaj Skriabin został na własną prośbę przeniesiony w stan spoczynku. W świetle zarządzenia rosyjskiego Ministerstwa Spraw Zagranicznych z dnia 27 września 1911 roku emerytowany radca stanu został mianowany nadetatowym konsulem w szwajcarskiej Lozannie. W tym mieście znalazł swój ostateczny spoczynek, kiedy zmarł na gripę 19 grudnia 1915 roku i został pochowany na cmentarzu Montoie. Dziś nie można zlokalizować grobowca należącego do dziadka metropolity⁷.

Pierwszą żoną Mikołaja była pianistka Luba Szczetinina (1850–1873), która niedługo po urodzeniu syna Aleksandra zmarła na gruźlicę. Po raz drugi ożenił się Skriabin z Włoszką z domu Fernandez, która przyjęła prawosławie z imieniem Olga (1863–1957). Urodziła ona Skriabinowi piątkę dzieci: Mikołaja, Włodzimierza, Andrzeja, Cyryla oraz jedyną córkę Ksenię (1889–1958) – matkę metropolity Antoniego.

Z kolei ojciec hierarchy – radca dworu, Borys Bloom (1884–1937), również był na służbie w kilku miastach południowo-azjatyckich. Pochodził on ze skandynawskiego rodu Bloomów, którzy wraz z Holendrami, Duńczykami i innymi reprezentantami cywilizacji zachodniej byli zachęcani do zamieszkania w Rosji w okresie Piotrowskim. Na czas urodzenia się Borysa rodzina lekarza Edwarda Blooma była już głęboko zakorzeniona w rosyjskiej kulturze i wyznaniowo od kilku pokoleń należała do prawosławia⁸. Za wychowanie w rodzinie Bloomów odpowiadał ojciec, który wprowadził między innymi zasadę podziału języków komunikacji rodzinnej w zależności od pory dnia: przed południem Bloomowie rozmawiali ze sobą po rosyjsku, natomiast po południu prowadzili konwersację

⁷ И. Грезин, Николай Скрябин: первый российский консул в Лозанне, тамże.

⁸ G. Crow, *This Holy Man: Impressions of Metropolitan Anthony...*, s. 7.

na przemian w języku łacińskim i greckim⁹. Z jednej strony, nie było w tym zachowaniu nic nadzwyczajnego, w XIX wiecznej Rosji w rodzinie inteligenckiej lub szlacheckiej było zwyczajnie przyjęte władanie kilkoma europejskimi językami¹⁰. Z drugiej, sam wybór języków łacińskiego i greckiego (nie zaś popularnych na ten czas, jakimi były niemiecki i francuski), świadczyć mógł o konkretnym światopoglądowym nastawieniu i chęci wychowania określonej mentalności predestynującej do naukowego obrazu świata. Z pewnością właśnie taką cechę charakteru można znaleźć w osobowości metropolity Antoniego, w którego myśli zawsze można zaobserwować naukowe podejście i analityczność w poznaniu i interpretacji badanych przez niego zjawisk.

Borys Bloom już w wieku 17 lat jeździł konno na Wschód, pokonując tysiące kilometrów i przejeżdżając całą Rosję i Turcję. Podejmowanie tak ryzykownej podróży wiązało się z przekonaniem, że jest to korzystne dla rozwoju jego osobowości¹¹. I tutaj jak się wydaje, nie obeszło się bez szkoły ojca. Pierwsze wykształcenie zdobył w dziedzinie matematyki, jednak podobnie do swojego teścia Mikołaja Skriabina zapisał się na studia do Instytutu Języków Wschodnich w Petersburgu (także o profilu orientalistycznym). Po ukończonej nauce został wysłany na Wschód, gdzie w jednej z placówek dyplomatycznych na wakacjach spotkał swoją przyszłą żonę¹². Ksenia, choć nie była absolwentką uniwersytetu, to ukończyła słynny Instytut Smolny w Petersburgu, ponadto w życiu była wszechstronnie rozwiniętą dziewczyną. Metropolita wspominał, że władała ona kilkoma językami europejskimi i wyróżniała się niesamowitym dynamizmem życiowym:

Ona [matka hierarchy – autor] nie była intensywną, ona była energiczną, męską. Na przykład, jeździła konno z ojcem po wszystkich górach, dobrze sobie radziła, grała w tenisa, polowała na dziki i tygrysy – na wszystko było ją stać. [...] Znała francuski, rosyjski, niemiecki,

⁹ Антоний Митрополит Сурожский, *Человек перед Богом*, Москва 2000, s. 342.

¹⁰ Zob.: С. Пушкарев, *Россия 1801–1917: власть, и общество*, Москва 2001, s. 150–163.

¹¹ Антоний Митрополит Сурожский, *Человек перед Богом...*, s. 342.

¹² G. Crow, *This Holy Man: Impressions of Metropolitan Anthony...*, s. 7.

angielski i te umiejętności okazały się bardzo przydatne, ponieważ kiedy przyjechaliśmy na Zachód, czasy były bardzo złe – 1921 rok – bezrobocie. Wtedy ze znajomością języków można było znaleźć jakąś pracę. Dodatkowo, nauczyła się wówczas pisać na maszynie, opanowała stenografię i pracowała w tym zawodzie już do końca życia¹³.

Według relacji ekscelencji, matka i ojciec poznali się w konsulacie w Erzurum, gdzie Borys jako pracownik służby dyplomatycznej zakochał się w córce swojego formalnego szefa. Píše o tym fakcie biograf G. Crow. Niemniej jednak na liście emigrantów rosyjskich, którzy znaleźli się na wygnaniu po 1917 roku, opracowanej przez specjalistów Fundacji *Dom Rosyjskiej Zagranicy* (*Дом русского зарубежья имени Александра Солженицына*), miasto Erzurum nie figuruje wśród miast, w których pracował Borys Bloom¹⁴. Biorąc jednak pod uwagę, że przedrewolucyjna praktyka dyplomatyczna, w tym praca określonej osoby w konkretnej placówce dyplomatycznej, dopuszczała rozbieżności pomiędzy przydziałem nominalnym a faktycznym miejscem zatrudnienia, należy wziąć pod uwagę większą wiarygodność wspomnień metropolity Antoniego. Zresztą jego przyjsie na świat w Szwajcarii odbyło się w czasie, kiedy Borys Bloom oficjalnie liczył się jako wicekonsul w Kolombo¹⁵. Uzasadnienie tej ordynarnej rozbieżności zawierają następujące relacje metropolity:

Dziadek mój wówczas był już na emeryturze i lata 1912–1913 spędzał w Lozannie. Ojciec z kolei papierowo został wyznaczony na konsula w Kolombo: była to nominacja, lecz nikt tam nie jeździł, gdyż nic się tam nie działo, pracownik konsularny natomiast był wykorzystywany w innym miejscu. Właśnie aby odpocząć od tej misji, pojechali wraz z matką do Szwajcarii do moich dziadków¹⁶.

¹³ Антоний Митрополит Сурожский, *Человек перед Богом...*, s. 341.

¹⁴ Mowa jest natomiast o Gorganie (1903); Bucharze (1911); Kolombo (1914) i Ardabilu (1915). Zob.: Л. Эпиктетова, *Предварительный список российских дипломатов, оставшихся в эмиграции после Октября 1917 года*, Москва 2010, s. 4.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Антоний Митрополит Сурожский, *Труды. Книга первая...*, s. 239–240.

Oficjalnie formuła urzędowa nominacji brzmiała jako „oddelegowanie w celu wzmocnienia składu personalnego agencji politycznej”¹⁷. Tak czy inaczej pierwsze lata małżeństwa Borys i Ksenia spędzili w Erzurum, gdzie – jak wynika z relacji hierarchy – młoda para cieszyła się z danej im sposobności przeżywania wiosny uczuć, między innymi przez wspólną jazdę konną i polowanie w górach. Tymczasem przebywając w Lozannie u rodziców, Ksenia urodziła swojego jedyne go syna, który w niedługim czasie w tymże mieście przyjął chrzest w Kościele prawosławnym i otrzymał imię Andrzej.

Po krótkim kilkumiesięcznym pobycie rodziny Bloomów w Moskwie, młoda para z dzieckiem wyjechała na placówkę do Ardabilu¹⁸. W Persji Andrzej Bloom wraz z rodzicami spędził, jak relacjonował we wspomnieniach autobiograficznych, pięć czy sześć lat. Biorąc pod uwagę fakt, że Borys Bloom został oddelegowany do Persji w 1915 roku oraz że w 1923¹⁹ roku wraz z rodziną przebywał już we Francji, można przypuścić, że okres perskiej misji dyplomatycznej Bloomów trwał maksymalnie siedem lat. Czy było to cenne doświadczenie w kontekście rozwoju osobowości przyszłego biskupa? Z pewnością tak. Po pierwsze, styczność z kulturą azjatycką, zwyczajami, mentalnością, jednym słowem z całym kolorytem życia, z tradycją i historią panującą na Bliskim Wschodzie, nie mogła nie wpłynąć pozytywnie na rozwój osobowości i wnętrza małego Blooma. Jaskrawe wspomnienia i obrazy krajobrazowe, architektoniczne, które przetrwały w pamięci hierarchy przez dziesięciolecia oraz język perski, który jeszcze przez kilka lat po opuszczeniu Iranu tkwił w podświadomości Andrzeja, potwierdzają tę tezę. Po drugie, wymuszona podróż do Europy w statusie uchodźcy po upadku Imperium i doświadczenie z tym związane również kształtowały poglądy metropolity

¹⁷ И. Грезин, Николай Скрябин: *первый российский консул в Лозанне...*, там же.

¹⁸ Oficjalna informacja z listu Epiktetowej, choć metropolita Antoni sugeruje Teheran lub Tebriz. Tak czy inaczej, rodzina Bloomów kilkakrotnie zmieniała miejsce rezydencji dyplomatycznej. Zob.: Л. Эпиктетова, *Предварительный список российских дипломатов, оставшихся в эмиграции после Октября 1917 года*, Москва 2010.

¹⁹ W notatce biograficznej zamieszczonej w drugim tomie dzieła *Труды* wskazany jest rok 1923 jako czas, kiedy Bloomowie osiedli we Francji. Powyższa data zbiega się z relacjami Gillian Crow, choć we wspomnieniach Antoniego Blooma figuruje rok 1921. Zob.: Антоний Митрополит Сурожский, *Труды. Книга вторая...*, s. 7.

na rzeczywistość, jaka może mieć miejsce w świecie leżącym poza przesyconą dobrobytem cywilizacją zachodnią.

Żywe wspomnienia z dzieciństwa spędzonego w Iranie uzupełnione są przez informacje o babci, która wówczas i w dalszej perspektywie czasowej poświęciła sporo uwagi swojemu wnukowi, otoczyła go opieką i wychowywała. Czytamy o tym we wspomnieniach z okresu perskiego:

Miałem wspaniałą babcię; ona czytała mi na głos bardzo dużo książek, przez co byłem „oczytany” ponad swój wiek. Na przykład, znałem już takie dzieła, jak między innymi *Życie zwierząt* Alfreda Brehma, trzy czy cztery tomy oraz wszystkie obecne w tamtym czasie książki dla dzieci. Babcia czytała godzinami, a ja godzinami ją słuchałem. Leżałem na brzuchu, malowałem lub po prostu siedziałem i słuchałem. Ona naprawdę umiała czytać: po pierwsze, czytała dobrze i ładnie, po drugie umiała zrobić pauzę w tym momencie, kiedy należało jakoś odnieść się do tego, co było napisane; od czasu do czasu przestawała czytać, chodziliśmy wtedy na spacer i ona rozpoczynała konwersację na temat tego, cośmy przeczytali. Chodziło jej o ocenę moralną zjawisk, abym odbierał to nie jako rozrywkę, a jak rozwój. Wydaje mi się, że było to bardzo cenne doświadczenie²⁰.

Metropolita Antoni w swoich rozmowach często poruszał kwestię rozważnego traktowania dzieł pisanych, nawołując do poważnego traktowania zarówno literatury pięknej, fabularnej, jak i tekstów modlitw. Ten aspekt w jego nauczaniu przewija się bardzo często. Nie powierzchowne traktowanie rzeczy, lecz głębokie przeżywanie zjawisk, z którymi człowiek się spotyka, takie przesłanie można często napotkać w myśli hierarchy. Słuszny w tym kontekście wydaje się być pogląd, że podwaliny do tej postawy zostały założone właśnie w dzieciństwie, przez fakt wychowania przez babcię Olę Skriabiną.

Persja została w pamięci Andrzeja wspomnieniem, choć niekiedy urwane, lecz bardzo żywe, które od czasu do czasu kontraktowały w jego bujnej wyobraźni z rzeczywistością napotkaną w Europie. Dała się we znaki różnica w kulturze i mentalności mieszkańców miast Dalekiego Wschodu

²⁰ Антоний Митрополит Сурожский, *Человек перед Богом...*, s. 345.

z układem życia, panującym w stolicy Francji. Zderzenie się dziecka z postępowem technologicznym wpływało też na jego dotychczasową wyobraźnię:

W Paryżu dokonałem dwóch odkryć. Pierwsze odkrycie – to elektryczność, sam fakt, że ona w ogóle istnieje. Wjechaliśmy do jakiegoś budynku, było ciemno, zatrzymałem się i powiedziałem: trzeba zapalić lampę. Matka odpowiedziała:

– Nie, należy włączyć światło.

Nic z tego nie rozumiałem aż nagle usłyszałem dziwny dźwięk, oto „pstryk” i zajaśniało światło. Było to ogromne wydarzenie, naprawdę, następnym pokoleniom nie da się tego pojąć, bo one rodzą się w tej rzeczywistości; lecz wtedy było takie niesamowite zjawisko, że oto znikąd może pojawić się światło, można go też włączać i wyłączać, nie uzupełniając przy tym lampy naftowej, nie czyszcząc jej zakopconych szkieł, po prostu wtedy w jednej chwili zniknęła cała świat rzeczy...²¹.

Lecz odkrycie światła było niczym w porównaniu do nowych prawd antropozoficznych i różnic mentalnościowych, które wyłaniały się z dnia na dzień w trakcie pobytu w nowym otoczeniu cywilizacyjnym:

Drugim odkryciem byli ludzie, ludzie, którym na ulicy nie wolno wyrządzać krzywdy. W Persji było tak: ulicą goni jeździec bądź wózek i każdy pieszy ratuje swoje życie, uciekając w którąś stronę: jeśli nie zdążysz uciec, dostaniesz batem po plecach, zaś jeśli w ogóle nie ruszysz z miejsca, zostaniesz potrącony i będziesz sam sobie winien, bo nie należy koniowi wchodzić w drogę! Jechaliśmy zatem z dworca taksówką przez Pola Elizejskie ogromną ulicą [...], i oto widzę, że na drodze stoi człowiek i nigdzie się nie rusza, po prostu sobie stoi, jak kamień, a wózki i samochody go omijają. Chwyciłem matkę za rękę i wołałem do niej:

– Mamo! Uratujmy go!...

[...] Matka odpowiedziała:

– Nie, to policjant.

– To co z tego, że to policjant?

²¹ Tamże, s. 348.

Matka mówi: policjanta nie wolno przejeżdżać... Pomyślałem wówczas: to jakiś cud! Jeśli zostaniesz policjantem, to na całe życie uchronisz siebie od wszelkich utrapień!.. Z czasem oczywiście te dziecięce poglądy uległy zmianie, lecz w tamtym momencie rzeczywiście odebrałem to jako swojego rodzaju nietykalność: stoisz na drodze, a nikt nie może cię ruszyć! To było drugie wielkie wydarzenie w moim życiu europejskim²².

Tymczasem w trakcie podróży do nowego świata oprócz doświadczenia konwojowania rodziny hierarchy przez bandytów i pokonania Kurdystanu oraz Indii, płynięcia przez Morze Arabskie, Ocean Indyjski i Atlantycki, podziwiania meczetów w Hiszpanii, zetknął się on jeszcze z innym ciekawym doświadczeniem – mianowicie paleniem papierosów:

W tym czasie po raz pierwszy i ostatni paliłem papierosy. W drodze byliśmy bardzo głodni i w dodatku znudzeni tym wszystkim, a ja przez cały czas jęczałem i prosiłem o jedzenie. Jedzenia oczywiście nie mieliśmy i moja matka próbowała odwrócić moją uwagę papierosem, więc w ciągu tygodnia usiłowałem zapalić papierosa. Na początku zaciągnąłem jednego, potem drugiego, trzeciego, aż zrozumiałem, że papierosy to istne kłamstwo – nie jest to ani jedzenie, ani rozrywka i na tym zakończyła się moja kariera palacza. Potem już nigdy nie paliłem, lecz z powodu zupełnie innych przyczyn niż względy moralne. Mówiono mi, że zapalę, kiedy pójdę do teatru anatomicznego, bo nikt nie jest w stanie tego znieść w inny sposób, ja zaś postanowiłem, że lepiej umrę niż zapalę; następnie mówiono, że zapalę, gdy trafię do wojska, lecz tam też nie zapaliłem²³.

Kilka lat Ksenia Bloom wraz ze swoją matką i synem musiała tułać się podobnie jak znaczna część rosyjskich emigrantów po Europie, zaliczając pobyt w Austrii i Jugosławii, zanim znalazła względny przytułek we Francji. Pobyt w Austrii był najdłuższy, bo trwał osiemnaście miesięcy i był związany z więzami rodzinnymi (w Wiedniu mieszkała zameżna z Austriakiem starsza siostra Olgi Skriabin), lecz ostatecznie nie wiadomo

²² Tamże.

²³ Tamże, s. 346.

jakie przyczyny skłoniły Ksenię do opuszczenia tego kraju. Andrzej Bloom w czasie wiedeńskim zaliczył naukę w austriackiej szkole, z czym wiąże się pierwsze przykre doświadczenie bycia emigrantem na obczyźnie. Upokorzenia z powodu bycia wygnańcem nie omijały ani dorosłych, ani dzieci, zwłaszcza w kraju wchodzącym w krąg wpływów Niemców – niedawnych wrogów Rosji w pierwszej wojnie światowej. Nastawienie do Rosjan w takich krajach, jak Niemcy czy Austria było szczególnie negatywne, choć na poziomie deklaracji i salonów politycznych wszystko wyglądało na odwrot. Ojciec jako dyplomata powinien był zostać w placówce konsularnej w Persji, by dopełnić różnych formalności dyplomatycznych, dlatego też dołączył do swej rodziny już później.

Znalazłszy się w 1923 roku we Francji, szczególnie w pierwszym okresie swojego pobytu, zarówno Andrzej jak i jego matka przeżyli istny dramat i to nie z powodu przynależności etnicznej tym razem. Ze względu na ciężkie położenie finansowe rodziny matka z synem zmuszeni zostali do zamieszkania na osobności. Podczas gdy Ksenia Bloom wynajmowała w stołecznym mieście w hotelu, gdzie pracowała, niewielki pokój, w którym nie wolno było nawet zostawić na nocleg swojego dziecka, jej syn oddany został do szkoły-internatu na przedmieściach Paryża. Tego, jak czuła się matka, można się tylko domyślać, szczególnie co czuła kobieta, która została zmuszona do rozłąki ze swoim jedynym synem. W dodatku jako pani ze szlacheckiego domu musiała najpierw pracować jako sprzątaczką we francuskich domach, następnie jako recepcjonistka i dopiero później jako pracownik biurowy²⁴.

Sam Andrzej oprócz rozterek z powodu mieszkania z dala od rodziców, do czego nie był przygotowany ani mentalnie, ani uczuciowo, przeżywał jeszcze jeden dramat. Związane to było ze szkolną przemocą, skutki której jeszcze długo niepokoiły go w życiu dorosłym. Gillian Crow, opisując tę szkołę, używa terminu „poprawczak”, w którym tak zwane pokoje: „były rozdzielone pomiędzy sobą sztywną linią identyfikacyjną, wyznaczającą poszczególne łóżka i krzesła, łóżka i krzesła – wszystkich w sumie ponad siedemdziesiąt w jednym lokalu,

²⁴ G. Crow, *This Holy Man: Impressions of Metropolitan Anthony...*, s. 23, 27.

gdzie jedno należało do Andrzeja. Jednym słowem była to istna parodia na to, co dziecko poznało w życiu jako dom”²⁵.

Metropolita wspominał:

Oddano mnie żyć i uczyć się w tak powiem trudnej szkole. Znajdowała się ona za granicami Paryża, gdzie w nocy nawet policja nie jeździła ze względu na morderstwa. Oczywiście większość chłopców pochodziła stamtąd, co w moim przypadku źle się skończyło – nie umiałem ani się bić, ani być bitym. Bili mnie bezlitośnie, w ogóle dla nich to było w porządku, że nowicjusza tłuczono w ciągu pierwszego roku, póki nie nauczy się on bronić. Mogli cię skasować i odwieźć do szpitala zwyczajnie na oczach wykładowcy. Pamiętam, że udało mi się raz wyrwać z takiego tłumu i pobiec w kierunku wykładowcy z krzykiem o pomoc, on wtedy po prostu pchnął mnie nogą i powiedział: Nie skarż się!²⁶

Wędrówka w nocy do ubikacji również mogła skończyć się pobiciem, tym razem przez wychowawcę, który zakazywał dzieciakom załatwiać swoje biologiczne potrzeby w trakcie jego snu. Andrzej z tej przyczyny musiał nauczyć się bezszumnego czołgania się do ubikacji, tak by nie obudzić prawie że więziennego dozorca. Budujące w tej opowieści jest to, że jako dzieciak hierarcha już wtedy wykazał niebagatelną wytrzymałość: jego matka dowiedziała się o tej sytuacji kilkadziesiąt lat później! Niemniej skutki przeżytej traumy psychicznej, jak wspominał metropolita Antoni, stanowiły dla niego poważny problem wewnętrzny, z którym musiał walczyć przez długi okres czasu. Nic dziwnego, że kiedy po czterdziestu latach od tamtych wydarzeń przejeżdżał on metrem obok tejże szkoły, stracił przytomność.

Owa lekcja życia zbudowała w świadomości Andrzeja Blooma obraz rzeczywistości, który możemy nazwać absolutnym przeciwieństwem chrześcijańskiej wizji człowieka. Oto ona:

To, czego się nauczyłem wtedy, oprócz fizycznej umiejętności znoszenia wszelkiej przemocy, sprowadzało się do trzech rzeczy, których

²⁵ Tamże, s. 24.

²⁶ Антоний Митрополит Сурожский, *Человек перед Богом...*, s. 352.

następnie musiałem przez długi czas się wyzbywać: po pierwsze, że każdy człowiek o dowolnej płci, wieku, wzroście jest naturalnie twoim wrogiem i niebezpieczeństwem; po drugie, że przetrwać można tylko pod warunkiem bycia zupełnie nieczułym i mając kamienne serce; wreszcie po trzecie, że żyć można tylko wtedy, kiedy nauczysz się żyć właściwie, czyli jak zwierzę w dżungli²⁷.

Choć metropolita podkreślał, że strona agresywna w nim się nie rozwinęła, mimo to w jego psychice zbudowała się druga „mordercza strona” – wrażenie, że należy zostać zupełnie martwym i kamiennym, aby przetrwać w tym świecie. Z tą percepcją rzeczywistości, jak powiadał, musiał on walczyć przez wiele lat.

Nie jest znana precyzyjna data przyjazdu Borysa Blooma do Francji. Mimo to, biorąc pod uwagę relacje hierarchy, mogło to nastąpić najprawdopodobniej w połowie lat 20. Niestety, mimo przyjazdu do Paryża głowy rodziny Bloomów, nie doszło wówczas do pełnego połączenia jej członków. Było to związane z tym, iż Borys Bloom, podobnie do setek innych rosyjskich emigrantów na uchodźctwie, bardzo głęboko przeżył wydarzenia polityczne w Rosji, odbierając je jako część swojej osobistej klęski. Choć taka postawa może się wydawać skrajną, winą za rewolucję rosyjską obarczał on również siebie jako reprezentanta określonej klasy społecznej i zawodowej. Powyższe podejście w ocenie rosyjskich wydarzeń politycznych sprawiło, że podjął on decyzję nie wykorzystywać swojego wykształcenia i znajomości języków (obok tych europejskich również azjatyckich), ani też wiedzy i doświadczenia dyplomatycznego w zarabianiu pieniędzy.

Kłopoty finansowe i bytowe żony i syna Borysa Blooma nie skłoniły go do zrezygnowania z obranej drogi „odkupienia” swojej winy w klęsce rosyjskiej i spędzenia reszty swojego życia w ubóstwie. Podjął on zatem pracę jako pracownik fizyczny początkowo na kolei a następnie na fabryce, a że nie był specjalnie do tego przygotowany, szybko nadszarpnął swoje zdrowie fizyczne i niespodziewanie zmarł 2 maja 1937 roku w wieku 53 lat. Toteż kontakt Andrzeja z ojcem miał charakter urywkowy,

²⁷ Tamże, s. 353.

gdyż mieszkał on z dala od reszty rodziny, wynajmując mały pokój w jednym z paryskich domów. Dniem odwiedzin dla Borysa była niedziela, pozostałe dni spędzał zaś na osobności, prowadząc faktycznie życie ascetyczne z dala od swojej rodziny i reszty świata, „poszcząc, modląc się i czytając”²⁸. Kiedy jednego dnia Andrzej przyszedł do swojego ojca, aby się z nim zobaczyć (niestety poza wyznaczonym do tego czasem), tamten po prostu nie otworzył mu drzwi. Dramat, który przeżywało dziecko w powodu okrutnych zmian w życiu rodziny Bloomów, można sprowadzić do jedyne go komentarza:

To było bardzo nieprzyjemne z moralnego punktu widzenia, aby czuć się nie tylko zbędnym, ale i niechcianym, aby nie potrafić wskazać na świecie chociażby jednego miejsca, które można byłoby nazwać swoim domem²⁹.

Zachowanie Borysa Blooma odbiło się też na jego relacjach z żoną, bez wątpienia w sposób równie dramatyczny. Ksenia, prawdopodobnie nie pogodziwszy się z płacziwą postawą swojego męża i będąc zmuszona samodzielnie stawiać czoło wyzwaniom losu, ostatecznie rozwiódła się z Borysem. Nie wiadomo, czy doszło do tego w sposób oficjalny, lecz faktem jest, że matka Andrzeja wróciła do swojego nazwiska panieńskiego (Skriabin)³⁰.

Nie bacząc na wszystkie złe rzeczy, które zaszły w życiu rodziny Bloomów w okresie wymuszonej emigracji, w czasie największych prób życiowych u Andrzeja zdarzały się też chwile wytchnienia, zwłaszcza w okresie wakacji letnich spędzanych z matką poza miastem. Mógł on wówczas na jakiś czas dotknąć innej rzeczywistości i odbudować swoją psychikę. Nie był to wprawdzie odpoczynek w pensjonacie czy innym ośrodku wypoczynkowym, lecz pobyt i praca na jednej z wielu farm na południu Francji, gdzie dziewięcioletni emigrant próbował swoich sił jako pracownik sezonowy. Jeden z takich epizodów metropolita opisuje jako przykład swojej młodości

²⁸ Tamże, s. 361.

²⁹ Cyt. za: G. Crow, *This Holy Man: Impressions of Metropolitan Anthony...*, s. 24.

³⁰ Tamże, s. 35.

niefrasobliwości, kiedy pracując przez cały tydzień na farmie dla 50 centymów, z radości i zapomnienia zgubił swoje pierwsze honorarium w drodze powrotnej do siedliska. W każdym bądź razie wakacje letnie stanowiły dlań swojego rodzaju powiew świeżego powietrza, zwłaszcza w kontekście przykrych doświadczeń szkolnych.

Z czasem wyjazdy wakacyjne na farmę zastąpiło inne rozwiązanie. Choć bardzo skromna, ale nieco lepsza kondycja finansowa rodziny Bloomów, pozwoliła na wysłanie Andrzeja do rosyjskiego obozu skautowskiego. Była to dosyć popularna forma organizacji wolnego czasu dla dzieci emigrantów, nosząca znamiona prorosyjskiego wychowania patriotycznego. W tę działalność mocno angażował się też Kościół prawosławny i różne emigracyjne organizacje społeczne, przez co obozy nabierały coraz większego autorytetu. Rodzina przyszłego patriarchy zdawała sobie sprawę z pozytywnych efektów takiego przebywania w *stricte* rosyjskim środowisku oraz na pewno liczyła na poprawienie jego kondycji psychofizycznej w trakcie przebywania na świeżym powietrzu z rówieśnikami. Element wychowawczy podkreślała też atmosfera tego obozu, mająca charakter paramilitarny. Pobudce każdego ranka towarzyszyło podniesienie rosyjskiej flagi narodowej, a w ciągu dnia były wykonywane różne ćwiczenia sportowe, w tym o charakterze paramilitarnym. O luksusie można było tylko marzyć, gdyż dzieci spały praktycznie pod gołym niebem na papierze z gazet. To z kolei zdaniem Crow sprawiło, że już w podeszłym wieku „metropolita Antoni w razie konieczności mógł spać w dowolnym miejscu, nawet na podłodze z kamienia bądź krześle dentystycznym”³¹. Sam hierarcha, opisując swoje doświadczenie w tej materii, tak oddawał atmosferę emigracyjnych obozów dziecięcych:

Trafiłem do swojej pierwszej organizacji rosyjskiej, skautowskiej, która różniła się od pozostałych tym, że obok tradycyjnych letnich obozowych zajęć typu namioty, ogniska, przygotowanie jedzenia na powietrzu, wyprawy do lasu i tak dalej, krzewiono nam kulturę rosyjską. Gdzieś od jedenastego roku życia uczono nas sztuki wojskowej, a wszystko

³¹ Tamże, s. 28.

po to, by kiedyś wrócić do Rosji i oddać jej z powrotem wszystko, co żeśmy potrafili wziąć na Zachodzie. [...] Obóz mógł trwać miesiąc-półtora, był srogi z bardzo ostrą dyscypliną: około trzech godzin dziennie spędzaliśmy na nauce sztuki wojkowej, następnie gimnastyka, sport, zajęcia z przedmiotów kulturoznawczych. Spaliśmy na gołej ziemi, jedliśmy bardzo mało, bo wtedy nie mieliśmy praktycznie na to pieniędzy, lecz byliśmy szczęśliwi³².

Co więcej, do pozytywnych zmian należy zaliczyć fakt, że niedługo po tym, kiedy Borys Bloom dotarł do Paryża, jego żona, teściowa i syn wreszcie zorganizowali swoje życie w sensie wspólnego zamieszkania. Według Crow, stało się to w 1928 roku³³. Odpowiedni lokal mieszkalny rodzina znalazła w miejscowości Bois-Colombes, co dla czternastoletniego Andrzeja stanowiło nadprzeciętną zmianę życiową. Emocje były tak silne, że w połączeniu z przeżytymi poprzednio urazami psychicznymi i stresem doprowadziły młodego Blooma do aspiracji suicydalnych. Niespodziewany obrót wydarzeń i raptowne szczęście codziennego kontaktu z matką i babcią w normalnej rodzinnej atmosferze, brak potrzeby ukrywania się przed administratorem lokalu w celu spędzenia z najbliższymi chociażby jednej nocy, odebrały Andrzejowi podstawowy sens jego nowego życia, czyli nieustannej walki o przetrwanie. Właśnie ten ostatni aspekt sprawiał mu najwięcej kłopotów. Po latach metropolita tak opisywał swoje uczucia:

Raptem niespodziewanie dla mnie samego stało się coś nieprawdopodobnego – przestraszyłem się szczęścia. Nagle wydało mi się, że szczęście jest o wiele straszniejsze od tego wszystkiego, co mnie spotkało wcześniej, ponieważ gdy życie stanowiło wyłączną walkę, samoobronę bądź próbę ocalenia, miało ono wówczas sens. Jego celem było ocalenie w tym konkretnym momencie i chwilę po tym, jak należało zawalczyć o to, aby gdzieś przenocować, należało zawalczyć o to, aby coś zjeść i tak dalej, w takim duchu. Kiedy zaś okazało się, że w jednym momencie ta cała walka zniknęła, wyglądało na to, że życie stało się puste [...]. Wtedy to dałem sobie słowo, że jeśli w ciągu

³² Антоний Митрополит Сурожский, *Человек перед Богом...*, s. 360.

³³ G. Crow, *This Holy Man: Impressions of Metropolitan Anthony...*, s. 34.

roku nie znajdę sensu życia, popełnię samobójstwo, ponieważ nie zgadzam się na życie dla szczęścia bez sensu, bez jakiegoś celu³⁴.

Tak czuł się rosyjski emigrant piętnastolatek, którego życie zbyt wcześnie poddane zostało ciężkim próbom losu. Dzięki Opatrzności powyższym planom nigdy nie było sądzone się spełnić. Stało się tak z powodu kolejnej gwałtownej zmiany w życiu przyszłego londyńskiego hierarchy – jego mistycznego nawrócenia się na wiarę w Chrystusa. Ten niezapowiedziany obrót wydarzeń w życiu Andrzeja Blooma nie zmienia faktu, że stanowił on konsekwencję czynników rodzinnych i społecznych, które w swoisty sposób przygotowały grunt do tego, by w świadomości młodego emigranta nastąpiła jakościowa zmiana w postrzeganiu otaczającego go świata i siebie samego. Jak doszło do tej jakościowej zmiany w świadomości Andrzeja i jakie przyczyny leżały u jej podstaw, traktuje o tym kolejny rozdział pracy.

W tym miejscu należy wspomnieć, że po ukończonej szkole średniej Andrzej Bloom wstąpił do słynnego Lycée Condorcet, to jest założonego w 1803 roku znanego francuskiego liceum, mieszczącego się przy rue du Havre 8 w dziewiątej dzielnicy Paryża³⁵. W porównaniu do poprzedniej szkoły był to „istny raj”³⁶, co z kolei wiązało się rzeczą jasną z większymi wydatkami finansowymi. Oprócz chesnego rodzice musieli płacić za podręczniki szkolne, na które zwyczajnie nie było ich stać. Wtedy syn wziął sprawę w swoje ręce, udzielając korepetycji z matematyki i innych przedmiotów młodszym od siebie uczniom i zarabiając w ten sposób odpowiednią do potrzeb sumę pieniędzy. Przydała się także znajomość kilku języków europejskich, w tym łaciny, którą Andrzej fascynował się od początku i znał o wiele lepiej niż jego rówieśnicy. Jeśli chodzi właśnie o zdolności językowe metropolity, to z racji wychowania w rodzinie biegle posługiwał się on oprócz francuskiego także językiem niemieckim.

³⁴ Антоний Митрополит Сурожский, *Человек перед Богом...*, s. 360.

³⁵ Zob. portal liceum: <http://www.lycee-condorcet-paris.fr/index.htm>.

³⁶ G. Crow, *This Holy Man: Impressions of Metropolitan Anthony...*, s. 30.

W przypadku języka angielskiego zdarzyła się nawet komiczna historia. W czasie nauki, kiedy dzieciak miał zdecydować, który język zachodni (francuski rzecz jasna nie był brany pod uwagę) będzie wybierał, Andrzej zdecydowanie zrezygnował z angielskiego, ripostując matce, że „nie, nie będę uczył się angielskiego. To jest brzydki język, a poza tym nigdy nie pojadę do Anglii, więc jak bym miał go wykorzystać?”³⁷. Można przypuścić, że gdyby młody rosyjski emigrant wiedział, co go czeka w przyszłości, podjąłby inną decyzję. Choć jak sam później wyznał, rezygnacja z angielskiego podyktowana była wyłącznie względami „oszczędnościowymi”, on po prostu nie musiał się do niemieckiego specjalnie przygotowywać. Nie zmienia to faktu, że język niemiecki i łacinę darzył ogromnym szacunkiem i zamiłowaniem ze względu na ich przejrzystość i precyzję strukturalno-gramatyczną. Związana z tym była inna pasja – architektura, która w fazie przejścia Andrzeja z wieku dziecięcego do chłopięcego ustąpiła miejsce innemu zainteresowaniu. Posługując się terminem metropolity, nowe zamiłowanie można nazwać „ojczyznoznawstwem”, tym wszystkim, co wiązało się z historią, geografią, językiem i kulturą Rosji, inaczej mówiąc nowym patriotyzmem rosyjskim zaszczepionym na letnich obozach emigracyjnych³⁸.

³⁷ Cyt. za: tamże.

³⁸ Zob.: Антоний Митрополит Сурожский, *Труды. Книга вторая...*, s. 40.

Rozdział 4

Poszukiwania duchowe Andrzeja Blooma

Jeśli chodzi o wiarę, to miałem bardzo antyreligijne nastawienie [...] Bóg wówczas dla mnie nie istniał, zaś Kościół stanowił zjawisko wyłącznie negatywne...

Metropolita Antoni¹

Bardzo często metropolita Antoni, nie tylko przy okazji odpowiadania na pytania natury biograficznej, ale podczas podawania przykładu osobistego w rozmowach katechetycznych, odwoływał się do swojej dziecięcej percepcji świata, napełnionej bólem z powodu jego okrucieństwa. Biorąc pod uwagę traumatyczne przeżycia Andrzeja Blooma opisane w poprzednim rozdziale, staje się zrozumiałym ten dystans, będący wynikiem raczej instynktu samozachowawczego, niż skutkiem jakichkolwiek poglądów psychospołecznych. Dlatego też element religijny, to znaczy negacja sfery sakralnej, o której będzie mowa za chwilę, stanowił nie przyczynę takiego stosunku młodego emigranta do otoczenia, lecz jego bezpośrednią konsekwencję.

Rzeczywiście, w życiu wielu chrześcijan – tych największych, jak apostoł Paweł i tych nieznanych, których imiona nie zapisały się w księgach ludzkich, często nawrót do wiary stanowi kategorię o tyle radykalną, że po tym wydarzeniu życie takiej osoby ulega zasadniczej zmianie w kierunku pełnego oddania Bogu. Przy czym owe oddanie nie stanowi rodzaju publicznej akcji zakładającej uzewnętrznienie swoich uczuć religijnych, lecz jest istotnie szczerym i pełnym poświęceniem wszystkich swoich sił, serca, umysłu i ostatecznie swojego życia służbie

¹ Антоний Митрополит Сурожский, *Человек перед Богом*, Москва 2000, s. 358.

Bogu. Powszechny rozgłos uczuć i postawy religijnej w tym przypadku stanowi natomiast niejako produkt uboczny tejże działalności. Należy w tym miejscu szczególnie podkreślić właśnie taki wymiar wchodzenia w sferę sakralną poprzez Boże Objawienie, gdyż podobne okoliczności cechowały drogę do Boga metropolity Antoniego Blooma.

Istotnie, wychowywanie w wierze od najmłodszych lat w rodzinie bogobojnych, wierzących ludzi pozytywnie wpływa na rozwój duchowy i psychiczny takiej osoby. Można w pewności powiedzieć, że taka droga wiary jest powszechna w obecnych czasach względnego spokoju politycznego i deklarowanej tolerancji religijnej. Alternatywnym do powyższej drogi sposobem poznania Boga jest nawrócenie konkretnego adepta, niekoniecznie będącego ochrzczonym w wierze, w jakichś warunkach nadzwyczajnych, z towarzyszącym temu objawieniem bardziej lub mniej zaangażowanym mistycznie. Ingerencja Boga dotyka więc kogoś, kto wcześniej w najbliższym otoczeniu nie miał możliwości poznać istoty doświadczenia religijnego. Z reguły osoby, które doświadczyły w swoim życiu takiego rodzaju nawrócenia, wykazują w następstwie nadzwyczajny poziom aktywności i zaangażowania religijnego, który można zweryfikować poprzez ich życie mistyczne, działalność misyjną (posługę kapłańską) lub poprzez obydwie te wyznaczniki.

Z pewnością, gdy rozpatrujemy drogę duchową metropolity Antoniego, należy ją ujmować właśnie w tym kontekście. Okoliczności życiowe Andrzeja Blooma zdeterminowały jego postawę religijną, która w swojej skrajnej postaci stanowiła zupełną negację Boga i Kościoła. Jednakże podłoże tej postawy stanowiły czynniki niekoniecznie religijne. Metropolita relacjonował, że przed osiągnięciem wieku 14 lat, odbierał życie wokół siebie jako dżungle napełnione dzikimi zwierzętami gotowymi do rozszarpania go na drobne kawałki przy każdej nadarzającej się ku temu okazji². Bez wątpienia można znaleźć w tych słowach nie tylko pośredni, ale i bezpośredni sens, gdyż właśnie taki obrazek miał utkwić w jego pamięci jeszcze z czasów perskich, kiedy jego psa i barana rozszarpały dzikie azjatyckie psy. Takie wspomnienie z przeszłości uzupełniło

² Por. wypowiedź: *Апостол любви: выбор пути...*, min. 00:00:20–00:01:20.

się o przemoc szkolną i surowe lata życia na uchodźctwie. Z pewnością takie przeżycia i doznania natury psychicznej nie mogły nie mieć wpływu na religijną percepcję świata Andrzeja.

Z drugiej zaś strony, mówiąc o *stricte* religijnym podłożu nawrócenia przyszłego metropolity, warto zwrócić uwagę na fakt, że jego dziecięce nastawienie do wiary i sfery sakralnej nie odzwierciedlało bynajmniej stosunku jego rodziców do tego zagadnienia, zwłaszcza postawy religijnej Borysa Blooma, którą wykazał w latach życia emigracyjnego. Powiedzieć też należy, że przed tym okresem w losach rodziny Bloomów nie można odnotować szczególnego zainteresowania życiem religijnym. Mimo że metropolita, broniąc pod tym względem swoich rodziców, wspominał, że byli oni osobami wierzącymi, używając pospolitego słownictwa, można określić ich jako osoby „niepraktykujące” (w okresie przedemigracyjnym). Wśród literatury czytanej w dzieciństwie małemu Andrzejowi przez babcię Olgę w okresie przedemigracyjnym Biblia nie stanowiła jakiegokolwiek lektury. Poza tym coroczne próby przyprowadzenia dziecka na wielkopostne nabożeństwo wielkopiątkowe kończyły się fiaskiem ze względu na chorobę astmatyczną – schorzenie, które inteligentne dziecko z czasem nauczyło się wykorzystywać do szybkiego kończenia misji wymuszonego przebywania w świątyni.

Mnie raz na rok w Wielki Piątek [rodzice – autor] prowadzili do cerkwi. Za pierwszym razem dokonałem odkrycia, które przydało mi się w przyszłości: zobaczyłem, że jeśli wejdę do cerkwi na kilka kroków i zrobię głęboki oddech, wdychając kadzidło, natychmiast stracę przytomność. Dlatego też dalej niż na trzy kroki nigdy do cerkwi nie wchodziłem, gdyż wdychałem kadzidło i traciłem przytomność, po czym mnie zaprowadzali do domu i na tym kończyła się próba mojego ureligijnienia³.

Jednak nie to stanowiło główny powód ukształtowania się skrajnie pejoratywnego stosunku do religii Andrzeja Blooma. Znane są przynajmniej dwa czynniki mogące wpłynąć na taki a nie inny rozwój osobowości metropolity w wieku

³ Антоний Митрополит Сурожский, *Человек перед Богом...*, s. 358–359.

dziecięcym, mianowicie niejednoznaczne doświadczenie we francuskiej szkole oraz relacje z rówieśnikami w szkole-internacie. W pierwszym przypadku chodzi o fakt biograficzny, kiedy to Ksenia, będąca w trudnej sytuacji materialnej i szukając dla swojego syna odpowiedniej szkoły, wraz z nim trafiła do placówki edukacyjnej o profilu rzymskokatolickim. Wszystko miało zakończyć się szczęśliwie, gdyby nie okoliczność, że po podjęciu wszystkich niezbędnych ustaleń z matką Andrzeja ksiądz, z którym była prowadzona rozmowa, kategorycznie zasugerował: „Pani wie, że chłopak będzie musiał zostać katolikiem?”. W świadomości nastoletniego Blooma sytuacja ta utkwiała na zawsze, odciskając swoje przykre piętno, gdyż po wielu latach od tamtych wydarzeń pamiętał on, jak sam odpowiedział na to pytanie: „Chodźmy mamó, ja nie jestem na sprzedaż!”⁴. Kolejne przykre doświadczenie spotkało go w relacjach z rówieśnikami we wspomnianej wyżej szkole podstawowej we Francji, gdzie sposób prezentacji swojej odrębności narodowej często nosił znamiona również przynależności religijnej małoletnich awanturników.

Poza tym, znany też jest jaskrawy epizod z przeżyciem szkolnym w Austrii, związany z uczestnictwem Andrzeja Blooma w lekcji religii. Ksenia, wypełniając dokumenty szkolne, w rubryce wyznania religijnego wpisała „ortodoksja”. Z kolei osoba odpowiedzialna za organizację lekcji odebrała tę deklarację jako przynależność do ortodoksji żydowskiej, czyli judaizmu, wysyłając rosyjskiego ucznia na odpowiednie zajęcia. Rabin, do którego trafił Andrzej o nazwisku mogącym w pewnym sensie rzeczywiście rodzić aluzje do pochodzenia żydowskiego, obejrzawszy nowicjusza, rygorystycznie zapytał go, dlaczego tamten ma niepokrytą głowę, mając na myśli żydowską jarmułkę. Na co uczeń prostodusznie powiedział, że nie ma pokrycia na głowie, gdyż został tak nauczony w domu przez matkę, uczulającą dziecko na obecność w pomieszczeniu ikony lub krzyża. Opieszały żydowski nauczyciel usłyszawszy słowo „krzyż” i dowiedziawszy się, kim jest jego nowy uczeń, natychmiast wystawił go za drzwi. Tak Andrzej znalazł się na korytarzu, gdzie zobaczyła go wychowawczyni, a ta dowie-

⁴ Tamże, s. 358.

dziawszy się o zajęciu, zaprowadziła chłopca do duchownego rzymskokatolickiego. Ksiądz zapytał go, czy jest katolikiem.

- Nie, jestem prawosławnym z Rosji – odpowiedział Andrzej.
- Prawosławny? O, to jesteś heretykiem! Nie będę tolerował heretyków w mojej klasie.

I po tym również wystawił go za drzwi.

I w ten sposób – podsumował metropolita Antoni – kiedy była lekcja religii, mnie wysyłano do domu, dlatego byłem z tego powodu nawet zadowolony⁵.

Najbardziej znamienita w chłopięcych poglądach religijnych Blooma była jego szczerość w wyznawanych poglądach. Jeszcze w trakcie obozów letnich, gdzie jak powiedziano wyżej element duszpasterski był stale obecny, Andrzej Bloom wraz ze swoimi młodocianymi sprzymierzeńcami demonstracyjnie zamykał wejście do namiotu, aby zasygnalizować swoje niezainteresowanie uczestnictwem w sprawowanych nabożeństwach liturgicznych⁶.

Jak zatem doszło do przemiany nastroju religijnego u Andrzeja Blooma i czy jego wychowanie rodzinne odegrało mimo wszystko jakąś konstruktywną rolę w tym procesie? Znalezienie odpowiedzi na postawione pytanie możliwe jest poprzez zbadanie wartości wychowawczych, które – choć nie miały znamion religijności – to zawierały się w szeroko pojętej duchowości, poczuciu sprawiedliwości, męstwie oraz innych imperatywach krzewionych Andrzejowi od młodości przez rodziców. Wymowne pod tym względem są wspomnienia hierarchy, ilustrujące jego wychowanie w duchu patriotyzmu, atoli bez określonego formalizmu spotykanego w takich sytuacjach często w europejskiej praktyce. W tym konkretnym aspekcie główny akcent kładziono na więź emocjonalną, alegorię zbudowaną na poczuciu przywiązania i miłości, a nie na

⁵ *Беседы Владыки Антония Сурожского. О встрече с Богом (беседа первая)*, reż. В. Матвеева, Санкт-Петербург 1996, min. 00:02:44–00:04:55.

⁶ Антоний Митрополит Сурожский, *Человек перед Богом...*, s. 358.

budowaniu poczucia na wzór egoizmu narodowego. Między innymi, gdy w tym samym czasie w bolszewickiej Rosji z wielkim uporem wprowadzano do nowych symboli państwowych czerwoną flagę, Andrzej Bloom dostał w prezencie rosyjską narodową flagę trójkolorową. Zastanawiający przy tym był komentarz jego rodziców w kwestii tłumaczenia znaczenia poszczególnych kolorów.

Na Boże Narodzenie kiedyś dostałem w prezencie – do tej pory pamiętam ten prezent – małą rosyjską trójkolorową flagę z jedwabiu. Tak długo fascynowałem się tą flagą, że nawet do tej pory czuję ją w dotyku, te jedwabne kolory, które głaskałem jako małe dziecko. Wtedy wytłumaczono mi co to znaczy, że to nasza rosyjska flaga: *rosyjskie śniegi, rosyjskie morza, rosyjska krew* [wyróżnienie autora] – taki właśnie obraz został utrwalony w mojej świadomości [...] ⁷.

Ta bardziej psychologiczna niż historyczna wersja interpretacyjna, odbiegająca w sposób oczywisty od oficjalnych konwencji, ilustruje podejście dydaktyczne i metody wychowawcze Kseni i Borysa Bloomów. Miłość do Rosji stanowiła odrębną wartość wychowawczą, nie tyle informacyjno-edukacyjną, co psychologiczną. Nic dziwnego, że obozy letnie, nakierowane na wychowanie więzi emocjonalnych z ojczyzną, znalazły największe zainteresowanie młodego emigranta i zastąpiły wszystkie dotychczasowe kierunki rozwojowe.

Kolejną wartością krzewioną przez ojca było męstwo, rozumiane w kategoriach zarówno duchowo-moralnych, jak i fizycznych:

Ojciec, w tym czasie, kiedy byliśmy razem, rozwijał we mnie męskie cechy po prostu poprzez opowiadania o męskich czynach, o postaciach historycznych, które mi imponowały i do których chciałem być podobny. Nie chodziło o jakieś bohaterstwo, lecz o to, że istnieje pojęcie *męstwa*, które jest czymś wspaniałym i wzniosłym; dlatego jako chłopak wychowywałem siebie w dyscyplinie. Kiedy zacząłem sobie uzmysławiać coś więcej, mając jedenaście – dwanaście lat, zacząłem kształtować w sobie wytrzymałość fizyczną. Ojciec na przykład uważał

⁷ Tamże, s. 352.

za wstyd, jeśli chwyciwszy gorący garnek, ktoś go następnie wypuścił z rąk. Powinienem być trzymać go za wszelką cenę, o oparzeniach myślało się już później. Takie podejście obejmowało też zmęczenie, ból, zimno i tak dalej. [...] Kiedy miałem lat piętnaście – szesnaście, przez lata spałem przy otwartym oknie bez kołdry, gdy robiło się zimno, podnosiłem się z łóżka i ćwiczyłem, kładłem się z powrotem⁸.

Jednakże dominantą Borysa Blooma, którą tak usilnie chciał wszczepić swojemu synu, było poczucie obowiązku i przywiązania do zasad. „Pamiętaj, *żyjesz czy umierasz*, to nie powinno ciebie *w ogóle* obchodzić. Tak samo jak nie powinno to obchodzić nikogo innego. Jedyna rzecz, która się liczy, to *po co* żyjesz i *za co* gotów jesteś umrzeć” – pouczał on Andrzeja⁹. Innym razem nauka ojca budowała w młodym Bloomie szacunek dla dyscypliny, której wymagało się przede wszystkim od samego siebie, a dopiero potem od otoczenia. Dokładny aż do drobiazgowości Borys Bloom, pouczając swojego syna zawczasu przygotowywać się i organizować swój następny dzień, powiedział synowi: „dobrze mi się wiedzie, ponieważ mam służącego Borysa, który wieczorem wszystko poukłada, obuwie wyczyści, przygotuje wszystkie rzeczy, dlatego na rano, jak pan Borys budzi się, nie ma on nic do roboty”¹⁰.

Uogólniając główne zasady wychowawcze swoich rodziców, metropolita konkludował:

Generalne podejście wychowawcze było takie, że moje przekonania życiowe powinny być zrodzić się u mnie z czasem samoistnie, lecz najważniejsze, abym był człowiekiem rzeczywiście szczerym i prawdziwym, dlatego też rodzice nigdy nie stwarzali takich okoliczności, abym kłamał lub ukrywał się, nigdy mnie nie prześladowali. Owszem, byłem karany, ale to zawsze miało jakiś określony sens, natomiast nie musiałem nigdy prowadzić podwójnego życia, czyli sytuacji, kiedy często dzieci są traktowane zbyt surowo lub niesprawiedliwie; wtedy dziecko zaczyna kłamać i układać swoje życie tak, jak jemu to pasuje¹¹.

⁸ Tamże, s. 355.

⁹ Tamże, s. 361.

¹⁰ Tamże, s. 352.

¹¹ Tamże, s. 351.

Wydaje się, że ta ostatnia cecha osobowości Andrzeja Blooma, na której jego rodzicom tak bardzo zależało, stanowiła tę szczególnie ważną właściwość charakteru hierarchy z punktu widzenia wiary i wyznawania swoich poglądów religijnych. Innymi słowy negacja świata duchownego stanowiła nic innego, jak szczerą manifestację swoich poglądów religijnych wynikających z tych wszystkich złożonych okoliczności życiowych, które miały miejsce w życiu młodego emigranta. Właśnie ta zaszczerpiona przez rodziców szczerłość i prawdziwość w relacjach z otoczeniem i przede wszystkim z samym sobą, wychowane poszanowanie zasad, konsekwencja i dyscyplina sprawiły, że kiedy w życiu Andrzeja zaszły pewne opatrnościowe okoliczności, odegrały one fundamentalną rolę w budowaniu i wzmacnianiu nowej świadomości, nowych przekonań, nowej wizji świata – świata postrzeganego oczami osoby wierzącej.

Do takiego splotu okoliczności doszło właśnie w związku z aktywnością Andrzeja w młodzieżowych strukturach emigracyjnych w 1929 roku¹². Tego dnia w swoim życiu młody Bloom nigdy nie zapomniał i już jako metropolita zawsze wracał do tematu swojego nawrócenia przy okazji omawiania tego, co – uogólniając – można określić jako „życie w Chrystusie”. We wspomnianym czasie na spotkanie z rosyjskimi dziećmi i innymi zainteresowanymi osobami został zaproszony ks. Sergiusz Bułgakow, ówczesny rektor Instytutu Teologicznego im. św. Sergiusza. Wychowawca grupy, zapraszając młodzież na rozmowę, uzyskał od większości odpowiedź odmowną, lecz Andrzeja udało mu się przekonać do pójścia na lekcję, jakkolwiek nie z powodów soteriologicznych. Metropolita wspominał:

Wszyscy oczywiście wymigiwali się jak mogli, ten, kto zdążył uciec – uciekł, ten, komu nie zabrakło odwagi odmówić – odmówił, lecz mnie wychowawca ugiął. Nie namawiał mnie, mówiąc, że należy tam pójść, bo to będzie korzystne dla mojej duszy lub coś takiego. Gdyby

¹² W określaniu daty konwersji hierarchy brane były pod uwagę fakty z opowiadania autobiograficznego oraz stanowisko w tej sprawie Gillian Crow. Biorąc pod uwagę te czynniki, można wspomnieć jeszcze o 1928 lub 1930 roku, które również figurują w materiale biograficznym, jednakże rok 1929 wydaje się być najbardziej prawdopodobny.

odwoływał się do takich kategorii, to bym pewnie zrezygnował. Lecz on powiedział:

– Posłuchaj, zaprosiliśmy ojca Sergiusza Bułgakowa, i ty sobie tylko wyobraź co on będzie opowiadał w całym Paryżu o nas, jeśli nikt nie przyjdzie na tę rozmowę?

Pomyślałem sobie tak: z lojalności do mojej organizacji muszę wypełnić ten obowiązek. On jeszcze dodał wspaniałą frazę:

– Przecież nie proszę cię, abyś go słuchał! Idź i myśl o swoich sprawach, tylko siedź tam.

No..., to zadanie stawalo się jeszcze łatwiejsze. Wszystko było tak, jak się zapowiadało, oprócz jednej rzeczy: ks. Sergiusz Bułgakov mówił zbyt donośnie i przeszkadzał mi w myśleniu o czymś innym. Zacząłem się wsłuchiwać w to, co on mówił, co wprowało mnie w stan takiej wściekłości, że zacząłem go słuchać bardzo uważnie. Pamiętam, mówił o Chrystusie, o Ewangelii, o chrześcijaństwie. Był on wspaniałym teologiem i szczególnie korzystnym dla osób dorosłych, ale nie miał on żadnego doświadczenia w pracy z dziećmi, mówił więc, jak mówią z małymi zwierzętami, tłumacząc nam tę stodycz, która płynie z Ewangelii. Mówił właśnie o takich rzeczach, od których większość ludzi świata stroni, ja też się wówczas stroniłem: łagodność, pokora, spokój, czyli o tych wszystkich cechach, za które nas potępiają, począwszy od Nietzschego i tak dalej. Doprowadził mnie do takiego stanu, że postanowiłem nie wracać już na boisko siatkarskie, mimo że to była pasja mojego życia, tylko jechać do domu w celu odnalezienia Ewangelii i sprawdzenia czy rzeczywiście to, co mówił, było zgodne z tą księgą¹³.

Szczerzy i impulsywny Andrzej postanowił wówczas, że jeśli to prawda, to chrześcijaństwo jako religia będzie dla niego zamknięta raz na zawsze, o czym po przyjeździe do domu nie omieszkał też powiadomić swojej matki. Ku jego satysfakcji taka książka, jak Biblia, znalazła się w domu w języku starorosyjskim. Sprawdziwszy w spisie treści, która z ksiąg ewangelicznych jest najkrótsza, odkrył, że jest to Ewangelia według św. Marka. W tym momencie Andrzejowi przydało się być może niewielkie, ale jakże cenne doświadczenie, które wówczas posiadał: lekcje Olgi Skriabin uczącej swojego wnuka uważnie podchodzić do każdego dzieła literackiego oraz nauka ojca: „więcej myśleć,

¹³ Антоний Митрополит Сурожский, *Человек перед Богом...*, s. 362.

niż czytać”, jak lubił powiadać sam hierarcha; szczerłość wobec swoich uczuć i wobec otoczenia; przekonanie, że wartości, które wyznajesz, są czymś większym od zwykłych zasad, bowiem od nich tak na prawdę zależy twoje życie lub śmierć. Ponadto archaiczność języka sprawiła, że młody Bloom musiał uważnie wczytywać się w każde słowo.

Lektura trwająca jakiś czas stała się tym, czym dla Szawła niezwykle wypadek na drodze do Damaszku. W jej trakcie Andrzej Bloom przeżył prawdziwe mistyczne spotkanie z Chrystusem. Nie było to spektakularne objawienie z towarzyszącymi mu przymiotami cudów biblijnych. Niebiańskie światło i cudowne uzdrowienie Apostoła Narodów podczas pierwszego spotkania z Chrystusem bardziej były potrzebne ludziom, którzy mu towarzyszyli, jak też kolejnym pokoleniom chrześcijan. Tutaj natomiast wszystko działo się w wieczornej ciszy, w odosobnionym od jakichkolwiek obcych oczu pokoju, w sercu i umyśle szczerego i szukającego sensu życia rosyjskiego chłopca. Realność spotkania i uczucia z tym związane były na tyle silne, że po wielu latach, a właściwie do końca życia wciąż nurtowały psychikę hierarchy:

Usiadłem czytać, a w trakcie lektury stało się coś, w co można zwyczajnie nie uwierzyć, jak się nie ma na to dowodów. Stało się coś, co dzieje się niekiedy na ulicy, kiedy ktoś idzie i nagle odwraca się, bo czuje na sobie czyjeś spojrzenie. Siedziałem i czytałem, kiedy gdzieś pomiędzy początkiem pierwszego i początkiem trzeciego rozdziału Ewangelii św. Marka [...] raptem odczułem, że po drugiej stronie stołu, tutaj, stoi Chrystus... Wrażenie było na tyle wstrząsające, że musiałem się zatrzymać, przestać czytać i patrzeć w tę stronę. Długo patrzyłem: nie widziałem niczego i nie słyszałem swoimi [fizycznymi – autor] zmysłami. Mimo to, kiedy patrzyłem przed siebie, w to miejsce gdzie nikogo nie było, miałem bardzo wyraźną świadomość, że *tutaj stoi Chrystus, bez żadnych wątpliwości*. Pamiętam, że wtedy w bezruchu pomyślałem: *jeśli żyjący Chrystus stoi tutaj, oznacza to, że to jest Chrystus Zmartwychwstały*. Oznacza to, że ja wiem już ze swojego osobistego doświadczenia, że Chrystus zmartwychwstał, a zatem to wszystko, co o Nim jest powiedziane – jest prawdą¹⁴.

¹⁴ Tamże, s. 362–363.

Identyczna logika, jak w czasach pierwszych chrześcijan, którzy odkrywali Chrystusa i pozyskiwali wiarę nie tyle z opowiadań o tym, jak było na początku, lecz poprzez spotkanie z żyjącym Chrystusem. Takiej konwersji zawsze towarzyszy jakościowa przemiana osobowości oraz odkrycie nowych prawd o Bogu, o człowieku i o całym stworzeniu.

Wszystkie te procesy nastąpiły w życiu Andrzeja Blooma, co jeszcze raz potwierdza autentyczność jego mistycznego spotkania z Bogiem. Odtąd wszystko potoczyło się w kierunku, którego jeszcze dzień wcześniej nie mógł sobie wyobrazić. Zmiany te ujawniły się zarówno w sferze emocjonalnej, jak i umysłowej. Pierwsze, na co należy zwrócić uwagę, to wewnętrzny świat Andrzeja, który w końcu znalazł sens swojego życia, mianowicie odkrył istnienie Dobrej Nowiny, którą od tego momentu chciał podzielić się z każdą osobą. Świadomość Bożej Miłości dosłownie zburzyła dotychczasowy świat wartości, w którym siła fizyczna i twarde serce stanowiły główną domenę egzystencjonalną.

Wszystko, co myślałem o ludziach, okazało się nieprawdą. Odkryłem, że Bóg stworzył wszystkich ludzi, że On pokochał wszystkich bez wyjątku aż do śmierci. Niech nawet ktoś myśli, że jest moim wrogiem, ja wiem, że on nie jest moim wrogiem. Pamiętam, następnego ranka wyszedłem na dwór i na wszystko patrzyłem inaczej, świat się przemienił. Na każdą osobę, która trafiała mi się po drodze, patrzyłem z taką myślą: „Bóg stworzył cię z miłości! On kocha cię! Jesteś moim bratem, jesteś moją siostrą, możesz mnie zniszczyć, bo tego nie rozumiesz, ale ja to rozumiem i tego wystarczy...”¹⁵.

Było to pierwsze najważniejsze odkrycie. Warto dodać, że od tego czasu czytanie Ewangelii stało się najważniejszą upragnioną lekturą nowo nawróconego chrześcijanina. Czytając ją, Andrzej odkrywał kolejne prawdy a wraz z nimi utwierdzał się w swoich przeżyciach wewnętrznych. Jedną z nich było zrozumienie absolutnie innego podejścia Boga do człowieka, niż to, które zwykł przeważnie widzieć w swoim życiu:

¹⁵ Tamże, s. 363.

Dalej na mnie wywarła wrażenie troskliwość, którą Bóg darzył człowieka i Jego *szacunek do niego*. Jeśli w świecie ludzie są gotowi wdeptać cię w ziemię, to Bóg *nigdy* tego nie robi¹⁶.

To spojrzenie, uderzające w poprzednią wizję świata, sprowadziło się w ostateczności do głównej konkluzji Andrzeja Blooma, a zarazem do przekonania o istnieniu niewypowiedzianej tajemniczej Bożej miłości, spełniającej się w zbawiennym akcie cierpień Chrystusowych. W tym aspekcie wrażenia młodego Blooma współbrzmiały z refleksjami i uczuciami setek Rosjan, którzy znaleźli się na wymuszonej emigracji.

Ostatnim odkryciem, które na mnie wywarło duże wrażenie, było to, że Bóg umie tak nas kochać – i taka jest właśnie istota miłości – że jest gotów towarzyszyć nam we wszystkim do samego końca. Nie tylko poprzez własny udział w stworzeniu drogą Wcielenia, nie tylko poprzez życie w ograniczonej z powodu grzechu rzeczywistości, nie tylko poprzez cierpienia i śmierć, ale i poprzez najważniejszą rzecz – poprzez udział w głównej przestance śmiertelności, przestance piekła jaką jest pozostanie bez Boga (*боголишенность*), utrata Boga, z powodu której człowiek umiera. [...] To zbiegło się z doświadczeniem całego pokolenia ludzi, którzy przed rewolucją znali Boga wielkich katedr, patetycznych nabożeństw, a którzy utracili wszystko – Ojczyznę, bliskich, szacunek do siebie, swój status społeczny pozwalający im wcześniej na godne życie. [...] Nagle odkryli oni, że Bóg zechciał zostać takim samym jak wszyscy człowiekiem właśnie ze względu na swą miłość: zostać zupełnie bezbronny, wrażliwy, bezsilny, będący w pogardzie u tych osób, którzy wierzą tylko w zwycięstwo siły [fizycznej – autor]. Wtedy odkryła mi się jedna strona życia, która odtąd wiele dla mnie znaczy. To jest to, że naszego Boga, chrześcijańskiego Boga, można nie tylko kochać, ale też szanować; nie tylko czcić Go ze względu na to, że jest Bogiem, ale też darzyć go czcią z poczucia głębokiego uznania dla Niego¹⁷.

Wnioski płynące z lektury ewangelicznej zmieniały całkowicie perspektywę antropologiczną, poprzez którą Andrzej

¹⁶ Tamże, s. 364.

¹⁷ Tamże.

wskutek zdarzeń losowych odbierał ludzi. Stał zatem przed zadaniem zmiany swoich poglądów i uczuć. Przysiągł sobie, że od tej pory będzie dążył do takich relacji z otoczeniem, że każdego człowieka, którego napotka na swojej drodze, będzie traktował jako podmiot Bożej miłości, a więc za osobę, której nie można traktować inaczej, niż miłując z całego serca.

Następnego ranka wyszedłem na dwór i patrząc na tłum pędzących do pracy ludzi [...] powiedziałem, wszystkich tych ludzi Bóg kocha..., ja chcę być z Bogiem, dlatego będę kochał wszystkich ludzi, nawet jeśli będą oni mnie rozrywać na kawałki, polewać wrzątkiem, będę ich kochał¹⁸.

Trzeba zdawać sobie sprawę, że młodemu Bloomowi naprawdę trudno było postrzegać ludzi w taki sposób, gdyż jeszcze niedawno doświadczył on tyle przykrości z ich strony. Jednakże sam fakt zrozumienia przez niego kierunku, w którym chciał podążać w swoim duchowym i ludzkim rozwoju, sprawił, że odnalazł on tak upragniony sens życia.

Jakościowa zmiana, która nastąpiła w świadomości Andrzeja, wywarła na nim tak duże wrażenie, że następnego dnia, kiedy podróżował do szkoły, zapragnął podzielić się tą radosną wiedzą z każdym, kogo napotkał na swojej drodze. Zwyczajnie zwracał się do nieznanego sobie osoby z pytaniem: „Czytał pan Ewangelię, wie pan, co tam jest napisane?”. Jednakże ten przejaw otwartości dziecięcego serca, które dotknęło działanie Bożego światła, szybko został zastąpiony innym przeżyciem, bardziej wewnętrznym niż zewnętrznym. Rodzina i przyjaciele mogli obserwować, że w psychice Andrzeja zachodzą niezwykle zmiany, lecz prawdziwa ich przyczyna pozostawała poza ich świadomością. Szczególnie dotyczyło to mistycznego objawienia, które przeżył.

Trzymałem to w absolutnej tajemnicy, nikomu nigdy nie mówiłem, co wtedy zaszło. Aczkolwiek ludzie widzieli, że w pewnym sensie zmieniłem się: uwierzyłem w Boga, w którego wcześniej nie wierzyłem, uwierzyłem w Chrystusa, przeczytałem Ewangelię, zacząłem

¹⁸ *Апостол любви: выбор пути...*, min. 00:00:45–00:01:18.

chodzić do cerkwi... Było to naturalne dla chłopca w moim wieku, ale w moim przypadku zmiany te były ponadwiekowe. Nigdy nikomu nie powiedziałem co się stało, bo czułem, że to była tak święta rzecz, którą należy zachować nienaruszoną, bałem się bowiem, że ludzie mogą to po prostu zniszczyć. Chciałem zachować to doświadczenie w bezpieczeństwie, za ogrodzeniem ogrodowym mojej duszy¹⁹.

Najważniejszym dla młodego Blooma było odkrycie wewnętrznej głębi *sacrum*, istnienia wymiaru mistycznego oraz znaczenia, jakie odgrywa w nim Kościół. Należy wspomnieć, że nie wszystkie obserwacje życia religijnego z lat dzieciństwa i wczesnej młodości miały wymiar negatywny. Andrzej pozytywnie odnosił się do prawosławnego duchownego opiekującego się dziećmi w trakcie obozu letniego, co nieco złagodziło poprzednie negatywne doświadczenie kontaktu z rabinem i księdzem w Austrii. Funkcję opiekuna obozu pełnił wówczas ksiądz Jerzy Szumkin²⁰, o którym hierarcha wspominał jako o osobie posiadającej niezapomniany dar miłości do wszystkich. W swoich wspomnieniach często wracał on do tej osoby, którą jako dzieciak podziwiał właśnie za ten dar, zaś w następstwie podawał jako wspaiały przykład spełniania misji kapłańskiej w budowaniu królestwa miłości w swoim sercu.

Pierwsze kroki w życiu mistycznym Andrzej zaczął wykonywać samodzielnie. Na tym etapie doznał on słodczy płynącej z modlitwy, a jego zachwyt tym rodzajem sztuki duchowej (ros. *духовного делания*) przerósł wszelkie oczekiwania. Andrzej próbował modlić się swoimi słowami, klęcząc na kolanach. Nie wiadomo jak długo trwał ten okres, mogło to być kilka miesięcy, a nawet kilka lat. Z czasem ten rodzaj modlitwy był już niewystarczający i kiedy młody Bloom znalazł w domu *Horologion*²¹, zaczął uczyć się języka cerkiewnosłowiańskiego, aby

¹⁹ Cyt. za: G. Crow, *This Holy Man: Impressions of Metropolitan Anthony...*, s. 43.

²⁰ Ksiądz Jerzy Szumkin (* 18 lutego 1894, † 1 stycznia 1965) – rosyjski duchowny prawosławny na emigracji, aktywny działacz RCRS. Zob.: Б. Носик, *На погосте XX века*, Санкт-Петербург 2001, s. 528–529.

²¹ *Horologion* (ros. *Часослов*, grec. *Ὡρολόγιον*) – księga liturgiczna, zawierająca stałe teksty modlitw dobowego cyklu liturgicznego. Otrzymała swoją nazwę od liturgii godzin, którą zawiera. W prawosławiu dobowy cykl nabożeństw wygląda następująco: a) 9-ta godzina kanoniczna (ros. *девятый час*), b) wieczernia (ros. *вечерня*), c) powieczерze (ros. *повечерие*), d) nabożeństwo północy (ros. *полунощница*),

odmawiać modlitwy z tej księgi. Stąd wniosek, że od momentu pierwszych spontanicznych modlitw płynących z dziecięcego serca do czasu świadomego odczytywania tekstów liturgicznych minęło sporo czasu. Dzięki tym informacjom można w przybliżeniu określić, że jego nawrócenie nastąpiło w wieku 14–15 lat, natomiast kiedy zaczął używać cerkiewnych tekstów pisanych, był już na studiach. Interesujące przy tym jest to, że nie wystarczyło mu czytanie samych modlitw porannych i wieczornych przeznaczonych do czytania w domu, lecz wyczytywał także teksty nabożeństw cyklu dobowego, jak *Wieczernia*, *Jutrznia* i *Godziny kanoniczne*²², co zajmowało mu około ośmiu godzin dziennie. Ze względu na naukę i wynikający z tego faktu brak czasu, Andrzej zwyczajnie wyuczył się wszystkich tekstów na pamięć i odmawiał je w trakcie podróży na lekcje:

Ponieważ chodziłem na uczelnię i do szpitala na praktyki na piechotę, to w tym czasie mogłem odmówić Jutrznię po drodze tam, z kolei w drodze powrotnej czytałem godzinki. Nie chodziło mi o mechaniczne wyczytywanie tekstów, po prostu czerpałem z tego ogromne zadowolenie²³.

Oddanie modlitwie nowo nawróconego emigranta stanowiło szczere i głębokie uczucie religijne, które przejawiało się również w tym, że chciał utrwalić je nie tylko w swoim sercu, ale i jak najgłębiej w umyśle. Dlatego też praktykował nawet trzykrotne odczytywanie tych samych tekstów sakralnych: czytał każde słowo po raz pierwszy i milczał, następnie czytał to samo, uzupełniając je klęknięciem i milczeniem, aż wreszcie czytał frazę lub zdanie po raz trzeci i tak do końca reguły modlitewnej.

Taka reguła zajmowała mi około dwóch i pół godzin, lecz jakże one były korzystne i słodkie. Wtedy tylko modlitwa osiągnie sukces, kiedy

e) jutrznia (ros. *утрeня*), f) 1-sza godzina kanoniczna (ros. *первый час*), g) 3-cia godzina kanoniczna (ros. *третий час*), h) 6-ta godzina kanoniczna (ros. *шестой час*) oraz jako uwieńczenie cyklu – Liturgia Święta (ros. *Божественная литургия*). Horologion służy jako przewodnik dla lektorów i chórzystów śpiewających i czytających na klirosie (ros. *клирос*, grec. *κλήρος*, miejsce na podium przed ikonostasem).

²² Антоний Митрополит Сурожский, *Человек перед Богом...*, s. 365.

²³ Tamże.

człowiek całym swym jestestwem zawoła: Panie, zmiłuj się! Powie to czystą świadomością, następnie z pokłonem ziemskim, następnie jeszcze raz, aby utrwalić to w pamięci i w ten sposób jedną rzecz po drugiej. Wyrosło we mnie wtedy przekonanie, że życie to jest to, póki modłę się – żyję, a poza tym jest jakaś pustka, czegoś brakuje²⁴.

Metropolita opowiadał też, że w tym okresie szczególnie pokochał czytanie żywotów świętych i nauki ojców pustyni, których wypowiedzi służyły mu jako imperatywy przez całe życie, będąc niekiedy lepszym materiałem niż traktaty teologiczne.

Nie są znane szczegóły dotyczące świątyń prawosławnych, do których na początku swej drogi duchowej uczęszczał Andrzej Bloom. Najprawdopodobniej były to parafie w jakiś sposób związane z młodzieżowym ruchem emigracyjnym, do którego należał. Wiadomo natomiast, że w 1931 roku świadomie uczestniczył w życiu parafialnym jedynej w Paryżu świątyni należącej do Patriarchatu Moskiewskiego – cerkwi pw. Trzech Świętych Hierarchów. Zatem w najważniejszym dla emigracji francuskiej konflikcie duchowym opowiedział się za Kościołem rosyjskim.

Można wyodrębnić dwa główne rodzaje przyczyn i motywacji, którymi kierował się Bloom w wyborze wspólnoty, w której chciał duchowo wzrastać. Do pierwszego z nich należą przesłanki natury, ujmijmy to konwencjonalnie, programowej. Bezsprzecznie związane one były z wychowaniem i tym, choć załączkowym, to coraz mocniejszym światopoglądem narodowym, który młody mężczyzna zdążył ukształtować poprzez uczestnictwo w młodzieżowym ruchu emigracyjnym. Choć z racji swojego wieku Andrzej nie mógł należeć do Bractwa św. Focjusza, jego postawa względem wydarzeń w emigracyjnym życiu Kościoła była w wielu punktach zbieżna ze stanowiskiem jego członków. Metropolita wspominał:

Pytają mnie, dlaczego należę do Kościoła moskiewskiego i dlaczego wybrałem go w 1931 roku, kiedy miałem 17 lat? Były dwie przyczyny. Po pierwsze, dlatego że zostałem nauczony, iż z Kościoła można

²⁴ Tamże.

odejść tylko wtedy, kiedy głosi on herezję. Kościół rosyjski nigdy nie głosił żadnej herezji. Po drugie, jest taka zasada, że kiedy wspólnota Kościoła, do której należysz, jest ciemżona, kiedy znajduje się ona w stanie męczeństwa, kiedy jest prześladowana, to wtedy jest właśnie odpowiedni czas, kiedy należy ogłaszać swoją przynależność do niej. W tym czasie, jeśli jest taka możliwość, to należy być jej niezawistym głosem, jeśli zaś nie ma ktoś głosu ze względu na wiek, okoliczności, to wtedy przynajmniej należy zachowywać wobec niej swoją wierność; zaś jeśli jest taka konieczność, to należy znosić wszelkie obelgi z jej powodu, aby chociażby w taki mały sposób uczestniczyć w jej zhańbieniu²⁵.

Tłumacząc swoją wierność Kościołowi matce, hierarcha uzasadniał postawę takich jak on sam emigrantów, którzy nie chcieli osądzać ani Kościoła rosyjskiego, ani tych hierarchów, na barkach których spoczywała odpowiedzialność za jego losy w bolszewickiej Rosji. Swoje własne doświadczenia życia na emigracji, nędzy i wszelkich ograniczeń Antoni Bloom uznawał za nic, w stosunku do represji i innych okoliczności, w jakich znalazła się wspólnota Kościoła prawosławnego w ZSRR. Z tego względu uważał on, że w żaden sposób nie można było osądzać metropolity Sergiusza (Stragorodskiego) za podejmowane w tamtych warunkach kroki.

Nie osądzaliśmy go w tym sensie, że nie wiedzieliśmy czego on nie powinien był robić, a co powinien. Wiedzieliśmy jedynie, że gdy Kościół znajdował się pomiędzy młotem a kowadłem, kiedy cały ciężar spraw legł na jego barki, on nie przestraszył się i stał na swoim miejscu. Nie sądziliśmy o nim w świetle tych kompromisów, na które powiedzmy był zmuszony iść w owym czasie, sądziliśmy o nim w świetle innych wydarzeń. Napisał kilka akatystów²⁶, między innymi do św. Serafina z Sarowa i Przenajświętszej Bogurodzicy. Po tych faktach wyrabialiśmy o nim zdanie, bowiem te akatysty pisał on, kiedy przebywał w więzieniu. Widzieliśmy wtedy, że oto człowiek siedzi w więzieniu, a całą

²⁵ *Апостол любви: встречи в России*, reż. В. Матвеева, Санкт-Петербург 2007, min. 00:05:08:00–00:06:18.

²⁶ Akatyst (ros. *акатист*, grec. *ακάθιστος ύμνος*) – w Kościele prawosławnym rodzaj hymnu liturgicznego.

swą duszą przebywa w tajemnicy obcowania z Bogiem. Takiej osoby nikt nie powinien osądzać²⁷.

Jeśli osądzanie hierarchii rosyjskiej metropolita uważał za rzecz niedopuszczalną, to odejście ze struktur kanonicznych Kościoła prawosławnego w Rosji było dla niego równoznaczne zdradzie. Jako Andrzej Bloom, a następnie kapłan i biskup zawsze postrzegał siebie jako nieodłączną część rosyjskiego narodu i rosyjskiego Kościoła. Za tę postawę niejednokrotnie musiał płacić swoim osobistym autorytetem w środowisku emigracyjnym.

Jako drugi rodzaj motywacji, bardziej istotny z mistycznego punktu widzenia, należy wymienić stosunek Andrzeja Blooma do swojego ojca duchowego, którego odnalazł po długich poszukiwaniach właśnie w świątyni moskiewskiej. Służyło to niejako potwierdzeniu słuszności dokonanego wyboru i stwarzało dobre rokowania na przyszłość duchową. „Nikt nie może spotkać się z wiecznością, jeśli nie zobaczy w oczach lub na twarzy chociażby jednej osoby światła wiecznego życia”²⁸ – taki aksjomat z życia mistycznego metropolita Antoni często zwykł powtarzać w swoich rozważaniach teologicznych. Tego samego określenia użył on w stosunku do swojego ojca duchowego – archimandryty Atanazego (Nieczajewa)²⁹. Andrzejowi

²⁷ Митрополит Сурожский Антоний, *Беседы*. Октябрь 1993. Почему я принадлежу к РПЦ, реж. В. Матвеева, Санкт-Петербург 2006, min. 00:03:30–00:04:25.

²⁸ *Апостол любви: выбор пути...*, min. 00:01:37–00:01:47.

²⁹ Ksiądz archimandryta Atanazy, św. Anatol Nieczajew (* 31 kwietnia 1886, † 14 grudnia 1943) – rosyjski duchowny, hieronimich. Ukończył Penzeńskie Seminarium Duchowne. Po rewolucji rosyjskiej pracował jako misjonarz w Armii Zbawienia. W 1923 roku wyemigrował do Finlandii, gdzie przyjął postrzyżyny mnisze w słynnym monasterze Wałaa. Od 1926 roku mieszkał we Francji, gdzie ukończył Instytut Teologiczny św. Sergiusza i przyjął kapłaństwo. Uczestniczył w pierwszym. diecezjalnym zebraniu rosyjskich zachodnio-europejskich parafii prawosławnych w Paryżu 1927 roku, gdzie debatowano nad polityką religijną wobec Moskwy i stosunku do metropolity Sergiusza (Stragorodskiego). Był jednym z założycieli lojalnej wobec Kościoła Rosyjskiego parafii Trzech Świętych Hierarchów w 1930 roku, następnie pełnił funkcję proboszcza tejże świątyni w okresie 1933–1943. Do godności archimandryty został podniesiony w 1932 roku. Podczas drugiej wojny światowej uczestniczył we francuskim ruchu oporu. W okupowanym Paryżu pomagał prześladowanym Żydom, za co był aresztowany przez Gestapo w 1942 roku. Zmarł w 1943 roku w Paryżu. Zob.: А. Нивьер, *Православные священнослужители, богословы и церковные деятели русской эмиграции в Западной и Центральной*

wystarczyło tylko raz spojrzeć na archimandrytę, aby raz na zawsze podjąć decyzję odnośnie wyboru przewodnika do Chrystusa, bowiem taka jego zdaniem jest główna rola ojca duchowego. W tym konkretnym człowieku Andrzeja zafascynowały wewnętrzna „integralność” i „światło”, którym emanował na otoczenie, uosabiając ideał mnicha i kapłana równocześnie. Nie wszystkie rady i wskazówki ojca Atanazego odpowiadały oczekiwaniom żarliwego Andrzeja, lecz traktował je z pokorą i szacunkiem, ufając, że przyniosą one dobre skutki. Słyszymy w jego wspomnieniach:

Urzekły mnie w nim dwie rzeczy: pełna wewnętrzna integralność i jakiś błysk światła. Nie mam na myśli światła materialnego, promieni słonecznych, czy światła z góry Tabor, było to jakieś wewnętrzne promieniowanie.

Nie wiedziałem kto to jest, podszedłem do niego i powiedziałem:

– Nie znam księdza, ale bardzo proszę księdza o pozostanie moim ojcem duchowym.

To było nasze pierwsze spotkanie i po nim rzeczywiście został on moim ojcem duchowym. Spotykaliśmy się rzadko, raz lub dwa razy do roku, ale za każdym razem miałem wrażenie, że on ciągnie mnie za sobą. Wrażenie to można oddać w ten sposób, że czułem się jako mała łódka przywiązana do dużego statku, statek płynie i ciągnie tę łódź – czyli mnie – za sobą.

[...]

Miałem też doświadczenie spowiedzi u niego. Byłem wtedy dziewiętnastoletnim chłopcem, nastawionym na życie pustelnicze i pragnącym wyżyn duchowych, których nigdy i tak nie udało mi się osiągnąć. Przyszedłem do niego na spowiedź, myślałem, że jest mnichem i będzie wymagał ode mnie wszystkiego. Wyspowiadałem się i sądziłem, że powie: „No to teraz masz taki oto program działania...”. Lecz on powiedział:

– Oto, co miałbyś zrobić, a teraz chwilę postój i pomyśl, do czego z tego wszystkiego jesteś zdolny? Co realnie możesz udźwignąć?

Европе 1920–1995. Биографический справочник..., s. 87; *Российское зарубежье во Франции 1919–2000*, red. Л. Мнухин, М. Авриль, В. Лосская, Москва 2008, t. 1, s. 90–91; *Архимандрит Афанасий Нечаев, От Валаама до Парижа*, Москва 2011.

Pamiętam, że byłem tak rozczarowany, bo czekałem, że będzie ode mnie wymagał takich wzniosłych rzeczy. Jeszcze dodał:

– Stąpaj po ziemi jak potrafisz, lecz rób to dobrze!

Tak prowadził mnie z roku na rok...³⁰

Rzeczywiście, moment znalezienia przez Andrzeja ojca duchowego dla siebie był najbardziej odpowiedni, zwłaszcza biorąc pod uwagę jego zapal religijny, podejście do modlitwy i transcendentnych przeżyć. Na tym etapie rozwoju duchowego potrzebował kogoś, kto z jednej strony nie zagasi w jego sercu gorejącego ognia miłości do Chrystusa, a z drugiej pomoże uniknąć pułapek duchowych i błędnego ukierunkowania mistycznego, które zwykle charakteryzuje osoby starające się wspinać na wyżyny duchowe, bazując wyłącznie na własnych siłach. Jak sam później określił, monastycyzm ojca Atanazego „nie był mistyczny w cudzysłowie, lecz integralny, zdrowy, całkowity. Robił on dla każdej osoby wszystko, co potrafił, modlił się, ale nie stwarzał żadnego wrażenia sentymentalnego”³¹.

Choć bardzo skuteczny, to rzadki kontakt ze swoim ojcem duchowym Andrzeja Blooma może być wynikiem faktu, że parafia pw. Trzech Świętych Hierarchów nie była wyłącznie jedynym miejscem jego parafialnego rezydowania. Miejscem modlitwy Andrzeja była również inna, należąca do Patriarchatu Moskiewskiego niewielka świątynia, z którą jest związana zadziwiająca historia, ilustrująca niezwykle losy rosyjskich emigrantów i ich dróg duchowych. W 1936 roku ksiądz Michał Bielski³² zainicjował powstanie w Paryżu kolejnej prawosławnej parafii, znalazłszy przy budynku nr 36 na rue de la Montagne-Sainte-Genève odpowiedni lokal na niewielką kaplicę. Stało się to nie bez ingerencji Opatrzności, mianowicie wstawiennictwa świętej Genowefy uznawanej za patronkę stolicy Francji. Emigranci związani z parafią opowiadają, że

³⁰ Митрополит Сурожский Антоний, *Беседы. Октябрь 1993. О своем духовнике, отце Афанасии Нечаеве*, reż. В. Матвеева, Санкт-Петербург 2006, min. 00:20:09–00:28:14.

³¹ Tamże.

³² Ksiądz Michał Bielski (* 13 listopada 1884, † 14 marca 1963) – rosyjski duchowny prawosławny na emigracji, działacz społeczny, tłumacz tekstów liturgicznych na język francuski. Zob.: *Протоиерей Михаил Андреевич Бельский (Некролог)*, „Журнал Московской Патриархии” 1963, nr 5, s. 26–27.

ojciec Michał, borykający się jak większość przedstawicieli emigracji rosyjskiej z trudnościami finansowymi, uparcie szukał przez dłuższy czas odpowiedniego miejsca dla nowej parafii. Jednej nocy w jakimś krytycznym momencie kapłanowi we śnie objawiła się św. Genowefa ze słowami: „Czego się męczysz, szukaj u mojego grobu”³³. Ksiądz Bielski posłuchał tej rady i już wkrótce, w sąsiedztwie kościoła pw. św. Szczepana na Wzgórzu (fr. *Saint-Étienne-du-Mont*), gdzie znajduje się właśnie grobowiec z relikwiami świętej Genowefy, znalazł odpowiedni lokal. Było to niewielkie pomieszczenie w opuszczonym budynku. Tutaj ksiądz Michał osobiście, swoimi rękoma urządził ołtarz, część wewnętrzną świątyni i przylegające do niej pomieszczenie. W środowisku emigracyjnym tę cerkiew nazywano kaplicą świętej Genowefy, choć faktycznie była to cerkiew pw. Ikony Matki Bożej „Wszystkich Strapionych Radość”, tj. cerkiew figurująca w wykazie Romana Gula pod numerem 8³⁴.

Parafia ta w latach 60. zmuszona została do przeniesienia swej siedziby na rue Saint-Victor, lecz nadal funkcjonuje. W 2013 roku obchodzi ona już swoje 77-lecie³⁵. W latach 30. niewielka kaplica, założona przez rosyjskiego duchownego Michała Bielskiego, z pewnością spełniała bardzo ważną rolę w realizacji potrzeb mistyczno-kultowych rosyjskich emigrantów, chcących pozostać w jedności duchowej i kanonicznej z patriarchą moskiewskim. Jednym z takich emigrantów był Andrzej Bloom, którego gorliwość i oddanie cerkwi były na tyle zauważalne, że wzbudzał on do siebie zaufanie prawosławnego duchowieństwa. Być może ze względu na tę okoliczność proboszcz parafii bez problemu udostępniał młodzieńcowi klucze od świątyni, aby ten mógł bez przeszkód zaspokajać swoje indywidualne potrzeby modlitewne.

Zmagania duchowe ostatecznie doprowadziły Andrzeja do ukształtowania się pragnienia zostania mnichem, a nawet zamieszkania w monasterze Walaam³⁶. Na przeszkodzie

³³ В. Лосская, Празднование памяти Святой Женеви́евы в Париже. Православная традиция, родившаяся больше чем полвека назад, „Русская мысль”, nr 4392, 17.01.2002.

³⁴ Patrz rozdział 2.

³⁵ Dziś pełna nazwa parafii brzmi *Parafia pw. Ikony Matki Bożej Wszystkich Strapionych Radość i św. Genowefy w Paryżu*. Zob. oficjalny portal: <http://ndjasg.perso.neuf.fr/intro.html>.

³⁶ Monaster Walaamski (ros. *Валаамский Спасо-Преображенский монастырь*) – rosyjski męski klasztor prawosławny, znajdujący się na wyspie Walaam (fin. *Valamo*)

temu znalazło się jednakże kilka czynników, jednym z nich był paszport nansenowski³⁷. Z drugiej strony, młody Bloom zdawał sobie sprawę z obowiązku opieki nad samotną matką i znajdującą się pod ich wspólną opieką babcią Olgą Skriabin. A zatem okoliczności życiowe uniemożliwiały mu szybką realizację religijnych pragnień, przynajmniej na określonym etapie. Tymczasem szukający zbawienia młody rosyjski emigrant wymyślił rozwiązanie: postanowił, że ukończy medycynę i – będąc lekarzem – będzie pomagał niezamożnym Rosjanom gdzieś na obrzeżach Francji. W dodatku pragnął przyjąć w ukryciu postrzyżyny mnisze (i kapłańskie) i w ten sposób spełnić się również jako charytatywny kapłan dla wybranej rosyjskiej społeczności emigracyjnej. Stało się to nie bez udziału Borysa Blooma, z którym Andrzej przebywał w ciągłym kontakcie, mimo jego nieobecności w rodzinie. Ojciec dał mu taką radę:

Pamiętam, że ojciec powiedział mi: „co może być wspanialsze od życia wierzącego lekarza? Możesz wtopić w swoją działalność całą Ewangelię, cały twój szacunek do ludzi, całą cnotę, do której tylko jesteś zdolny, całą miłość, która z czasem może w tobie wzrosnąć, całą twoją wiarę nie tylko w Boga, ale i wiarę w człowieka”³⁸.

Kierując się tą wskazówką, Andrzej Bloom postanowił studiować medycynę na Sorbonie, ale podszedł do tego na tyle poważnie, że przed złożeniem dokumentów na Wydzia-

na jeziorze Ładoga. Słynny prawosławny ośrodek życia monastycznego na północy europejskiej części Rosji określany jest północnym Athosem. Źródła dokumentalne sięgają XIV wieku, lecz tradycja cerkiewna przypisuje jego założenie Sergiuszowi i Germanowi Waałamskim, działającym w X wieku. Po rewolucji rosyjskiej aż do drugiej wojny światowej wyspa należała do Finlandii, dzięki czemu monaster uniknął zagłady bolszewickiej i przetrwał aż do lat 40. Na emigracji Waałam przez wszystkich wierzących Rosjan odbierany był jako jedyny ocalały ośrodek rosyjskiego prawosławia, stąd w okresie międzywojennym odbywały się tam masowe pielgrzymki szukających duchowego wsparcia rosyjskich emigrantów. Zob. historię monasteru: *Православные русские обители: Полное иллюстрированное описание православных русских монастырей в Российской Империи и на Афоне*, Санкт-Петербург 1994, s. 102–113.

³⁷ Rodzina Bloomów jak większość emigrantów rosyjskich miała status bezpaństwowców. W 1925 roku bolszewicy pozbawili uchodźców obywatelstwa ZSRR, w zamian za co otrzymali oni tzw. paszporty nansenowskie.

³⁸ *Апостол любви: выбор пути...*, min. 00:05:33–00:06:03.

le Medycznym, najpierw skończył dwuletni kurs z fizyki, chemii i biologii prowadzony przez Wydział Nauk Przyrodniczych³⁹. Jak sam później tłumaczył, uczynił tak, aby mieć prawdziwe naukowe przygotowanie do medycyny. W tym czasie jego szczególne zainteresowanie budziły nauki ścisłe, takie jak biologia i chemia. Podążając z kolei za radą Maurice Curie, bratanicy Pierre Curie, Andrzej zainteresował się też fizyką jako „niezwykle głęboką dyscypliną, pełną harmonii i piękna”⁴⁰. Piękno stworzonego świata, jego budowa, nie tylko zachwyciły Andrzeja, ale także budowały w jego świadomości jeszcze większą więź z Twórcą tej rzeczywistości, stanowiąc jednocześnie niejako uzupełnienie religijnego światopoglądu lub też „świecką teologię” naukowca:

Raptem te wszystkie nowe okoliczności i odkrycia naukowe sprawiły, że cały świat jawił się w mojej wyobraźni pełny znaczenia. W tym sensie moja nauka i studiowanie stały się częścią odkryć o Bogu i o świecie przez Niego stworzonym⁴¹.

Ten szczególny aspekt dotyczący wykształcenia metropolity zasługuje na odrębne potraktowanie. Po studiach odbytych na Sorbonie nigdy już nie podjął się on żadnych innych, zwłaszcza teologicznych, choć te wydawałyby się niezbędne do pełnienia misji kapłana i biskupa. Nasuwa się więc pytanie, czy to przyrodniczo-medyczne przygotowanie naukowe było wystarczające w jego przypadku. Rozważania na temat teologii metropolity Antoniego Błoma stanowią odrębny rozdział naszych dociekań, tutaj natomiast należy z jednej strony przemyśleć relację między medycyną, czyli ogólnie rzecz ujmując nauką o uzdrowieniu ludzkiego ciała, a naukami mistycznymi, czyli sposobami i drogami prowadzącymi do uzdrowienia ludzkiej duszy, co należy do zakresu powołania osób duchownych. Z drugiej strony, można sformułować pytanie o potrzebie lub konieczności posiadania akademickiego wykształcenia teologicznego do bycia kapłanem. Na to drugie pytanie nie ma

³⁹ А. Пайман, *Свободный голос Церкви*, [w:] Митрополит Антоний Сурожский, *Уверенность в вещах невидимых. Последние беседы (2001–2002)...*, s. 262.

⁴⁰ Cyt. za: G. Crow, *This Holy Man: Impressions of Metropolitan Anthony...*, s. 55.

⁴¹ Cyt. za: tamże.

jednoznacznej odpowiedzi. Można jedynie wysunąć tezę, że wszystko zależy od konkretnej osoby, jej powołania, realnych potrzeb Kościoła i zdolności kandydata. Metropolita Antoni jest w tym przypadku dobrym przykładem, ilustrującym potęgę ludzkiej osobowości, która – mając odpowiednie powołanie i prezentując wewnętrzną siłę w rozwoju religijnym – potrafiła nie tylko osiągnąć potężną przemianę duchową, ale i wciągnęła w swą orbitę mistyczną ogromną rzeszę innych dusz ludzkich. Tymczasem wykształcenie medyczne i przyrodnicze hierarchy odegrało w tym działaniu podwójną konstruktywną rolę.

Z punktu widzenia naukowego owe kwalifikacje posłużyły jako grunt w kształtowaniu warsztatu badawczego stosowanego przez londyńskiego hierarchę w samodzielnym zgłębianiu nauk teologicznych i mistyki chrześcijańskiej. W jego nauczaniu, w traktowaniu zjawisk religijnych i duchowych zawsze można odnaleźć ślady tego a nie innego profilu edukacyjnego. Można zasugerować twierdzenie, że w swoim życiu i działalności metropolity Antoniego każdorazowo można wyeksponować element antropologiczny. W centrum jego uwagi zawsze znajduje się człowiek i jego wewnętrzny świat: biologiczny i duchowy. Odrębny wątek stanowi *stricte* pasterska działalność hierarchy, tutaj można również zwrócić uwagę na fakt kilkuletniej praktyki lekarskiej, która – poprzedzając posługę duszpasterską – wywarła na nią bezpośredni wpływ. Hieromnich a następnie metropolita Antoni traktował wszystkich swoich podopiecznych jak lekarz traktuje swoich kuracjuszy. Przy czym w odróżnieniu od niektórych duchownych, traktował każdą osobę w sposób integralny, postrzegając człowieka w dwóch zasygnalizowanych wymiarach antropologicznych. Pomogły mu w tym bez wątpienia wykształcenie i praktyka lekarska, znajomość nie tylko ludzkiego ciała, ale i czysto medyczna wiedza z zakresu psychologii i psychiatrii.

Wracając do linii biograficznej i wydarzeń występujących w życiu metropolity Antoniego, wspomnieć należy o śmierci Borysa Blooma, która nastąpiła niedługo przed ukończeniem studiów. Wymowną w tym przypadku była data śmierci – 2 maja 1937 roku – na którą wówczas według kalendarza juliańskiego przypadł pierwszy dzień Wielkanocy. W tradycji prawosławnej istnieje przekonanie, że śmierć w paschalnym tygodniu stanowi

wyraz błogosławieństwa Bożego i oznacza wielką łaskę dla duszy umarłego. Wydaje się, że było to najlepsze zakończenie ziemskiej wędrówki Borysa Blooma, który w dzieciństwie powiedział swojemu synowi, że powinien „czekać na śmierć tak, jak oblubieniec czeka na swoją narzeczoną – w pragnieniu, radości, z myślą o spotkaniu się z nią twarzą w twarz”⁴². Biorąc pod uwagę charakter ascezy i tryb życia, który prowadził, powyższe oświadczenie wcale nie było ani ironią, ani tym bardziej szyderstwem z jego strony, lecz tajemnicą, którą mógł powierzyć tylko bardzo bliskiej osobie. W tej lekcji było coś ponadczasowego. Kiedy faktycznie Borys odszedł z tego świata, jego syn był na tyle przygotowany duchowo i religijnie, że mógł ocenić całą głębię tej wypowiedzi. Metropolita tak opisywał doświadczenia związane ze śmiercią swojego ojca:

Ojciec zmarł nagle. Przyszedłem do jego pokoju, była to niewielka biedna cela na górze francuskiego domu. Było tam łóżko, stół, taboret i kilka książek. Wszedłem do tego pokoju, zamknąłem drzwi i stanąłem... Ogarnęła mnie taka cisza, taka głębia ciszy, że pamiętam na głos wykrzyknąłem:

– Jak ludzie mówią, że istnieje śmierć?! Przecież to kłamstwo!

Stało się tak, ponieważ pokój ten był wypełniony życiem, taką pełnią życia, której na dworze, na ulicy, nigdy wcześniej nie spotkałem⁴³.

W opisach sytuacji, kiedy metropolita Antoni był świadkiem odejścia ze świata swoich bliskich, znajdujemy tę właśnie szczególną cechę rzeczywistości, na której skupiała się jego uwaga.

Należy stwierdzić, że swoją postawę wobec śmierci hierarcha wypracował w okresie wojny, pracując jako chirurg polowy, o czym jest mowa niżej, zaś fakt śmierci ojca w 1937 roku stanowił swojego rodzaju kierunek mentalny, w którym potoczył się rozwój jego percepcji śmierci jako końcowego celu życia człowieka, tj. spotkania z wiecznością. Tak po dwudziestu latach od tej daty, kiedy jego matka nieuleczalnie zachorowała na raka, zabronił on lekarzowi leczącemu ukrywania tego faktu

⁴² Митрополит Антоний Сурожский, *Человек перед Богом...*, s. 321.

⁴³ Tenże, *О смерти*, nieopublikowana rozmowa w postaci nagrania audio, min. 00:00:33–00:00:55, <http://www.metropolit-anthony.orc.ru>. Tamże, min. 00:01:10–00:01:58.

przed nią, wiedząc że ma ona identyczne poglądy. Dlatego też śmierć Ksenii w 1958 roku, poprzedzona trzema latami jej choroby, słusznie można nazwać okresem „wspólnego umierania”, kiedy z jednej strony przejawiała się największa głębia miłości pomiędzy matką a synem, a z drugiej – utrwaliła się postawa hierarchy wobec doświadczenia śmierci.

Po ukończeniu studiów na uniwersytecie w 1939 roku Andrzej Bloom został powołany do wojska i przez pierwszy rok służył we francuskiej armii na południowym froncie jako chirurg polowy w randze kapitana. Było to możliwe nie tylko dzięki ukończonemu Uniwersytetowi Paryskiemu, ale i obywatelstwu francuskiemu, uzyskanemu w 1937 roku. Z kolei po kapitulacji Francji wrócił do Paryża i brał czynny udział we francuskim ruchu oporu, zaś po alianckiej operacji desantowej⁴⁴ znowu wrócił do armii, biorąc udział w kampanii wojskowej. Odnotować należy, że w tym okresie często narażał się na niebezpieczeństwa, ratując życie innych ludzi, szczególnie w okupowanym przez nazistów Paryżu. Dlatego czas drugiej wojny światowej stanowił bardzo ważny etap w duchowym wzrastaniu metropolity. Charakterystycznym przykładem było doświadczenie związane z aresztowaniem Andrzeja przez niemiecką policję. Sytuacja, w której się znalazł, wypracowała w nim podejście, z którym żył do końca swych dni, chodzi mianowicie o percepcję „obecnej chwili”. Hierarcha lubił powtarzać, że liczą się nie wspomnienia z przeszłości i nie marzenia o przyszłości, lecz chwila, w której jesteś w tym momencie, liczysz się to, co teraz dzieje się z tobą:

W tym momencie [aresztu – autor] stało się coś bardzo ciekawego: raptem cały czas, przeszłość i przyszłość, skupił się w jedną chwilę, w której żyję. Ponieważ prawdziwa przeszłość, która naprawdę miała miejsce, nie miała prawa na egzystencję, ponieważ za nią powinni byli mnie zabić [działalność w ruchu oporu – autor], a inna przeszłość, o której by można było im [policji nazistowskiej – autor] opowiedzieć, nie istniała. Przyszłość, jak się wtedy okazało, również nie istnieje,

⁴⁴ Chodzi o tak zwaną operację wojskową *Dragoon*, przeprowadzoną przez aliantów na południu Francji 15 sierpnia 1944 roku. Zob.: Ч. Нимиц, Э. Поттер, *Война на море (1939–1945)*, Смоленск 1999, s. 293–298.

bowiem my ją sobie wyobrażamy, kiedy myślimy o tym, co może wydarzyć się za chwilę. Przemysławszy to wszystko, później odkryłem, że można przez cały czas żyć tylko teraźniejszością...⁴⁵.

Tymczasem przed wybuchem drugiej wojny światowej w życiu duchowym Andrzeja Blooma zaszły bardzo ważne zmiany. Jeszcze przed pójściem na front wziął on na siebie bardzo poważne zobowiązanie, mianowicie złożył w tajemnicy ślubowania zakonne⁴⁶ na ręce swojego duchownego ojca, aby po powrocie z armii szybciej zostać przyjętym do stanu mniszego. Stało się to 10 września 1939 roku, w dzień, kiedy Kościół prawosławny obchodzi pamięć Soboru Świętych Ojców Kijowsko-Pieczerskich⁴⁷. Skąd pojawia się ta zasłona tajemniczości i dlaczego chciał on ukryć przed otoczeniem fakt złożenia ślubowań zakonnych, o tym dowiadujemy się z jego następującego oświadczenia:

W czasie okupacji złożyłem śluby zakonne. Wiedziałem wcześniej o tym, że się nie ożenię, ponieważ byłem głęboko przekonany, że nie będę mógł poświęcić siebie w całości swoim pacjentom, jeśli będę miał jakąkolwiek troskę lub obowiązki poza nimi. W tym wszystkim zbiegło się moje wyobrażenie o medycynie z moim pragnieniem, żeby nauczyć się modlić i żyć życiem duchowym z całą siłą, z całą pełnią, w sposób tak maksymalny, jak tylko Bóg może mi na to pozwolić i do czego ja sam jestem zdolny. To sprawiło, że podjąłem decyzję o byciu mnichem, ale uczyniłem to w tajemnicy. Myślę, że dobrze postąpiłem. Z jednej strony pozwoliło mi to przez dziesięć lat być żołnierzem, być lekarzem, być chirurgiem, ale tak, aby nikt na mnie nie pokazywał palcem i nie mówił, że „to jest jakiś wyjątkowy człowiek, bo nie jest

⁴⁵ Антоний Митрополит Сурожский, *Человек перед Богом...*, s. 374.

⁴⁶ Należy tutaj wyjaśnić, że ilekroć metropolita mówi o „złożonych ślubowaniach zakonnych” przed II wojną światową, najprawdopodobniej ma on na myśli pierwszy stopień święceń (ros. *пострижение в иноки*), gdyż poświęcenie w mantię (ros. *постриг в малую схиму*) wraz ze zmianą imienia odbyło się znacznie później, dopiero w 1943 roku. Zob. dalszą część pracy.

⁴⁷ Dokładnie 28 sierpnia wg Kalendarza Juliańskiego, zaś pełna nazwa święta brzmi Sobór Wielebnych Ojców Kijowsko-Pieczerskich, którzy w dalszych grotach zajaśniali (ros. *Собор преподобных отцов Киево-Печерских, в Дальних пещерах почивающих*). Pojęcie soboru tu jest użyte w znaczeniu zgromadzenia.

taki, jak wszyscy". Byłem po prostu lekarzem, takim jak wszyscy, a że miałem swoje życie duchowe, to była moja z Bogiem tajemnica⁴⁸.

Z tego oświadczenia dojrzałego już hierarchy wynika szczególny charakter jego podejścia do świata mistycznego, związany bezpośrednio z kierownictwem duchowym archimandryty Atanazego. Wielkie ambicje i zapał religijny, którego Andrzej doznał po swoim nawróceniu, powinny były być skierowane w odpowiednią stronę, aby zapewnić prawidłowy rozwój duchowy. Metropolita często wracał wspomnieniami do tych doświadczeń, ale w większości przypadków nauka modlitwy, pokory i miłości krzewiona przez ojca Atanazego stała się integralną częścią duchowości Andrzeja, dlatego też niekiedy trudno odróżnić, co stanowiło jego własne osiągnięcia, a co odziedziczył on po swoim ojcu duchowym. Charakterystyczny w tym przypadku jest przykład lekcji miłości i przebaczenia, jaką dał archimandryta Atanazy swojemu uczniowi w krytycznej dla niego sytuacji. Gdy Andrzej przyszedł do zakonnika i oświadczył mu, że pokłócił się z kimś aż do śmierci, uzyskał następującą replikę: „Jeśli nie jesteś gotów przebaczyć tej osobie, nie powinienes oczekiwać, że Bóg tobie wybaczy. Zatem kiedy będziesz odmawiał Modlitwę Pańską, musisz powiedzieć: »Nie odpuszczaj mi mojej winy, jako że i ja nie odpuszczam winy swoim winowajcom«”⁴⁹. To zaskakujące pouczenie, które wprowaдиło nowicjusza w poważne zakłopotanie, miało jedno zasadnicze przesłanie, mianowicie apel o niewznoszenie modlitw z prośbą o przebaczenie, w przypadku, gdy nie było przebaczenia w jego własnym sercu.

Innym razem ojciec Atanazy poprosił swojego ucznia o definitywne pozostawienie pracy w Rosyjskim Chrześcijańskim Ruchu Studenckim, gdyż Andrzej, studiując na Sorbonie, nadal brał udział w obozach letnich i innych formach emigracyjnej aktywności młodzieżowej, tym razem już jednak jako pilot i opiekun grupy. Jego osobowość wywoływała na młodym pokoleniu bardzo pozytywne wrażenie, aż stał się on wśród nich bardzo popularny. Archimandryta uznał to za zagrożenie-

⁴⁸ *Апостол любви: выбор нуми...*, min. 00:07:12–00:08:38.

⁴⁹ Cyt. za: G. Crow, *This Holy Man: Impressions of Metropolitan Anthony...*, s. 61.

nie w kontekście rozwoju duchowego Andrzeja, stanowiącego w tym przypadku priorytet. Poprosił zatem swojego ucznia o zawiadomienie swoich przełożonych o rezygnacji z pełnionych funkcji w RCRS. Interesujące, że przy tej okazji zabronił mu ujawniania prawdziwych powodów tej decyzji, prosząc, aby powołał się on na swoje obowiązki naukowo-medyczne:

Powiedz swoim przełożonym, że zostawiasz ruch, ponieważ jesteś bardzo obciążony obowiązkami medycznymi, a te są dla ciebie bardzo ważne. Jeśli będą podenerwowani taką odpowiedzią, to wzrusz ramionami i powiedz: „To jest moje życie, ja idę swoją drogą, a państwo swoją. Niech tak pozostanie”. Nikt natomiast nie może wiedzieć, że kierujesz się najlepszymi motywacjami⁵⁰.

W ten sposób ojciec Atanazy dążył do jednej rzeczy – w maksymalny sposób pragnął ograniczyć rozwój w duszy swojego ucznia zarozumiałości lub zbyt wysokiego mniemania o sobie. Lekcje pokory archimandryty Atanazego czasami przybierały skrajną postać. Kiedy zapytał Andrzeja, jak dużo czasu tamten spędza na modlitwie i uznał, że rozwija się on w niewłaściwym kierunku, poprosił go o całkowite odstąpienie od reguły modlitewnej na okres sześciu miesięcy. Powiedział, aby tylko raz dziennie, przed pójściem spać, odmawiał on krótką formułę: „Poprzez modlitwy tych wszystkich, którzy mnie kochają, zbaw mnie Panie”⁵¹.

Aby uzmysłwić sobie nieugiętość przewodnika prowadzącego Andrzeja do Chrystusa i jego determinację w wychowaniu duchowym młodego emigranta, warto uzupełnić relację o nauce pokory poprzez jeszcze jedno opowiadanie biograficzne hierarchy. W 1939 roku, właśnie pod koniec studiów medycznych, Andrzej Bloom w celu zdobycia kariery medycznej miał przystąpić do dodatkowego egzaminu. Archimandryta Atanazy upatrzył w tym niebezpieczeństwo duchowe i sprawił, że planom tym nigdy już nie było sądzone się ziścić. Oddajemy głos hierarsze:

⁵⁰ Tamże, s. 64.

⁵¹ Tamże.

W określonym czasie strasznie marzyła mi się kariera w medycynie, aż postanowiłem zdać specjalny egzamin na wyższe kwalifikacje. Powiedziałem o tym archimandrycie. Popatrzył na mnie i powiedział: – Wiesz, ale to jest zwykła wyniosłość.

Mówię:

– Jeśli ojciec sobie życzy, zrezygnuję z tego egzaminu.

– Nie, powiada, pójdź na ten egzamin i oblej go tak, aby wszyscy widzieli, że na nic nie jesteś przydatny.

Taka oto rada, w sensie zawodowym, była to totalna głupota, no co to za myślenie? Lecz jestem teraz mu za to bardzo wdzięczny. Rzeczywiście, byłem na tym egzaminie i dostałem najgorszą ocenę; odpowiadałem na pytania, pisząc coś niedorzecznego, nawet w przypadku, kiedy znałem prawidłową odpowiedź. Oblałem ten egzamin totalnie i znalazłem się na samym dole listy, aż wszyscy mówili:

– Wiesz, nigdy byśmy nie pomyśleli, że jesteś taką niezdarą.

Choć w planie zawodowym wszystko zepsułem, to jakąś lekcję pokory z tego wyniosłem. Archimandryta uczył mnie czegoś, czego nawet po wygłoszeniu traktatu o pokorze nie mógłby mi przekazać w odpowiedni sposób. Przecież zdać na piątkę egzamin i później z pokorą mówić, że to tylko Boża pomoc, to było zbyt proste⁵².

Z tych relacji wyraźnie wynika nie tylko postawa archimandryty Atanazego, ale co najważniejsze, posłuszeństwo podopiecznego wobec jego woli. Mając 25 lat, jego uczeń na pewno nie uzmyslał sobie całej powagi tej sytuacji, lecz godna podziwu jest właśnie jego postawa: całkowite zaufanie swojemu nauczycielowi i gotowość w sposób absolutny spełniać jego wolę. Wiele lat później jako doświadczony duchowny w jednej ze swych rozmów metropolita powróci do tematu posłuszeństwa we wzrastaniu duchowym, aby udowodnić swoim słuchaczom, że nie stanowi ono żadnego niewolnictwa, lecz na odwrót – stwarza możliwości do odzyskania pełnej wolności duchowej. Dlatego też powyższe lekcje pokory i posłuszeństwa wobec ojca duchowego miały swoją kontynuację w trakcie służby Andrzeja we francuskim wojsku. Znanych jest kilka sytuacji, kiedy podporządkowywał się on swojemu przełożonemu nawet w przypadku wydania

⁵² Антоний Митрополит Сурожский, *Человек перед Богом...*, s. 375.

błędnych rozkazów. Choć robił to intuicyjnie, naśladował w ten sposób ojców pustyni, którzy na pierwszym planie stawiali odcięcie swojej woli. Można przypuścić, że tę naukę duchowego wzrastania już wtedy zaczerpnął z *Filokalii* i pism św. Teofana Pustelnika, którego szczególnie cenił wśród rosyjskich nauczycieli monastycznych.

Na wiele sposobów Andrzej Bloom przy bardzo aktywnej asekuracji swojego przewodnika duchowego kierował się ku Bogu. Jego charakter osobowy stopniowo nabierał tych cech, które zwykli widzieć w nim jego wierni, kiedy już był osobą duchowną. Zanim to nastąpiło musiał mimo wszystko sprawdzić siebie w roli lekarza ciał, aby w przyszłości za zrządzeniem Opatrzności zostać lekarzem dusz. Zmagania duchowe doprowadziły go do świadomego pragnienia, jak to ujął: „poświęcenia siebie w całości swoim pacjentom”, innymi słowy oddania się medycynie bez reszty. Ciekawy przykład ofiarności wobec osoby potrzebującej pomocy medycznej bez uwagi na jej pochodzenie, status czy nawet przynależność wojskową pochodzi z okresu wojennego. Pewnego razu w ręce młodego polowego chirurga trafił jeńiec niemiecki, który w trakcie batalii miał skaleczony palec wskazujący. Gdy francuski asystent stanowczo zasugerował Andrzejowi odcięcie palca, ten wybrał inne rozwiązanie, mianowicie przez kilka tygodni opiekował się Niemcem, aż minęło jakiekolwiek zagrożenie dla jego zdrowia. Powodem takiego szczególnego traktowania swoich pacjentów była przyjęta przez Blooma przed kampanią wojenną zasada, że wróg, który z pola bitwy trafił do niewoli, a szczególnie gdy był ranny, już nie był wrogiem lecz stworzeniem Bożym, które należało traktować z taką samą troską, jak wszystkich pozostałych. Ranny Niemiec okazał się ostatecznie zegarmistrzem, któremu amputacja palca groziła dożywotnią utratą możliwości wykonywania swojego zawodu.

Służba lekarska w okresie wojennym była dla Andrzeja bardzo cenna też z innego powodu. W wyniku batalii ginęli ludzie, nie tylko na polu bitwy, ale i w szpitalach polowych. Tutaj chirurg Bloom przeszedł szkołę ciągłego kontaktu ze śmiercią, dokładnie żegnania umierających żołnierzy i towarzyszenia im w odejściu do świata niematerialnego. Powyższa

posługa polegała na tym, iż Andrzej trzymał umierającego żołnierza za rękę i rozmawiał z nim do czasu, aż tamten nie przestał oddychać.

Młody żołnierz umierał w naszym oddziale, popatrzyłem na niego i zrozumiałem, że już długo nie pożyje... Zapytałem go:

– Jak się czujesz?

– Dziś w nocy umrę – powiedział.

– Boisz się?

– Nie, nie boję się umierać. Ale tak mi jest żal, że zostawiam żonę, dzieci i matkę. Czuję też strach, że będę umierał w zupełnej samotności. Gdybym był w domu, otoczyliby mnie moi bliscy, sąsiedzi, a tutaj jestem zupełnie sam.

– Nie, nie jest to prawda – powiedziałem. – Posiedzę z tobą.

– Nie możesz siedzieć ze mną przez całą noc.

– Owszem, mogę.

Wtedy on trochę pomyślał i znów powiedział:

– Nawet jeśli będziesz tu, póki rozmawiamy, będę czuł twoją obecność. Ale w jakimś momencie stracę cię i odejdę w tę przerażająca samotność w chwili, kiedy umieranie jest najstraszniejsze.

– Nie, powiedziałem, będzie inaczej. Będę tu siedział i będziemy rozmawiali. Będziesz mi opowiadał o swojej wsi, dasz mi adres swojej żony, napiszę do niej po twoim odejściu. Jak mi się uda, odwiedzę ją po wojnie. Później będziesz słabnąć i nie będziesz potrafił mówić. Ale będziesz mógł patrzeć, właśnie wtedy wezmę cię za rękę. Na początku będziesz otwierał oczy i na mnie patrzył. Następnie już zamkniesz oczy, nie będziesz mógł mnie widzieć. Będziesz natomiast czuł moją rękę. Stopniowo będziesz się oddalał, będę to czuł, dlatego co jakiś czas będę ścisnął twoją rękę, abyś czuł, że nie wyszedłem, że jestem wciąż tu. Nadejdzie chwila, że na to ściśnięcie ręki nie będziesz mógł odpowiedzieć, dlatego, że już cię tutaj nie będzie. Twoja ręka pozostawi moją i będę wiedział, że odszedłeś, ale ty będziesz wiedział, że do ostatniej chwili nie byłeś sam⁵³.

Ta praktyka wzbogaciła przyszłego hierarchę w dodatkowe doświadczenie, wychowując w nim odporność na stres i emocje związane z faktem śmierci. Głównym przymiotem nowej wizji, która odkrywała się przed nim w obliczu śmierci człowieka

⁵³ *Апостол любви. Сеятель...*, min. 00:32:07–00:35:30.

była cisza, którą odczuł po śmierci ojca, zaś nowy wymiar życia dawał się poznać wyłącznie jakimś nadprzyrodzonym zmysłem.

Mniej więcej pod koniec wojny przyszły metropolita przeżył kolejne objawienie transcendencji, w tym przypadku w sposób zmysłowy. Tu należy zastrzec, że prawosławie bardzo skrupulatnie podchodzi do wszelkiego rodzaju objawień, zwłaszcza zmysłowych, zaś sam fakt podawania do publicznej wiadomości informacji na temat własnych doświadczeń odbierany jest najczęściej krytycznie. Lecz w przypadku metropolity Blooma jest jedna zasadnicza różnica – dwa wyżej wymienione przypadki nie stanowiły objawień zmysłowych, a były nagłaśniane przez hierarchę przy okazji opowiadania o swoim nawróceniu, bez czego odpowiedź na pytanie o ten przedmiot byłaby niemożliwa. Natomiast jeśli chodzi o to trzecie objawienie metropolity, to zostało ono zrelacjonowane na zjeździe duchowieństwa diecezjalnego w 1999 roku jako doświadczenie „jednej młodej osoby”, bez ujawniania szerokiemu ogółowi prawdziwej tożsamości tego mężczyzny. Tożsamość ta znana była tylko kilku osobom, a jedną z nich była pani Crow, która relacjonuje: „Metropolita Antoni podkreślił pod koniec swojego życia, że od momentu powołania i przeżycia mistycznego spotkania z Chrystusem, on w żaden sposób nie zdawał sobie sprawy z działania Ducha Świętego. Kiedy jadąc autobusem, zapytał siebie: «Jak będę wiedział, że mam w jakikolwiek sposób kontakt z Duchem Świętym?», niespodziewanie napętniła go niewypowiedziana, ponadzmysłowa miłość – nie tylko do swych bliskich, nie tylko do ludzi wokół niego, ale do wszelkiego stworzenia. Zrozumiał wówczas, że to był dar od Świętego Ducha, który objawił mu Siebie, aby w ten sposób ukazać głębię Bożej miłości”⁵⁴.

Do powyższego objawienia doszło niedługo po tym, jak archimandryta Atanazy przyjął go do stanu mniszego. Postrzyżyny mnisze Andrzeja Blooma, oprócz wszystkich innych wydarzeń życiowych, poprzedzone zostały kilkoma latami nieustannych zmagania duchowych. W tym szczególnym działaniu również przejawiała się natura przewodnika duchowego, jakim był ojciec Atanazy. Stał on na stanowisku, że życie zakonne i sam fakt poświęcenia swojego życia tej posłudze jest

⁵⁴ G. Crow, *This Holy Man: Impressions of Metropolitan Anthony...*, s. 61.

równoznaczny z pełnym oddaniem siebie w wolę Chrystusa, nie tylko swojego ciała, ale duszy, serca i umysłu. Za każdym razem, kiedy spragniony monastycmu Andrzej przychodził do swojego spowiednika z prośbą o przyjęcie w stan mniszy, ten, widząc jego duszę, wysyłał go z kwitkiem, mówiąc że dopóki nie przyjdzie do niego wyrzekłszy się wszystkiego na świecie, dopóty nie zadośćuczyni jego prośbie. Dla Andrzeja nie było to trudne zadanie, gdyż jeszcze w 1939 roku postanowił poświęcić się w całości Chrystusowi, lecz ojciec archimandryta wymagał od niego czegoś więcej – prosił, aby w myśl słów Zbawiciela, że „Kto kocha ojca lub matkę bardziej niż Mnie, nie jest Mnie godzien”⁵⁵, wyrzekł się on nawet miłości do swoich bliźnich, matki i babci, a to zadanie było dla niego najcięższe. Jednakże jakie było wielkie zaskoczenie Andrzeja, kiedy wreszcie pokonawszy w sobie wszelkie ziemskie przywiązanie, przyszedł do ojca Atanazego i oświadczył o swojej gotowości porzucenia świata, a tamten, wyznaczwszy odpowiednią datę święceń, wysłał go z powrotem do rodziny. Metropolita wspominał:

Podobnie sprawa wyglądała z moim przyjęciem w stan mniszy. Złożyłem wcześniej ślubowania, ale ojciec Atanazy wciąż nie przyjmował mnie w stan mniszy. Cały czas prosiłem go, aby to uczynił, on zaś mi odpowiadał:

– Nie, nie jesteś gotów poświęcić siebie w całości.

Mówiłem:

– Jestem!

– Nie, dopiero kiedy przyjdiesz do mnie i powiesz: „przyszedłem do ciebie, rób ze mną, co zechcesz, gotów jestem nie wrócić do domu i nigdy nie poinformować swoich bliskich, co się ze mną stało, nie interesować się ich losem, co się z nimi będzie działo”, wtedy porozmawiamy. Dopóki martwisz się o swoją matkę lub babcię, nie jesteś gotów wstąpić do stanu mniszego – nie ufasz Bogu, nie możesz być Mu w pełni posłuszny.

[...] Po ostatniej lekcji przyszedłem do ojca Atanazego i powiedziałem:

– Oto jestem.

– Chcesz zostać mnichem?

– Tak – odpowiedziałem.

⁵⁵ Mt 10:37.

Zaczął mnie pytać o sprawy banalne:

– Dobrze, siadaj... Sandały masz?

– Nie mam.

– Pas masz?

– Nie mam.

– To masz?

– Nie mam.

– Dobrze, to wszystko znajdziemy. Przyjmę cię za tydzień.

Po chwili milczenia powiedziałem:

– Co mam teraz robić?

Myślałem zaraz powie, będziesz spał tu na podłodze, ja zadbam o resztę...

– No, to teraz idź do domu.

– Jak to?

– Tak, wyrzekłeś się domu, bliskich, a teraz wracaj do nich, wykonując posłuszeństwo!⁵⁶

Metropolita Antoni często podkreślał, że powołanie Boże jest zawsze bezapelacyjne, pełne, doskonałe, dlatego człowiek, którego ono dotyczy, tak samo doskonale powinien na nie odpowiedzieć. Taki rodzaj wewnętrznej percepcji wychowywał w nim właśnie jego ojciec duchowy. Ostatecznie archimandryta Atanazy przyjął Andrzeja Blooma do stanu mniszego z imieniem Antoni, na cześć św. Antoniego Pieczerskiego⁵⁷. Stało się to w Wielkim Poście 1943 roku, dokładnie 17 kwietnia, w piątek przed Sobotą Wskrzeszenia Łazarza⁵⁸. W ten sposób w życiu emigranta Blooma zaszła kardynalna zmiana: stał się on mnichem Antonim, któremu w niedługim czasie sądzono było przyjąć kapłaństwo, a następnie być wyświęconym na pierwszego w dziejach nowożytnych prawosławnego biskupa

⁵⁶ Антоний Митрополит Сурожский, *Человек перед Богом...*, s. 376.

⁵⁷ Św. Antoni Pieczerski (* 983, † 7 maja 1073) – ruski mnich i duchowny prawosławny, założyciel Ławry Kijowsko-Pieczerskiej i monastycyzmu ruskiego, asceta, pustelnik, święty Kościoła prawosławnego. Zob.: *Православная энциклопедия...*, t. II, s. 602–607.

⁵⁸ W prawosławiu Sobota Wskrzeszenia Łazarza (ros. *Лазарева Суббота*) poprzedza Niedzielę Palmową i Wielki Tydzień. Por.: G. Crow, *This Holy Man: Impressions of Metropolitan Anthony...*, s. 78 i A. Пайман, *Свободный голос Церкви*, [w:] Митрополит Антоний Сурожский, *Уверенность в вещах невидимых. Последние беседы (2001–2002)...*, s. 265.

Rozdział 5

W arcypasterskiej posłudze

On był jednym z pierwszych na mojej drodze, który mówił o modlitwie w taki prosty i głęboki sposób, że aż zapragnąłem modlić się sam. [...] On był podobny do Apostoła, który rozmawiając z tobą, patrzył prosto w twoje oczy, że wiedziałeś, iż jest cały z tobą, czułeś, jak wlewa się w ciebie cała jego miłość do Boga...

Arcybiskup Rowan Williams¹

Mnich Antoni kontynuował pracę lekarza w swoim gabinecie na rue-Saint-Louis-en-l'Île nr 10 w Paryżu², jednocześnie pracując jako nauczyciel we wciąż jedynym gimnazjum rosyjskim w stolicy Francji. Czasy wojny zmusiły go do podjęcia tej dodatkowej pracy i nawet nauczania przedmiotów, które w żaden sposób nie wchodziły w orbitę jego zainteresowań jako lekarza-chirurga, między innymi geografii, języka czy gimnastyki³. Weronika Łosska, która w tym czasie była uczennicą tego gimnazjum, wspomina o swoim nauczycielu jak o osobie, która mimo znacznej różnicy wiekowej potrafiła znaleźć ze

¹ *Апостол любви: выбор пути*, reż. В. Матвеева, Санкт-Петербург 2005, min. 00:20:20–00:21:12. Rowan Douglas Williams (* 14 czerwca 1950) – współczesny brytyjski duchowny anglikański, arcybiskup Canterbury, prymas całej Anglii, zwierzchnik światowej Wspólnoty Anglikańskiej w latach 2003–2012. Zob. biografię hierarchy na oficjalnej stronie arcybiskupa Canterburyjskiego: <http://rowanwilliams.archbishopofcanterbury.org/pages/about-rowan-williams.html>.

² В. Лосская, Владыка Антоний. Воспоминания юности, [w:] *Материалы 3-й международной Конференции, посвященной наследию митрополита Антония Сурожского, 23–25 сентября 2011 г.*, nieopublikowany artykuł: http://www.mitrass.ru/conf3/conf3_Losskaya.htm.

³ Zob.: G. Crow, *This Holy Man: Impressions of Metropolitan Anthony...*, s. 87.

swoimi wychowankami wspólny język i dać im cenne wskazówki niezbędne do prawidłowego rozwoju psychofizycznego. Przy okazji pracy w szkole Antoni zaczął organizować u siebie w domu sesje biblijne, czyli adresowane do młodzieży spotkania poświęcone odrębnym zagadnieniom Pisma Świętego. Zatem wrócił on do aktywności, która tak go pasjonowała w latach 30., a z której musiał zrezygnować na nieokreślony czas ze względu na polecenie swojego ojca duchowego. Być może właśnie ten fakt sprawił, że mnich Antoni znowu aktywnie włączył się do działalności Rosyjskiego Chrześcijańskiego Ruchu Studenckiego.

W tym czasie szczególnie blisko współpracował on z rosyjskimi teologami, między innymi Włodzimierzem Łoskim, Mikołajem Zernowym czy Symeonem Frankiem. Prawdopodobnie jego udział w ruchu młodzieżowym zaowocował w 1947 roku wyjazdem grupy członków RCRS na konferencję teologiczną do Anglii, organizowaną cyklicznie od 1928 roku przez rosyjskich i anglikańskich teologów, którzy pod koniec lat 20. podjęli decyzję odnośnie powołania Bractwa Świętego Męczennika Albana i Świętego Sergiusza, to znaczy organizacji działającej na Wyspach Brytyjskich na rzecz dialogu pomiędzy Kościołem prawosławnym a anglikańskim⁴. Zbiegiem okoliczności ze swojego wcześniej zadeklarowanego wystąpienia musiał zrezygnować Włodzimierz Łoski, co spowodowało, że zamiast niego postawiono mnicha Antoniego, który – choć

⁴ Bractwo Świętego Albana i Świętego Sergiusza (ros. *Содружество Святого Албания и Святого Сергия*, ang. *Fellowship of Saint Alban and Saint Sergius*) powstało w 1928 roku jako odpowiedź na narastającą potrzebę dialogu pomiędzy wiernymi Kościoła prawosławnego, którzy wskutek rewolucji znaleźli się w pokażnej liczbie w Europie Zachodniej, a wyznawcami innych wyznań chrześcijańskich, między innymi Kościoła anglikańskiego, jak było w przypadku Wysp Brytyjskich. Pionierem tego ruchu dialogowego był znany Mikołaj Zernow, którego wysiłki doprowadziły do tego, że w 1928 roku na wspólnej anglikańsko-prawosławnej konferencji teologicznej, którą zorganizowano w mieście Saint Albans, podjęto decyzję o powołaniu organizacji na stałe promującej dialog prawosławno-anglikański. Głównym założeniem Bractwa jest wzajemne poznanie duchowości, teologii i tradycji nabożeństw pomiędzy Kościołem prawosławnym i Kościołem anglikańskim. Na patronów organizacji wybrano pierwszego świętego Anglii, św. męczennika Albana oraz św. wielbленного Sergiusza z Radonieża. Obecnie siedzibą Bractwa jest Oxford, zaś jego sekretarzem ksiądz Stephen Platt, proboszcz parafii pw. św. Mikołaja Diecezji Surożskiej. Zob. więcej o historii i działalności Bractwa na jego oficjalnym portalu: <http://www.sobornost.org/about.html>.

nie był tak dobrze wykształconym i znanym teologiem jak Łoski – wywarł na słuchaczach bardzo imponujące wrażenie. Nie bez powodu opiekun duchowy konferencji, ojciec Lew (Gillet)⁵, z którym wcześniej Andrzej miał okazję spotkać się w Paryżu po egzaminie maturalnym w 1931 roku, zasugerował mu pozostawienie medycyny i bycie kapłanem w Anglii⁶.

Sugestia francuskiego prawosławnego kapłana na tyle głęboko weszła do świadomości 33-letniego mnicha, że od tego czasu myśl o kapłaństwie nie dawała mu spokoju, tym bardziej, że propozycja święceń już wcześniej padła ze strony urzędującego w Paryżu biskupa – Serafina (Łukjanowa)⁷. Był on jednym z pacjentów mnicha Antoniego i pewnego dnia powiedział do niego: „Chciałbym brata wyświęcić. Być może nie jest brat teologicznie wykształcony, ale jest osobą inteligentną z wyższym wykształceniem i potencjałem rozwojowym. Natomiast prawdziwym powodem jest to, że brat ma dobrą pracę i dobrą pensję, dlatego nie będziemy musieli płacić bratu za posługę. Dodatkowo, będziemy mogli wysyłać brata do parafian zamieszkałych na odległość na własny koszt!”⁸ Owszem ten ostatni powód nie był zbyt motywujący, dlatego też decyzja o przyjęciu święceń zapadła po ponad roku.

⁵ Ksiądz archimandryta Lew, świec. Louis Gillett (* 8 sierpnia 1892, † 29 marca 1980) – francuski duchowny prawosławny Zachodnioeuropejskiego Egzarchatu Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, pisarz religijny. Szukając Boga przez długi okres swojego życia, w 1924 roku został przyjęty do stanu mniszego w benedyktyńskim klasztorze Fornboro, następnie we Lwowie przeszedł na grekokatolicyzm i pracował jako sekretarz unickiego metropolity Andrzeja Szeptyckiego. Ostatecznie wrócił do Francji, gdzie w 1927 roku przyjął prawosławie. Zob.: А. Мень (протоиерей), *Библиологический Словарь*, Москва 2002, t. 2, s. 119–120.

⁶ Por.: G. Crow, *This Holy Man: Impressions of Metropolitan Anthony...*, s. 86–87 i Антоний Митрополит Сурожский, *Человек перед Богом...*, s. 377.

⁷ Metropolita Serafin, świec. Aleksander Łukjanow (* 23 sierpnia 1879, † 18 lutego 1959) – rosyjski hierarcha prawosławny. Święcenia biskupie przyjął w 1914 roku. W okresie smuty cerkiewnej i aż do końca drugiej wojny światowej należał do Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego poza granicami Rosji, zaś od 1946 roku przeszedł do jurysdykcji Kościoła matki, uzyskawszy tytuł Egzarchy Patriarchy Moskiewskiego i Całej Rusi w Europie Zachodniej. Zob.: А. Нивьер, *Православные священнослужители, богословы и церковные деятели русской эмиграции в Западной и Центральной Европе 1920–1995: Биографический справочник...*, s. 425.

⁸ G. Crow, *This Holy Man: Impressions of Metropolitan Anthony...*, s. 87

Znamienny w sprawie wyboru drogi kapłańskiej przez mnicha Antoniego jest fakt, że został on w pewnym sensie potwierdzony przez określony rodzaj objawienia, które po raz kolejny w najbardziej przełomowym momencie przeżył Bloom. Dzięki tej ingerencji Opatrzności szukający już nie Boga, lecz swojego własnego przeznaczenia mnich Antoni uzyskał odpowiedź o swoim powołaniu. Stało się tak w trakcie czytania w gabinecie lekarskim, w przerwie pomiędzy wizytami pacjentów, Pisma Świętego Starego Testamentu, dokładnie słów proroka Izajasza: „Gdy wylejesz łaknącemu duszę twoją, a duszę utrapioną nasycisz: wszędzie w ciemności światłość twoja, a ciemności twoje będą jako południe”⁹. Tym razem Andrzej w sposób niewytłumaczalny dla samego siebie przeczytał to, czego faktycznie nie było w tekście, mianowicie słowa: „Oddaj duszę twoją w pokarmie dla wielu” (oryg. *Отдай душу твою в пищу многим*)¹⁰. Po wielu latach od tamtego wydarzenia metropolita przekonywał, że czytał ten tekst trzykrotnie i za każdym razem brzmiał on tak samo. Już nigdy więcej w życiu nie udało mu się przeczytać słów proroka w taki sposób, gdyż sam tekst biblijny zawiera nieco inny przekaz werbalny. Niemniej jednak w tamtym momencie siła przesłania była na tyle uderzająca, że po raz kolejny wstrząsnęła światem wewnętrznym Blooma. To wszystko w połączeniu z życiem zakonnym ostatecznie ukształtowało jego życiowe *credo* polegające na „oddaniu siebie w pokarmie dla głodnych dusz”.

Zanim doszło do święceń, mnich Antoni Bloom ponownie przekonał się o bezkompromisowości Bożego powołania oraz konieczności występowania harmonii kandydata nie tylko z samym sobą, ale i ze swoim najbliższym otoczeniem. Metropolita Serafin (Łukjanow) zapytał Blooma o zdanie matki na temat przyjęcia przez niego święceń i kiedy uzyskał odpowiedź o jej pasywnej dezaprobach dla tej konsekracji, błyskawicznie odmówił jej udzielenia. Duchowy tragizm Antoniego polegał na tym, że owa zmiana zdania przez hierarchę nastąpiła już

⁹ Iz 58:10. Ten sam tekst biblijny w języku rosyjskim brzmi: И отдашь голодному душу твою, и напитаеть душу страдальца. Zob.: Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Канонические в русском переводе с параллельными местами, Mikkeli 1990, s. 728.

¹⁰ Апостол любви: выбор пути..., min. 00:09:10–00:09:15.

po wstępnym wyznaczeniu dnia święceń. Można domyślić się, co wówczas czuł kandydat do stanu duchownego, lecz dla Kseni perspektywa dalszego rozwoju kariery medycznej syna wyglądała bardziej imponująco, niż myśl o całkowitym porzuceniu przezeń zawodu lekarskiego i pozostania klerykiem w środowisku rosyjskich wygnańców. W końcu tym, co przekonało ją do zaakceptowania wyboru syna, była propozycja etatu katechety przy Bractwie Świętego Albana i Świętego Sergiusza w Londynie, skąd przyszła wiążąca oferta pracy. Jedynym warunkiem, jaki musiał być spełniony przez Antoniego w tym całym przedsięwzięciu, było to, aby nie zapuszczał on brody, co jak najbardziej było przestrzegane do końca jej życia.

Święceń diakońskich metropolita Serafin (Łukjanow) udzielił mnichowi Antoniemu 27 października 1948 roku, zaś kapłańskich – po dwóch tygodniach od tej daty, w dzień święta świętych braci męczenników i lekarzy Kosmy i Damiana, to jest 14 listopada. Z kolei 1 stycznia 1949 roku hieromnich Antoni przybył do Londynu¹¹, gdzie w zamyśle miał pełnić posługę duszpasterza w Bractwie Świętych Albana i Sergiusza. Przyjazd do stolicy Wielkiej Brytanii świeżo wyświęconego kapłana-mnicha z Francji stanowił do pewnego stopnia sytuację kuriozalną. Wynikała ona ze specyfiki środowiska, w którym powinien on być budować życie religijne oraz jego własnej sylwetki. Realia życia emigrantów rosyjskich na Wyspach Brytyjskich kardynalnie różniły się od tych, w których wychował się Andrzej Bloom. Tu wszystko było inaczej – pod względem społeczno-politycznym, materialnym oraz mentalnościowym. Anglia, w odróżnieniu od innych krajów Europy Zachodniej, nie była otwarta na przyjmowanie dużej liczby emigrantów rosyjskich po rewolucji 1917 roku, dlatego też dostanie się do tego kraju wymagało sporego wysiłku, który często kończył się niepowodzeniem. Jednak w zamian za to kraj ten prowadził zupełnie inną politykę społeczną wobec uchodźców, zapewniając im warunki do normalnego funkcjonowania finansowego i materialnego, co – jak pokazano wyżej

¹¹ Митрополит Антоний Сурожский, *Быть Русской Церковью богослужебно, богословски, эмоционально*, „Церковный вестник” 2002, nr 23 (292), <http://www.taday.ru/text/551475.html>.

– było określonym ewenementem na tle powszechnie panującej biedy wśród Rosjan mieszkających we Francji. Anglicy, wśród których znaleźli się uchodźcy, „żyli na swojej wyspie w stanie umiarkowanego dobrobytu, nie znali oni ani rewolucji, ani wygnania, ani okupacji, ani religijnych prześladowań”¹². Obcy był im zatem żal z powodu utraconej ojczyzny i rozterki wewnętrzne Rosjan, którzy – przeciwnie do chłodnej angielskiej natury – prezentowali swoją otwartość i byli skłonni dzielić się swoim bólem z nowym społeczeństwem.

W takich uwarunkowaniach społecznych hieromnich Antoni miał budować wspólną religijną wyrażającą „rosyjskie prawosławie, w którym zostałem wychowany, w języku, który był dla mnie obcy i dla ludzi, którzy byli dla mnie nowymi i często niepojętymi”¹³. Było to bardzo ciężkie zadanie na tle powszechnie panującego braku zaufania do Związku Radzieckiego i związanej z tym awersji do Patriarchy Moskiewskiego, który *nolens volens* znalazł się w orbicie wpływów bolszewickiego Kremla. Jak podaje Avril Pyman, stanowisko polityczne ojca Antoniego w ogóle nie było zrozumiałe dla Anglików. Duchowa córka hierarchy tłumaczy: „Dawno w przypadku Anglii minęły te czasy, kiedy wiercono w boski wybór króla, dlatego monarchizm osoby, która jednocześnie utrzymywała kontakt z Moskwą i walczyła w szeregach przeważnie komunistycznego Oporu [francuskiego – autor], był bardzo enigmatyczny. Jeszcze później oni podziwiali rycerską lojalność metropolity wobec naszej rodziny królewskiej. Tymczasem kiedy on przyjechał do nas po raz pierwszy, niektórzy nawet sądzili, że kto wie, czy nie jest ten młody rosyjski ksiądz bez wykształcenia teologicznego, posiadający wojskową sylwetkę oraz zmęczone bezsennością i ascezą brązowe oczy, po prostu rosyjskim szpiegiem!”¹⁴.

Właśnie w taki sposób opisuje rodowitą Brytyjkę początkowy odbiór hieromnicha Antoniego, którego osoba wywoływała sporo zamieszania nie tylko wśród Anglików, ale i wśród rosyjskiego

¹² Cyt. za: А. Пайман, Митрополит Антоний Сурожский: иностранец в Англии, [w:] Человек в богословии митрополита Антония Сурожского. Доклады Второй международной конференции 11–13 сентября 2009 г., Москва 2013, s. 77.

¹³ Антоний Митрополит Сурожский, Труды. Книга вторая..., s. 50.

¹⁴ А. Пайман, Митрополит Антоний Сурожский: иностранец в Англии..., s. 77–78.

środowiska emigracyjnego w Londynie. Dochodziło do tego, że po nabożeństwie w świątyni, którą wspólnota Patriarchatu Moskiewskiego dzieliła z Kościołem zagranicznym, ci ostatni ponownie wyświęcali prezbyterium!¹⁵ Po kilku latach, kiedy ojciec Antoni opanował angielski w wystarczającym stopniu, stosunek do jego osoby uległ zmianie, mimo to środowisko duchowieństwa i parafian Kościoła zagranicznego przez bardzo długi czas utrzymywało negatywną percepcję hierarchy, można sądzić, do czasu zjednoczenia obydwu jurysdykcji¹⁶.

Z czasem szacunek i miłość parafian do hieromnicha Antoniego w połączeniu z jego otwartością i pasją w służbie duszpasterskiej kardynalnie zmieniły stosunek Brytyjczyków do niego. „Sami Anglicy stracili wiarę w poprawność imperializmu i kapitalizmu. Wraz z upadkiem imperium i dojściem do władzy poprawnie wybranego rządu laburzystów, runęły poprzednie filary światopoglądowe. Serca były otwarte na połączenie egzystencjalno-życiowego tragizmu z wiecznie triumfującą prawdą chrześcijaństwa, którego najlepszym wyrazicielem był właśnie ten biedny nowo przybyły cudzoziemiec ze swoją komicznie małą i jakby umierającą już rosyjską parafią”¹⁷.

Czy rzeczywiście rosyjska emigracyjna parafia prawosławna zbliżała się do kresu swojego istnienia, jak w ogóle wyglądało życie prawosławne w Londynie przed przyjazdem tu hieromnicha Antoniego oraz jaka była prehistoria prawosławia w Londynie? Odpowiedzi na te pytania są pomocne w ocenie osiągnięć pastoralnych i misjonarskich metropolity Antoniego, któremu w przeciągu pół wieku z jednej wspólnoty udało się zbudować całą diecezję z kilkudziesięcioma parafiami.

W obecnych czasach prawosławie w Anglii reprezentowane jest przez denominacje narodowe, między innymi grecką, rosyjską, serbską, syryjską i inne. Nie występuje tu przy tym jedna lokalna jurysdykcja, lecz jest ona podzielona pomiędzy oddzielnymi prawosławnymi Kościołami lokalnymi. Według tradycji misja szerzenia chrześcijaństwa na Wyspach Brytyjskich związana jest z działalnością jednego

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Pogląd wynika z refleksji autora, mającego możliwość w 2000 roku być w Londynie i przekonać się w tym osobiście.

¹⁷ А. Пайман, *Митрополит Антоний Сурожский: иностранец в Англии...*, s. 78.

z siedemdziesięciu apostołów – Arystobula, dzięki któremu przed XI wiekiem obchodzono tu pamięć ponad tysiąca świętych męczenników, hierarchów, wielebnych, bogobojnych królów i wyznawców. Jednak po 1066 roku, czyli od czasu opanowania wyspy przez Normanów, tradycja ta stopniowo zanikła, liczba klasztorów sukcesywnie spadała, zaś w XVII wieku sztuka kościelna ze względu na politykę nowych ikonoklastów uległa degradacji¹⁸.

Pojawienie się w czasach nowożytnych nowych wyznawców prawosławia w Anglii związane było z prześladowaniami Turków i masową emigracją Greków, którzy jako pierwsi w 1680 roku założyli w Londynie świątynię prawosławną. Cerkiew ta funkcjonowała niedługo, gdyż za sprawą anglikańskiej hierarchii musiała być zamknięta po dwóch latach¹⁹. Tym niemniej zainteresowanie kontaktami z Kościołem prawosławnym w Anglii zwiększało się wraz z rozwojem relacji gospodarczych wyspy z Bliskim Wschodem i Północną Afryką, opanowaną wówczas przez Imperium Osmańskie. W związku z tym angielskie elity gospodarcze zabiegały w Stambule przed sułtanem o przywileje handlowe dla swojego kraju, *ergo* szukały wsparcia w różnych kręgach, w tym na forum patriarchów konstantynopolitańskich. Jednym z nich był Cyryl Lucaris²⁰, który w listach z 1612 i 1614 roku adresowanych do arcybiskupa kanterberyjskiego George’a Abbota²¹ nazywał króla Jakuba

¹⁸ Sarni M., *The Russian Church in London. From Peter the Great to the Present Day*, London–Moscow 2012, s. 5.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Patriarcha Cyryl Lucaris (*1572, † 28 czerwca 1638) – grecki duchowny prawosławny, teolog, patriarcha Aleksandrii (1601–1620) i Konstantynopola (z przerwami 1612–1638). Brał udział w dyzunijnym Soborze w Brześciu jako Egzarcha Patriarchy Aleksandryjskiego. Wbrew insynuacjom nie jest autorem dzieła *Confessio Fidei Orthodoxae* wydanym w 1629 roku w Genewie, gdyż cała jego działalność i męczeńska śmierć zaprzeczają jakoby mógł wydać tę atnyprawosławną księgę. Oskarżony przez jezuitów o kolaborację z kozakami ukraińskimi został zamordowany na rozkaz sułtana Murada IV. *Энциклопедический словарь*, red. К. Арсеньев, Ф. Петрушевский, Санкт-Петербург 1895, t. XV, s. 121–122. O twórczości pisarskiej patriarchy zob.: N. Σκιαδάς, *Το πρώτο Ελληνικό τυπογραφείο της Πόλης. Ο Πατριάρχης Κύριλλος Λόνκαρης και ο Νικόδημος Μεταξάς*, Ateny 1967, t. 81, s. 604–609.

²¹ Arcybiskup George Abbot (* 19 października 1562, † 5 sierpnia 1633) – brytyjski duchowny anglikański, arcybiskup Canterbury. Zob.: R. Darwall-Smith, *A History of University College*, Oxford 2008, s. 120–126.

I Stuarta obrońcą chrześcijańskiej jedności i prosił o pozwolenie skierowania na naukę do Anglii studentów Greków²². Znany ze swojej konfrontacji z jezuitami patriarcha Cyryl z pewnością liczył na to, że wykształceni na Zachodzie, w kraju nierzym-skokatolickim, duchowni prawosławni będą mogli stawieć skuteczny opór zakonnikom z Towarzystwa Jezusowego. Od czasu, kiedy na Wyspach Brytyjskich w 1690 roku pojawili się duchowni określani jako *Nonjurors*²³, czynili oni usilne starania na rzecz uznania ich przez Kościół prawosławny, szczególnie w pierwszej połowie XVIII wieku. Choć precedens ten nie doprowadził do jakichkolwiek konkretnych rezultatów zjednoczeniowych (w świetle sugerowanych przez anglikański kler postulatów w ogóle nie byli oni zorientowani w tradycji i historii prawosławia), zainicjowało to dialog anglikańsko-prawosławny, który szczególnie rozwinął się w XIX i XX wieku. Wiele inicjatyw ze strony teologów, kleryków i hierarchów Kościoła anglikańskiego oraz Kościoła prawosławnego doprowadziło do organizacji licznych konferencji, wśród których na pierwszym miejscu należy wymienić *Lambeth Conferences* (organizowane przez arcybiskupów kanterberyjskich co dziesięć lat, począwszy od 1867 roku) oraz do powstania różnych stowarzyszeń na rzecz jedności chrześcijan Wschodu i Zachodu, w szczególności *Society for Promoting Christian Knowledge* (Towarzystwa Promocji Wiedzy Chrześcijańskiej, rok założenia – 1698), *The Church Missionary Society* (Kościelnego Towarzystwa Misyjnego, 1799), *The Eastern Churches Association* (Stowarzyszenia Kościołów Wschodnich, 1864) oraz *Anglican and Eastern-Orthodox Church Union* (Anglikańsko-Wschodnio-Pravosławnego Związku Kościelnego, 1906). W 1912 roku Synod Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego uchwalił statut *Stowarzyszenia Zwolenników Zjednoczenia Kościołów Wschodnio-Pravosławnego i Anglikańskiego* (ros. *Общество ревнителей единения восточно-православной и англиканской*

²² *Православная энциклопедия...*, t. II, s. 311.

²³ Grupa anglikańskiego kleru w liczbie ponad 400 osób na czele z arcybiskupem kanterberyjskim, która odmówiła składania przysięgi królowi Wilhelmowi III Orańskiemu, za co została pozbawiona przez niego godności i katedr. Zob.: *New Catholic Encyclopedia*, red. B. Marthaler, Washington 2003, t. 10, s. 418–420.

Церквей), którego pierwszym przewodniczącym został arcybiskup Chełmski i Lubelski Eulogiusz (Georgijewski)²⁴.

Na odrębne odnotowanie zasługuje *Ruch Oxfordzki*, aktywnie promujący w XIX wieku wartości Kościoła prawosławnego w Anglii, przedstawiciele którego opracowali nawet specjalną *Branch theory*, czyli teorię eklezjastyczną postulującą, że Kościół powszechny składa się z trzech gałęzi: Kościoła rzymskiego, Kościoła wschodniego i Kościoła anglikańskiego oraz wynikającą z tego faktu naturalną potrzebę wszystkich wiernych do zjednoczenia²⁵.

Na poziomie relacji instytucjonalnych dialog anglikańsko-prawosławny zaowocował powołaniem stałych reprezentantów wyznania anglikańskiego na forum prawosławnym i na odwrót. Tak w 1839 roku *Society for Promoting Christian Knowledge* skierowało na wschód przedstawiciela arcybiskupa kanterberyjskiego w celu ustanowienia relacji partnerskich z patriarchą konstantynopolitańskim, został nim ksiądz biskup George Tomlinson²⁶, sekretarz tej organizacji. Z kolei patriarcha konstantynopolitański Joachim III²⁷ w 1907 roku wyznaczył swojego przedstawiciela przy arcybiskupie kanterberyjskim, co zostało uznane jako nieoficjalne uznanie przez Patriarchę Ekumenicznego sukcesji apostołskiej Kościoła anglikańskiego²⁸. Należy wspomnieć też o ważnym organie utworzonym w 1863 roku w ramach wyższej izby Konwokacji kanterberyjskiej²⁹ – Komitecie Grecko-Rosyjskim, będącym wynikiem rywalizacji

²⁴ Православная энциклопедия..., t. II, s. 315.

²⁵ Zob.: Православная богословская энциклопедия, red. А. Лопухин, Петроград 1900, t. I, s. 744, *New Catholic Encyclopedia*..., t. 2, s. 582–583.

²⁶ George Tomlinson (* 1794, † 1863) – brytyjski duchowny anglikański, biskup gibraltarski w okresie od 1842 do 1863. Zob.: W. Lubenow, *The Cambridge Apostles 1820–1914*, Cambridge 1999, s. 27.

²⁷ Patriarcha Joachim III, świec. Dimitriadis Devetis (* 18 stycznia 1834, † 13 listopada 1912) – grecki duchowny prawosławny, patriarcha konstantynopolitański w okresie 1878–1884 i 1901–1912. Współcześni tytułowali go mianem Wspaniały (grec. Μεγαλοπρεπής). Hierarcha Joachim III dążył do ponadnarodowego statusu Patriarchatu Ekumenicznego oraz wzmocnieniu klerikalnego elementu w zarządzaniu Kościołem prawosławnym w Imperium Osmańskim. Zob.: Православная энциклопедия, red. гл. Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси, Москва 2010, t. XXIII, s. 157–159.

²⁸ V. Istavridis, *Orthodoxy and Anglicanism in (the 20th century)*, London 1959, s. 5.

²⁹ Konwokacja (ang. *convocation*) – dwuizbowe zebranie ogólne duchowieństwa anglikańskiego, gdzie izbę wyższą reprezentowali biskupi, niższą – niższe

części episkopatu anglikańskiego o współpracę z Kościołem prawosławnym. Twórcy Komitetu w uzasadnieniu do powołania tego organu pisali, że: „korzenie Kościoła Anglii są na Wschodzie i [...] on zawsze w określonym stopniu zachowywał niezależność i przywiązanie do dawnej tradycji, dlatego naturalnie, że [...] dąży on do zbliżenia z tym, kto jest wiernym wyznawcą wielkich Świętych Ojców”³⁰.

Grecy nie byli osamotnieni w dążeniu do ustanowienia przyjaznych stosunków pomiędzy Kościołem prawosławnym i anglikańskim, a także w szukaniu możliwości rozstrzygnięcia występujących pomiędzy nimi wszelkich sporów dogmatycznych. Relacje Rosjan z anglikanami również były pokaźne i polegały na korespondencji rosyjskich hierarchów prawosławnych z anglikanami czy organizowaniu wspólnych konferencji mających na celu przybliżenie tym ostatnim doktryn i nauki wiary Kościoła prawosławnego. Na tle tych uwarunkowań działalność Bractwa Świętego Albana i Świętego Sergiusza w Londynie nie stanowiła kuriozum i wynikała z ponad dwóchsetletniej spuścizny konsolidacyjnej wypracowanej przez reprezentantów Kościoła prawosławnego i wyznania anglikańskiego³¹.

Tymczasem z punktu widzenia losów rosyjskiego prawosławia w Anglii, dialog pomiędzy hierarchią anglikańską a patriarchami wschodnimi miał też inny sens. Zaangażował się wręcz Piotr I, który tak bardzo był zafascynowany angielską techniką budowy statków i sztuką żeglarską, że, chcąc ją lepiej poznać, w 1699 roku spędził w Anglii trzy miesiące. Właśnie dzięki jego obecności w Londynie na stałe pojawiła się świątynia prawosławna, gdzie nieprzerwanie aż do rewolucji rosyjskiej wznosiły się modlitwy dostojników Kościoła prawosławnego, nie tylko rosyjskiego. Była to tak zwana grecko-rosyjska cerkiew pw. Zaśnięcia Przenajświętszej Bogurodzicy funkcjonująca przy ambasadzie rosyjskiej (ros. *посольская церковь*), którą dla potrzeb studiujących na angielskich uczelniach Rosjan założono

duchowieństwo. Zob.: *Богословская энциклопедия*, red. Н. Глубоковский, Санкт-Петербург 1911, t. XII, s. 645–656.

³⁰ Cyt. za: *Православная энциклопедия...*, t. II, s. 313.

³¹ Zob. między innymi dokumenty dotyczące wzajemnego uznania niektórych sakramentów i innych ważnych spraw kościelnych: G. Bell, *Documents on Christian Unity: 1920–1924*, London 1924.

w wynajętym przy ul. Exchange Court budynku jesienią 1716 roku. Pierwszym duchownym i proboszczem tej świątyni został Grek – archimandryta Genadiusz³², który po raz pierwszy sprawował w niej Świętą Liturgię najprawdopodobniej 8 listopada 1716 roku, czyli w Święto Wprowadzenia do Świątyni Przenajświętszej Bogurodzicy³³. W ciągu dwustu lat, czyli do czasu wielkiej rosyjskiej fali emigracyjnej, cerkiew ambadorska przeżyła dwunastu proboszczy i dwukrotnie zmieniła swoją siedzibę.

Wraz z końcem Imperium Rosyjskiego rozpoczął się nowy etap w życiu rosyjskiego Kościoła prawosławnego w Anglii. Po rewolucji i prześladowaniach inteligencji liczba wyznawców prawosławia w Londynie powiększyła się kilkakrotnie, co spowodowało, że ulokowana na Welbeck Street 32 cerkiew nie mieściła już wszystkich gromadzących się na modlitwie wiernych. W 1919 roku ze względu na okoliczności polityczne w Rosji, parafianie zmienili status tej świątyni z „ambadorskiej” na niezależną parafię Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego pw. Zaśnięcia Przenajświętszej Bogurodzicy. Natomiast latem 1921 roku otwarci na religijne potrzeby Rosjan anglikanie, między innymi członkowie *The Anglican and Eastern Churches Association* (*Stowarzyszenia Kościoła Anglikańskiego i Kościołów Wschodnich*)³⁴, udostępnił im kościół pw. św. Apostoła Filipa, zbudowany w 1888 roku przy Buckingham Palace Road, nieopodal dworca Victoria Station³⁵. W 1927 roku podział Kościoła rosyjskiego na moskiewski i zagraniczny nie ominął też parafii w Londynie, wskutek czego doszło do powstania dwóch odrębnych wspólnot parafialnych. Jakkolwiek w odróżnieniu od zachodnioeuropejskiej praktyki zakładania odrębnych świątyń,

³² Ksiądz archimandryta Genadiusz († 3 lutego 1737) – grecki duchowny prawosławny urodzony na Cyprze, przełożony klasztoru św. Sabina w Aleksandrii, pierwszy proboszcz rosyjskiej parafii prawosławnej w Londynie w latach 1716–1737. Zob.: M. Sarni, *The Russian Church in London. From Peter the Great to the Present Day...*, s. 76.

³³ Tamże.

³⁴ Powstało w 1914 roku jako kontynuator *Stowarzyszenia Kościołów Wschodnich*, założonego w 1864 roku. Zob.: F. Cross, *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, London 1959, s. 53.

³⁵ Michael Sarni podaje 1921 rok, choć w źródłach występuje też rok 1923. Zob.: A. Salter, *An outline history of the Anglican & Eastern Churches Association*: <http://www.aeca.org.uk/docs/AECA%20Outline%20History.pdf>.

dwie różne jurysdykcyjnie parafie przez następne trzydzieści lat dzieliły kościół św. Filipa, na przemian sprawując w nim nabożeństwa, w zależności od wynegocjowanego terminarza liturgicznego. Co ciekawe, obydwie parafie utrzymywały swoją pierwotną nazwę, to jest pw. Zaśnięcia Przenajświętszej Bogurodzicy.

Sytuacja ta była taka sama po dwudziestu latach, kiedy hieromnich Antoni przyjechał tutaj jako kapłan w 1949 roku. Jego status był nieco inny, gdyż wspólnota rosyjska podlegała patriarche w Moskwie miała swojego duszpasterza. Był nim ksiądz Włodzimierz Theokritoff³⁶, który od 1940 roku był proboszczem wspólnej świątyni dla patriarchalnej (czytaj moskiewskiej) grupy parafian. Jak już wspomniano, w czasie kiedy przychodziła kolej na odprawianie nabożeństw w świątyni św. Filipa dla równoległej wspólnoty z innej jurysdykcji, wspólnota pozostająca bez świątyni musiała organizować swoje życie liturgiczne w innym miejscu. W przypadku patriarchalnej parafii w 1947 roku nastąpiła jakościowa zmiana, polegająca na wykupieniu budynku przy Upper Addison Gardens 34, gdzie na parterze została ulokowana kaplica pw. Świętego Sergiusza z Radonieża, a w pozostałych wolnych pomieszczeniach plebania i część mieszkalna dla kleru³⁷.

Pierwotnie ojciec Antoni w głównej mierze opiekował się prawosławnymi adeptami Bractwa Świętego Albana i Świętego Sergiusza, odprawiając nabożeństwa w kaplicy pw. św. Bazylego Wielkiego, ulokowanej przy ulicy Notting Hill Gate, w siedzibie organizacji mieszczącej się w dzielnicy Ladbroke Grove³⁸. Choć poziom jego znajomości języka angielskiego był na początku bardzo niski, próbował on prowadzić też wykłady dla młodych Brytyjczyków na tematy z zakresu prawosławnej tradycji i duchowości. Z tego tytułu niekiedy dochodziło nawet do komicznych sytuacji, o których hierarcha zwykł

³⁶ Ksiądz Włodzimierz Theokritoff (* 15 lipca 1881, † 10 lipca 1950) – rosyjski duchowny prawosławny na emigracji, proboszcz londyńskiej parafii prawosławnej Patriarchatu Moskiewskiego w okresie 1940–1950. Zob.: M. Sarni, *The Russian Church in London. From Peter the Great to the Present Day...*, s. 76.

³⁷ G. Crow, *This Holy Man: Impressions of Metropolitan Anthony...*, s. 99.

³⁸ Por.: M. Sarni, *The Russian Church in London. From Peter the Great to the Present Day...*, s. 54–55 i G. Crow, *This Holy Man: Impressions of Metropolitan Anthony...*, s. 95.

wspominać z uśmiechem na twarzy. Swoją pierwszy wykład miał on wygłosić w King's College London, przygotowując mowę po francusku i tłumacząc ją na język angielski. Pani Crow relacjonuje to wydarzenie: „Niestety, podczas wykładu, bardzo się denerwował i mówił szybciej niż przypuszczał, dlatego też zakończył wystąpienie kilka minut wcześniej. Poczuł przerażenie, gdy pewien student zapytał: »Jako że zostały nam dwie minuty, czy jest ktoś, kto chciałby zadać pytanie ojcu Antoniemu?«. Nagle pojawiła się jedna ręka w górze: »Czy mógłby nam ojciec wyjaśnić różnicę pomiędzy teologią Kościoła rzymskokatolickiego a prawosławnego na temat Ducha Świętego?« Antoniemu udało się odpowiedzieć: »W Kościele rzymskokatolickim Duch to miłość pomiędzy Ojcem i Synem« i odwrócił się w stronę tablicy, na której napisał: »1+1=2 nie 3«. Po latach wspominał to wydarzenie, mówiąc: »To był mój pierwszy wykład z teologii!«”³⁹.

Po tym wykładzie do ojca Antoniego podszedł archimandryta Lew Gillet i przekazał mu swoje pierwsze wrażenia z wystąpienia młodego hieromnicha:

Po wykładzie podszedł do mnie ojciec Lew Gillet i powiedział.

– Ojciec Antoni, w życiu nie słyszałem bardziej nudnego wykładu, niż ten który, ojciec wygłosił.

Odpowiadam:

– Co mam robić?

– Proszę mówić bez notatek.

– Nie mogę, nie znam angielskiego. Jak coś powiem, to będziecie śmiali się ze mnie.

– No właśnie! Będziemy się mogli śmiać do woli zamiast umierać z nudy...⁴⁰.

Pierwszy wykład hieromnicha Antoniego przed anglojęzyczną publicznością odegrał w jego życiu dużą rolę. Szczególnie komentarz zaprzyjaźnionego duchownego z Francji spowodował, że od tego czasu gorzej czy lepiej, ale zaczął mówić bez nota-

³⁹ G. Crow, *This Holy Man: Impressions of Metropolitan Anthony...*, s. 100.

⁴⁰ Митрополит Антоний Сурожский, *Быть Русской Церковью богослужебно, богословски, эмоционально*, tamże.

tek. Ten zwyczaj hierarchy w przyszłości sprawi, że wszędzie będzie on wygłaszał swoje przemyślenia bez jakiegokolwiek wsparcia kartkowego, co w określony sposób będzie dodatkowo usposabiać do niego jego słuchaczy. Biograf hierarchy dodaje, że Antoni szybko zdał sobie sprawę z tego, że śmiech wywołany jego pomyłkami językowymi może przełamywać bariery. By trafić do serc swoich słuchaczy, ojciec Antoni musiał komunikować się w sposób bardziej złożony. Uważał, że jest to konieczne w kontakcie z Anglikami, ponieważ nie tylko różnili się oni temperamentem od Słowian, ale również byli gotowi, by rozmawiać o chrześcijaństwie w sposób abstrakcyjny i odkrywać Boga tak długo, jak jest to możliwe. Ojciec Antoni był nieugięty w przekonaniu, że nie powinno być podziałów pomiędzy intelektualnym rozumieniem teologii a żywą relacją z Chrystusem. Zawsze nalegał na doświadczanie wiary, bez względu na to, kim byli jego słuchacze⁴¹.

Andrzej Bloom mimo swych potyczek z językiem angielskim szybko zdobył uznanie nie tylko Rosjan – wiernych parafii patriarchalnej – lecz także angielskich członków ich rodzin, którzy byli wówczas już w dość dużej liczbie z racji występowania częstej praktyki ślubów mieszanych. Ten ostatni czynnik sprawił, że wskutek angloizacji młodzieży parafia prawosławna dynamicznie zaczęła tracić swych członków. W czasie przyjazdu Antoniego do Londynu, liczba wiernych parafii patriarchalnej według jego oświadczenia nie przekraczała stu osób.

Potężna liczba osób odeszła do Kościoła zagranicznego. Parafię tworzyły osoby w podeszłym wieku. Ich dzieci w przeważającym stopniu odeszły od prawosławia i języka rosyjskiego. Młode osoby w wieku około 30 lat były w liczbie około pięciu. Dzieci prawie nie było na nabożeństwach, ponieważ stało się to, co miało się stać – wszechobecny język angielski, wspierany przez szkołę i otoczenie, naturalnie dominował nad rosyjskim. Pierwsze wrażenie było takie, że to jest starzejąca się parafia i należy zadbać o tych ludzi, aby koniec ich życia był oświecony prawostawiem i opieką duszpasterską⁴².

⁴¹ G. Crow, *This Holy Man: Impressions of Metropolitan Anthony...*, s. 101.

⁴² Митрополит Антоний Сурожский, *Быть Русской Церковью богослужебно, богословски, эмоционально*, tamże.

Najważniejsze w tym procesie demograficznego zubożenia parafii było według określenia hierarchy zjawisko „wypadnięcia średniego i młodszego pokolenia z Kościoła”⁴³. Na nabożeństwa uczęszczały albo osoby w podeszłym wieku, albo bardzo małe dzieci niepotrafiące jeszcze artykułować własnego samookreślenia.

Jednocześnie Antoni bardzo pozytywnie oceniał osobę i działalność ówczesnego proboszcza parafii moskiewskiej, księdza Włodzimierza Theokritoffa, ściśle z nim współpracując, aż do jego odejścia ze świata w lipcu 1950 roku. Dlatego też zanim do tego doszło, wierni już na tyle dobrze znali hieromnicha Antoniego i byli do niego przekonani, że proponowali proboszczowi jego zatrudnienie w swojej parafii. A więc po śmierci księdza Włodzimierza ojciec Antoni naturalnie przejął po nim sztafetę duszpasterską, uzyskując od władz kościelnych z dniem 1 września 1950 roku nominację na proboszcza patriarchalnej parafii Zaśnięcia Przenajświętszej Bogurodzicy oraz kaplicy pw. św. Sergiusza z Radonieża.

Wziąwszy pod uwagę szczególnie charakter parafii pod względem demograficznym, zwłaszcza tendencję spadkową, pierwszym polem zainteresowania ojciec Antoni uczynił przywrócenie młodzieży do Kościoła. W tym działaniu stanął on przed dylematem: czy rezygnować z etnicznej monolityczności parafii na rzecz jej umiędzynarodowienia poprzez pozyskanie utraconych parafian z rodzin mieszanych, czy zostawić wszystko bez zmian. Po konsultacji z wiernymi wybrano tę pierwszą strategię. W jej spełnieniu kluczowym elementem było wprowadzenie języka angielskiego do nabożeństw. Na początku zdarzało się, że ojciec Antoni odprawiał Wieczernię w języku angielskim, gdy w świątyni modliła się chociaż jedna angielskojęzyczna osoba. Wiadomo, „angloizacja” życia parafialnego nie była pozbawiona procesów sabotażowych. „Istniał pewien opór co do wprowadzenia języka angielskiego do londyńskiej parafii. Metropolita Antoni zdawał sobie sprawę, że zarówno dla jego rosyjskich parafian, jak i dla niego samego, pozwolenie na utratę słowiańskiej cerkwi będzie wielkim poświęceniem.

⁴³ *Беседы Митрополита Антония Сурожского. Русское рассеяние. О Сурожской Епархии*, reż. В. Матвеева, Санкт-Петербург 2006, min. 00:06:21.

Dla starszych Rosjan był to trudny krok, jednak przedstawiciele młodszego pokolenia i ich dzieci widziały to inaczej⁴⁴. Ostatecznie racja stanu musiała przeważać nad oporem części parafian, a zatem scenariusz umiędzynarodawiania wspólnoty wierzących postępował w siłę.

Co ciekawe, realizacja strategii umiędzynarodowienia parafii wcale nie oznaczała rezygnacji z języka rosyjskiego, wręcz przeciwnie – jedną z pierwszych inicjatyw hieromnicha na stanowisku proboszcza było zorganizowanie szkoły niedzielnej, której spotkania odbywały się w sobotnie popołudnia. Około 20 dzieci co tydzień przybywało z różnych zakątków Londynu, by brać udział w zajęciach z języka rosyjskiego, śpiewu i religii w piwnicy domu przy Upper Addison Gardens. Ojciec Antoni osobiście nauczał religii, przez co zyskał popularność wśród dzieci. Urozczał lekcje niezwykłymi historyjkami i miał zawsze mnóstwo energii. Oprócz nauczania religii, uwielbiał również grać w różne gry. Wszystko oczywiście nie odbiegało od tradycyjnej dyscypliny. Jedną z metod nauczania było udawanie małej afrykańskiej dziewczynki i zaproszenie pozostałych dzieci, by opowiedziały jej o Bogu. W ten sposób nakłaniał ich, by mówili o własnych przekonaniach, nie narzucając swoich poglądów. Zawsze ich inspirował, ale również pozwalał im dyskutować i wygłaszać własne opinie⁴⁵. Uzupełnieniem powyższej pracy z młodzieżą stały się obozy letnie, organizowane przez ojca Antoniego i jego parafian, a odbywające się w różnych zakątkach Anglii, niekiedy też Francji, na wzór tych z okresu najwyższej aktywności RCRS.

Strategia pozyskiwania nowych członków, pomijając pracę z młodzieżą z rodzin mieszanych, wymaga dodatkowej analizy w zakresie kilku kwestii. Pierwszą z nich jest wprowadzenie w życie liturgicznym Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego języków innych niż cerkiewnosłowiański. Choć postulaty zreformowania tegoż języka w celu zbliżenia go z rosyjskim językiem literackim padały znacznie wcześniej, jeszcze w XIX i początku XX wieku, to oprócz poważnej dyskusji nie doszło

⁴⁴ G. Crow, *This Holy Man: Impressions of Metropolitan Anthony...*, s. 133–134.

⁴⁵ Tamże, s. 105–106.

tutaj do żadnych istotnych zmian⁴⁶. Wielowiekowa tradycja i bogactwo leksykalno-semantyczne języka cerkiewnosłowiańskiego czynią niemożliwymi próby wyczerpującego translatu tekstu liturgicznego bez utraty jego poetyki i pierwotnej treści znaczeniowej. Znacznie prostsza wydaje się być sprawa tłumaczenia cerkiewnosłowiańskich tekstów sakralnych na języki obce. W tej materii Synod Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego jeszcze w 1883 r. opublikował zarządzenie, w świetle którego biskup diecezjalny miał prawo wprowadzić do swoich nabożeństw języki lokalne, kiedy w jego diecezji wśród wiernych były osoby nierosyjskiej narodowości⁴⁷.

Nie był to pierwszy i ostatni przypadek, kiedy cele ewangelizacyjne wymagały od duchowego najwyższej ofiarności w postaci wytężonego wysiłku w opanowaniu od podstaw języka obcego, czasami występującego w postaci fonetycznej, jak w przypadku plemion tubylczych, czy należącego do zupełnie innej grupy językowej niż ojczysty. Najlepszym przykładem w tym zakresie był św. Mikołaj Japoński⁴⁸, który od zera budował misję prawosławnej chrystianizacji Japończyków na przełomie XIX i XX wieku⁴⁹. Metropolita Antoni pod tym względem był ciekawym przykładem ewangelizacji w zupełnie innych uwarunkowaniach historycznych i społeczno-politycznych, w kraju, gdzie już występowało chrześcijaństwo, lecz z różnych powodów znacznie odbiegające od tradycji i dogmatyki Kościoła prawosławnego.

Hierarcha na własnym doświadczeniu mógł się przekonać, co oznacza kryzys religii, kiedy w swojej praktyce niejednokrotnie stawał twarzą w twarz z ukrytą bądź jawną walką z wiarą, lub przekonywał się o jej braku w otaczającym go społeczeństwie. Typowym przykładem z życia metropolity było zdarzenie,

⁴⁶ Zob.: А. Кравецкий, *История церковнославянского языка в России (конец XIX–XX век)*, Москва 2001, s. 42–73.

⁴⁷ Tamże, s. 46.

⁴⁸ Św. Mikołaj Japoński (ros. *святитель Николай Японский*), świec. Iwan Kasatkin (* 1 września 1836, † 3 lutego 1912) – rosyjski hierarcha prawosławny, misjonarz, założyciel Kościoła Prawosławnego Japonii, święty Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. Zob.: А. Чех, *Николай-до. Святитель Николай Японский. Краткое жизнеописание. Выдержки из дневников*, Санкт-Петербург 2001.

⁴⁹ Zob.: Э. Саблина, *150 лет Православия в Японии. История Японской Православной Церкви и её основатель Святитель Николай*, Москва 2006.

kiedy anglikański profesor teologii z Oxfordu skreślił z listy swoich seminarzystów prawosławną studentkę ze względu na deklarowaną przez nią wiarę w Zmartwychwstanie⁵⁰. Inny przypadek, choć nie był tak drastyczny, to ujawniał określone tendencje w społeczeństwie zachodnim:

Trzeci przykład: mamy parafię w północnej Holandii, w mieście Groningen. Na nasze nabożeństwa przychodził biskup katolicki. Jakoś zapytałem go:

– Dlaczego ekscelencja do nas przychodzi? Owszem, cieszymy się z obecności księdza biskupa, ale dlaczego właśnie z nami ksiądz biskup chce się modlić?

– Ponieważ potrzebuję pobytu wśród osób wierzących – odpowiedział.

– Za mało jest katolików wśród was?

– Proszę ekscelencję, połowa mojego duchowieństwa nie wierzy w Zmartwychwstanie i Boskość Jezusa Chrystusa. Pozostaje wyobrażenie o Chrystusie jako o wspaniałym człowieku, który pokazuje nam, jakim powinien być człowiek. Lecz dla Bogocłowieka nie ma miejsca⁵¹.

Bardzo trudno jest mówić o Chrystusie tam, gdzie z jednej strony wieść o Nim już dawno zdążyła zakorzenić się w świadomości zbiorowej, z drugiej zaś – tak mocno została zniekształcona i przez to duchowo wyjałowiona. Takie a nie inne uwarunkowania sprawiły, że misja ewangelizacyjna hierarchy była bardzo wyjątkowa, często odbiegająca od ukształtowanej praktyki. I tak, jeśli w prawosławiu nie jest zwyczajem opowiadanie o własnych przeżyciach mistycznych, to w przypadku metropolity Antoniego był on zmuszony do odstąpienia od tej praktyki, co wciąż w środowisku rosyjskich teologów wzbudza kontrowersje. Czy słuszne?

Na początku drogi kapłańskiej ojca Antoniego miało miejsce zdarzenie, które definitywnie wyznaczyło jego misję w świecie. Kiedy poziom jego języka angielskiego był już odpowiedni, został on zaproszony do udziału w dyskusji pomiędzy osobami wierzącymi a ateistami. Dyskusja toczyła się na poziomie filozoficznym i w pewnym momencie ktoś z sali przerwał polemikę,

⁵⁰ Антоний Митрополит Сурожский, *Труды. Книга первая...*, s. 443–444.

⁵¹ Tamże, s. 444.

wykrzykując: „Prześcieńcie wszyscy! Nie rozumiem ani słowa z tego co mówicie! To wszystko nic nie znaczy”. Następnie wskazał na ojca Antoniego, ubranego w sutannę i kontynuował: „Oto, co chcę powiedzieć: pozwólmę temu mężczyźnie, ubranemu jak nikt inny tutaj, opowiedzieć nam, dlaczego jest jednym z wierzących”. Do tamtego momentu doświadczenia związane ze swoim nawróceniem Antoni pozostawiał w tajemnicy, zachowywał dla siebie. Pomyślał wówczas:

Mogę utrzymać mój tajemniczy ogród w całości nienaruszony, lecz potem będę odpowiadał przed Bogiem za to, co stało się z tym mężczyzną. Może pozostać niewierzący, może później odnaleźć Boga; ale to nie moja odpowiedzialność. Moim zadaniem jest odpowiedzieć na pytanie. Czy powinienem powiedzieć: „Przepraszam, to dla mnie zbyt święta sprawa, by mówić o niej publicznie? Czy może powinienem zrobić jeszcze coś innego?”⁵².

Dalej w myślach Antoni zwrócił się ku Bogu z takim postulatem: „Jeśli chcesz, by moja dusza opustoszała po to, by ten mężczyzna otrzymał odpowiedź na swoje pytanie, niech tak się stanie”⁵³. Opowiedział zatem całą historię swojej przemiany, uważając, że gdyby tego nie zrobił, popełniłby poważny błąd. W ten sposób jego wewnętrzny świat, czy jak to odbierał – „ogród” – został odkryty dla osób postronnych. Od tego czasu do końca swojego życia dzielił się swoim doświadczeniem związanym ze znalezieniem Chrystusa i innymi wziętymi ze swojego życia przykładami ilustrującymi prawdy Boże, o których opowiadał. Dzielił się nie tylko z poszczególnymi osobami, ale również z wieloma ludźmi podczas wykładów i audycji radiowych. G. Crow podkreśla, że nadal pozostawało to dla niego bardzo osobistą sprawą i było ogromnym wysiłkiem, kiedy pozwalał innym podejść do niego bliżej. Mówił: „Nie możesz pozwolić ludziom zagłębić się w tobie duchowo, tak jak nie możesz pozwolić trzymać cię, chyba że jesteś w związku, w przyjaźni lub w głębokiej miłości”⁵⁴.

⁵² Cyt. za: G. Crow, *This Holy Man: Impressions of Metropolitan Anthony...*, s. 106.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Tamże.

Kiedy metropolita mówił o bliskości z Chrystusem, zawsze czuł ścisk w gardle, bez względu na to, kto go słuchał. Jednocześnie, jak zasygnalizowaliśmy wcześniej, nigdy nie przekraczał określonej granicy dyskursu, pozostawiając najważniejsze swoje doświadczenia mistyczne w tajemnicy.

Strategia otwartości na potrzeby poszukujących Chrystusa Anglików z rodzin mieszanych i niezwiązanych w jakikolwiek sposób z rosyjskimi emigrantami wkrótce przyniosła swoje efekty. Liczba parafian zaczęła stale się powiększać. Ojciec Antoni nie zatrzymał się na języku angielskim, lecz ukazywał prawdziwą powszechność prawosławia (ros. *вселенскость Православия*), prezentując życzliwość wobec wszystkich narodowości.

Była u nas grupa młodzieży z Niemiec, która po angielsku nie mówiła, albo mówiła tak samo „dobrze”, jak ja. Wtedy zacząłem odprawiać raz w tygodniu liturgię w języku niemieckim. Sakramentu ślubu zaczęliśmy udzielać też w innych językach. Ostatecznie udzielaliśmy go dla różnych osób w ośmiu językach⁵⁵.

Powyższy uniwersalizm pasterski wciąż daje podstawy niektórym krytykom w Rosji do oskarżania londyńskiego hierarchy o modernizm, co wydaje się nie mieć nic wspólnego z wiarą w Chrystusa i prawosławiem.

Jakkolwiek język nabożeństw związany był z kolejnym zagadnieniem, mianowicie konwersją na prawosławie anglikanów oraz osób o innym wyznaniu bądź bezwyznaniowców. Rzecz w tym, że wątek konwersji i prozelityzmu dosyć często był poruszany w dialogu prawosławno-anglikańskim poprzedzającym okres duszpasterski ojca Antoniego. Niejednokrotnie hierarchowie obu wyznań podkreślali niedopuszczalność polityki prozelityzmu i potrzebę zachowania granic eklezjalnych w nienaruszonym stanie⁵⁶. Wprawdzie nie to było najważniejsze w podejściu pasterskim hieromnicha, a następnie metropolity. Ojciec Antoni od początku był bardzo ostrożny w stosunku do osób, które przychodziły do niego z prośbą o przyjęcie ich

⁵⁵ Митрополит Антоний Сурожский, *Быть Русской Церковью богослужебно, богословски, эмоционально*, tamże.

⁵⁶ *Православная энциклопедия...*, t. II, s. 313.

do prawosławia. Szczególnie był wrażliwy na motywację, chcąc znaleźć prawdziwy powód takiej decyzji. Jeśli ktoś przychodził z powodów negatywnych, na przykład nie wierząc w określoną doktrynę swojego wyznania lub uważając to, co głoszą jego kaznodzieje za błędne, metropolita zawsze nalegał, by ponownie przemyślał swoją decyzję, zwlekając z dokonaniem aktu przyjęcia nawet po kilka lat. Hierarcha tłumaczył swoje stanowisko:

Nie przyjmujemy ludzi beztrosko. Szybko przejść do innego kościoła, ponieważ w swoim już nie jest tak komfortowo, jak było, to nie sztuka. Prawosławnym trzeba stawiać się z przyczyn pozytywnych. A nie negatywnych. Pamiętam zebranie pięćdziesięciu duchownych Szkocji, którzy w obecności ich biskupa powiedzieli mi, że jeśli Kościół anglikański pójdzie za daleko, wystąpią oni o przyjęcie do Kościoła prawosławnego. Odpowiedziałem im:

– Nie przyjmę was, ponieważ nie do prawosławia chcecie przystąpić, a odejść od anglikanizmu.

Jeden z nich zapytał:

– A na czym polega różnica?

– To proste. Jeśli przestałeś kochać Zosię, to nie jest powód, by ożenić się z Tosią.

Trzeba mieć pozytywną motywację, aby wybrać wiarę, w której zresztą żyć nie jest łatwo. Wszak mamy za mało prawosławia w Anglii, aby osoba przyjmująca to wyznanie poczuła ulgę, jeśli chodzi o zamieszkiwanie w tym kraju. [...] Trzeba mieć mocną wiarę [...] i być bardzo ostrożnym⁵⁷.

Tak hierarcha dbał o to, by potencjalnie nawracające się na prawosławie osoby nie czuły, że przychodzą do jakiegoś egzotycznego miejsca, ale że przychodzą do domu, przychodzą z wdzięcznością do Kościoła, który kilka stuleci wstecz wychował ich przodków. Nie było to niespodzianką, kiedy wiele takich potencjalnie nawracających się osób, nie przeszedłszy próby wiary, rezygnowało ze swojego pomysłu. Metropolita odbierał prawosławie, rzecz jasna, jako wyznanie, które w nienaruszony sposób przekazywało pełnię prawd Chrystusowych⁵⁸, dlatego

⁵⁷ Антоний Митрополит Сухожский, *Труды. Книга первая...*, s. 443–444.

⁵⁸ Tamże, s. 659.

uważał za zbyt niebezpieczne traktowanie misji ewangelizacyjnej w kategoriach statystycznych.

W 1956 roku londyńczycy postanowili wyburzyć kościół pw. św. Apostoła Filipa ze względu na rozbudowę dworca Victoria Station. W zamian za to zaproponowali obydwu prawosławnym wspólnotom, wciąż dzielącym tę świątynię, wprowadzić się do kościoła pw. Wszystkich Świętych ulokowanego przy ulicy Ennismore Gardens 67, *vis-à-vis* Hide Parku. Ta propozycja znalazła poparcie parafii moskiewskiej, podczas gdy wspólnota Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego poza granicami Rosji definitywnie odmówiła dalszego współdzielenia z nią nowej świątyni. W ten sposób parafia ojca Antoniego nie bez jego aktywnego udziału przeprowadziła się do nowego obiektu sakralnego. Cerkiew parafialna w myśl umowy dzierżawy z dnia 13 września 1956 roku miała należeć do parafii moskiewskiej przez kolejne 21 lat. Konsekracja nowej świątyni została zorganizowana w niedzielę 16 grudnia 1956 roku i była celebrowana przez arcybiskupa Mikołaja (Jeriomina)⁵⁹, ówczesnego Egzarchę Patriarchy Moskiewskiego w Europie Zachodniej. Pierwsze święto parafialne odbyło się w 1957 roku w pierwszą niedzielę po Pięćdziesiątnicy, kiedy Kościół prawosławny obchodzi dzień Wszystkich Świętych⁶⁰. Parafia ojca Antoniego nie zmieniła nazwy świątyni, która teraz przyjęła podwójną nazwę – rosyjska cerkiew prawosławna pw. Zaśnięcia Najświętszej Bogarodzicy i Wszystkich Świętych.

Kontynuując linię biograficzną metropolity, należy wskazać, że jego działalność w roli duszpasterza londyńskiej parafii od samego początku zwracała na siebie uwagę hierarchii, która pozytywnie oceniła jego szybkie kapłańskie osiągnięcia. Jeszcze w styczniu 1954 roku został on podniesiony do rangi ihumena, dokładnie w dzień Święta Bożego Narodzenia, a następnie po dwóch latach – w 1956 roku – do godności archimandryty. Wresz-

⁵⁹ Metropolita Mikołaj, świec. Stefan Jeriomin (* 6 grudnia 1892, † 23 stycznia 1985) – rosyjski hierarcha prawosławny, metropolita chersoński, Egzarcha Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego Patriarchatu Moskiewskiego w Europie Zachodniej. Zob.: „*Messenger de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale*”, Paris 1980–1981, nr 105–108, s. 144–146; Архиепископ Василий, Высокопреосвященный митрополит Николай, бывший Корсунский, Патриарший Экзарх Западной Европы, „*Журнал Московской Патриархии*” 1985, nr 12, s. 20.

⁶⁰ G. Crow, *This Holy Man: Impressions of Metropolitan Anthony...*, s. 113.

cie w tym samym roku ojciec Antoni otrzymał telefon z Rosji, a podczas rozmowy telefonicznej dowiedział się o podjętej przez hierarchię Kościoła prawosławnego decyzji o udzieleniu mu chirotonii biskupiej⁶¹. Jakież było jego rozczarowanie, gdy na pytanie o uzasadnienie tego wyboru uzyskał odpowiedź, że „jest dobrym organizatorem”. Chodziło mu przede wszystkim o życie duchowe, gdyż takie jego zdaniem powinno być główne kryterium w wyborze kandydata na osobę duchowną. Ostatecznie, 30 listopada 1957 roku, archimandrytę Antoniego Blooma wyświęcono na biskupa Sergijewa⁶². Chirotonii udzielili arcybiskup Mikołaj (Jeromin) i biskup Jakub (Vibros)⁶³, wikariusz Egzarchy Patriarchy Ekumenicznego w Europie Zachodniej.

W czasie, kiedy misja duszpasterska Antoniego Blooma zaczynała rozwijać się w zawrotnym tempie, w jego życiu osobistym zaszły gwałtowne zmiany, które nie mogły nie odbić się na jego świecie wewnętrznym. 14 października 1957 roku zmarła jego babcia, a pół roku po tym – jego sześćdziesięciodziewięcioletnia matka, dokładnie 11 kwietnia 1958 roku. Wiele lat później metropolita, rozważając o śmierci, będzie odwoływał się do tego swojego doświadczenia związanego z utratą bliskich mu osób, choć na tych dwóch przykładach będzie ilustrował zupełnie inne rzeczy. W naszych rozważaniach najbardziej interesujące są relacje hierarchy z jego matką, która, chorując na raka, odchodziła ze świata przez trzy lata. Ten czas był dla Antoniego, jak wiemy, już dobrze obeznanego z praktycznym wymiarem śmierci, dodatkową szkołą duchową wychowującą w nim z jednej strony poczucie stałego kontaktu z wiecznością, a z drugiej – bezwzględne zaufanie do Opatrzności, które było istotnym przymiotem ilustrującym jego relacje z Bogiem.

⁶¹ Chirotonia (ros. *рукоположение*, *хиротония*, greco. *χειροτονία*) – w Kościele prawosławnym termin określający święcenia diakańskie, prezbiterialne i biskupie.

⁶² Nazwa pochodzi od miejscowości Sergijew Posad, leżącej na północ od Moskwy. O historii nazwy nowo erygowanej przez Patriarchat Moskiewskiej diecezji brytyjskiej jest mowa w dalszej części pracy.

⁶³ Metropolita Jakub, świec. Virvos (* 1901, † 17 grudnia 1976) – grecki hierarcha prawosławny, biskup Apamei, wikariusz tiatyrski i brytyjski. 10 grudnia 1963 roku został wybrany biskupem tytularnym Christoupoleos. Zob.: *Ετος 1976. Κοιμηθέντες αρχιερείς. Ο Πανιερώτατος Μητροπολίτης Χριστουπόλεως κυρός Ιάκωβος*, <http://users.sch.gr/markmarkou/1976/koim1976.htm>.

Moją matkę kiedyś operowano na raka jednego z gruczołów ślinowych. Operacja była średnio zaawansowana, ale pozostała obawa, że choroba wcześniej czy później nawróci. Przez następne piętnaście lat czekałem na to i walczyłem z myślą, że zaraz nastąpi koniec. Modliłem się za matkę, prosząc Boga o wydłużenie jej życia. Powierzałem ją w ręce Boże bardzo nieśmiało. Każdy wie, że aby zaufać Bogu w taki sposób, by móc powiedzieć: „Powierzam Ci tego kochanego człowieka i nie będę więcej troszczył się o niego, bowiem Ty wiesz najlepiej, jak wszystko powinno być” – to jest zbyt trudne dla wielu z nas. Zazwyczaj kiedy mnie pytają, jak się tego nauczyć, to odpowiadam: jeśli naprawdę o kogoś się martwisz, powierz go na piętnaście minut w ręce Boże i powiedz: „Panie, mojego zaufania do Ciebie wystarczy na ćwierć godziny, następnie znowu będę się martwił, ponieważ nie dam rady dłużej”. I oto walczyłem tak przez piętnaście lat, powierzając Bogu matkę w większym lub mniejszym stopniu, mówiąc: „nie, ja zadbam o nią, będę się modlił do Ciebie, ale sam będę dbał o matkę. Rób owszem swoją sprawę, a ja będę robił swoją. [...] Ale w określonym momencie zrozumiałem, że już mogę zaufać Bogu całkowicie⁶⁴.

W swoim dalszym życiu, pouczając wiernych w sprawach relacji z osobą chorą, a szczególnie rokującą szybką śmiercią, metropolita Antoni zawsze nalegał, by pozostawać z nią w jak najszczęśliwszych stosunkach: nie uciekać od bólu, który czuje osoba pozostawiająca świat, lecz dzielić go z nią, nie udawać zatroskanego samarytanina zadającego łaskawe pytania i udzielającego pocieszających odpowiedzi. Szczerść i godne pożegnanie z odchodzącym to bowiem jego zdaniem istny przejaw chrześcijańskiego podejścia do śmierci ciała, stanowiącej w rzeczywistości przejście do innego wymiaru rzeczywistości transcendentnej. W pożegnaniu swej matki biskup Antoni jak najbardziej spełnił te postulaty, dokonując po drodze kolejnych odkryć mistycznych.

Odkryłem też jeszcze coś: ponieważ wiedzieliśmy, że śmierć stoi przed nami w swej pełnej postaci, odkryliśmy raptem [z matką – autor], że nie ma nic drugorzędnego lub małostkowego w życiu, nie ma rzeczy wielkich, na tle których pozostałe nie zasługiwałyby na uwagę, że

⁶⁴ Антоний Митрополит Сурожский, *Человек перед Богом...*, s. 321–322.

można spełniać całą swą miłość w tym, jak chociażby przyrządza się dla kogoś herbatę. Tacę z filiżanką herbaty można bowiem uczynić symbolem miłości i piękna, symbolem troski; można przekazać swą miłość poprzez ruch, którym poprawia się poduszkę za plecami chorego; można napełniać całą swą miłością głos, którym się zwraca do ukochanej osoby, aby otrzymała ona wszystko, do ostatniej kropli. Zrozumiałem wtedy mowę jednego z naszych młodych prawosławnych teologów Anglii o tym, że wszystkim do ostatniej kropli jest miłość Boża – niekiedy ta miłość robi się jadalną, staje się pożywieniem, niekiedy zaś ta miłość staje się słowem lub ruchem, lecz zawsze jest ona Bożą miłością, pod warunkiem że pozwolisz jej działać w tobie bardziej, niż sam jesteś do tego zdolny⁶⁵.

Ksenia Bloom zmarła w Wielki Piątek, chwilę potem jak jej syn, wyczerpany nabożeństwem pasyjnym i innymi obowiązkami, wrócił późnym wieczorem do domu. Być może dlatego, że angielska biograf hierarchy nie dotarła do wszystkich jego wspomnień, podaje ona, że jego matka zmarła w czasie nieobecności syna, gdyż wybrał on nabożeństwo w świątyni, co z kolei mieli zarzucać mu pojedynczy parafianie⁶⁶. Ze wspomnień hierarchy wynika jednak co innego. Tego dnia Ksenia rzeczywiście czuła się bardzo źle, aż syn miał zrezygnować z wcześniej zaplanowanego przyjęcia do prawosławia pewnej angielskiej kobiety. Jednakże na taką wiadomość kazała synowi spełnić swój obowiązek, co określiła jako jej „przedśmiertny prezent” dla tej kobiety. Po wszystkich obowiązkach i nabożeństwie wielkopiątkowym hierarcha wrócił do domu i zastał swoją matkę jeszcze przy życiu. Spędziwszy w matką w ciszy jakiś czas, Antoni chciał położyć się na chwilę, by odpocząć, lecz wzięwszy do ręki Ewangelię otworzył ją w miejscu czytany w Kościele prawosławnym w paschalną noc⁶⁷. Uznał to za nieprzypadkowe, dlatego szybko podszedł do swej matki, która właśnie zostawiła swe ziemskie życie. Był wdzięczny Bogu do końca życia za takie rozwiązanie owej sytuacji oraz za cenne doświadczenie, którym go w tym przeżyciu obdarzył⁶⁸.

⁶⁵ Tamże, s. 323.

⁶⁶ Por.: G. Crow, *This Holy Man: Impressions of Metropolitan Anthony...*, s. 113.

⁶⁷ J 1:1–12.

⁶⁸ Антоний Митрополит Сурожский, *Человек перед Богом...*, s. 324.

Tymczasem na polu społecznym biskup Antoni zyskiwał coraz większą popularność, przejawem czego miały być częste zaproszenia na wykłady uniwersyteckie i audycje radiowe. Tak stał się on częstym gościem w rozgłośni BBC, która zlecała mu wystąpienia radiowe, dzięki którym jego przekaz religijny docierał do większej liczby osób nie tylko w Wielkiej Brytanii, ale i w Związku Radzieckim. „Nieważne, czy mówił w radio, przemawiając do publiczności czy prowadząc nabożeństwa w cerkwi, całą jego pracę można było określić ogólnie jako ewangelizacja. Przodował w tym. Jego kazania były zwykle krótkie: mawiał, że kazanie nie powinno trwać dłużej niż dziesięć minut. Były celne, trafiające w istotę rzeczy danego fragmentu Ewangelii [...] i inspirowały słuchaczy do wykonania w praktyce tego, co usłyszeli. Skupiały się na Chrystusie, na jego relacji miłości do ludzkości”⁶⁹.

Warto w tym momencie wspomnieć o bardzo cennej rzeczy cechującej osobowość Antoniego Blooma, a wpływającej bezpośrednio na jego misję ewangelizacyjną. W biografii metropolity znany jest fakt głoszenia Dobrej Nowiny wśród brytyjskich hippisów, z których część ostatecznie znalazła Boga w Kościele prawosławnym⁷⁰. Jednakże efekty pracy duszpasterskiej hierarchy przejawiały się przede wszystkim w powstawaniu diecezji Surożskiej, ze stale wzrastającą liczbą parafii oraz tak zwanych wspólnot eucharystycznych, czyli miejsc, gdzie mimo braku wyodrębnionej parafii, z błogosławieństwa jego ekscelencji regularnie odbywały się nabożeństwa liturgiczne. W tym aspekcie interesujące jest kryterium, jakim kierował się hierarcha w wyborze kandydata na kapłana. Ilustracją analizowanego wątku jest następująca wypowiedź:

W jednej wiosce, na południowym zachodzie Anglii, młody człowiek wykładający sztukę dramaturgiczną znalazł książkę o prawosławiu, przeczytał ją, następnie kolejną i tak dalej. Zaczął chodzić do cerkwi i postanowił, że to jest jedyny w jego życiu dom ducha, ojczyzna wiary. Miał żonę i córkę. Myślał, że żona nie zgodzi się na przyjęcie prawosławia, stąd przez dwa lata nic jej nie mówił, lecz chodził do

⁶⁹ G. Crow, *This Holy Man: Impressions of Metropolitan Anthony...*, s. 120.

⁷⁰ Антоний Митрополит Сурожский, *Труды. Книга первая...*, s. 448.

cerkwi w tajemnicy. Niemniej z czasem stało się, że poszli razem do świątyni. Kiedy wyszli z cerkwi, zapytała go:

– Jak mogłeś mnie wcześniej tu nie przyprowadzić? Przecież to jest jedyny Kościół, do którego mogę należeć!

Oni razem przyjęli prawosławie i zaczęli się modlić rano i wieczorem, czytając wspólnie jutrznię i wieczernię. Następnie do nich dołączyli niektórzy mieszkańcy wsi i w ten sposób powstała cała wspólnota wiernych w liczbie dwudziestu pięciu osób, które w przeciągu kilku lat przyjęły prawosławie. Ta grupa zwróciła się do mnie z prośbą o udzielenie panu Jonowi święceń. Wyświęciłem go i tak powstała parafia na wsi, gdzie teoretycznie prawosławie nie miało co robić. W wielu miejscach jest właśnie tak – rodzi się mała grupka osób od trzech do dziesięciu [...] i zaczyna się życie⁷¹.

Opisana sytuacja stanowiła typowy scenariusz rozwoju życia religijnego wspólnoty prawosławnej kierowanej przez metropolitę Antoniego. Sposób, w jaki wybierano duchownych w jego diecezji, nie był przypadkowy. Kiedy parafia potrzebowała kapłana, jej członkowie wyróżniali kandydata ze zgromadzenia, co do którego czuli, że będzie on dobrym duszpasterzem i spowiednikiem, a wtedy kandydaturę weryfikował metropolita Antoni i podejmował odpowiednią decyzję. Owszem, zdarzało się, że po rozmowie z kandydatem eksceleńcja odmawiał udzielenia mu święceń, jeśli z jakichś powodów uznawał go za niegotowego lub nieodpowiedniego do podjęcia tej misji. Jedno było pewne – żaden czynnik zewnętrzny nie mógł wymusić na hierarsze podjęcia decyzji niezgodnej z jego wizją kapłana i jego sumieniem. Z kolei G. Crow podaje, że najczęściej „mężczyźni, którzy prezentowali się metropolicie z własnej inicjatywy, prosząc go o udzielenie święceń kapłańskich, ponieważ myśleli, że posiadają powołanie, zazwyczaj byli pomijani”⁷².

Rok 1962 był przełomowy zarówno dla funkcjonowania rosyjskiej wspólnoty prawosławnej w Wielkiej Brytanii, jak i dla jej mentora duchowego. Dotychczas parafia pw. Zasnienia Przenajświętszej Bogurodzicy i Wszystkich Świętych na Ennismore Gardens oraz kolejne wspólnoty powstające

⁷¹ Антоний Митрополит Сурожский, *Труды. Книга первая...*, s. 455.

⁷² G. Crow, *This Holy Man: Impressions of Metropolitan Anthony...*, s. 148.

na ternie Anglii funkcjonowały w ramach tak zwanego Wikariatu Sergijewskiego, będącego strukturalną częścią Egzarchatu Zachodnioeuropejskiego Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. Wikariat *de iure* jeszcze nie stanowił wyodrębnionej diecezji. W październiku 1962 roku biskup Antoni po raz pierwszy, odkąd jako roczne dziecko wraz ze swoimi rodzicami opuścił ten kraj, odwiedził Rosję. Już pięć lat był biskupem, a o jego osiągnięciach i niesamowitej aurze duchownego już głośno mówiło się w otoczeniu patriarchy. Jak podaje G. Crow, ta pierwsza wizyta biskupa Antoniego w Moskwie „zrobiła wrażenie na patriarche. W październiku 1962 r. odznaczono go Medalem św. Księcia Włodzimierza, Chrzcziciela Rusi I stopnia i mianowano go arcybiskupem Suroża, stojącym na czele nowej diecezji na Wyspach Brytyjskich”⁷³. Tymczasem z relacji autobiograficznej metropolity dowiadujemy się o fakcie rozległej korespondencji hierarchy z patriarchą Aleksym I w sprawie powołania nowej diecezji, a szczególnie jej nazwy. Biskupowi Antoniemu zależało na tym, aby określenie toponimiczne nowej diecezji, z jednej strony nie miało związku z miejscowym nazewnictwem brytyjskim i toponimią Kościoła anglikańskiego, z drugiej zaś – miałoby podłoże historyczne i nawiązywało do tradycji Kościoła prawosławnego.

Kiedy zostałem mianowany prawosławnym ordynariuszem Wielkiej Brytanii i Irlandii, otrzymałem tytuł biskupa „londyńskiego i brytyjskiego”. Zapytałem arcybiskupa Canterbury Michaela Ramsey’a, którego znałem bardzo dobrze i blisko, czy w stosunku do Kościoła anglikańskiego nie będzie to problemem. Ponieważ anglikanie mieli już „londyńskiego biskupa”, to powołanie kolejnego „londyńskiego” biskupa oznaczałoby, że jeden z nich jest zbędny... Powiedział mi, że jeśli chcę, aby powołanie ordynariusza prawosławnego Anglii odniosło pozytywne skutki w stosunkach prawosławno-anglikańskich, to należałoby zrezygnować z tytułu „angielskiego”. Zwróciłem się zatem z prośbą do patriarchy, aby nadano mi „rosyjski” tytuł⁷⁴.

⁷³ Там же, s. 132.

⁷⁴ Беседы Митрополита Антония Сурожского. Русское рассеяние. О Сурожской Епархии..., min. 00:01:28–00:02:45.

Metropolita nie wyjaśnił, czy sam zaproponował toponim diecezji, lecz faktem jest, że w wyniku jego intensywnych starań (z relacji hierarchy wynika, że hierarchia moskiewska nie do końca uświadamiała sobie wysokość zadania) jego diecezja uzyskała nazwę „surożska”, zaś sam hierarcha tytuł „surożski”. Toponim ten nawiązywał do starodawnego greckiego miasta leżącego na półwyspie krymskim, a z którym związana była historia niegdyś słynnej diecezji o takiej samej nazwie, funkcjonującej w cesarstwie bizantyjskim⁷⁵. W ten sposób nazwa nowo erygowanej diecezji spełniała pragnienia hierarchy oraz zapewniała jej dobry klimat społeczno-polityczny, który był niezbędny z racji międzyreligijnego dialogu i praktyki dobrego zarządzania. Dodać należy, że oprócz podniesienia do godności arcybiskupiej, hierarchę mianowano również na tymczasowego zastępcę Egzarchy Patriarchy Moskiewskiego w Europie Zachodniej, przez co następne kilkanaście lat musiał on spędzać w licznych podróżach po Europie oraz praktycznie corocznie udawać się do ZSRR. W maju 1963 roku arcybiskup Antoni dostał kolejną nagrodę – prawo do noszenia krzyża na kłobuku⁷⁶, a po trzech latach, 27 stycznia 1966 roku, został podniesiony do godności metropolity ze zmianą statusu z zastępcy na Egzarchę.

Można odnieść wrażenie, że wspinanie się po drabinie hierarchicznej Kościoła prawosławnego stanowiło naturalny proces zatapiania się metropolity Antoniego w rutynie administracyjnej. Zwłaszcza ranga Egzarchy nakładała nań obowiązek uczestniczenia w różnych działaniach misji dyplomatycznej Rosyjskiego Kościoła prawosławnego, między innymi w ruchu ekumenicznym czy Światowej Radzie Kościołów. Wszak priorytetem w posłudze arcypasterskiej metropolity Antoniego pozostawało, na ile to tylko było możliwe, życie mistyczne. Swoją modlitwę hierarcha łączył z niepospolitą ascezą, prezentując

⁷⁵ Współcześnie jest to krymskie miasto Sudak (ros. Судак), w starożytności jego brzmienie zależało od języka, w którym było wymawiane oraz okresu historycznego. Grecy mówili nań Sidagios czy Sugdeia (grec. Σιδάγιος), włosi – Soldaia, Rusinowie – Suroż (ros. Сурож). Zob.: А. Асов, *Священные прародины славян*, Москва 2008, s. 274–279. Zob. też żywot św. Stefana Wyznawcy, Arcybiskupa Surożskiego: *Памятники византийской литературы IV–IX веков*, red. Л. Фрейберг, Москва 1968, s. 315–316.

⁷⁶ Kłobuk (ros. клобук) – w prawosławiu nakrycie głowy mnicha.

osobliwe podejście do rzeczy materialnych. Owa postawa nie była deklaratywna, lecz przejawiała się w prowadzonym przez niego trybie życia – prywatnym i służbowym. Tak w 1975 roku metropolita Antoni wyprowadził się z domu parafialnego do małego mieszkania dozorcy na tyłach katedry. Mieszkanie nie większe od kawalerki położone było po południowej stronie absydy, stanowiąc swojego rodzaju przybudowę do katedry, która pozostała jego domem do końca życia w dosłownym i przenośnym znaczeniu tego słowa. Pod koniec swej ziemskiej wędrówki metropolita przeniósł się do jeszcze mniejszej części mieszkalnej, położonej w pomieszczeniu dawnej anglikańskiej zakrystii i ulokowanej od strony północnej ołtarza.

O skromności hierarchy można mówić nie tylko w oparciu o jego warunki bytowe, ale również ze względu na ogólny tryb życia, jaki prowadził i sposób, w jaki się zachowywał. W licznych świadectwach jego współczesnych, którzy tak czy inaczej mogli go poznać osobiście, zawarte są przykłady ilustrujące ten fakt. Niejednokrotnie metropolitę Antoniego brano za stróża czy miejscowego ogrodnika, co zdarzało się zazwyczaj wtedy, kiedy ktoś bez zapowiedzi przychodził go odwiedzić. Jawił się on wówczas jako mierny staruszek ubrany w prostą sutannę, bez żadnych oznak ceremonialnego patetyzmu, który mógłby świadczyć o jego dostojności. Jego wieloletni współpracownik i brat w Chrystusie ks. John Lee wspomina, że „nie przywiązywał on żadnej wagi do wygód, komfortu, nie miało to żadnego znaczenia dla niego: czy było mu zimno czy gorąco, czy był on głodny czy zmęczony, po prostu ignorował te rzeczy. Nie pamiętam, aby kupował on sobie jakiegokolwiek przedmioty do życia w wygodzie. Rok rocznie robiliśmy mu prezent bożonarodzeniowy, ale później zaprzestaliśmy. Zrozumieliśmy w końcu, że oddawał nasz prezent komuś innemu. Jestem przekonany, że prezenty od innych osób były traktowane podobnie. Wszystko było przekazywane innym”⁷⁷.

Protodiakon Peter Scorer słusznie tłumaczy prostotę metropolity Antoniego specyficznym układem relacji pomiędzy duchowieństwem a wiernymi, który ukształtował się właśnie na emigracji. Tak mówił o tym zjawisku: „Nie było żadnego

⁷⁷ *Апостол любви: выбор пути...*, min. 00:26:32–00:27:21.

dystansu pomiędzy księżmi a parafianami. Biskup emigracyjny niczym się nie wyróżniał na tle pozostałego duchowieństwa. Mógł być ubrany w taką samą nędzną sutannę, jak zwykły ksiądz. Często był zmuszony zarabiać na życie. Wszyscy księża emigracyjni musieli zarabiać na życie [poza Kościołem – autor]. Także w tym względzie zawsze występowała bliskość, przyjaźń. Metropolita Antoni nigdy nie był w jakimś stopniu nieosiągalny ze względu na swoje najpierw kapłaństwo, a później arcykapłaństwo. Jego prostota, prostolinijność w relacjach z otoczeniem była absolutnie naturalna. My, emigranci, nie byliśmy z tego tytułu zdziwieni. Ekscelecja był zwykłym człowiekiem, który chodził w sutannie, otwierał drzwi, przynosił herbatę, siadał i rozmawiał z tobą jak zwykły człowiek”⁷⁸.

Emigracja jednak nie była jedyną przyczyną, która generowała taki a nie inny układ stosunków interpersonalnych w diecezji metropolity suchożńskiego. Drugim, nie mniej ważnym składnikiem psychospołecznym, był pierwiastek eklezjalny, mianowicie fakt, że jego wizja władzy kościelnej i jej roli w życiu religijnym znacząco odbiegała od tego modelu, który zwykły utrwalić się w przestrzeni historycznej Kościoła prawosławnego Rosji. W tym aspekcie londyński hierarcha usilnie aspirował do wzorca ewangelicznego, opartego na słowach Chrystusa: „Większy zaś pośród was, będzie waszym sługą”⁷⁹. Rozumiał je następująco:

Stale nalegałem tutaj z roku na rok, że zostanie księdzem to nie jest ani dostąpienie godności, ani uzyskanie przywileju, lecz jest to postuga. Czyli [po święceniach – autor] stajesz się sługą, nie zaś kierownikiem czy przywódcą. Chrystus wyraźnie o tym mówi, że jeśli ktoś chce zostać pierwszy, to powinien być dla wszystkich sługą: „Jestem wśród was jako usługujący”. Jeśli zatem chcesz upodobnić się do Chrystusa w Jego usługiwaniu, to powinieneś rzeczywiście uświadomić sobie, że znajdziesz się na samym dole. Będziesz wykonywał, mówiąc kolokwialnie, całą brudną robotę. Nie dostąpisz godności, lecz będziesz miał sprawę z grzechem, nieszczęściem, nędzą, biedą⁸⁰.

⁷⁸ Tamże, min. 00:22:20–00:23:13.

⁷⁹ Mt 23:11.

⁸⁰ *Апостол любви: выбор пути...*, min. 00:23:15–00:23:16.

W sprawie wizji Kościoła ziemskiego Antoni Surożski posługiwał się paradygmatem zaczerpniętym u ojca archimandryty Sofroniusza (Sacharowa)⁸¹, twierdzącym, że Kościół jest to piramida odwrócona do góry nogami, – największy w tej strukturze znajduje się na samym dole. Mówiąc o roli biskupa w życiu religijnym, hierarcha przedstawiał go jako „fundament”, na którym buduje się Kościół, rozumiejąc powyższe sformułowanie dosłownie. Nadto zarzucał współczesności zatracenie tego ewangelicznego aksjomatu, wynikającego z zapomnienia o nowotestamentowym proklamowaniu „rodu wybranego” i „królewskiego kapłaństwa”⁸². W swoim codziennym życiu metropolita londyński starał się powrócić do tego ewangelicznego modelu, dając sobą własny przykład słuszności słów apostoła Piotra. Biografka metropolity wspomina: „W każdy czwartek metropolita przez długie lata prowadził rozmowy na tematy religijne. Często zdarzało się, że ludzie po opuszczeniu sali zapominali o odstawieniu na miejsca swoich krzeseł. Robił to on. Przez długie lata po liturgii sprzątał on okrucy z prosfor, niechcący pozostawione przez ludzi. Lubił sprzątać świątynię rankiem wielkanocnym i robił to, dopóki pozwalało mu na to zdrowie. Zawsze dążył do tego, aby usługiwać fizycznie i duchowo”⁸³.

Od momentu uzyskania godności metropolity w życiu Antoniego Blooma już nie mógł zająć większy awans kościelny poza uzyskaniem nagrody lub innego wyróżnienia, co właśnie miało miejsce ze względu na osiągnięcia duszpasterskie i apologetyczne⁸⁴. Poza pracą *stricte* diecezjalną i dyplomatyczną jego aktywność chrześcijańska nadal przejawiała się w wystąpieniach publicznych na forum akademickim i medialnym. Hierarcha nie przestał brać udziału w licznych sympozjach, dysputach,

⁸¹ Ksiądz archimandryta Sofroniusz, św. Sergiusz Sacharow (* 22 września 1896, † 11 lipca 1993) – rosyjski duchowny prawosławny na emigracji, uczeń i biograf św. Sylwana z Athosu. Zob.: А. Нивьер, Православные священнослужители, богословы и церковные деятели русской эмиграции в Западной и Центральной Европе 1920–1995. Биографический справочник..., s. 463–464.

⁸² Płr 2:9. Zob.: Митрополит Сурожский Антоний, Беседы. Октябрь 1993. Царственное священство мирян, реж. В. Матвеева, Санкт-Петербург 2006, min. 00:28:20–00:51:10.

⁸³ Апостол любви: выбор пути..., min. 00:25:36–00:26:30.

⁸⁴ Brak obywatelstwa radzieckiego uniemożliwił metropolicie Antoniemu udział w wyborach patriarchy moskiewskiego w 1990 roku.

spotkaniach naukowych i popularnonaukowych, wygłaszać pojedyncze lub cykliczne wykłady na tematy teologiczne w różnych ośrodkach naukowych Anglii i zagranicą. Oprócz rozgłośni BBC, metropolitę Antoniego upodobał sobie „The Times” jako stałego komentatora różnych wydarzeń religijnych na świecie. Wystarczy wspomnieć, że za swoją działalność dostał on wiele nagród religijnych i świeckich⁸⁵ oraz czterokrotnie dostąpił zaszczytu uzyskania tytułu *Doktora honoris causa*: w 1973 roku – Uniwersytetu w Aberdeen (w zakresie teologii), w 1983 roku – Moskiewskiej Akademii Duchownej, w 1996 roku – Uniwersytetu w Cambridge, w 1999 roku – Kijowskiej Akademii Duchownej.

Aczkolwiek nie to było najważniejsze w twórczości homiletycznej Antoniego Surożskiego. W jego życiu nastąpił prawdziwy przełom, odkąd w 1966 roku opublikowano książkę stanowiącą kompilację wykładów hierarchy wygłoszonych w Exter College w Oxfordzie. Książkę w języku angielskim zatytułowano *Living Prayer* (pol. *Szkoła Modlitwy*), stanowiła ona bardzo popularną publikację w środowisku zarówno prawosławnym, jak i na zewnątrz. Głównym celem wykładów i opartej na ich podstawie książki byli ludzie poszukujący Boga, bądź ci, którym brakowało doświadczenia w modlitwie. Książka spełniła oczekiwania wielu chrześcijan zmagających się z problemem przystąpienia do modlitwy po XX-wiecznych zmianach laicyzacyjnych w Europie. Najbardziej charakterystyczną cechą *Living Prayer* był jej styl – zamiast mówić o modlitwie przy pomocy wzniosłych terminów teologicznych, autor uczciwie poruszył sedno problemu, czyli brak Boga, będący często przeszkodą zarówno dla niewierzących, jak i dla wierzących. Ku zdziwieniu czytelnika, twierdził on, że ten brak powinien być powodem do radości, ponieważ było to coś rzeczywistego, danego człowiekowi

⁸⁵ *Bronzowy Medal Association pour la Promotion de la Bonne* (1945, Francja), *Medal św. Księcia Włodzimierza II stopnia* (1961, Rosyjski Kościół Prawosławny), *Medal Św. Apostoła Andrzeja* (1963, Kościół grecki), *Browning award* (1974, USA), *Lambeth Cross* (1975 i 2003, Kościół anglikański), *Medal św. Sergiusza z Radonieża II stopnia* (1979, Rosyjski Kościół Prawosławny), *Medal św. Księcia Włodzimierza I stopnia* (1989, Rosyjski Kościół Prawosławny), *Medal św. Księcia Daniela Moskiewskiego I stopnia* (1994, Rosyjski Kościół Prawosławny), *Medal św. Sergiusza z Radonieża I stopnia* (1997, Rosyjski Kościół Prawosławny), *Medal św. Patriarchy Innocentego II stopnia* (1999, Rosyjski Kościół Prawosławny).

przez Boga w momencie, gdy nie był jeszcze gotów na spotkanie z Nim. Myśl hierarchy, że tylko przez bycie prawdziwym chrześcijanin może spotkać prawdziwego „Boga Żyjącego”⁸⁶, pojawi się praktycznie w każdym następnym dziele.

Choć apogeum wydawnicze dorobku homiletycznego metropolity miało miejsce po jego śmierci, początek działalności wydawniczej zainicjowała pierwsza *Living Prayer*. Przed śmiercią metropolity opublikowano ponad trzysta różnych pozycji wydawniczych, poczynawszy od poszczególnych artykułów i kończąc na kilkusetstronicowych dziełach⁸⁷. W rzeczywistości Antoni Surożski nie napisał żadnej książki, wszystkie stanowiły zbiór tekstów mówionych utrwalonych na nośnikach i przepisanych na papierze. Ten fakt wymusił niejako styl pisarski, którego głównym niedociągnięciem były epizodyczne wpadki źródłowe. Metropolita, choć zawsze był redaktorem swych dzieł, prawdopodobnie nie przywiązywał zbytnej wagi co do dokładności cytowanych wypowiedzi lub ich pierwotnego autorstwa, interesował go zawsze sens wypowiedzi. Plusem takiego podejścia była niepowtarzalna żywość jego tekstów, które zawsze były łatwe w odbiorze i których główne treści na długo pozostawały w świadomości czytelnika. Teksty mówione metropolity były publikowane w wielu językach europejskich, z których rosyjski i angielski, rzecz jasna, były dominujące.

Bardzo ważnym elementem w życiu i działalności duszpasterskiej ekscelencji były jego podróże do ZSRR. W tym względzie można mówić o dwóch aspektach: wewnętrznym i zewnętrznym. W znaczeniu wewnętrznej percepcji, weryfikacji własnych uczuć względem swojej ojczyzny, podróże do Rosji radzieckiej odegrały w jego życiu zasadniczą rolę. Protodiakon P. Scorer dowodził głębi uczuć metropolity, jakie żywił on wobec ojczyzny: „Odkąd go pamiętam, on zawsze płonął namiętną miłością do ojczyzny, do Rosji. Ta miłość była dla niego równoległa z jego miłością do Boga. Oczywiście nie na takiej samej wysokości, ale jeśli kiedykolwiek miał on swoją ziemską pasję, to była to miłość wobec Rosji. Martwił

⁸⁶ Patrz rozdział 1. części drugiej.

⁸⁷ Dokładny wykaz wszystkich dzieł metropolity Antoniego Blooma, opublikowanych przed i po jego śmierci zob.: Антоний Митрополит Сурожский, *Труды. Книга первая...*, s. 1026–1063.

się o nią, kochał, cierpiał. Potrafił też zaszczyć tę miłość nam, emigrantom w drugim i trzecim pokoleniu. Być może właśnie dlatego, że posiadał miłość wobec swojej ojczyzny, był on zawsze hojny i otwarty wobec wszystkich innych narodowości i narodów”⁸⁸.

Mówiąc o uczuciach hierarchy, o których między innymi opowiada ks. protodiakon, należy sprecyzować, że miały one wyraźnie zdefiniowany charakter i odnosiły się do sfery kultury i religii. Metropolita kochał Rosję „Świętej Rusi”, którą mimo ucisku bolszewickiego wciąż można była odczytywać w sztuce staroruskiego prawosławia i myśli jej wybitnych reprezentantów. Istotnie, jako emigrant posiadał on jednocześnie poglądy monarchistyczne, nigdy nie utożsamiając władzy komunistycznej z historyczną Rosją⁸⁹. Z kolei dzięki roli, jaką odgrywał w życiu religijnym i politycznym Rosji, metropolita Antoni zasługuje, by nazwać go niezależnym głosem Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego w okresie bolszewizmu. Czując się wolny od pressingu politycznego, pozwalał on sobie na ostre wypowiedzi w mediach zachodnich, które choć nie mogły mieć istotnego wpływu na politykę komunistów wobec Kościoła prawosławnego, stanowiły swojego rodzaju ograniczenie w stosowaniu skrajnych metod, zwłaszcza w latach 70. i 80. Z drugiej strony, głos metropolity Antoniego dementował doniesienia niektórych skrajnie nastawionych mediów o całkowitym zniewoleniu religii i Kościoła w ZSRR. Jaskrawym dowodem na to była sytuacja z wydaleniem Aleksandra Sołżenicyna, kiedy pod naciskiem władz metropolita Serafin (Nikitin)⁹⁰ opublikował w „Prawdzie” list potępiający dysydenta politycznego⁹¹. Metropolita Antoni napisał w odpowiedzi swój list, opublikowany w „The Times”, w którym przemawiając jako „Głowa Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego w Europie Zachodniej i Północnej” wyparł

⁸⁸ *Апостол любви: встречи в России...*, min. 00:02:12:00–00:03:06

⁸⁹ Митрополит Сурожский Антоний, *Беседы. Октябрь 1993. Почему я принадлежу к РПЦ...*, min. 00:05:50–00:05:55.

⁹⁰ Metropolita Serafin, świec. Włodzimierz Nikitin (* 2 lipca 1905, † 22 kwietnia 1979) – rosyjski hierarcha prawosławny. Zob.: Н. Гундяев (протоиерей), *Выскопреосвященный Серафим, митрополит бывший Крутицкий и Коломенский: некролог*, „Журнал Московской Патриархии” 1979, nr 6, s. 14.

⁹¹ Митрополит Крутицкий и Коломенский Серафим, *Отщепенцу – презрение народа*, „Правда” 16.02.1974.

się słów metropolity Serafina i poparł Sołżenicyna. Napisał między innymi:

Metropolita Serafin wypowiada tylko swoje zdanie i zdanie tych wszystkich ludzi, których wprowadzono w błąd w Związku Radzieckim. Sołżenicyn nie tylko nie jest zdrajcą swojego kraju, ale jest osobą, która w niezastraszonej bitwie o godność człowieka, prawdę i wolność, pokazuje głęboką i prawdziwą miłość do Rosji, walcząc „aż do śmierci”. [...] W tej miłości i dążeniach nie jest on samotny, ani w Rosji, ani poza jej granicami⁹².

Taka wypowiedź nie mogła nie odnieść skutków politycznych w Rosji. Choć nie ma na to dowodów, spekuluje się, że właśnie za ten list Antoni Surożski zapłacił swoim odejściem ze stanowiska Egzarchy w 1974 roku. Sam hierarcha ani nie dementował, ani nie potwierdzał tych wiadomości.

Przyjazdy metropolity do ZSRR stanowiły uzupełnienie jego misji na Zachodzie, z tą różnicą, że działał tu wyłącznie dla dobra wierzących Rosjan. Wydawał się w ogóle nie być zmartwiony faktem, że stałym elementem towarzyszącym mu w Rosji był podsłuch oraz stała obserwacja pracowników KGB. Opowiadając o przygodach z tym związanych, mówił: „Zawsze recytuję poranne i wieczorne modlitwy na głos [w hotelu, gdzie bez wątplenia był założony podsłuch – autor], następnie chodzę po pokoju, śpiewając pieśni chwalcące monarchię. To forma edukacji dla moich słuchaczy”⁹³. Oprócz szczerych kazań w cerkwi i wykładów w prawosławnych ośrodkach akademickich, zawsze usiłował spotkać się z przyjaciółmi w ich prywatnych mieszkaniach. Osoby biorące w nich udział twierdziły, że metropolita przygotował grunt do „duchowego odrodzenia Rosji”⁹⁴. Wierni Kościoła prawosławnego za żelazną kurtyną usilnie starali się trafić na nabożeństwo z udziałem londyńskiego hierarchy, przekazując sobie informacje na temat jego zaplanowanego harmonogramu liturgicznego. Mówił tak,

⁹² „The Times” 7 march 1974.

⁹³ Cyt. za: G. Crow, *This Holy Man: Impressions of Metropolitan Anthony...*, s. 125.

⁹⁴ *Апостол любви: встречи в России...*, min. 00:00:35–00:00:40.

jak nikt inny w Związku Radzieckim, a jednocześnie pozostawał „swoim” biskupem.

Sytuacja uległa zmianie po upadku ZSRR. Kościół odzyskał wolność w dosłownym znaczeniu tego słowa: ustały represje, KGB zniknęło w tej postaci, którą nadali jej komuniści a wraz z nim skończyła się inwigilacja duchowieństwa. Dla diecezji surożskiej nadeszły nowe czasy, wcale niełatwe z punktu widzenia jej pomyślnego funkcjonowania. Napływ nowej fali emigracji z byłego państwa komunistycznego sprawił, że oblicze narodowościowe parafii na Ennismore Gardens i innych wspólnot brytyjskich zaczęło się zmieniać. W pewnym sensie burzyło to wypracowany przez metropolitę system językowy nabożeństw, stawiając nowe wyzwania i zadania duszpasterskie. Z jednej strony, uwzględniając chociażby kwestię spowiedzi, przewaga anglojęzycznego duchowieństwa w diecezji surożskiej uniemożliwiała efektywną pracę duszpasterską. Z drugiej, nie wszyscy przybyli na tyle biegle posługiwali się językiem angielskim, by móc płynnie włączyć się w układ życia religijnego. Przyjeżdżając z Rosji, gdzie sentyment do języka cerkiewno-słowiańskiego wciąż jest bardzo silny, część osób musiała pokonać duży opór psychiczny i mentalnościowy. Metropolita próbował znaleźć rozwiązanie poprzez wyświęcanie dla swojej diecezji dodatkowego rosyjskojęzycznego duchowieństwa, rekrutowanego z byłego ZSRR⁹⁵.

Tymczasem nie to było największym zmartwieniem metropolity surożskiego w ostatnim okresie jego życia. Rzecz w tym, że odradzaniu się życia religijnego w Rosji towarzyszył postępujący proces laicyzacji w Europie Zachodniej. Progresywna otwartość Kościoła anglikańskiego na kwestię święcenia kobiet, mająca „przybliżyć” wiarę społeczeństwu, odniosła skutek odwrotny od zamierzonego – coraz większa liczba osób opuszczała wspólnotę wierzących. Nawet w środowisku księży i teologów anglikańskich doszło do publicznego podważania podstawowych prawd wiary chrześcijańskiej, między innymi dogmatu Wcielenia i misterium Zmartwychwstania. Metropo-

⁹⁵ Митрополит Антоний Сурожский, *Быть Русской Церковью богослужебно, богословски, эмоционально*, tamże.

lita nazywał ten proces „kryzysem wiary”, który swoją drogą dotknął go osobiście:

Od czterech lat nie mam możliwości występować na BBC po angielsku, ponieważ redakcja nie zgadza się na upublicznianie takiej wiary, którą głoszę. Mówiłem o Bóstwie Chrystusa, a oni mi powiedzieli: „Przepraszamy, ekscelencja należy do ubiegłego wieku!” i od tamtej pory już mnie nie zapraszają. Znam kilku biskupów anglikańskich, którzy mają stałe zaproszenie do studium, ponieważ mają „prawidłową” wiarę⁹⁶.

O tym, że nie należy tych słów hierarchy wypowiedzianych w latach 90. traktować jako prywatnej skargi osoby w podeszłym wieku na brak uwagi ze strony mediów, świadczą wydarzenia współczesności. Jeszcze wcześniej metropolita Antoni uczulał społeczeństwo angielskie na nadchodzący w tym kraju impas religijny, gdy mówił o „kryzysie wiary, modlitwy i moralności”, zapowiadając jednocześnie Europie Zachodniej wpadnięcie w wir wschodnich religii: buddyzmu, islamu i hinduizmu⁹⁷. Istotnie, prorocze słowa hierarchy sprawdzają się właśnie dziś w Anglii, zajmującej czołowe miejsce wśród krajów europejskich w zakresie islamizacji i powstawania nowych meczetów (dosyć często w miejscu byłych świątyń anglikańskich)⁹⁸.

Metropolita Antoni Bloom zmarł 4 sierpnia 2003 roku na raka. Walczył z tą chorobą od sześciu miesięcy, odkąd dowiedział się o niej w lutym tegoż roku. Leczenie hierarchy polegało na operacji i kilku radioterapiach, lecz wiek i historia życia nie pozwoliły mu na dłuższe życie. Angielska biograf metropolity podaje, że najbardziej prawdopodobną przyczyną jego choroby były czasy okupacji Paryża i praca w roli chirurga, kiedy Andrzej Bloom operował przez wiele godzin w prowizorycznych warunkach na oddziale radiologicznym, bez żadnego zabezpieczenia. „Przez to rak zachował się w jego organizmie uśpiony,

⁹⁶ Антоний Митрополит Сухожский, *Труды. Книга первая...*, s. 444.

⁹⁷ Tamże, s. 438.

⁹⁸ Jeśli w 1961 roku w Wielkiej Brytanii oficjalnie funkcjonowało 7 meczetów, to ich liczba w 2013 wyniosła już 1667. Zob.: M. Naqshbandi, *UK Mosque Statistics*, London 2013, s. 1–2. Zob. ostatnie statystyki wyznaniowe w Wielkiej Brytanii: *Religion in England and Wales 2011*, Office for National Statistics 2013, s. 4.

by ujawnić się dopiero za sprawą wydarzeń kilku ostatnich lat”⁹⁹. Jest to bardzo prawdopodobne.

Jednak najbardziej interesującym aspektem śmierci metropolity Antoniego Blooma było to, że została mu objawiona dokładna jej data na kilka miesięcy przed tym wydarzeniem. Ksiądz John Lee, opiekujący się hierarchą w ostatnim okresie jego ziemskiego żywota, jako jedyny miał dowiedzieć się o tym fakcie. Opisał to w sposób następujący: „Kiedy metropolita Antoni zachorował, byłem tą osobą, która wozila go na wszystkie konsultacje i zabiegi. Kiedy po raz pierwszy przyjechaliśmy na konsultację do specjalisty, wszedłem z nim do gabinetu, ponieważ we wszystkich dokumentach w Anglii zapisywał mnie jako najbliższą rodzinę. Pierwotna opinia specjalisty była bardzo pozytywna, jak mówią lekarze „optymistyczna”. Wracając do auta powiedziałem mu: „No to można być spokojnym, prognozy są zadowalające”. Ekscelencja odpowiedział: „Nie, lekarz nie ma racji”. Wtedy dodałem: „Od czasu, kiedy ekscelencja był lekarzem, minęło dużo czasu. Dlaczego ekscelencja jest taki pewny?” Odpowiedział: „Wczoraj miałem sen: przyszła do mnie moja babcia, trzymając w ręku kalendarz. Nic mi nie mówiła, po prostu trzymała kalendarz przede mną. Dni lutego, marca, kwietnia, maja, czerwca przemijały bardzo szybko. Kiedy doszła kolej lipca, dni spowolniły się, a w sierpniu prawie się zatrzymały i zakończyły się na 4 sierpnia. Wtedy sen się zakończył”¹⁰⁰. Więcej nie rozmawialiśmy na ten temat. Przypomniałem sobie tę rozmowę już kiedy odszedł... 4 sierpnia”¹⁰¹.

⁹⁹ G. Crow, *This Holy Man: Impressions of Metropolitan Anthony...*, s. 232.

¹⁰⁰ W nieco innej wersji tego samego dialogu metropolita wprost powiedział na koniec rozmowy: „Umrę 4 sierpnia”. Zob.: И. Ли (протоиерей), *Добрый плод*, [w:] *О Митрополите Сурожском Антонии. Сборник материалов к 10-летию со дня преставления*, Лондон 2013, s. 17.

¹⁰¹ *Апостол любви: фильм первый*, реж. В. Матвеева, Санкт-Петербург 2005, min. 00:11:30–00:13:20.

Część II

Myśl antropologiczna metropolity Antoniego

Rozdział 1

Warsztat teologiczny

Teologia jest to mowa o Bogu, oparta na doświadczeniu. Myślę, że jeśli w stosunku do spuścizny metropolity Antoniego używać takiej właśnie definicji, to nie będzie żadnych wątpliwości w tym, że jest on teologiem, ponieważ całą swoją różnorodną działalnością mówił on o Bogu w oparciu o doświadczenie.

Piotr Michajłow¹

Klasyczne określenie teologii i teologów sięga czasów starożytnych, kiedy reprezentantów filozoficznej aktywności poetycko-literackiej, mającej na celu wyjaśnienie zagadnień związanych ze światem bogów (teogonią i mitologią), zaś w następstwie – budową kosmosu, określano mianem *theologus* (grec. *θεολόγος*)². Obecnie po długiej ewolucji znaczeniowej pojęcie to wykracza poza pierwotne granice semantyczne i w zależności od konkretnego systemu filozoficzno-religijnego może być pojmowane różnorako. Nawet w obrębie wyznań uznających siebie za chrześcijańskie dochodzi niekiedy do znaczącej różnicy zdań na temat treści, jaką należałoby nadać temu określeniu. Chociaż Anzelm z Canterbury nie był

¹ Piotr Michajłow (* 27 kwietnia 1975) – współczesny rosyjski teolog. Cytat pochodzi z artykułu poświęconego twórczości teologicznej metropolity Antoniego Blooma w: П. Михайлов, *Богословский метод владыки Антония*, [w:] *Человек в богословии митрополита Антония Сурожского. Доклады Второй международной конференции 11–13 сентября 2009 г.*, red. Е. Крученицкая, Е. Майданович, М. Уманцева, Москва 2013, s. 36.

² *Православная энциклопедия*, red. гл. Алексей II, Патриарх Московский и всея Руси, Москва 2002, t. V, s. 514.

pierwszym, który zadał pytanie o rolę rozumu w wierze³, to jednak od czasu jego działalności myślowej aż po dziś główna linia demarkacyjna przebiega na polu wyznaczania pożądanego czy niezbędnego stopnia „intelektualności” bądź „duchowości” teologii jako dyscypliny, a co za tym idzie – przełożenia tych właściwości na osobę teologa.

Jeśli rozpatrywać teologię w sposób niescholastyczny, nie jako zbiór reguł i prawd empirycznych o transcendencji, w dodatku traktować pojęcie λόγος we właściwym jego znaczeniu (jako „słowo”), to teologia jawi się jako mowa o Bogu, Prawda objawiona przez Niego o sobie samym swojemu rozumnemu stworzeniu. Takie rozumienie teologii podaje właśnie św. Grzegorz Palamas⁴: „O Boże wszystkiego, jedyny Dawco i Obrońco prawdziwej teologii oraz odpowiadających jej dogmatów i wypowiedzi [...], jedyne Panowanie, jedyna Siła, Stwórco stworzonych i [będących] pod Twoją ręką światel, wszelkiej wiedzy Dawco, który powołał wielorodzajowe idee tych, co poznają i tych, których się poznaje, [...] Który ze względu na swoją dobroć wiedzę o Sobie dajesz wedle możliwości jej przyswojenia swojemu rozumowemu stworzeniu, pozwól i nam należycie teologizować, tak jak Tobie się to podoba i wraz ze wszystkimi tymi, co od wieków Tobie się upodobali słowem i czynem, abyśmy zdemaskowali wszystkich teologizujących o Tobie niegodziwie, zaś tych, którzy Ciebie szukają utwierdzili w prawdzie, abyśmy wszyscy poznali Ciebie, jedyną *Źródłaną Boskość*”⁵.

³ Anzelm z Canterbury (* 1033, † 21 kwietnia 1109) – święty Kościoła rzymskokatolickiego, włoski teolog i filozof. Uważany powszechnie za twórcę scholastyizmu w teologii chrześcijańskiej. Zob.: *Encyklopedia katolicka*, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1985, t. 1, s. 733–735. Usiłował dowieść konieczność racjonalności wiary, choć zastrzegał, że należy najpierw uwierzyć „w głębokie nauki chrześcijańskiej wiary”, a potem dopiero zgłębiać je rozumem. Wyjaśniał to w następujący sposób „Wielu naszych świętych ojców i doktorów, postępując za apostołami, przedstawiło wiele wyjaśnień dotyczących racjonalności naszej wiary [...] po to, by odeprzeć szaleństwo niewierzących i przełamać zatwardziałość ich serc, a także by dać pokarm tym o sercu oczyszczonym już wiarą”. Zob.: św. Anzelm z Canterbury, *Monologion, Proslogion*, Kęty 2007, s. 9.

⁴ Św. Grzegorz Palamas (* 1296, † 14 listopada 1359) – grecki hierarcha prawosławny, arcybiskup tessalonikijski, bizantyjski mistyk, teolog, filozof, twórca filozoficznego uzasadnienia hezychazmu, święty Kościoła prawosławnego. Zob.: *Новая философская энциклопедия...*, t. 1, s. 558.

⁵ Свт. Григорий Палама, *Об исхождении Святого Духа*, Краснодар 2006, s. 15–16

Warto przy tym zaznaczyć, że choć przytoczone dążenie do prawdziwej teologicznej wiedzy o Bogu może mieć cechy wspólne z pojmowaniem scholastycznym, różni się ono od niego tak samo, jak różni się teoretyzowanie o małżeństwie od praktycznego w nim uczestniczenia.

Powyższe traktowanie teologii w znaczeniu praktycznego mistycznego uczestniczenia w tajemnicach Bożych poprzez *theosis*⁶ stanowi klucz do rozważań nad dziedzictwem teologicznym metropolity Antoniego Surożskiego. Tymczasem na wstępie tych dociekań nie można obejść się bez uwag dotyczących nauki hierarchy, wyjaśniających zarówno jej cechy szczególne, jak i założenia metodyczne poczynionych badań. Rzecz w tym, że sam metropolita przy okazji występowania przed gremium naukowym publicznie oznajmiał o braku zawodowego wykształcenia teologicznego, uświadamiając w ten sposób swoim słuchaczom „nienaukowość” swojego warsztatu badawczego⁷. Wychodząc z tej deklaracji należy zatem wyjaśnić dwie kwestie: 1. czy nauczanie metropolity Antoniego Blooma mieści się w kanonie myśli teologicznej i jeśli tak, to czy można w sposób mierzalny zbadać, w jakim stopniu wpisuje się on a w klasyczny model rozumowania teologiczno-moralnego?; 2. czy i w jakim stopniu można mówić o „naukowości” bądź jej braku w nauczaniu metropolity?

Odpowiadając na pierwsze pytanie należy powrócić do klucza myślowego, który został przytoczony na wstępie tych rozważań. Najważniejsza rzecz, która z prawosławnego punktu widzenia powinna przyświecać teologowi, to nie „naukowość” (w ujęciu scholastycznym), lecz wymiar mistyczny jego teologii. W artykule *Encyklopedii prawosławnej*⁸ poświęconym kategorii „teologia” ks. Włodzimierz Szmaliński na pierwszy plan wysuwa

⁶ Theosis (grec. *θέωσις*, przebóstwienie) – w teologii prawosławnej proces przebóstwienia towarzyszący zbawieniu.

⁷ Między innymi mówił o tym do zgromadzonych podczas odczytu w Moskiewskiej Akademii Duchownej 24 września 1971 roku: „Mówiłem tu już wiele razy o tym, że nie jestem teologiem z wykształcenia, dlatego proszę nie spodziewać się po mnie dobrego, ściśle akademickiego referatu”. Zob.: *Антоний Митрополит Сурожский, Беседы о вере и Церкви*, Москва 1991, s. 71.

⁸ Specjalistyczna encyklopedia teologiczna publikowana na bieżąco przez Patriarchat Moskiewski Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego od 2000 roku. Dotychczas ukazały się 29 tomów. Zob.: <http://www.pravenc.ru>.

tę właśnie cechę, twierdząc, że „chrześcijańskie pojęcie teologii zawiera w sobie: 1. praktykę obcowania z Bogiem (ros. *богообщения*), zakładającą wiarę i modlitewne dążenie ku Bogu jako do podmiotu tej wiary oraz działalność odpowiadającą tej wierze. W tym kontekście teologia może być rozumiana jako synonim modlitwy, kontemplacji, życia duchowego; 2. dyskursywną praktykę przyswajania sobie przez osobę wierzącą systematycznie ułożonych prawd objawionych (ros. *богооткровенных истин*), cerkiewnego doświadczenia wiary i obcowania z Bogiem (teologia jako nauka)”⁹.

Życie duchowe słusznie jest postawione przez encyklopedystę w pierwszej kolejności, gdyż to właśnie taka a nie inna kolejność teologizowania wydaje się być najwłaściwsza. Warto przy tym zaznaczyć, że myśl teologiczna pierwszych chrześcijańskich mistyków zawsze tworzyła się na podstawie własnego doświadczenia duchowego. Ojcowie Kościoła odbierali *theosis* „nie jako ideę, nie jako teorię, nie jako dogmat, lecz przede wszystkim i ponad wszystko jako fakt ich wewnętrznego życia”¹⁰. Choć Kościół prawosławny zawsze był ostrożny w akceptacji duchowych przeżyć swych członków, jednak niektóre osoby, którym udało się przez świętość swojego życia wspiąć na duchowe wyżyny, dzieliły się swoim doświadczeniem. Jednym z nich był św. Symeon Nowy Teolog¹¹, który pisał o tym w sposób następujący: „Często widziałem światło, czasem ono pojawiała się wewnątrz mnie, gdy dusza moja była wyciszona i uspokojona, a czasem pojawiała się na zewnątrz z daleka lub nawet się ukrywało, i kiedy tak się działo, odczuwałem ogromny smutek [...], lecz kiedy zaczynałem płakać i przelewać łzy, okazując wszelką obojętność wobec wszystkiego, posłuszeństwo i pokorę, wtedy ono pojawiała się znowu niczym słońce. [...] W ten sposób Tyś, o niewypowiedzialny, niewidzialny, nietykalny, wszechwładny, wszędzie, zawsze i we wszystkim obecny i wszystko wypełniający, widzialny

⁹ Православная энциклопедия..., t. V, s. 515.

¹⁰ П. Минин, Главные направления древне-церковной мистики, [w:] Мистическое богословие, Киев 1991, s. 339.

¹¹ Św. Symeon Nowy Teolog (* 949, † 1022) – bizantyjski mnich prawosławny, mistyk, teolog, jeden z najwybitniejszych przedstawicieli hezychazmu, święty Kościoła prawosławnego. Zob.: Новая философская энциклопедия..., t. 3, s. 538.

i zawsze ukrywający się, [...] przegonił żyjącą we mnie ciemność, rozproszył otaczającą mnie chmurę, oczyścił *oko mojego rozumu* [wyróżnienie autora], odsłonił słuch mojej duszy, zdjął zasłonę martwości z mojego serca, a wraz z tym uśpił cielesną żądzę i wypędził ze mnie wszelką namiętność”¹².

Tylko zbliżenie się do Boga poprzez skruchę i modlitwę umożliwia – jak płynie to z doświadczenia św. Symeona – „teologiczne wychwalanie Tego, Kto poprzez swoje boskie działanie zmienił go na lepsze”¹³.

Myśli o konieczności poprzedzenia rozważań teologicznych życiem tętniącym miłością do Boga, czystością moralną i kontemplacją nie są nowe i pojawiają się praktycznie u każdego uznanego przez Kościół prawosławny nauczyciela wiary. Z kolei św. Grzegorz Teolog uzupełnia je o jeszcze jeden istotny element, mianowicie przestrogę przed niedozwolonym teologizowaniem. Pisze on, że nie każdy może to czynić. W jego dwudziestej siódmej mowie poświęconej teologii odnajdujemy wyraźne stwierdzenie: „Teologizować o Bogu mogą nie wszyscy, ponieważ są zdolni ku temu ludzie, którzy siebie wypróbowali, spędzili życie w kontemplacji, lecz przede wszystkim oczyścili bądź przynajmniej robią wszystko, by oczyścić duszę i ciało. Nieczysty człowiek może bowiem doznać nawet krzywdy, gdy dotknie się czegoś czystego, tak jak chory na oczy, gdy popatrzy na słońce. Kto zatem może [teologizować – autor]? Ten, kto nie ulega pokusom cielesnym i zamętowi; ten, u kogo jego władca (rozum) nie łączy się z niegodziwymi i błakającymi wyobrażeniami, podobnie jak może być, gdy piękna treść zdań napisana jest w złym stylu bądź wonność oliw wymieszana z brzydkim zapachem. Ponieważ należy rzeczywiście »zatrzymać się, by poznać Boga« (Ps 45:11) i gdy zostanie »naznaczony czas«, to wtedy będzie on mógł »sprawiedliwie« ocenić teologię (Ps 75:3)”¹⁴.

Kolejną cechą teologii istotną z punktu widzenia niniejszych rozważań jest jej wymiar chrystologiczny i eklezjologiczny. Cytowany na początku prawosławny autorytet hezychazmu nazywa Chrystusa wcieloną Prawdą, „przedwiecznym Bogiem,

¹² Слова прп. Симеона Нового Богослова, Москва 2001, с. 487–488.

¹³ Там же.

¹⁴ Святитель Григорий Богослов, Пять слов о богословии, Москва 2000, с. 4.

który dla nas został *Teologiem* [wyróżnienie autora], Który będąc Prawdą, został dla nas Głosicielem prawdy, Który »na to przyszedł na świat, aby dać świadectwo prawdzie«, Którego »każdy, kto jest z prawdy« i rzeczywiście ją posiadzie, »słucha«, słucha Jego prawdziwego »głosu«¹⁵.

W Chrystusie, w którym w cielesnej postaci zamieszkała cała pełnia Boskości¹⁶, otwiera się prawdziwa droga do Boga, dlatego tylko w Nim jako we wcielonej Prawdzie występować może prawdziwe Życie¹⁷. Owe misterium Wcielenia „czyni możliwym nie tylko wszelki chrześcijański symbolizm i oddawanie czci ikonom, ale i możliwość rozumowego i werbalnego opisywania Boga. Teologia staje się w ten sposób werbalną ikoną Chrystusa”¹⁸. Wynika stąd, iż prawdziwa teologia możliwa jest jedynie w Kościele Chrystusowym. W myśl tej właśnie przesłanki eklezjastycznej teologia prawosławna była, jest i zawsze będzie teologią apostołską, patrystyczną¹⁹.

W świetle powyższych argumentów osobę metropolity Antoniego należy jednoznacznie uznać za prawosławnego teologa – zarówno, jeśli chodzi o przynależność kanoniczną, jak i prowadzone przez niego życie mistyczne. Niemniej jednak ze względu na przyjęte w monografii hipotezy, należałoby w dalszym ciągu odpowiedzieć na pytanie o relacje jego spuścizny homiletycznej do prawosławnej tradycji patrystycznej. Innymi słowy, na ile jego nauczanie teologiczne i moralne koresponduje z myślą i tradycją mistyczną Kościoła prawosławnego? Czy w określonych przypadkach, jak zasygnalizowaliśmy w postawionych hipotezach, nie wykracza ono poza ogólnie przyjęte w tej tradycji założenia i czy nie wnosi w związku z tym jakiegoś *novum* do już ukształtowanych poglądów? Przecież właśnie takie zarzuty stawiane są dziś przez niektórych duchownym i działaczy religijno-akademickich.

Ostateczne odpowiedzi na powyższe wątpliwości będą wynikiem praktycznego rozpatrywania oddzielnych wykładów, bądź zakresów tematycznych. Tutaj jedynie należy stwierdzić,

¹⁵ Свт. Григорий Палама, *Об исхождении Святого Духа...*, s. 17.

¹⁶ Kol 2:9.

¹⁷ J 14:6.

¹⁸ *Православная энциклопедия...*, t. V, s. 515.

¹⁹ Tamże.

że praktycznie w każdym tekście teologicznym utrwalonym na piśmie lub w postaci nagrań audio-wideo metropolita Antoni Bloom odwoływał się do przemyśleń poszczególnych prawosławnych myślicieli. Jak będzie to wynikało z dalszych rozważań, w swoim nauczaniu hierarcha nawiązywał do św. św. Filareta Moskiewskiego, Maksyma Wyznawcy, Teofana Pustelnika, Jana Damasceńskiego, Bazylego Wielkiego, Grzegorza Teologa i wielu innych²⁰. Faktem jest także systematyczne cytowanie przez metropolitę wersetów poetyckich, zaczerpniętych przy okazji estetycznego penetrowania przez niego literatury pięknej: francuskiej, angielskiej, włoskiej, niemieckiej, rosyjskiej²¹, myśli hellenistycznej lub klasycznej filozofii niemieckiej, a także refleksji artystów sztuki. Czy również takie odwoływanie się do poza *stricte* teologicznej myśli patrystycznej można uznać za uchybienia przedmiotowe? Nie. Potwierdzeniem słuszności takiego stanowiska jest chrześcijańska realność historyczna – większość klasyków prawosławnej teologii i nauki wiary to ludzie wysoko wykształceni, a ich poglądy antropologiczne mimo postępu nauki wciąż są aktualne. Warto przy tym dodać, że uznani dziś mistycy Kościoła, zwłaszcza II i VI wieku, byli w swoim czasie niejednokrotnie posądzani o neoplatonizm czy nadmierne odwoływanie się do filozofii hellenistycznej. Zatem zarzuty o „nieprawosławności” nauki tego czy innego hierarchy nie są zjawiskiem nowym. Jeśli dziś występują, to aby uznać je za słuszne, powinny mieć za sobą poważne argumenty merytoryczne.

W przypadku Antoniego Blooma zarzuty tego rodzaju nie wytrzymują krytyki. Co więcej, mówiąc o twórczości homiletycznej metropolity i jego powołaniach na dziedzictwo filozoficzne i literackie, powinno się raczej rozpatrywać je w kategoriach wszechstronnej erudycji i szerokiego horyzontu myślowego lub zaliczać do zabiegów intelektualnych hierarchy,

²⁰ Według słusznego stwierdzenia prezesa fundacji „Dziedzictwo duchowe metropolity Antoniego Surożskiego” Jeleny Majdanowicz, myśl metropolity Antoniego Blooma „jest cała prześlągnięta Świętymi Ojcami” [z korespondencji prywatnej z 14 września 2012 roku]. Dokładny wykaz wszystkich imion cytowanych przez metropolitę zob.: Митрополит Антоний Сурожский, *Труды. Книга вторая...*, s. 939–963.

²¹ Można tu wymienić nazwiska takich postaci literatury, jak Michel Eyquem de Montaigne, Alfred de Vigny, Victor Hugo, Angelus Silesius, Ferdinand Freiligrath, Fiodor Dostojewski etc.

określonych przez księdza Stefana Chendli jako jego „głęboki interes do działania Ducha Świętego w kulturach krajów, gdzie się znajdował”. Dobrze znający metropolitę Antoniego, prawosławny prezbiter z Anglii precyzuje: „W taki sam sposób, jak dla teologów i filozofów XIX wieku, A. Chomiakowa i W. Sołowiowa, Europa Zachodnia również dla metropolity pozostawała miejscem obecności Matki Bożej. Być może to miejsce było zarośnięte przez chwasty, ale w nim również działał Bóg, siejąc nasiona kontemplacji i nawrócenia w sercach ludzi przez Niego stworzonych”²².

Tymczasem rozważając homiletyczną spuściznę metropolity Antoniego Blooma, pozostaje jeszcze odpowiedzieć na pytanie odnośnie „naukowości” głoszonych przez niego treści. W tym temacie sprawa wydaje się być nieco bardziej złożona, jednak biorąc pod uwagę stanowiska występujące w obecnej myśli interpretacyjnej, również może być ona z powodzeniem rozstrzygnięta. Współczesny rosyjski teolog Aleksander Kyrleżew, szukając odpowiedzi na to pytanie, wprowadza ciekawe określenie odzwierciedlające, jego zdaniem, istotę teologizowania hierarchy, nazywając je „teologią kerygmatyczną”²³. Taka teologia w jego przekonaniu „rodzi się w samym procesie zwiastowania Dobrej nowiny, *kerygmatu*, kazania ewangelicznego”²⁴. Zwraca on uwagę, że właśnie w kontekście kazań u metropolity Antoniego pojawiają się różne teologiczne wątki i tematy. Tę myśl podtrzymuje ksiądz Stefan Chendli, twierdząc: „On [metropolita – autor] dążył do głębokiego, natężonego i autentycznie religijnego działania. Ogólnie rzecz ujmując, mowa ekscelencji była wolna od »dialektu teologicznego«, on jak

²² С. Хедли (протоиерей), Митрополит Антоний: проповедь евангельской простоты, [w:] *Духовное наследие митрополита Антония Сурожского. Материалы Первой международной конференции 28–30 сентября 2007 г.*, s. 31–32.

²³ Kerygmat (grec. κήρυγμα, ogłoszenie, proklamacja, zwiastowanie) – pojęcie hermeneutyki nowotestamentowej, bliskie w znaczeniu do pojęcia εὐαγγέλιον, czyli dosłownie „dobrej nowiny”. Zob. najnowszą pozycję wydawniczą, poświęconą dziedzictwu homiletycznemu Kościoła prawosławnego, traktującą o prawosławnym koncepcie *teologii kerygmatycznej*: Biskup Jerzy (Pańkowski), *Teologia kerygmatu*, Warszawa 2012. Por. również pojęcie kerygmatu oraz definicję „teologii kerygmatycznej” w: *Encyklopedia katolicka*, red. nac. B. Migut, Lublin 2000, s. 1360–1365.

²⁴ А. Кырлежев, Митрополит Антоний: контекст жизни и служения, [w:] *Духовное наследие митрополита Антония Сурожского. Материалы Первой международной конференции 28–30 сентября 2007 г.*, s. 51.

gdyby starał się wymawiać imię Boże jak najrzadziej, tak aby obecność Chrystusa wynikała z treści poruszanych przez niego zagadnień, a nie tworzyła się poprzez długą listę terminów »religijnych«, wtedy bowiem występowało ryzyko zaćmienia świeżości boskiego »kerygmatu«²⁵.

Co ciekawe, obydwaj krytycy, dostrzegając kerygmatyzm w teologii hierarchy, inaczej podchodzą do kwestii „naukowości” jego nauczania. Jeśli angielski duchowny interpretuje ją wyłącznie w kategoriach czystości myśli hierarchy od „haseł teologicznych”, tłumaczonej jego zdaniem dążeniem Antoniego Blooma ku lepszej przyswajalności głoszonej przez niego nauki oraz przez „unikanie bluźnierczego przekształcania Ewangelii w zbiór truizmów”, to Kyrleżew, konstatując o tym samym zjawisku, nadaje mu nieco odmienne znaczenie. Tłumaczy on bowiem przystępność wypowiedzi metropolity jego „pozaszkolną”, „nietechniczną” teologią, której z racji swojej ścieżki życiowej hierarcha po prostu nie mógł poznać. Tę „lukę” wykształceniową Kyrleżew słusznie zalicza do atutów metropolity, podkreślając mylność twierdzenia o nienaukowości mowy ekscelencji. Pisze między innymi: „[...] nie wolno zapominać, że zaliczył on uniwersytecką szkołę naukową, ukończył dwa wydziały przyrodznawcze. I wydaje mi się, że można zauważyć to w jego tekstach, w ich wewnętrznym układzie i charakterze. W nich na ogół nie ma standardowego podejścia właściwego teologii akademickiej, ale wraz z tym obecny jest wewnętrzny ład i metodyczność, czyli właśnie to, co ekscelencja zaczerpnął w uniwersytecie świeckim. Dodatkowo, teksty metropolity Antoniego, w większości swej ustne, napełnione są natchnieniem, są one zawsze logicznie i merytorycznie ułożone. Jego mowa zawsze jest skierowana nie tylko do uczuć (wywołuje ona nie tylko pietyzm), ale i do rozumu”²⁶.

Zarówno jeden, jak i drugi badacz spuścizny hierarchy, mimo różnicy w interpretacji tego zagadnienia, tłumaczą je pozytywnie, podkreślając charyzmę metropolity i dementując zarzutu względem jego profesjonalizmu. Warto przy tym dodać,

²⁵ С. Хедли (протоиерей), Митрополит Антоний: проповедь евангельской простоты..., s. 40.

²⁶ А. Кырлежев, Митрополит Антоний: контекст жизни и служения..., s. 51.

że jak już przedstawiono w części pierwszej, rekompensatą nieotrzymanego przez Antoniego Blooma akademickiego wykształcenia teologicznego i jednocześnie wyrazem uznania jego kompetencji stało się czterokrotne tytułowanie go przez wybitne światowe ośrodki akademickie doktorem teologii *honoris causa*.

Naukowość metropolity Antoniego w podejściu do zagadnień teologicznych można zaobserwować zwłaszcza w jego warsztacie badawczym. Jednym z instrumentów tego warsztatu była analiza etymologiczna rozpatrywanych pojęć, rozbudowana o ich treści występujące w różnych systemach językowych. Na tej podstawie hierarcha praktycznie w każdym przypadku umiejętnie tworzył pełny obraz semantyczny poszczególnych terminów, posługując się językami starożytnymi i nowoczesnymi oraz na tym tle budował swoją wypowiedź skorygowaną o doświadczenia mistyczne oraz prawosławną tradycję patrystyczną. Kolejnym elementem warsztatu teologicznego było przemyślane dzielenie struktury wypowiedzi na wątki tematyczne, gdzie sedno przekazu, myśl przewodnia zawsze znajdowała się na końcu tekstu, zaś jej uzupełniające treści stanowiły niejako logiczną podbudowę i argumentację, która miała przekonać odbiorcę w jej słuszności. A zatem praktycznie każdy tekst hierarchy stanowił logicznie zbudowany przekaz myślowy, zawierający wszystkie niezbędne elementy znaczeniowe w sposób pełny wyjaśniające główny temat wypowiedzi.

W tym miejscu wspomnieć należy też o definicji Romana Rytsara, który w pracy z 2012 roku zasugerował dla nauczania Antoniego Blooma inne niż wyżej określenie – „teologia kenotyczna”²⁷. Choć – jak w konkluzji końcowej przyznał sam autor – w twórczości metropolity surożskiego nie można znaleźć śladów ani protestanckiej teologii kenotycznej, ani jej zmodernizowanych odniesień diaspory rosyjskiej, kanadyjski

²⁷ Kenoza (grec. κένωσις, wyczerpanie, samoponiżenie) – termin teologii chrześcijańskiej oznaczający dobrowolne samoponiżenie Chrystusa dla zbawienia człowieka. W zależności od konkretnego wyznania, może mieć różne konotacje. W teologii prawosławnej pojęcie to jest związane z *theosisem* i pojmowane jest bardziej antropologicznie niż teocentrycznie. Por.: И. Стамилус, *Миссиологическое измерение в православной экклезиологии*, [w:] *Восточно-православное богословие миссии сегодня*, <http://www.duhovnik.com/node/986>.

teolog utrzymał w brzmieniu taką właśnie nazwę²⁸. Powyższe określenie wydaje się jednak być zbyt mało uzasadnione, żeby nadać mu znaczenie uniwersalne. Nie można nie zauważyć, że teologia kenotyczna w jej klasycznym znaczeniu stanowi XIX-wieczny produkt wysiłków intelektualnych filozofów religii z Niemiec i Wielkiej Brytanii, którzy w swych wnioskach odeszli nawet od tradycyjnych poglądów luteranckich, nie mówiąc już o prawosławnej Tradycji patrystycznej²⁹. Owszem, rozważania nad zagadnieniami działań kenotycznych Chrystusa odbiły się pewnym echem w filozofii rosyjskiej, jednakże ostatecznie potoczyły się one w zupełnie innym kierunku³⁰. Metropolita Antoni w swoim chrystologizmie nawiązywał do innych aspektów kenotyzyму niż wyżej wspomniany kenotyzyzm teologii protestanckiej, skupiając się na jego „ludzkim”, antropologicznym wymiarze, co zostanie dobitnie ukazane w dalszej części rozważań.

Z kolei ihumen Hilarion jeszcze w 1998 roku, traktując o teologii Antoniego Blooma, ujął swoje spostrzeżenia w taki syntetyczny sposób: „Teologia nie jest zawodem, teologia to powołanie, posługa, sposób bycia. Teologiem jest ten, kto umie się modlić, kto przebywa w stałej łączności z Bogiem. Metropolita Antoni posiada siedemdziesięcioletnie doświadczenie modlitwy, czyli relacji z Bogiem (ros. *богообщения*) i posługi duszpasterskiej, pięćdziesięcioletnie doświadczenie kapłaństwa, czterdziestoletnie doświadczenie biskupstwa. Na tym naprawdę wyjątkowym doświadczeniu zbudowana jest jego teologia, która dlatego właśnie jest tak bardzo przepełniona energią życia”³¹.

²⁸ R. Rytsar, *The kenotic theology of Anthony Bloom metropolitan of Sourozh (1914–2003), in anthropological perspective...*, s. 399–401.

²⁹ Zob.: *Православная энциклопедия*, red. gł. Алексий II, Патриарх Московский и всея Руси, Москва 2005, t. IX, s. 357–358.

³⁰ Jedyńy prawosławny teolog-filozof – Sergiusz Bułhakow, na którego zresztą powołuje się R. Rytsar, był swojego czasu ostro krytykowany za modernistyczne podejście do zagadnień Tradycji i teologii kenotycznej przez ówczesną hierarchię cerkiewną oraz wiodących teologów diasporalnych, zwłaszcza Włodzimierza Łoskiego. Zob.: Лосский В., *Богосвидение*, Москва 2006, s. 23–29. Zob. również aktualną prawosławną interpretację zagadnienia kenotyzyму i jego przełożenia na kategorię świętości w prawosławiu rosyjskim: А. Клибанов, *Духовная культура средневековой Руси*, Москва 1996, s. 91–94.

³¹ Иеромонах Иларион (Алфеев), *Православное богословие на рубеже столетий...*, s. 364.

Kilka lat po odejściu londyńskiego hierarchy, już jako metropolita Hilarion zmaksymalizował swoje stanowisko w tej sprawie. W swoich dalszych rozważaniach nad teologią Antoniego Blooma, uzasadnił jej pełną kompatybilność z prawosławną tradycją patrystyczną i nawet sformułował postulat o przynależności metropolity do gremium Ojców Kościoła. Jakkolwiek takie stwierdzenie może wydawać się zbyt daleko idącym, to w świetle przedstawianych przez współczesnego rosyjskiego teologa argumentów, trudno mu zaprzeczyć. Metropolita Hilarion, obok innych ważnych tez, uzmysławia prawosławnemu odbiorcy, że kategoria „Ojców Kościoła” wcale nie jest zastrzeżona dla przeszłości i nie powinna za taką uchodzić, jak w przypadku interpretacji rzymskokatolickiej. Píše on: „Dla prawosławnego chrześcijanina Ojcem Kościoła w równej mierze jest tak święty męczennik Ireneusz z Lyonu, który żył w II wieku, jak i biskup Teofan Pustelnik, żyjący w XIX wieku”³². Swoją rację hierarcha buduje na fakcie dużej różnicy zdań w datowaniu okresu, kiedy należałoby kategorycznie zakończyć epokę patrystyczną, czyli w VIII, XV, czy też w XIX wieku. Cytując ojca Georgija Florowskiego i metropolitę Kallistosa (Ware)³³ postulujących aktualność – a co najważniejsze – nieprzerwaną ciągłość myśli patrystycznej, metropolita Hilarion przekonuje, że „w odróżnieniu od rzymskokatolickiego wyobrażenia o starodawności jako niezbędnej cesze jakiegokolwiek Ojca Kościoła, można by było wysunąć inne – o aktualności teologii patrystycznej w każdej epoce. Ojcowie Kościoła byli bowiem wyrazicielami wiary chrześcijańskiej dla swoich współczesnych: pisali w języku zrozumiałym dla swej epoki, wykorzystywali aparat pojęciowy adekwatny do ich otoczenia, ale przy tym wypowiadali te prawdy, które nigdy się nie starzeją, dzielili się doświadczeniem, które zawsze jest aktualne. [...] W ten sposób można mówić o tym, że Ojcem Kościoła jest ten teolog,

³² Митрополит волоколамский Иларион, *Богословие митрополита Сурожского Антония в свете святоотеческого Предания*, [w:] Митрополит Антоний Сурожский, *Труды. Книга вторая...*, s. 16.

³³ Metropolita Killistos, św. Timothy Ware (* 11 września 1934) – współczesny brytyjski hierarcha prawosławny, kleryk Prawosławnego Kościoła Konstantynopolitańskiego z tytułem metropolity dioklejskiego, wikariusz archidiecezji tiatyrskiej z centrum w Londynie. Zob.: http://www.thyateira.org.uk/index.php?option=com_content&task=view&id=22&Itemid=46.

który, wyróżniając się własną świętością i zachowując wierność Tradycji Kościoła, jednocześnie mówi w języku zrozumiałym dla społeczeństwa, nie bojąc się przy tym odpowiadać na najbardziej gorące pytania współczesności”³⁴.

Takie rozumowanie i odbieranie kategorii Ojców Kościoła przez rosyjskiego hierarchę pozwala na sformułowanie najważniejszego kryterium, przy pomocy którego można dokonać oceny relacji dziedzictwa metropolity Antoniego do tradycji patrystycznej. Jest nim mianowicie założenie, że wierność bądź zgodność myśli pewnego teologa z tą tradycją nie oznacza ślepego powtarzania tego, co już zostało powiedziane przez poprzedników, lecz na odwrót – „Ojcowi Kościoła nierzadko wypada rozpatrywanie problemu, którego przed nim nikt nie podejmował, ale rozwiązuje on go, wychodząc z ducha prawosławnej Tradycji”³⁵. Takie podejście wydaje się być bardzo słuszne w ocenie tego, co określamy jako „prawosławność” konkretnego teologa bądź jego myśli. Jest to zatem najbardziej właściwe z punktu widzenia niniejszych badań.

W podsumowaniu nie można pominąć definicji teologii, jaką sformułował sam metropolita Antoni. Z jego słów dowiadujemy się, iż teologia jest to mowa o Bogu.

Nie jest to interpretacja naukowa, nie jest to też próba znalezienia odpowiednich słów, zwrotów lub obrazów, które by dostarczały nam opis Boga i tajemnic życia wiecznego. Teologia to mowa o Bogu, która wyrasta właśnie z doświadczenia, z bezpośredniej wiedzy, z przekonania o rzeczach niewidzialnych, które stały się w określonym stopniu naszym doświadczeniem umysłowym, duchowo-psychicznym. Lecz ostatecznie, gdy mówimy o prawdach Bożych, powinny one doprowadzić nas krok po kroku do chwili kontemplacji, do czasu, kiedy będziemy bez słów stać przed Bożą tajemnicą, przed tajemnicą stworzonego przez Niego świata, przed tajemnicą naszej własnej osoby, i wpatrując się w tę głębię, żywić nadzieję, że Pan Bóg odkryje dla nas to, czego sami nie jesteśmy w stanie pojąć³⁶.

³⁴ Митрополит волоколамский Иларион, *Богословие митрополита Суражского Антония в свете святоотеческого Предания...*, s. 17–18.

³⁵ Tamże, s. 18.

³⁶ Tamże, s. 242.

Definicja ta w świetle wcześniejszych rozważań współgra z duchem i literą prawosławnej myśli patrystycznej, co jeszcze bardziej przekonuje o słuszności obranego kierunku rozumowania. Zatem, odpowiadając na pytania dotyczące nauczania teologicznego i moralnego metropolity Antoniego Blooma, doszliśmy do zweryfikowania głównego założenia badawczego, jakim jest wstępne stwierdzenie, że myśl londyńskiego hierarchy wyrasta z prawosławnej tradycji patrystycznej i jest zgodna z jej założeniami. Zbadać natomiast należy, jak to przekłada się na wymiar praktyczny, co nowego wnosi oraz na jakie konkretne antropologiczne i teologiczne pytania współczesności można znaleźć w niej odpowiedzi.

Rozdział 2

Misterium wiary

Kiedy On oświeca duszę, to podaje wraz ze Sobą światło duchowej wizji, czy też światło żywej i rozumnej wiary, ogrzewa serce ciepłem miłości i żarliwości w czynieniu rzeczy miłych Bogu, oczyszcza ją od wszystkich nieczystych namiętności i odziewa ją w świetliste ubranie cnoty, tak samo jak ogień świeci, daje ciepło i oczyszczenie.

św. Teofan Pustelnik¹

Wiara stanowi taką metafizyczną kategorię, której wyczerpujące zbadanie w aspekcie teologicznym i antropologicznym jest niemożliwe. Jest to właściwość umysłu, siła wewnętrzna, cecha charakteru, energia duchowa sprawiająca, że człowiek wierzący, który ją posiadał, już nie jest tym, kim był przedtem. Jego światopogląd, zachowanie względem otoczenia i siebie samego, ruchy ciała i pragnienia duszy w sposób zasadniczy odróżniają go od osoby niewierzącej. Od momentu, gdy Bóg powołuje człowieka do wiary w Niego² i uzależnia uczestniczenie w jego synostwie od tej wiary³, staje się ona kategorią mistyczną, która ze względu na swą wewnętrzną głębię i tajemniczość stanowi antropocentryczne misterium, do którego zbadania i przeżycia powołany jest każdy człowiek. Takie podejście do uczestnictwa człowieka w Bożej rzeczywistości koresponduje z głównym podejściem greckiej antropologii patrystycznej, wyrażonej przez Johna Meyendorffa w stwierdzeniu, że „naturalne uczestnictwo człowieka w Bogu

¹ Святитель Феофан Затворник, *Рукописи из кельи*, Москва 2008, s. 315–316.

² J 14:1.

³ J 12:36.

nie jest statyczną wartością daną raz na zawsze; to powołanie do *wzrastania* w życiu Bożym⁴.

Metropolita Antoni Bloom nadawał tej kategorii wyjątkowe znaczenie, rozpatrując ją zarówno z teologicznego jak i antropologicznego punktu widzenia, łącząc je w symbiotyczną całość i na tej podstawie budując wizję prawdziwych relacji, jakie powinno mieć rozumne stworzenie ze swoim Stwórcą. Teologizując o „misterium wiary”, Antoni Surożski systematycznie akcentuje i nawiązuje do pojęcia „Boga Żyjącego”. W tym rozumowaniu ważnym spostrzeżeniem jest jego sugestia o potrzebie szczerego, niezafałszowanego stosunku do kwestii wyobrażeń chrześcijanina o podmiocie jego wiary, potrzebie wiary nie w system wartości, zestaw prawd dogmatycznych lub innych reguł, lecz wiary w Kogoś, czyj byt jest pełną i jedynie prawdziwą realnością, w Boga Żyjącego. Od tego bowiem zależy, czy w swoich przekonaniach, życiu duchowym, modlitwie, chrześcijanin będzie znajdował się w rzeczywistych relacjach ze swoim S, czy tylko w relacjach ze swoim światopoglądem bądź przekonaniami religijnymi.

Za materiał źródłowy niniejszego rozdziału posłużyły w głównej mierze teksty metropolity: *O wierze*⁵, *Dialog osoby wierzącej z niewierzącą*⁶, *O Bogu*⁷, *Czy może wierzyć współczesny człowiek*⁸, *Dialog o ateizmie i o sądzie ostatecznym*⁹, *Kontemplacja i działalność*¹⁰, *Pytania i wątpliwości*¹¹, *Bóg pod znakiem zapytania*¹², *O spotkaniu i o wierze*¹³, *Rozmowy o Wyznaniu wiary*¹⁴ oraz *Przekonania i dociekliwość*¹⁵. Ze względu na wewnętrzną intertekstualność dziedzictwa duchowego hierarchy wykorzystywane

⁴ И. Мейендорф (протоиерей), *Византийское богословие*, Минск 2007, s. 200.

⁵ Антоний Митрополит Сурожский, *Беседы о вере и Церкви...*, s. 71–92. O takim samym tytule istnieje niezadokumentowane na piśmie audio-nagranie, które również stanowi przedmiot analizy. Zob.: Tenże, *О вере...*, min. 00:00:00–00:40:20.

⁶ Антоний Митрополит Сурожский, *Беседы о вере и Церкви...*, s. 7–51.

⁷ Tamże, s. 93–105.

⁸ Tenże, *Может ли верить и молиться современный человек*, Москва 2012, s. 6–15.

⁹ Tenże, *Человек перед Богом...*, s. 42–56.

¹⁰ Tamże, s. 57–86.

¹¹ Tenże, *Труды. Книга первая...*, s. 179–197.

¹² Tamże, s. 227–236.

¹³ Tenże, *Труды. Книга вторая...*, s. 167–180.

¹⁴ Tamże, s. 242–300.

¹⁵ Tenże, *Уверенность в вещах невидимых. Последние беседы (2001–2002)...*, s. 7–22.

są tu również inne teksty w zależności od konkretnego wątku związanego z tematem wiodącym rozdziału.

W swoich rozważaniach nad misterium wiary metropolita Antoni powołuje się na objawienia biblijne zawarte w Piśmie Świętym oraz przemyślenia prawosławnych świętych (św. św. Efrema Syryjczyka, Jana Złotoustego, Makarego Wielkiego, Ireneusza z Lyonu, Symeona Nowego Teologa, Metodego z Olimpu), prawosławnych teologów i pisarzy literackich (ks. Pawła Florenckiego¹⁶, Fiodora Dostojewskiego), cytuje myśli osób niezwiązanych z Kościołem prawosławnym (np. Arthura Michaela Ramsey'a¹⁷) oraz – co ciekawe – korzysta z tez wrogich chrześcijaństwu działaczy filozoficzno-religijnych (m.in. Mosze ben Majmona¹⁸). Regułą w budowaniu tezy wiodącej metropolity jest każdorazowe wymienianie imienia autorytetu, od którego zaczerpnął tę lub inną myśl. Metropolita Antoni nie akceptuje bezkrytycznie każdego stanowiska, lecz jeśli uzna to za stosowne wyraża swoje odmienne zdanie na określony temat.

Przemiana świadomości ekscelencji, która nastąpiła w wyniku mistycznego spotkania z Chrystusem w dzieciństwie, wyznaczyła nie tylko jego drogę życiową, ale i sposób postrzegania kategorii i zjawisk metafizycznych. Metropolita zawsze akcentował potrzebę świadomego, osobowościowego charakteru relacji człowieka z Bogiem, uzależniając prawdziwość tych relacji od ich głębi i faktu spotkania, do którego jego zdaniem może dojść tylko w dobrowolnym i pełnym świadomości akcie, będącym odpowiedzią na wewnętrzne pragnienie i poszukiwania duszy swojego Stwórcy. W sekwencji zdarzeń doprowadzających człowieka do wiary i poznania Boga na pierwsze miejsce wysuwa się kategoria „spotkania”. Po raz pierwszy do takiego spotkania doszło w momencie powołania

¹⁶ Paweł Florenski (* 21 stycznia 1882, † 8 grudnia 1937) – rosyjski duchowny prawosławny na emigracji, teolog, filozof, działacz religijny, naukowiec, poeta. Zob.: *Новая философская энциклопедия...*, t. 4, s. 256–257.

¹⁷ Arthur Michael Ramsey (* 14 listopada 1904, † 23 kwietnia 1988) – brytyjski duchowny anglikański, setny arcybiskup Canterbury, honorowy zwierzchnik Kościoła anglikańskiego w okresie od 1961 do 1974 roku. Zob.: <http://www.findagrave.com/cgi-bin/fg.cgi?page=gr&GRid=9949>.

¹⁸ Mosze ben Majmon (* 30 marca 1135, † 13 grudnia 1204) – żydowski filozof, teolog-talmudysta, lekarz, kodyfikator Torry. Zob.: *Новая философская энциклопедия...*, t. 2, s. 475–476.

przez Stwórcę z niebytu całego kosmosu, na czele z człowiekiem. Metropolita Antoni tak to opisuje:

Kiedy zastanawiamy się nad początkiem Księgi Rodzaju, nad tym jak powstawało stworzenie i co stanowiło jego pierwotne doświadczenie, odkrywamy, że było nim spotkanie z Bogiem, podziwianie Go nie przez oczy, nie przez jakieś wewnętrzne zmysły, lecz poprzez spotkanie Boga Żyjącego ze swoim stworzeniem wywołanym z niebytu. Kiedy pomyślimy, że w momencie kiedy – powstając z niebytu – każde stworzenie odkrywało dla siebie Boga, odkrywało wszystkie pozostałe już istniejące stworzenia, które już powstając triumfowało i odczuwało ogromną radość – co za wspaniała rzecz! Do takiego właśnie spotkania wszyscy jesteśmy powołani, przy czym to spotkanie nigdy nie jest spotkaniem tylko z Bogiem bądź tylko z człowiekiem, ponieważ spotkanie z Bogiem bardzo rzadko występuje samo w sobie, ono zawsze występuje w jakimś kontekście. Gdzieś przed nim albo wraz z nim wstępuje człowiek, człowiek w największym tego słowa znaczeniu. Dokładnie tak, jak powiedział o tym św. Ireneusz z Lyonu: „chwałą Bożą, światłem Bożej chwały jest człowiek, który spełnił się w swoim człowieczeństwie”¹⁹.

Już z tej wypowiedzi wyłania się antropocentryzm myśli teologicznej ekscelencji. Hierarchia aksjologiczna w tym rozumowaniu ekscelencji jest nieuchronna: Bóg – człowiek – świat. Bóg powołuje z niebytu człowieka będącego odzwierciedleniem Jego chwały i jednocześnie uwieńczeniem całego kosmosu, zaś jego zadaniem jest przebywanie w głębokiej relacji miłości i obcowaniu ze swoim Stwórcą (Богообщении). Myśl ta jest głęboko zakorzeniona w prawosławnej tradycji patrystycznej i od początku była sukcesywnie rozwijana w antropologii Kościoła²⁰. Charakterystyczne dla nauczania Antoniego Blooma jest poszerzenie horyzontu transcendentnego tych relacji. Metropolita chciał i umiał odnaleźć prawdziwą głębię w spotkaniu mistycznym człowieka nie tylko z Bogiem, nie tylko z człowiekiem, ale również z samym sobą. Tylko w tym

¹⁹ Антоний Митрополит Сурожский, *Труды. Книга вторая...*, s. 169.

²⁰ Por. antropologiczne wypowiedzi św. Makarego Wielkiego zawarte w rozdziale „Świetlisty stan pierwotny człowieka” dzieła *Filokalia*. Zob.: Святитель Макарий Коринфский, *Добротолюбие*, Москва 2010, t. 1, s. 84–85.

świecie każdy człowiek może poznać, iż jest tajemnicą będącą odzwierciedleniem tajemnicy Boga.

W wielu kazaniach, rozmowach na tematy teologiczne i w wykładach Antoniego Surożskiego pojawia się postulat wnikliwości, potrzeby postrzegania wewnętrznej głębi otaczającego świata i wszystkich zjawisk. Hierarcha, posługując się przykładami z Ewangelii, przekonuje, że właśnie takie spojrzenie na człowieka ma Chrystus, zawsze dostrzegający tę wewnętrzną głębię i na tej podstawie kształtujący zdanie o każdym człowieku. Można stwierdzić, iż formuła „Bóg patrzy na serce człowieka” w myśli metropolity znajduje swą reinterpretację w kontekście współczesnych doświadczeń. Jednym z ciekawych przykładów takiego rozumowania może być jego refleksja ewangeliczna:

Chrystus zwraca się nie do rozpustnicy przyłapanej na grzechu, za który w świetle Prawa powinna była umrzeć. Zwraca się do kobiety, która zdała sobie sprawę z faktu, iż popełniony grzech nieuchronnie skutkuje śmiercią, zaś z przerażenia przed tym pewnie myślała: gdybym tylko miała szansę na nowe życie, byłoby ono zupełnie inne... W jej sercu, w głębi jej serca być może zawsze mimo grzeszności istniało lub zrodziło się w tym właśnie momencie pragnienie nowego życia... Do takiej kobiety zwraca się Chrystus: „Idź i od tej chwili już nie grzesz” (J 8:1–11)²¹.

Konieczność dostrzegania wewnętrznej głębi człowieka hierarcha transpoluje także na wymiar międzyludzki i wyprowadza z tego doświadczenia możliwość przeżywania w stosunku do bliźniego prawdziwej miłości. W tym aspekcie metropolita porównuje człowieka do ikony, która nawet w sytuacji zniszczenia bądź zubożenia na skutek określonych zawirowań losu pozostaje świętą relikwią:

Widzieć w prawdziwy sposób może tylko miłość. Miłość Boża widzi wszystko; ludzka, ograniczona miłość również może dostrzec wiele rzeczy pod warunkiem, że przynajmniej jakaś część tej miłości może zrezygnować z miłości do siebie (ros. *себялюбия*). [...] Pan Bóg otwiera

²¹ Антоний Митрополит Сурожский, *Труды. Книга вторая...*, s. 173.

dla nas wizję piękna, które sam dostrzega w człowieku. [...] Patrząc na nas, zeszepeconych przez grzech, Bóg widzi nas tak, jakbyśmy mogli widzieć starą zbezczeszczoną ikonę, taką, z której nawet mało co zostało; przecież kiedy weźmiemy do rąk taką ikonę, to patrzymy na nią z wielką troską, bólem i przerażeniem, że tak święta relikwia została zbezczeszczona, że takie piękno zostało zniekształcone... W taki sam sposób patrzy na nas Bóg²².

Alegoryczny wątek „człowieka-ikony” przewija się cyklicznie w tekstach antropologicznych metropolity. Nawołuje on swoich słuchaczy, aby w taki sam sposób nauczyli się patrzeć na wszystkich ludzi. Nie jest to łatwe, ale mając świadomość, czym jest, a raczej kim jest człowiek w oczach Boga oraz chcąc „widzieć patrząc” i „słyszeć słuchając”, można dostrzec w każdym człowieku tę głębię – przekonuje hierarcha. Przeszkodą w tym może być egoizm, strach przed czyimś cierpieniem, obawa przed współuczestnictwem w tym cierpieniu. W takiej sytuacji metropolita daje następującą receptę:

Należy wychować w sobie męstwo, aby móc popatrzeć człowiekowi w oczy. [...] Aby odnaleźć je w sobie, powinniśmy pokonać wiele rzeczy. Po pierwsze – pokonać strach samolubstwa, polegający na obawie przed utratą spokojnego życia, przed zachwianiem się osiągniętego przez nas dobrobytu, przed utratą światła, przygaśnięciem radości. W większości przypadków każdy z nas postrzega siebie jako centrum życia, nie tylko swojego, lecz też innych ludzi. Tu możemy wspomnieć przypowieść o dobrym Samarytaninie. Uczony w Prawie pyta Chrystusa: „A kto jest moim bliźnim?...”. Odbiera siebie jako centrum i rozgląda się w poszukiwaniu bliźniego. Chrystus mu odpowiada: „Bliźnim jest dla ciebie ten, który cię potrzebuje, on stanowi dla ciebie centrum. Powinieneś wejść w jego potrzeby...”. Tego właśnie nie umiemy czynić, nie potrafimy się wczuć, że to nie ja jestem centrum, ale każdy człowiek egzystujący bliżej lub dalej, że ten człowiek posiada swoje wyjątkowe życie i że Panu Bogu na nim tak samo zależy, jak na mnie. [...] Bóg powołał go do życia, do Jego poznania, do osiągnięcia tej pełni, którą w Sobie ma, do wejścia do Królestwa Niebieskiego²³.

²² Tenże, *Человек перед Богом...*, s. 95–96.

²³ Tamże, s. 98.

W swoich przemyśleniach nad wewnętrzną głębią rzeczywistości Antoni Surożski wprowadza kategorię relacji człowieka z samym sobą. W tej kwestii, zdaniem metropolity, występują podobne fobie, jak w relacjach z ludźmi – strach przed ujrzeniem wewnętrznego chaosu, obawa przed zobaczeniem swojego prawdziwego oblicza. Czytamy o tym:

Zostanie z samym sobą to najstraszliwsza z rzeczy, która może spotkać człowieka pod warunkiem, że nie czyni on tego świadomie: patrzeć na siebie bez przybrania, bez osłony, bez tego wszystkiego, czym często człowiek odgradza swoją uwagę przed wewnętrzną deformacją, brzydotą. Strach przed tym, co możemy w sobie zobaczyć, wywołuje najwięcej obaw. Co zobaczę, jeśli zniknie kurtyna? Gdy wejdziemy w taką relację ze sobą, pierwszym wrażeniem, którego często możemy doznać, jest nuda: jesteśmy przyzwyczajeni do rozrywki, przyzwyczailiśmy się odwracać swą uwagę tysiącami rzeczy, które mogą być nawet pożyteczne, ale które wykorzystujemy w celu ucieczki przed lękającą nas samotnością. Jeśli nawet spróbujemy się w sobie zagłębić, czujemy lęk. Lęk ten związany jest nie z tym, co zobaczyliśmy, lecz z wejściem w nieznaną nam dotąd sferę: kto wie, jakie potwory wynurzą się z tej głębi? Ileż złości, ile gorzkości, kłamstwa, fałszu i obaw? Ileż skąpstwa – psychicznego, duchownego i materialnego? Ileż chorej rywalizacji, zimnego zobojętnienia, ile okrucieństwa zobaczę, jeśli zajrzę w siebie?... Naprawdę, często boimy się tego szczerzego spojrzenia²⁴.

Antoni Bloom przekonuje, że postrzeganie siebie tylko w kolorowych barwach, niechęć do wewnętrznej szczerości, jest przejawem lekkomyślności i powierzchowności uczuć, w tym religijnych. Bez pokonania tych lęków nie jest możliwa prawdziwa relacja ani z bliźnimi, ani tym bardziej z Bogiem, z którym spotkanie możliwe jest wyłącznie na określonym etapie duchowej gotowości. Ten trzeci, a zarazem najważniejszy rodzaj relacji duchowych, relacji z Bogiem, zamyka wątek spotkania. Choć w hierarchii wartości należałoby go umieścić na pierwszym miejscu, jak uczynił to właśnie hierarcha, w niniejszym rozważaniu celowo rozpatrujemy go na końcu, jako

²⁴ Tamże, s. 94.

uwieńczenie drogi duchowej (ros. *духовного делания*). Ów stan duchowej gotowości metropolita opisywał w sposób następujący:

Z Bogiem spotykamy się wówczas, kiedy On tego zechce. Zbawiciel rzekł do nas: „Pukajcie, a będzie wam otworzone”. Możemy więc pukać, niekiedy bardzo długo, gdyż Pan Bóg wie, że nie jesteśmy gotowi na to spotkanie, nie jesteśmy gotowi, aby się znaleźć twarzą w twarz z Bogiem Żyjącym; spotkać bowiem Boga, to zawsze stanąć przed sądem; to tak jak zetknięcie się z pięknem, bezwzględna prawda, bezwzględna sprawiedliwość. W obliczu tego piękna, prawdy i sprawiedliwości, ostatecznie zaś – Boskiej Świątości, jesteśmy niemi. Dlatego Pan Bóg często oczekuje na chwilę, kiedy dojrzeje w nas gotowość do wyniesienia sobie werdyktu, kiedy będziemy zdolni do pogodzenia się też z Jego bezwarunkowym, bezstronnym, sprawiedliwym werdyktem, zobaczywszy w nim nie osąd, lecz Boży apel o wzrastanie ku pełni ludzkiej godności, realizację naszego ludzkiego powołania do bycia człowiekiem w pełnym rozumieniu tego słowa. Przeżywając spotkanie z Bogiem, będącym zarazem naszym zbawieniem i sądem ostatecznym, prorok Izajasz, a w ślad za nim apostoł Paweł powiedzieli: „Straszną rzeczą jest wpaść w ręce Boga Żyjącego”²⁵.

Rzecz jasna, świadome i głębokie spotkanie człowieka z Bogiem w życiu ziemskim stanowi nie koniec drogi, lecz jej początek, początek nowego życia, objawiający się w sferze uczuć religijnych chrześcijanina. Aktualne jest w tym kontekście wezwanie apostoła Pawła do dokonania wraz z uzyskaniem doświadczeniem jakościowej zmiany w swoim życiu, do porzucenia dawnego człowieka, odnowy ducha w myśleniu i przyobleczeniu się w „człowieka nowego, stworzonego według Boga, w sprawiedliwości i prawdziwej świętości”²⁶. W rozważaniach teologicznych Antoniego Blooma kategoria „spotkania” stanowi zatem bardzo ważne ogniwo, otwierające drogę do zrozumienia chrześcijańskiego misterium wiary.

Do spotkania z Bogiem Żyjącym może dojść w różny sposób i przy różnych okolicznościach. Wszakże elementem stałym,

²⁵ Tamże, s. 93.

²⁶ Ef 4: 23–24.

w myśl spostrzeżeń hierarchy, jest właściwe każdemu człowiekowi uczucie wewnętrznej głodu, pragnienia, tęsknoty wyrastającej z jego ontologicznej głębi, którą może wypełnić tylko Bóg²⁷. Uznanie wewnętrznej głębi przedmiotów widzialnych i doświadczenia mistycznego daje klucz do pojmowania przez metropolitę istoty misterium wiary. Stanowi ona przekonanie, że to, co w jakimś momencie zostało człowiekowi odkryte, ujawnione, jest prawdziwsze od tego, co on widzi na co dzień²⁸. Rozumując w ten sposób, ekscelencja mówi o trzech podstawowych sposobach narodzenia się wiary w sercu wiernego. Na pierwszym miejscu znajduje się najbardziej powszechny proces związany z wewnętrzną potrzebą „wypełnienia” swojej głębi, który u każdego człowieka przebiega inaczej. Różne mogą być jego przyczyny i skutki. Drugi rodzaj narodzin wiary przypomina drogę apostoła Pawła do Chrystusa. Tłumacząc jego nawrócenie, metropolita przekonuje, że nie było ono przypadkowe, lecz miało swoje podstawy endogeniczne, wynikające z charakteru i osobowości Apostoła Pogan. Był on przede wszystkim namiętnie oddanym Bogu sługą gotowym bezapelacyjnie poświęcić Mu całe swoje życie. Antoni Bloom pisze, że apostoł Paweł:

jako wierzący żyd całą siłą swojej wspaniałej duszy należał do Boga, chciał w całości być tylko Jego sługą, był daleki od jakiejkolwiek ugodowości, do samego końca pozostając Bożym niewolnikiem. Chciał Go czcić swoim życiem i swoją śmiercią. Dlatego właśnie, że był on taką a nie inną osobą, Chrystus mógł stanąć przed nim w chwale swojego Zmartwychwstania, a ten z kolei mógł Go poznać i nie zwątpić²⁹.

Metropolita wspomina, że również w swojej praktyce pasterskiej spotykał się z podobnym rodzajem nawrócenia. W tym rodzaju istotnym elementem jest nie tyle moc objawienia lub towarzyszące jej przejawy materialne *sacrum* (nadzwyczajne nieziemskie światło i głos, słyszalny nawet dla

²⁷ W tym kontekście pojęcie „nieskończonej głębi” metropolita Antoni zapożyczył od arcybiskupa Arthura Michaela Ramsey’a.

²⁸ Антоний Митрополит Сурожский, *Труды. Книга вторая...*, s. 172.

²⁹ Tenże, *О вере...*, min. 00:20:40–00:22:00.

osób postronnych, jak w przypadku apostoła Pawła), co wewnętrzna gotowość człowieka do bezwarunkowego oddania się i zaufania Bogu.

Wreszcie trzecim przejawem narodzin wiary są dla hierarchy sytuacje, gdy Bóg pozyskuje człowieka z głębi rozpacz, w której się ten znalazł, a której opis wygląda następująco:

Są ludzie różnego wieku, o różnych drogach życiowych, którzy nigdy nie „mieli” Boga, nigdy Go nie spotkali, lecz którzy twarzą w twarz spotkali się z życiem. Poznali oni życie poprzez bogactwo i poprzez ubóstwo, poznali życie poprzez cierpienie i poprzez radość. Nie zostali oni pokonani przez zło, ale również nie mogli do końca zadowolić się tym względnym dobrem, które cechuje życie bez Boga. Doszli oni do takiej granicy, kiedy uświadomili sobie, że nie mogą żyć bez wyraźnego, ostatecznego sensu życia³⁰.

Wniosek, jaki płynie z różnych sposobów pozyskania bądź doświadczenia misterium wiary, jest taki, że nie ma drogi życiowej, na której człowiek nie mógłby spotkać Boga. Jednakże to spotkanie możliwe jest wyłącznie pod jednym głównym warunkiem – powinno być organiczną odpowiedzią na wszechpotężny głód obcowania z Bogiem, królujący w głębi stęsknionej duszy człowieka po upadku, co z kolei wiąże się z tym, że duża część ludzkiego społeczeństwa nie chce spojrzeć w siebie i zobaczyć próżni z powodu wielkiej niepewności, że nic lub nikt nie potrafi jej wypełnić.

Antropologizm myśli teologicznej i moralnej metropolity Antoniego Blooma przejawia się w roli, jaką nadawał on człowiekowi, jego udziałowi w kosmosie i jego relacji ze Stwórcą. Mało można spotkać takich tekstów hierarchy, gdzie brakuje takich wątków. Podobnie jest w przypadku szerokiego traktowania kategorii wiary, gdzie wiara religijna stanowi jedynie część – atoli bardzo ważną – o wiele większego zagadnienia, jakim jest misterium wiary. Metropolita wprowadza w obieg pojęciowy tego zagadnienia relacje obustronne, mówiąc nie tylko o wierze człowieka, lecz o wierze Boga. Pewien rosyjski oficer zapytał metropolitę Antoniego o to, w co wierzy Bóg.

³⁰ Tamże, min. 22:07–23:30.

Na tak postawione pytanie hierarcha odpowiedział w sposób następujący: „Bóg wierzy w człowieka!”³¹ W tym aspekcie metropolita Antoni wyprowadzał kategorię takiej wiary ze zdolności patrzenia i postrzegania wyżej opisanej głębi, zdolności będącej przejawem prawdziwej miłości:

Jest to pierwszy etap życia chrześcijanina: razem z Bogiem wierzyć w człowieka, poczynawszy od siebie samego. Chrystus nie bez powodu mówi do nas, że powinniśmy kochać bliźniego swego, jak siebie samego. Kochać bliźniego oznacza być gotowym uczynić wszystko, aby ten człowiek odczuł prawdziwą radość życia, wzrastał w pełni swoich możliwości i był godny swojego ludzkiego powołania. Stąd pierwszą rzeczą, jakiej naucza nas Chrystus, jest wiara w człowieka, pokładanie w nim nadziei i obdarzanie go bezgranicznym zaufaniem, nawet za cenę własnego życia³².

Charakterystyczne dla twórczości londyńskiego dostojnika jest to, że powyższy pogląd rozwijał on w kolejnych swoich wystąpieniach. Temat wiary Boga w człowieka stał się centralnym ogniwem w pojmowaniu wartości, jaką nadaje Stwórca swojemu rozumowemu stworzeniu, a także przyczyn, dla których doszło do powołania człowieka z niebytu. Jeśli za główną przyczynę takiego powołania metropolita w ślad za Ojcami Kościoła podaje niewypowiedzianą Bożą miłość, to w samym tym akcie upatruje on przejaw niezachwianej Bożej wiary w tego człowieka, którego niejako zadaniem jest szczerą odpowiedź na tę miłość i wiarę. Wiara Boga w człowieka stanowi zdaniem hierarchy cenne źródło inspiracji wiary człowieka w siebie samego. W swoich wspomnieniach Bloom sygnalizował fakt częstego występowania w jego praktyce duszpasterskiej syndromu apatycznego nastawienia do swoich predyspozycji, przejawiającego się właśnie w braku wiary w siebie.

Mówiąc o wierze w siebie, metropolita Antoni precyzuje, jakiego rodzaju wiara powinna charakteryzować postawę chrześcijanina. Jest to taka wiara, jaką Bóg wkłada w to pojęcie,

³¹ Tenże, *Bo чмо верум Бог?*, <http://rusk.ru/st.php?idar=12758>.

³² Tamże.

czyli wiara w potencjał i dobro ukryte przez Stwórcę w naturze ludzkiej, które w wyniku dobrowolnego wyboru człowieka może wyrosnąć i rozkwitnąć w swej niewypowiedzianej pełni i piękności.

Jeśli Bóg mimo wszystko wierzy w nas, to powinniśmy też wierzyć w siebie, lecz nie w swoje siły ludzkie, nie w swoje zdolności. Nie powinniśmy być zaślepiani przez, jak nam się wydaje, cenne właściwości, które posiadamy: rozum, wolę, twórczość. Powinniśmy być wrażliwi na tego „ukrytego człowieka serca” (1 P 3:4), który stanowi naszą tajemnicę. Św. Efreem Syryjczyk mówi, że kiedy Bóg tworzy człowieka, wkłada On w jego głębię całe Królestwo Boże, zaś zadanie życiowe polega na tym, aby ryc jak najgłębiej, by znaleźć ten skarb. [...] Powinniśmy szukać w sobie tego, co Boże, nie tylko tego, co do Niego należy, albowiem Jemu wszystko się należy w rzeczy samej, lecz szukać wszystkiego tego, co czyni nas Jemu bliskimi, co łączy nas z Nim, zbliża do Niego, czyni nas do Niego podobnymi³³.

A zatem wiara ta jest przeciwna wierze egoistycznej, skażonej grzechem wierze we własne „ja”, będącej swoistą opozycją wobec *sacrum* i nie ma z nią nic wspólnego. Świadomość występowania wiary Bożej w człowieku inspiruje chrześcijanina do odpowiedzialności wobec takiego wyzwania, a zarazem stanowi dodatkowe źródło nadziei. Jest ona też dla ekscelencji tym tworzywem, z którego wyrastają cechy właściwe z punktu widzenia właściwej percepcji siebie samego i swoich bliźnich, potrzebnej do spełniania się procesu zbawienia.

W myśl metropolity, mówiąc o wierze, zakładać należy wiarę w bliźniego, wiarę w siebie samego oraz wiarę w Boga. Co ciekawe, w pierwszym i drugim przypadku hierarcha odnajduje i pokazuje jej przejawy w życiu codziennym. Na przykład, ma ona miejsce w życiu naukowca, którego wiara w byt obiektywnej rzeczywistości usilnie skłania go do szukania możliwości jej opisanie przy pomocy określonych modeli logicznych. W ten sposób, rozszerzając pojęcie wiary, metropolita Antoni ekstrapoluje tę kategorię na inne przedmioty i okoliczności z życia powszedniego człowieka:

³³ Tenże, *Труды. Книга первая...*, s. 284.

Świat przedmiotów, w którym żyjemy, naprowadza nas na wiarę, skłania ku docieklivości: postrzegamy substancje, rzeczy i przedmioty, obserwujemy ich dynamikę i relacje, zaczynamy je badać. Nagle odkrywamy, że za tym, co widzimy, kryje się cały świat, cała tajemnica bytu, którą dopiero możemy odkryć³⁴.

Jednakże nie tylko nauka, lecz całe życie ludzkie przesiąknięte jest taką wiarą. Choć zaznaczyć należy, że metropolita jest bardzo ostrożny w bezkrytycznym stosowaniu tej kategorii w wyjaśnieniu procesów zachodzących w społeczeństwie. Upatrując źródło zmian w życiu społecznym w wierze człowieka, hierarcha jednocześnie przestrzega przed pseudowiarą, kiedy elita polityczna, narodowa czy religijna, myśląc, że kieruje się tą właśnie przesłanką, usiłuje zmieniać całe społeczeństwo i każdą osobę, dopasowując ją do własnej wizji. Takie podejście doprowadza do tragicznych skutków i nie ma nic wspólnego z autentyczną wiarą w człowieka, która polega przede wszystkim na szacunku i podziwie do jego głębi, tajemnicy, „twórczego chaosu”, z którego może się wyłonić tylko harmonia.

Prawdziwa wiara w człowieka uwzględnia to, że osobowość ludzka pozostaje tajemnicą dla obserwatora zewnętrznego, ponieważ prawdziwa jej wizja płynie nie z rozumu, lecz z serca. Tylko serce posiada prawdziwy wzrok i jest zdolne do ukazania umysłowi takiej głębi, której on pojąć nie jest w stanie; prawdziwa wiara w człowieka uwzględnia występowanie tej głębi, ukrytego w niej potencjału i oczekuje na coś niesamowitego, niepojętego³⁵.

W tym kontekście myśl londyńskiego hierarchy organicznie wyrasta z prawosławnej myśli patrystycznej, dla której właściwe jest postrzeganie serca jako odrębnego organu nie tylko zmysłowego, ale i rozumowego. Umysł ludzki sam w sobie nie jest w stanie formułować właściwych wniosków na tematy mistyczne i transcendentne, szczególnie po upadku pierwszego człowieka³⁶. Nie bez powodu metropolita, traktując o głębi

³⁴ Tenże, *Труды. Книга вторая...*, s. 171.

³⁵ Антоний Митрополит Сурожский, *Человек перед Богом...*, s. 16.

³⁶ Рог.: Святитель Макарий Коринфский, *Добротолюбие...*, s. 31, 34, 44.

wewnętrznej ludzkiej natury, nawiązuje do tej właśnie kategorii. Wiara w człowieka rozpoczyna się na początku drogi życiowej czy zawodowej takiej osoby, kiedy wiara w niego rodzi się u jego nauczyciela, rodzica, opiekuna i kończy się wówczas, kiedy wyrasta on w swoją miarę i nie potrzebuje już wsparcia z zewnątrz. Wtedy następuje moment krytyczny wiary w człowieka, gdy należy pozwolić mu samodzielnie rosnąć w siłę, z pokorą i zaufaniem patrząc na powstawanie nowego ludzkiego bytu.

Właściwa wiara w bliźniego związana jest z wiara w siebie samego, którą również nie należy mylić z pewnością siebie, zadufaniem w sobie czy egoizmem. Wiara w siebie samego stanowi kategorię twórczą, świadomość posiadania własnej głębi i powołania do miary dorosłości pełni Chrystusowej³⁷:

Prawdziwa wiara w siebie to przekonanie, że mam w sobie coś, czego nie wiem, czego nie mogę pojąć, ale co może rozwinąć się i dojść do określonej miary pełni doskonałości. Pewność siebie polega na znajomości siebie samego, na przerośniętej ocenie siebie samego, wiara zaś nie potrzebuje żadnej samooceny, ponieważ jej podmiotem jest właśnie tajemnica człowieka. Kiedy mówię o tajemnicy człowieka, chcę powiedzieć nie o tym, że w każdej osobie jest coś niezrozumiałego, lecz że człowiek jest pełną dynamiką, pełnym życiem, pełnym ruchem i stanowieniem. [...] Wiara w siebie jest pewnością w tej wewnętrznej, tajemniczej, twórczej i ostatecznie zwycięskiej dynamice³⁸.

Przy czym proces wzrastania i duchowego rozwoju nie jest ślepym zjawiskiem. W nim człowiek otrzymał rolę świadka, uważnego obserwatora, który powinien wnikliwie wsłuchiwać się w siebie, w swoje sumienie, w głos otaczającego go życia, ostatecznie w głos Boży. Proces ten jest walką z martwością, z tym wszystkim, co zabija twórczość, zabija sumienie i życie.

Wszystkie doświadczenia wiary tworzą u metropolity pełny obraz tej kategorii, która jest głęboko zakorzeniona we wszystkich sferach ludzkiej działalności: naukowej, społecznej i osobowej. Są to niejako przejawy świadczące o występo-

³⁷ Ef 4:13.

³⁸ Антоний Митрополит Сурожский, *Человек перед Богом...*, s. 18.

waniu w psychice ludzkiej określonej cechy jego charakteru, bez której niewyobrażalne wydaje się być jego funkcjonowanie w świecie. Co ciekawe, siłą mobilizującą w tym procesie jest również wątpliwość, która pełni u hierarchy pozytywną rolę. Niezadawanie pytań świadczy bowiem o słabości indywiduum, nie zaś o jego sile. Co daje podstawy hierarsze do formułowania takiego poglądu? Twierdzenie, że wątpliwość dotyczy nie podmiotu wiary, lecz wyobrażenia o nim, konstrukcji teoretycznej, jego modelu. Innymi słowy, poddając w wątpliwość określone twierdzenie, człowiek dąży ku ulepszeniu opracowanego przez siebie modelu rzeczywistości. W przypadku wiary sakralnej wątpliwości osoby reprezentującej zdrowe podejście są niczym innym, jak przejawem szczerości.

Oto skąd rodzi się śmiała, triumfująca radość wiary; i to, powtarzam, jest dostępne każdemu: jest to wiara, jest to podejście, które stanowi początek wszelkiego życia twórczego. Dla osoby wierzącej ta radość ostatecznie znajduje się w Samym Bogu, Który jest Tym, Który wszystko stworzył – mnie i wszystko, co mnie otacza, stworzył każdego człowieka; dla Którego wszystkie rzeczy, materialne i duchowe, człowiek, społeczeństwo, nauka, przyroda, sztuka – wszystko ma sens we wzrastaniu ludzkim, a Który jest jak gdyby ostatecznym, głębokim, dynamicznym impulsem, który wymaga ode mnie szczerości i otwarcia, pojmowania, spotkania twarzą w twarz w taki sposób, abym w tej żywej wierze znalazł nową wiedzę, nową pełnię życia i nową pełnię wiary³⁹.

Bóg, w tym ujęciu metropolity Antoniego, w świadomości współczesnej osoby wierzącej jest nie wytłumaczeniem, lecz niezależnym faktem, Bytem doskonałym. Osoba wierząca jest przekonana, że można wejść z Nim w jakieżś relacje, obcowanie, że można Go poznać w jakimś określonym stopniu, że pomiędzy nią a Bogiem jest coś wspólnego. Owo przekonanie niekonieczne wyrasta z własnego doświadczenia. Jak twórca sztuki posiadający poczucie piękna, naukowiec odkrywający empiryczne prawdy o rzeczywistości, mistyk obdarzony kontemplacją transcendencji – przekazują pozostałym owe doświadczenia poprzez swoje świadectwa, tak w życiu

³⁹ Tamże, s. 26.

religijnym osoba wierząca uzyskuje inspirację i podstawę swojej wiary z doświadczenia osób, które poprzez *theosis* weszły w żywą relację z Bogiem i przekazały swoje doznania Kościołowi. Z kolei pierwszą Osobą, która przekazała pełnię wiedzy o Bogu, jest Jezus Chrystus w myśl słów św. apostoła Jana: „Boga nikt nigdy nie widział; Jednorodzony Syn Boży, który jest w łonie Ojca, On [Go] objawił”⁴⁰. Jak podkreśla metropolita, chrześcijanie przyjmują świadectwo Chrystusa nie dlatego, że mówi On o czymś, o czym ludzie nie mają żadnego pojęcia, ale ze względu na to, że jest bardzo dużo innych podstaw do wiary w Jego słowa.

Definiując treść wiary w religijnym tego słowa znaczeniu, bezpośredniej wiary chrześcijanina w Boga, metropolita za moment jej powstania uznaje chwilę przejścia wcześniejszego doświadczenia mistycznego w przekonanie o bycie niewidzialnym. Przy czym tak pojęta wiara nie stanowi owocu myślenia samego w sobie, bądź odkrycia intelektualnego, lecz jest procesem duchowym, któremu towarzyszy jakościowa przemiana, przeobrażenie świadomości człowieka i jego samego. Charakterystycznym elementem takiego podejścia jest twierdzenie, że prawdziwie wierząca osoba nie wykorzystuje swej wiary w celu zasłonięcia się przed tym, czego nie potrafi opisać w sposób racjonalny lub czego nie rozumie. W przypadku wiary w Boga nie można mówić – zdaniem metropolity – o „przedmiocie wiary”, lecz o Podmiocie wiary, jakim jest Bóg Żyjący:

W naszym rozumowaniu, jak mi się wydaje, bardzo ważne jest pamiętanie, że w jakikolwiek sposób byśmy nie chcieli wyrazić naszą, opartą na doświadczeniu, wiedzę o Bogu, o człowieku, o stworzeniu, o świecie duchowym, to zawsze będzie to tylko określenie; nawet kiedy bierzemy Pismo Święte jako objawienie w tym znaczeniu, że powiedziano w nim wszystko to, co człowiek mógł pojąć o Bogu, to nie będzie to wszystko, czym Bóg *jest*. [...] Dlatego jakiegokolwiek prawdy byśmy nie posiadali, jakkolwiek byłaby ona dla nas cenna, pamiętać powinniśmy, że jest to tylko określenie, nie zaś sama rzecz. Jeden tylko raz Prawda i realność złączyły się w sposób doskonały ze sobą: w Chrystusie, który powiedział – Ja jestem Prawdą. Chrystus jest

⁴⁰ J 1:18.

Bogiem i jednocześnie Objawieniem Boga. Ale tutaj napotykamy na inne zagadnienie, a raczej nie na zagadnienie, tylko na fakt: Chrystus jako prawda nie jest pojęciem, lecz żyjącą istotą. Prawda w Chrystusie nie jest czymś, tylko Kimś. Zaś prawda „Chrystus” może być tożsama z realnością „Bóg”, ponieważ jest to objawienie osobowe⁴¹.

Oceniając w ten sposób treść wiary, prawosławny kaznodzieja z Londynu komunikuje, że niezależnie od sposobu wyrażania wiedzy opartej na doświadczeniu, nie tylko o Bogu, ale i o człowieku, o kosmosie, o świecie niematerialnym, jest to tylko „określenie”, które w żaden sposób nie wyczerpuje pełni tego, o czym mówimy. Owa niedookreśloność jest zdaniem hierarchy dodatkowym obszarem wiedzy, równie istotnym jak przekonanie, że rzeczywistość niematerialna lub to, czego człowiek nie widzi zmysłem wzroku jest jeszcze bardziej realne od rzeczywistości materialnej.

Wątek doświadczenia jest cenny w interpretacji tego, co św. Paweł ujął jako przekonanie o tym, co jest niewidzialne⁴². Korzystając z opisów mistycznych przeżyć św. Makarego Wielkiego i św. Teofana Pustelnika, metropolita dochodzi do wniosku, że wiara jest takim stanem umysłu i duszy, który następuje po bezpośrednich doznaniach kontemplacyjnych będących niejako przeciwieństwem fazy rozumowej. Stan kontemplacji jest okresem, kiedy człowiek nie może ani analizować, ani wnioskować, ani rozumowo odbierać tego, co się z nim w tym momencie dzieje. Natomiast czas, który następuje po tej fazie, to czas rozumowego przetwarzania doznań kontemplacyjnych we wnioski rozumowe oraz z drugiej strony, pamięć o tych doznaniach. Metropolita ostatecznie w taki sposób odczytuje 11 rozdział Listu do Hebrajczyków:

Doświadczenie już nie jest aktualne, to nie jest już widzenie, to nie jest już kontemplacja, to nie jest już stan; lecz świadomość tego, że ten stan dopiero co był, że pamięć o przeżytej kontemplacji wciąż

⁴¹ Tamże, s. 177.

⁴² Hbr 11:1. Charakterystyczne dla rozumowania metropolity Antoniego w tym przypadku jest rozszerzenie powyższego określenia wiary o inne niereligijne sfery działalności człowieka, zwłaszcza nauki przyrodnicze. Zob. więcej: Tenże, *Может ли верить и молиться современный человек*, Москва 2012, s. 13–14.

porusza sercem doznającego; że jest absolutna pewność tego, co się przeżyło, choć okres kontemplacji już dobiegł końca. To jest przestrzeń wiary: czas, kiedy człowiek odkrywa, że objawienie się zakończyło a pewność pozostała⁴³.

Dodatkowym spostrzeżeniem Antoniego Blooma w zakresie misterium wiary, warunkującym i zarazem uzupełniającym horyzont przekonań rozumowych o jej Podmiocie, jest postulat za tym, że bez szczerych osobowych relacji z Bogiem, nie może być mowy o występowaniu pełnej prawdziwej wiary.

To jest bardzo ważny aspekt, o którym należy mówić w przypadku wiary: nie ma prawdziwej wiary, która by oparta była o światopogląd, o pojęcia. To, że miliony ludzi uważają światopogląd chrześcijański za najbardziej przekonujący bądź najbardziej odpowiedni (lub nieodpowiedni) do jakiś naukowych twierdzeń, nie jest jeszcze wiarą, jeśli nie doszło do spotkania z Bogiem albo nie została nawiązana z Nim osobowa relacja⁴⁴.

Dlatego wiara w przekonania, wiara oddziedziczona po rodzinie, narodzie, grupie społecznej, poprzednich pokoleniach może – zdaniem metropolity – łatwo się rozprościć, jeśli nie opiera się o swoje własne doświadczenia kontaktu z Chrystusem. Relacje wiary napełnione są pełną gotowością „umierania z Chrystusem”, następnie „zmartwychwstania z Nim”, co właśnie czyni możliwym przynależność osoby wierzącej do ontologicznie nowego świata.

Kolejny ważny obszar wiary stanowią jej przymioty składające się na charakterystyczne właściwości duchowe wierzącego, z których można wywnioskować o głębi i autentyczności jego wiary bądź jej braku. Choć, jak akcentuje metropolita, wiara posiada właściwość pogłębiania się w nieskończoność, to nie jest to jeszcze wyróżnik jakości. Takim przymiotem jest kierunek aspiracji duchowym wynikających z wcześniej zasygnalizowanego nastawienia do Podmiotu wiary. Innymi słowy wiara w Boga, a nie w reguły bądź zestaw prawd objawionych o Nim,

⁴³ Антоний Митрополит Сухожский, *Беседы о вере и Церкви...*, s. 81–82.

⁴⁴ Tamże, s. 75.

powinna charakteryzować się też odpowiednim nastrojem wewnętrznym. Jednym z uczuć mających cechować autentyczną wiarę jest wierność, pełne zaufanie do Tego, w Kogo się wierzy, oddanie się Jego woli, bezkrytyczne zawierzenie swojego życia, nawet kosztem rozumowania logicznego. Metropolita Antoni, ujmując tę właściwość na pierwszym miejscu, wysuwa przykład Abrahama i jego pełne oddanie woli Bożej. Mówi o tym tak:

Abraham jest nazwany ojcem synów wiary (Ga 3:7); i kiedy wczytujemy się w jego życie, niesamowite jest to, że jego wiara stanowiła swojego rodzaju wyjątkowe, doskonałe i nieograniczone zaufanie do Boga i że relacje z Nim rodziły się właśnie z tego zaufania, z kolei z tych relacji wyrastała wiedza o Bogu, jaki On jest. Wiara Abrahama nie na tym polegała, że on na początku otrzymał jakąś wiedzę o Bogu i uwierzył w to, lecz na tym, że on na samym początku [swojej wiary – autor], być może nie do końca uświadamiając sobie co zaszło, spotkał się twarzą w twarz z Bogiem Żyjącym. Dlatego uwierzył nie w coś, lecz w Kogoś, i możliwe, że w tym jest zawarta istota wiary⁴⁵.

Ekscelencja przekonuje, że wierność Abrahama i jego wiara sprawdziła się kilkakrotnie poprzez wypełnianie Bożych wezwań wyłącznie w oparciu o zaufanie, bez względu na wysoki charakter niepewności i niejasności tego, co należało wykonać: opuszczenie rodzinnego domu i udanie się w nieznaną, niebezpieczną podróż, wreszcie pokorne przygotowanie się do złożenia Izaaka w ofierze. Nie oznacza to bynajmniej niewolnictwa myślowego, lecz poczucie bezgranicznej ufności i miłości do Tego, Kto te wezwania kierował. Z pewnością można powiedzieć, iż spełnianie Bożych nakazów i zaufanie Abrahama nie oznaczało stanu beztroski czy zapomnienia. Spokój ducha praojca nie oznaczał też nieistnienia u niego bólu, przerażenia czy rozterek. Jednakże właśnie te stany wewnętrznej walki świadczyły o wielkości jego wiary, gdyż wspomniane zaufanie do Boga je przewyższyło, świadcząc o bezgranicznym oddaniu Opatrzności.

Bardzo ważnym przymiotem wiary jest również szczerość w stosunku do własnych przekonań i – co ciekawe – związana

⁴⁵ Tamże, s. 71–72.

z nią dociekliwość. Ta ostatnia może być często mylona z niedowierzaniem, lecz w przekazie metropolity jest pozytywnym przymiotem wiary, który w ten sposób niejako świadczy o występującym w świadomości wierzącego dążeniu do coraz większego zagłębiania się w transcendencję, głębszego jej poznania. Zadawanie pytań nie jest bowiem czymś złym, lecz jeśli podchodzi się do tego z pokorą, z ufnością w działanie Opatrzności, ze świadomością własnych ograniczeń w pojmowaniu niewypowiedzianej Bożej głębi, to w ten sposób osiąga się wzrastanie, „przerastanie” siebie samego w poznaniu Boga. Metropolita przekonuje:

Na każdym etapie [duchowego rozwoju – autor] jest w tobie określona doskonałość i pełnia, dlatego możesz cieszyć się z tego, że będąc takim nieznającym i niedojrzałym, jesteś w stanie znać Boga w taki sposób, w jaki Go znasz, oddawać Mu cześć w taki sposób, w jaki oddajesz, zwracać się do Niego w taki sposób, w jaki się zwracasz bądź mógłbyś się zwrócić. Ale jaka to cudowna rzecz, kiedy po dojrzeniu przerośniesz swój teraźniejszy poziom, kiedy twoja wiedza o Bogu stanie się większa i głębsza, zaś twoja radość w Nim – bezgranicznie pełniejsza.

Oto dlaczego dociekliwość nie jest tożsama z niedowierzaniem. Poddawać pewne rzeczy pod dyskusję może tylko ta osoba, która ma prawdziwą wiarę i ma przekonania, a która może powiedzieć: „Wszystko, co wiem, wszystkie wyobrażenia, które się u mnie ukształtowały, wszystko, co usłyszałem i przeczytałem, wszystko, czego się nauczyłem jest niczym w porównaniu z szerokością, głębią, wysokością, wielkością Boga Żyjącego. I co za wspaniała świadomość, że chociaż mam właściwe wyobrażenia, to są wyobrażenia dziecięce, które wraz z wiekiem, z czasem staną się bogatsze, niezmiernie bogatsze⁴⁶.

Ślady powyższych spostrzeżeń można znaleźć w myśli św. Teofana Pustelnika, skądinąd ulubionego prawosławnego autorytetu metropolity. W odniesieniu do kategorii wiary św. biskup Teofan również stał na stanowisku konieczności dociekań w stosunku do własnych przekonań religijnych,

⁴⁶ Митрополит Антоний Сурожский, *Уверенность в вещах невидимых. Последние беседы (2001–2002)...*, s. 20.

w czym upatrywał szansę na zachowanie w nienaruszonym stanie czystości i prawdziwości wiary. Pisał:

Każdy powinien badać i w pełni upewniać się, czy jego wiara jest prawdziwa; zaś jeśli się okaże, że nie jest ona prawdziwa, to znaleźć tę prawdziwą, która w sposób prawdziwy prowadzi do prawdziwego Boga i daje niewątpliwie wieczne zbawienie⁴⁷.

Jeszcze jednym przymiotem wiary religijnej jest postulowana przez londyńskiego hierarchę szczególna cecha postawy chrześcijanina – jego odpowiedzialność. Tę kategorię metropolita pojmuje w znaczeniu pozytywnym oraz jako ściśle związaną z wiarą Bożą w człowieka, będącą odpowiedzią na tę wiarę. Przekonuje on, że rolą człowieka jest dążenie do zadośćuczynienia powyższej wierze, wyrośnięcia na jej miarę, spełnienie tak wysokiego oczekiwania, którym został on obdarzony przez Stwórcę. Ta ostatnia cecha wiary chrześcijanina niejako zamyka teść wiary religijnej, organicznie powiązując ją z takimi kategoriami, jak nadzieja i miłość. Nadzieja bowiem wyrasta wprost z wiary w człowieka, gdyż tylko nią można w pewnym stopniu wytłumaczyć fakt, że mimo wszelkiego wypaczenia, niegodziwości, twardości serca Bóg nadal wierzy w człowieka, okazując mu przychyłność i kenotyczne oddanie. A to z kolei niemożliwe jest bez miłości:

W ten sposób jako podstawę powinniśmy przyjąć wiarę Bożą w nas, powinniśmy pokazywać, przejawiać też wiarę jeden w drugiego, a z tego nauczyć się wierzyć w siebie samych i mieć nadzieję. Lecz wierzyć w siebie trzeba mądrze, z radością, w sposób twórczy. Jest to wiara, która zaczyna się frazą: nie można w to uwierzyć, ale wedle słów twoich akceptuję to, patrząc na siebie, jestem przekonany, że we mnie nie da się wierzyć, ale skoro we mnie wierzysz, z wdzięcznością przyjmuję tę wiarę... Z tego rodzi się nadzieja, która jak mówiłem nigdy nie zostanie zawstydzona. Z niej kiedyś może też powstać miłość do Boga, miłość do bliźniego, który w nas uwierzył, a może się też rozwinąć zdrowa prawdziwa miłość do siebie: zdolność do ujrzenia

⁴⁷ Святитель Феофан Затворник, *Начертание христианского нравоучения*, Москва 2010, s. 447–448.

i pokochania w sobie tak wspaniałego obrazu Bożego, a który przez nas samych i przez nasze otoczenie często zostaje doszczętnie wypaczony⁴⁸.

Reasumując nauczanie metropolity Antoniego w zakresie wiary, warto zwrócić uwagę na całokształt tego ważnego w życiu chrześcijanina misterium. Z jednej strony wiara jako cecha charakteru w myśl hierarchy tkwi w naturze każdego człowieka, co można zaobserwować na poziomie społecznym i indywidualnym, w każdej sferze życia prywatnej i zawodowej. Z drugiej zaś, jej czysta wyrafinowana postać, przemieniona światłem poznania Bożego, ukształtowana jest w sposób szczególny i w swoim wymiarze obejmuje kierunek antropocentryczny i teocentryczny. Można wierzyć w Boga i można też wierzyć w człowieka, przy czym nie są to zjawiska antynomiczne, lecz na odwrót – wzajemnie powiązane relacje. Bowiem wiara Boża w człowieka jest zarazem miarą i zadaniem, wzorem do naśladowania i przykładem, co sprawia, że ewangeliczny imperatyw św. Jana Apostoła staje się jeszcze bardziej zrozumiały⁴⁹. Jednak ostateczna szerokość horyzontu tego misterium wynika z postulowania przez londyńskiego kaznodzieję konieczności posiadania przez osobę wierzącą również wiary w siebie samego. Ta chrześcijańska trójzależność wiary buduje właściwe fundamenty do wzrastania lub zagłębiania się w Bożej rzeczywistości, dla której charakterystyczna jest nieskończoność i przerastanie samego siebie.

Powyższe refleksje ekscelencji Antoniego Blooma, sformułowane często w postaci pytań, bezpośrednio wyrastają z prawosławnej myśli patrystycznej i korespondują z nią w zasadniczych sprawach. To, co św. Antoni Wielki określa mianem „oczu serca”⁵⁰, metropolita Antoni Surożski nazywa „prawdziwym wzrokiem”. Czytając teksty hierarchy, nie można też nie zauważyć analogii jego wniosków z konkluzjami wielkiego ojca pustyni głoszącego, że „nauka zrodzi wiarę; wiara zaś – nadzieję, nadzieja zaś – miłość; miłość ze swojej strony

⁴⁸ Tenże, *Труды. Книга вторая...*, s. 289.

⁴⁹ Por.: 1 J 4:20.

⁵⁰ Por.: Святитель Макарий Коринфский, *Добротолюбие...*, t. 1, s. 26.

zrodzi posłuszeństwo, zaś posłuszeństwo – niezachwianą konsekwencję (trwanie w dobru)”⁵¹ lub św. Makarego Wielkiego o tym, że „modlitwa uzależniona jest od miłości, miłość – od radości, radość – od łagodności, łagodność – od pokory, pokora – od służebności, służebność – od nadziei, nadzieja – od wiary, wiara – od posłuszeństwa, zaś posłuszeństwo – od prostoty”⁵² czy też abby Ewagriusza, głoszącego, że wiara stanowi początek miłości, zaś jej końcem – wiedza Boga czy teologia⁵³.

Postulowana przez hierarchę potrzeba postrzegania wewnętrznej głębi zjawisk, a przede wszystkim głębi człowieka, nawiązuje do myśli św. Izaaka Syryjczyka, wyprowadzającego tę niejako zdolność właśnie z wiary wyższego gatunku:

wiara ta [płynąca z doświadczenia mistycznego – autor] objawia się nie w odbiorze twierdzeń werbalnych, lecz we wzroku duchowym, postrzegającym ukryte w duszy tajemnice, *niewidzialne Boże bogactwo* [wyróżnienie autora], ukryte przed synami cielesności, zaś w Duchu odkrywane tym, co żywią się ze stołu Chrystusowego [...]⁵⁴.

Choć wschodni nurt patrystyczny wprowadza dwa poziomy wiary, wiare pierwotną – zaczerpniętą wraz z przynależnością do Kościoła oraz wiare „dojrzałą” – będącą owocem zmagania duchowych, to metropolita Antoni przedstawia tę kategorię w sposób wyraźnie antropologicznie-psychologiczny, wnosząc nową jakość w pojmowaniu tego zjawiska. Dzięki jego spostrzeżeniom można współcześnie różnicować tę kategorię, wprowadzając pojęcie niewłaściwej wiary. To w połączeniu z innymi wyżej opisanymi czynnikami rysuje obraz misterium wiary, symbolizujący jej złożoność, mistyczną głębię w nawiązaniu do wymiaru antropologicznego.

⁵¹ Tamże, s. 61.

⁵² Tamże, s. 112.

⁵³ Por.: tamże s. 290, 305.

⁵⁴ Святитель Макарий Коринфский, *Добротолюбие...*, t. 2, s. 331.

Rozdział 3

Powołanie człowieka

Prawdziwy chrześcijanin posiada te wszystkie cechy, które możemy znaleźć w Chrystusie: część z nich możemy naśladować, zaś tym, które są niedostępne dla naszej natury – należy oddawać cześć i chwałę.

św. Grzegorz z Nyssy¹

W myśli patrystycznej odnajdujemy wiele tekstów poświęconych problematyce antropologicznej, jak też odpowiedzi na pytania odnośnie celów a raczej przyczyn, dla których Bóg z nicości powołał całe stworzenie, w tym człowieka jako jego uwieńczenie. Chrześcijaństwo wschodnie w swym bogactwie egzegetycznym tłumaczy Księgę Rodzaju i inne księgi Starego i Nowego Testamentu w tym zakresie. Myślą przewodnią w tym kontekście jest miłość jako siła motywująca Stwórcę do wszystkich działań, zaś człowiek jako „władca” i „król stworzenia”² rozpatrywany jest w kategoriach swojej pierwotnej wielkości i spowodowanej przez upadek błahości oraz wynikającej z tego faktu konieczności powrotu do pierwotnego stanu. W rzeczywistości ów powrót oznacza coś więcej aniżeli tylko przywrócenie początkowej doskonałości i błogostanu, który mieli Adam i Ewa w raju. Najważniejsze w aspekcie pokonania grzechu i przezwyciężenia spowodowanej przezeń śmierci jest w nauczaniu Ojców Kościoła restytucja utraconych więzi z Bogiem, Źródłem wszelkiego dobra i życia. Charakterystycznym elementem tej łączności jest

¹ Святой Григорий Нисский, *Творения. Часть седьмая*, Москва 1868, s. 229.

² Tenże, *Творения. Часть первая*, Москва 1861, s. 84–90.

pośredniczenie człowieka w powrocie do harmonii duchowej całego stworzenia, które wraz z nim poniosło wszystkie skutki upadku³.

W tym kontekście myśl metropolity Antoniego stanowi kontynuację myśli patrystycznej i jest przedstawiona we właściwym dla patriarchy kluczu psychologicznym. Człowiek w jego rozumieniu ma przed sobą o wiele większe zadanie, aniżeli własne zbawienie w wąskim tego słowa znaczeniu. Szeroki zakres powołania człowieka wynika z jego odpowiedzialności wobec powierzonego mu świata materii, potwierdzeniem czego jest realność Wcielenia Syna Bożego, będącego zaiste aktem o znaczeniu wszechogarniającym, powszechnym, kosmicznym.

Za materiał źródłowy niniejszego rozdziału posłużyły między innymi teksty: *O powołaniu człowieka*⁴, *Prawosławna filozofia materii*⁵, *O spotkaniach i ostatnich dokonaniach*⁶, *O godności człowieka*⁷, *Ciało i materia w życiu duchowym*⁸, *Pogodzenie się całego stworzenia*⁹. Intertekstualność tekstów hierarchy dyktuje potrzebę wykorzystywania też innych jego tekstów w zależności od konkretnego wątku tematycznego rozdziału.

W poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie odnoszące się do powołania człowieka metropolitę Antoniego zainspirowały myśli św. Ireneusza z Lyonu oraz św. Maksyma Wyznawcy¹⁰. Zarówno jeden jak i drugi na swój sposób interpretowali zapowiedź apostołską o eschatologicznej pełni, kiedy „Bóg będzie wszystkim we wszystkim”¹¹, lecz w swojej mowie hierarcha we właściwym sobie kluczu chrystologicznym rozwija tę myśl i uzupełnia ją o właściwy dla swojego rozumowania motyw tematyczny. Metropolita, wychodząc z prawosławnego konceptu ontologicznego, ostatecznie reinterpretuje użyte

³ Rz 8:19–21.

⁴ Антоний Митрополит Сурожский, *Человек перед Богом...*, s. 254–262.

⁵ Tamże, s. 254–255.

⁶ Tamże, s. 87–100.

⁷ Tenże, *Труды. Книга первая...*, s. 273–278.

⁸ Tamże, s. 106–136.

⁹ Tenże, s. 390–398.

¹⁰ Zob.: Священномученик Ириней Лионский, *Доказательство апостольской проповеди*, Москва 2011, s. 11–12.

¹¹ Por.: Ef 1:23, 1 Kor 15:28.

przez apostoła Piotra sformułowanie zawarte w jego Drugim Liście¹². Mówi, że Stwórca powołał wszystko do istnienia, aby:

wszystkiemu dać błogostan, wszystko doprowadzić do świętości i doskonałości. Bóg tworzył człowieka i inne stworzenia z miłości, tworzył, aby podzielić się z nimi tym bogactwem, które posiada. Co więcej, podzielić się nie tylko posiadanym przez Siebie bogactwem, ale nawet Samym Sobą. Znamy z Listu apostoła Piotra, że nasze powołanie jako ludzi polega nie tylko na tym, abyśmy znali Boga, nie tylko abyśmy Go czcili, nie tylko abyśmy Jemu służyli, nie tylko abyśmy Go podziwiali, nie tylko abyśmy Go kochali, lecz ostatecznie, abyśmy zostali uczestnikami Bożej natury, czyli tak upodobnili się do Boga, kiedy Jego natura krzewiła się z naszą, aż staniemy się podobni do Chrystusa w tym sensie. Święty Ireneusz z Lyonu w jednym ze swych listów użył wspaniałego i być może nawet przerażającego, ale jakże wielkiego sformułowania, mianowicie że w czasach ostatecznych, kiedy całe stworzenie osiągnie swoją pełnię, kiedy człowiek osiągnie swoją pełnię, cała ludzkość połączona z Jednorodzonym Synem Bożym siłą Ducha Świętego zostanie jednorodzoną synem Bożym¹³.

Ciekawa w powyższym kontekście wydaje się być dokonana przez metropolitę parafraza słów św. Ireneusza, który używa dosłownie nieco innego zwrotu myślowego, lecz w istocie przekazują tę właśnie myśl: „Bowiem jeden jest Syn, który spełnił wolę Ojca, i jeden jest rodzaj ludzki, w którym dokonywane są misteria Boże, »w które pragną wejrzeć aniołowie«, lecz nie mogą do końca ogarnąć mądrości Bożej, poprzez którą doskonali się stworzenie Jego, a staje się podobnym do Niego i współczesne Synowi tak, że rodzone przez Niego pierwotne Słowo schodzi do stworzenia, czyli materii (cielesnej) i ogarnia się przez nią, z drugiej strony stworzenie przyjmuje Słowo i wznosi się do Niego, wchodząc powyżej aniołów i zmieniając się na obraz i podobieństwo Boże”¹⁴.

¹² 2 P 1:4.

¹³ Антоний Митрополит Сурожский, *Человек перед Богом...*, s. 255.

¹⁴ Св. Иринеи Лионский, *Творения*, Москва 1996, s. 527–528. Por. inną wypowiedź świętego: „Po to Słowo Boże stało się człowiekiem i Syn Boży Synem Człowieczym, aby człowiek, połączwszy się z Synem Bożym i uzyskawszy usynowienie, stał się synem Bożym”. Tamże, s. 292–293.

Interpretacja słów św. Ireneusza stanowi ilustrację reguły percepcyjnej metropolity Antoniego, który – jak ukazaliśmy w jego rysie biograficznym – nie przywiązywał wagi do struktury werbalnej czytanego tekstu, lecz do istoty, sensu wypowiedzi, kierując się zasadą „więcej myśleć, niż czytać”.

Kolejnym aspektem zasługującym na omówienie jest użyte przez hierarchę sformułowanie celu Bożej kreacji jako doprowadzenia stworzenia do *świętości*. Ponieważ temu zagadnieniu metropolita poświęcił kilka odrębnych mów, warto zwrócić na nie uwagę. W myśli Ojców Kościoła świętość pojmowana była w utrwalonej interpretacji biblijnej i odbierana jako wyłączna cecha Bożej transcendencji. Logiczne, że jej osiągnięcie przez człowieka może dojść do skutku poprzez żywą relację z jej Źródłem, kontakt z uświęcającą łaską, który powiększa się w miarę postępu w oczyszczaniu siebie o namiętności. „Uświęcenie jest to pełny bezruch i uśmiercenie żądz cielesnych. Będąc objęci tym stanem, panujemy nad wstrętnym wołaniem wściekłości, nie mając żądz, które ją popędzają i zmuszając, by z nami walczyła o swoje przyjemności. Dlatego też namiętności umierają wraz z powiększającą się w nas świętością” – pisał św. Maksym Wyznawca¹⁵. Tymczasem św. Jan Kasjan, opisując walkę z namiętnościami, korzystał z definicji świętości podanej przez apostoła Pawła: „To jest bowiem wola Boża, mówi św. Paweł – wasza świętość. I aby nie zostawić tu żadnych wątpliwości i braku zrozumienia, świętością nazywa on prawdę, miłość, pokorę czy też cierpliwość, ponieważ przez te cnoty właśnie osiąga się świętość. To jest bowiem wola Boża: wasza świętość, abyście powstrzymywali się od nierządu, aby każdy z was wiedział, jak utrzymać swe naczynie w świętości i poszanowaniu, nie w namiętności żądz, jak poganie, którzy nie poznali Boga”¹⁶.

Pod koniec tej walki na chrześcijanina czeka ukojenie w Bożej świętości: „Dopiero po przeminięciu jakiegoś czasu nasze serca poderwały się do czynienia dobra, dopiero wtedy, kiedy je natchnął Twój Duch. Przedtem byliśmy skłonni do czynienia

¹⁵ *Творения преподобного Максима Исповедника. Богословские и аскетические трактаты*, Москва 1993, t. 1, s. 190.

¹⁶ *Добротолюбие*, Свято-Троицкая Сергиева Лавра 1992, t. 2, s. 39.

zła, bo odeszliśmy od Ciebie. A Ty, Boże najwyższy, jedynie dobry, nigdy nie przestałeś dobrze czynić. Dzięki darowi Twojej łaski niektóre nasze dzieła są dobre. Lecz nie są wieczne. Ufamy, że po nich znajdziemy spoczynek, jeżeli nas dopuścisz do wielkiej świętości obecności Twojej”¹⁷.

Powyższe cytaty Świętych Ojców potwierdzają, że *theosis* nie był ani „idea, ani teorią, ale przede wszystkim i nade wszystko – faktem ich wewnętrznego życia”¹⁸. A to z kolei tłumaczy, że w swoich traktatach sporo uwagi poświęcali opisowi ascezy i walki duchowej. W tym nurcie myśl metropolity Antoniego również apeluje do konceptu biblijnego, z tymże jej ukierunkowanie skupia się na analizie relacji Stwórcy ze swoim stworzeniem, tłumacząc Jego zachowanie wobec człowieka w kategoriach psychologicznych.

Na całej przestrzeni Starego i Nowego Testamentu widzimy, jak Bóg bierze na Siebie pełną odpowiedzialność za Swój akt stwórczy. Krok po kroku powołuje On proroków, ujawnia Swą wolę, otwiera niedosiężne Swe myśli. Chyba Amos mówi, że prorok to ten, z którym Bóg dzieli się swoimi myślami (Am 3:7). Pozostaje On wierny w czasie, po tym jak Jego stworzenie sprzeniewierzyło się. Proszę przypomnieć sobie Ozeasza i przykłady, które on daje – wiernego męża i niewiernej żony (Oz 2:2–23). Także u podstaw leży jednostronne działanie Boże – działanie, za które On w pełni jest odpowiedzialny. To ważne, bowiem jeśli jesteśmy w „Bogu”, powinniśmy z Nim współdzielić wszystko, ponosić swoją część tej Bożej odpowiedzialności¹⁹.

Korzystając z konceptu biblijnego i spuścizny patrystycznej, hierarcha na nowo tłumaczy współczesnemu chrześcijaninowi poziom relacji pomiędzy nim a Bogiem. Najważniejszym jej elementem jest świadomość „inności” świata transcendencji, niemającego nic wspólnego ze zwykłą moralnością.

Każda świętość w nas to świętość Boża: jest to świętość poprzez współuczestnictwo, nawet w jakimś stopniu coś więcej niż współuczest-

¹⁷ Św. Augustyn, *Wyznania*, Warszawa 1955, s. 343.

¹⁸ П. Минин, *Главные направления древне-церковной мистики*, [w:] *Мистическое богословие...*, Киев 1991, s. 339.

¹⁹ Антоний Митрополит Сурожский, *Труды. Книга первая...*, s. 359.

nictwo, ponieważ dotykając i przyswajając to, co jesteśmy w stanie przyswoić od Boga, stajemy się objawieniem czegoś, co przewyższa nas samych. Będąc światłem ograniczonym, stajemy się objawieniem Światła. Wszakże powinniśmy pamiętać, że w tym naszym życiowym dążeniu ku świętości naszą duchowość należy wyznaczać poprzez obiektywne i bardzo precyzyjne określenia. Gdy czytamy książki o życiu duchowym, bądź studiujemy je, widzimy, że życie duchowe pośrednio bądź bezpośrednio wyznacza się jako relacja, stan duszy, stan wewnętrzny i tak dalej. W rzeczywistości jeśli ktoś chce znaleźć jego bardziej dokładne określenie i odkryć samo sedno duchowości, przekona się on, że duchowość nie należy do znanych mu kondycji psychicznych, duchowość bowiem to obecność i działanie Ducha Świętego w nas, przez nas i poprzez nas w świecie. W swojej istocie ona nie zależy od tego, w jaki sposób ją wyrażamy²⁰.

Rozumiejąc duchowość w taki sposób, dochodzimy do drugiej inspiracji patrystycznej leżącej u podstaw koncepcji metropolity Antoniego w zakresie powołania człowieka. Jest nią stanowisko św. Maksyma Wyznawcy, który – uczestnicząc w sporach chrystologicznych i chcąc pokazać w jaki sposób połączyły się w nim dwie przyrody – boska i ludzka – używa słynnego przykładu „rozżarzonego miecza”. Jak stwierdziliśmy wcześniej, redagując swoje dzieła, metropolita rzadko nadawał znaczenie precyzji cytatów, wskazując w swoich tekstach wyłącznie odnośniki do fragmentów Pisma Świętego, zaś często opuszczając adresy bibliograficzne dzieł patrystycznych. Mimo to, studiując dzieła przywoływanych Ojców Kościoła, można z wysokim prawdopodobieństwem znaleźć źródło tekstowe cytowanego teologa. W tym przypadku źródłem natchnienia hierarchy była zapewne ta wypowiedź św. Maksyma: „Jak rozżarzony przez ogień miecz swoją zdolność do cięcia przemienia w zdolność do przypalania, a zdolność przypalania – w zdolność do cięcia (ponieważ żelazo z ogniem połączyło się tak samo, jak zdolność metalu do cięcia połączyła się ze zdolnością ognia do palenia), to zrobił się metal a przez połączenie z ogniem stał się palący, a ogień przez połączenie z metalem – tnący. [...] Tak mimo że w tajemnicy wcielenia boskość i ludzkość połączyły się

²⁰ Tamże, s. 358.

w jednej osobie, to bez jakiegokolwiek uszczerbku (dla siebie). [...] Znaczy to, że całą aktywną siłą Swojej Boskości, wcielone Słowo, w całości połączone w nierozzerwalnej jedności z siłą Swojego biernego [ros. *страдательного*] człowieczeństwa, po ludzku, pozostając Bogiem, czyni cuda wraz z uczestniczącą w tym cielesnością, bierną według swojej natury oraz po Bożemu, będąc człowiekiem, pokonuje naturalne namiętności, czyniąc to według boskiej Swej władzy. Jeszcze lepiej powiem, i jednego i drugiego dokonuje w sposób Bogoczłowieczy, będąc Bogiem i zarazem człowiekiem [...]”²¹.

Nieprzypadkowo Antoni Surożski łączy kwestię powołania człowieka z misterium Wcielenia, podając Chrystusa jako pierwszy i najlepszy przykład cudownej przemiany ludzkiego jestestwa.

Bóg staje się człowiekiem, Panem Jezusem Chrystusem. On rodzi się z Dziewicy, otrzymuje pełnię Swojej ludzkiej natury od Bogurodicy; pełnię Swojej Boskości On ma odwiecznie od Boga i Ojca. „Słowo stało się ciałem”, jak mówi ewangelista Jan; „w Nim bowiem w cielesnej postaci mieszka cała pełnia boskości” (Kol 2:9). On jest Bogiem w sposób absolutny, w sposób absolutny On jest też człowiekiem. Jest On doskonałym człowiekiem dlatego właśnie, że jego człowieczeństwo połączone jest z Boskością nierozłącznie i niepodzielnie (ros. *нераздельно и неразлучно*). Ale wraz z tym obydwie natury pozostają sobą – Boskość nie staje się materią, a materia nie staje się Boskością²².

W powyższym cytacie hierarcha wyraża stanowisko Kościoła prawosławnego wypracowane w wyniku kilkusetletniej dyskusji chrystologicznej. Robi to, używając współczesnego słownictwa i akcentując dotychczas pominięte aspekty kosmologiczne. Dla metropolity Antoniego Chrystus to z jednej strony przykład pełni, jaką może osiągnąć człowiek, jeśli zechce żyć w symbiozie jedności, wiary i miłości z Bogiem. Z drugiej, sam fakt Wcielenia jest ważnym faktem o znaczeniu wszech-

²¹ Преподобный Максим Исповедник, *О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы)*, Москва 2006, s. 36–37. Zob. też inny cytat świętego o podobnej treści: *Диспут с Пирром. Прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия*, Москва 2004, s. 217.

²² Антоний Митрополит Сурожский, *Человек перед Богом...*, s. 256–257.

kosmicznym, urealnającym, wskrzeszającym wszechświat poprzez połączenie w Chrystusie materii z Bóstwem.

[Chrystus – autor] jest doskonałym człowiekiem, ponieważ osiągnął pełnię tego, czym może być człowiek – został jedyny z Bogiem. Niemniej jest On doskonałym człowiekiem również ze względu na to, że jest człowiekiem w pełnym tego słowa znaczeniu, widzimy, że został On potomkiem Adama, że Jego cielesność jest też naszą cielesnością. Owa cielesność, wzięta z ziemi, czyni Go nam bliskim, tak samo jak nas czyni bliskimi z całym materialnym światem. W Swojej cielesności On jest połączony ze wszystkim stanowiącym materię. W tym znaczeniu można powiedzieć (o tym znowuż pisze św. Maksym Wyznawca), że Wcielenie Chrystusa stanowi zjawisko kosmiczne, które zbliża Go z całym kosmosem, z wszystkim, co zostało stworzone, ponieważ w momencie, kiedy energia lub materia rozpoczyna swoje istnienie, ona rozpoznaje samą siebie w Chrystusie, w chwale jedności z Bogiem²³.

Interesujący jest sposób, w jaki Antoni Surożski rozczytuje kosmologię św. Maksyma Wyznawcy, zbiega się on bowiem ze stanowiskiem współczesnym greckich teologów, mówiących, że „w kosmologii, jaką nakreśla św. Maksym, cały świat ubóstwia się przez człowieka, w szczególności przez jego duszę. Tym, czym dla duszy jest Bóg, tym dla świata staje się dusza”²⁴. Ta charakterystyczna wizja kosmiczności Wcielenia stwarza dla hierarchy podstawę do sformułowania kolejnego elementu składającego się na powołanie człowieka. Jest nim przyprawienie całego materialnego stworzenia ku duchowości. Rozpatrując to zadanie w kategoriach obowiązku, metropolita omawia także główną barierę stojącą na przeszkodzie jego realizacji. Jest nim podział, będący skutkiem grzechu i rzutujący nie tylko na relacje człowieka z Bogiem, ale i na człowieka z człowiekiem. Tłumacząc słowa Chrystusa o pokorze wobec bliźnich i o potrzebie usługiwania innym na przekór praktyce „panowania” utrwalonej w świecie, dostrzega on w tych słowach dodatkowy sens. Usługiwanie jest bowiem jego zdaniem

²³ Tamże, s. 257.

²⁴ Cyt. za: *Диспут с Пирром. Прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия...*, s. 400.

czymś wyższym, aniżeli tylko czynnością lub praktyką działań zarządczych wobec otoczenia. Jest to w ostateczności szczytny obowiązek w pośredniczeniu i pomocy udzielanej całemu stworzeniu w jego kroczeniu ku Bogu, w jego łączeniu się z Bogiem, w jego wschodzeniu w wieczne życie²⁵.

Podążając tym trybem rozumowania, staje się zrozumiały kierunek, w jakim powinien podążać w swoim duchowym rozwoju chrześcijanin oraz cel ascezy jako sposób a zarazem efekt osiąganey jedności z Bogiem. W tym ujęciu post jest czymś większym niż tylko wstrzemięźliwość. Owszem, stronienie od wybranych pokarmów ma pomóc w walce z namiętnościami i doprowadzić do oczyszczenia cielesnego chrześcijańskiego ascety, jednakże post jest także kierunkiem wskazującym tę właściwą postać człowieka, jaką powinien on osiągnąć, gdyż została utracona przez upadek.

Święci wskazują nam, że poprzez modlitwę, poprzez wyczyn duchowy powinniśmy sukcesywnie uwalniać siebie od konieczności posiłkowania się ciałami zwierząt, przechodzić tylko na pokarmy roślinne, następnie zagłębiając się w Bogu – potrzebować ich coraz mniej i mniej²⁶.

Koncepcja ta w pełni wpisuje się w prawosławną wizję upadku, szczególnie utrwała stanowisko, że śmierć ciała stała się skutkiem grzechu, który rozdzielił człowieka z Bogiem i przez to doprowadził do utraty łączności ze Źródłem życia. Duch człowieczy, będąc odcięty od Boga, zaczął pasożytować na duszy, dusza – na ciele, zaś ciało na materii i całym stworzeniu żyjącym. Po upadku Adama jego dusza nie mogła już żywić się Bogiem, żywiąc się materią, nie mogła już zapewnić sobie wiecznego bytowania. Co więcej, powyższy aksjomat można ekstrapolować na cały świat istot żyjących: w dążeniu do przetrwania natura zaczęła pożerać sama siebie, co tak czy inaczej nie uchroniło jej przed śmiercią²⁷.

W ten sposób, spełniając swoje powołanie, człowiek w myśl metropolity doprowadza nie tylko do swojego duchowego

²⁵ Антоний Митрополит Сурожский, *Человек перед Богом...*, s. 256.

²⁶ Тамże, s. 261.

²⁷ Zob.: *Творения иже во святых отца нашего Святителя Игнатия епископа Ставропольского. Слово о смерти*, Киево-Печерская Лавра 1996, s. 85.

dobrobytu, lecz przyczynia się pośrednio i bezpośrednio do zatapiania się kosmosu, stworzenia w Bogu. Antoni Surożski określił to mianem „pogodzenia się całego stworzenia”. W swoich mowach często wracał do tragicznych wydarzeń starotestamentowych, dostarczając nowych przemyśleń na ten temat. Tak z psychologicznego punktu widzenia głównym problemem człowieka w ogrodzie Eden stała się próba znalezienia wiedzy, prawdy, życia poza Bogiem. Efektem stał się rozpad harmonii integralności wewnętrznej i zewnętrznej, utrata więzi ze Źródłem życia, więzi międzyludzkich i więzi z pozostałym stworzeniem. Drugim przejawem tragedii stało się morderstwo, zabójstwo drugiego „ja” jako forma realizacji własnych ambicji. Pełnym niezrozumieniem i zdeprawowaniem w stosunku do przykazania o „panowaniu na ziemi” (Rdz 1:28) stała się działalność pierwszych ludzi po upadku.

My ludzie nie wykonaliśmy niczego z tego, co powinniśmy byli wykonać. Zdradziliśmy Boga, odwróciwszy się od Niego, zaczęliśmy szukać swojego przeznaczenia, swojego miejsca w kreacji poza Nim. Staliśmy się przestępcami wobec Niego w tym, że przelaliśmy krew, że śmiertelnie nienawidziliśmy się nawzajem, że traktowaliśmy siebie nawzajem jak drapieżniki traktują inne gatunki. Od tej pory, jak przelała się pierwsza krew, cała historia ludzkości polega na rozlewie krwi, ziemia wciąż woła nie tylko z powodu krwi Abła, przelanej przez Kaina, lecz z powodu krwi wszystkich Ablów, a raczej wszystkich Kainów świata, przelanej przez innych Kainów. Znowuż jesteśmy w sytuacji, kiedy wszystkie stworzenia boją się nas, ponieważ jesteśmy drapieżcami, mającymi nie tyle pazury i kły, co niesamowitą zdolność do niszczenia wszędzie i wszystkich, kogo Pan Bóg stworzył z taką miłością²⁸.

Naturalnie, że ten pesymistyczny obraz upadłego człowieka wymaga od niego opamiętania się, trzeźwej oceny stanu, w którym się znalazł i wyciągnięcia odpowiednich wniosków. Metropolita apeluje o to oraz podkreśla, że pierwszym krokiem naprawczym w tym względzie jest restytucja jedności z Bogiem, poprzez którą tylko możliwe jest przewyciężenie zła zakorzenionego w naturze człowieka.

²⁸ Антоний Митрополит Сурожский, *Труды. Книга первая...*, s. 392.

W tekście starotestamentowym o sześciu dniach tworzenia są użyte trzy formy werbalne w stosunku do aktu tworzenia. Tylko raz, kiedy na początku mowa jest o tworzeniu świata, Bóg wypowiada słowo i to, czego wcześniej nie było – powstaje. W kolejnych fragmentach forma werbalna wskazuje na to, że coś jest tworzone z już istniejącego materiału, uzyskuje kształt, treść. Jeszcze w drugim miejscu inna forma werbalna użyta została do ukazania procesu tworzenia istot żyjących, kiedy pojawia się nie świat materialny, lecz nowy wymiar materii – życie. No i zupełnie inna forma werbalna dotyczy tworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boże. Wynika stąd, że w pierwszym przypadku, gdy Bóg wypowiada słowo, Biblia mówi o powołaniu do bycia, istnienia. Z kolei istnieć oznacza znajdować się w relacjach z Bogiem, ponieważ nie ma, nie może być bycia, istnienia, życia inaczej niż w głębokim obcowaniu z Bogiem. Nie ma możliwości, aby być poza Tym, Kto jest Tym, Który zawsze Istnieje (Wyj 3:14)²⁹.

Analizując zawartą w Księdze Rodzaju opowieść o sześciu dniach stworzenia, Antoni Surożski zwraca uwagę na fakt, że w mowie o tworzeniu człowieka Pismo Święte używa słowa oznaczającego tworzenie czegoś zupełnie nowego, nie „tworzenia z” lecz tworzenia czegoś, co wcześniej nie istniało. Jego zdaniem najważniejsze w tym akcie jest jego odosobnienie od pozostałych aktów, świadczące o braku ewolucyjności w procesie antropotwórczym, co z kolei wcale nie musi oznaczać jakiegoś ontologicznego podziału pomiędzy nowym bytem ludzkim a rzeczami i istotami żyjącymi, stworzonymi przed nim.

Nie dostrzegamy tutaj, że Bóg tworzy człowieka, jak gdyby przetwarzając wcześniejsze stworzenia. Nie bierze On najatrakcyjniejszej mały i nie zmienia jej tak, aby utraciła ona swoją skórę i przemieniła

²⁹ Tamże, s. 392. Redakcja tomu pierwszego, komentując powyższy cytat hierarchy podaje, że w oryginale hebrajskiej Księgi Rodzaju w tekście o stworzeniu świata użytych jest kilka różnych czasowników przekazujących twórcze działania Boże: 1. czasownik ברא – bará, etymologicznie pochodzący z języka prasemickiego i oznaczający dosłownie „ciąć, odcinać”; 2. czasownik יצר – jacár (używany wyłącznie w przypadku mowy o stworzeniu człowieka), etymologicznie pochodzący z języka prasemickiego i oznaczający dosłownie „lepić z gliny”; 3. czasownik בנה – baná (używany w przypadku tworzenia kobiety), oznaczający dosłownie „budować” lub też „rodzić”; 4. czasownik עשה – asá, czasownik ogólny oznaczający „robić”. Patrz: tamże, przypis nr 1.

się w człowieka. Mówi się, że Bóg wziął trochę gliny, ziemi i stworzył człowieka³⁰. To wydaje mi się bardzo ważne, ponieważ gdyby człowiek był ostatnim ogniwem rozwoju, postępu, byłby on wyobcowany wobec wszystkiego, co poprzedzało jego istnienie, byłby daleki od tego, co było przed nim³¹.

W ten sposób metropolita argumentuje, że fakt stworzenia istoty ludzkiej z ziemi zbliża ją do całej materii powołanej przez Pana Boga do istnienia. Zastrzeżeniem wobec owej bliskości na poziomie atomów jest istotny szczegół ontologiczny – człowiek został stworzony „na obraz i podobieństwo”³². Powyższe dwa atrybuty „wspólna materia” oraz „obraz i podobieństwo” umiejscawiają człowieka pomiędzy dwoma światami – duchowym i materialnym, stąd jego naturalną misją jest pośredniczenie pomiędzy nimi, które jest jeszcze bardziej znaczące ze względu na zadanie „theoizacyjne” i ostateczny cel Bożej kreacji (1 Kor 15:28), kiedy „całe stworzenie stanie się odzieniem Pańskim i Pan Bóg będzie samą istotą i realnością tego wciąż rozwijającego się stworzenia, stworzenia, które wzrasta w Bogu z chwały w chwałę, wzrasta w Bożej sile, Jego obecności i miłości”³³.

W tym procesie najbardziej budujący dla hierarchy jest właśnie akt Wcielenia, fakt stania się przez Boga człowiekiem wraz ze wszystkimi wynikającymi z tego zdarzenia skutkami. Wśród nich na pierwszym miejscu metropolita umiejscawia ową bliskość Stwórcy do swojego stworzenia, które w ten sposób uzyskuje możliwość osiągnięcia w Nim swojej pełni dotąd niedostępnej i niedosiężnej. Stworzenie poprzez Wcielenie Syna Bożego poznaje cel swojego istnienia, jakim jest jego udział w naturze Bożej, bycia tym miejscem,

³⁰ Cytat ilustruje po raz kolejny, w jaki sposób metropolita czytał Pismo Święte. Badał on etymologicznie tekst hebrajski, bowiem w języku rosyjskim translata zawiera podobną konstrukcję werbalną, co w języku polskim – z „prochu ziemi” – nie ma mowy o glinie. Natomiast, jak zostało to ukazane wyżej, czasownik יצר – jacár ma takie konotacje.

³¹ Антоний Митрополит Сурожский, *Труды. Книга первая...*, s. 393.

³² Zob. prawosławny koncept teologiczny „obrazu Bożego” utrwalony w myśli patrystycznej: G. Mantzaridis, *Przebóstwienie człowieka. Nauka świętego Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*, tłum. I. Czackowska, Lublin 1997, s. 22–31.

³³ Tamże, s. 394.

gdzie Bóg może mieszkać w pełnej swojej chwale. Dlatego też Chrystus jest w tym znaczeniu „całkowitym”, „jedynym”, „doskonałym” Człowiekiem. Patrząc na Niego, możemy przekonać się, jakie człowiek ma znaczenie dla Boga, jak On go postrzega, jako Swojego przyjaciela powołanego do współudziału w wieczności,

do bycia synami w Jednorodnym Synu i jedynym Synu, do bycia, według słów św. Ireneusza, jednorodnym synem we wszechogarniającym Chrystusie.

To jest nasze powołanie. To jest to, czym powinniśmy być. Pan Bóg nie zgodzi się na to, abyśmy byli czymś mniejszym [wyróżnienie autora]³⁴.

Zastanawiające w tym psychologicznym odbiorze przez hierarchę tajemnicy Wcielenia i związanego z nim powołania człowieka jest to, że jak wskazaliśmy wiąże on to zagadnienie z zadaniem przyprowadzenia całego materialnego stworzenia ku duchowości i przeobstwowaniu.

Idąc w ślad za myślą patrystyczną, metropolita utrzymuje, że stworzona natura nie zgrzeszyła, lecz zaznała wszystkich skutków grzechu, w tym cierpień, dysharmonii, po upadku człowieka, albowiem „stworzenie z tęsknotą oczekuje objawienia synów Boga, gdyż stworzenie zostało poddane marności, nie z własnej woli, lecz z woli Tego, który je poddał, w nadziei, że i samo stworzenie zostanie wyzwolone z niewoli skażenia (i wprowadzone) w chwalebny wolność dzieci Boga. Wiemy bowiem, że całe stworzenie razem wzdycha i razem boleje aż dotąd” (Rz 8:19–21). Metropolita Antoni rozwija tę myśl:

Tak, mówimy o okrucieństwie drapieżników, ale one zostały takimi przez nas, dlatego że odwróciliśmy się od Boga, Który jest kluczem do harmonii ludzkości i świata stworzonego, poprzez co sami zostaliśmy pozbawieni tego klucza harmonii, z którym moglibyśmy podchodzić do świata stworzonego, a teraz nie jesteśmy zdolni do jego prowadzenia, panowania nad nim w dobrym tego słowa znaczeniu, być przykładem, ludźmi, którzy prowadziliby go do doskonałości i pełni. [...] ³⁵.

³⁴ Tamże, s. 374.

³⁵ Tamże.

Dalszy postulat hierarchy – że to nie materia niesie w sobie grzech, lecz człowiek w swojej depriwacji wykorzystuje stworzone rzeczy w sposób niewłaściwy, między innymi nakazując ciału przez swój upadły duch czynienie grzechu – znajduje potwierdzenie nie tylko w Piśmie Świętym, ale w całym nauczaniu mistycznym Kościoła prawosławnego³⁶. Dlatego też wniosek, który płynie z tego faktu jest taki, że zamiast być przewodnikiem łaski, człowiek upadły stał dla niej barierą, przeszkodą, ponieważ nie zrealizował swojego bezpośredniego przeznaczenia. Metropolita nawołuje swoich słuchaczy, by szeroko pojmowali apel Chrystusa o potrzebie bycia sługą bliźniego (Mt 23:11).

W rzeczywistości jesteśmy powołani do bycia sługami wobec całego stworzenia, służenia całym swoim życiem, całym rozumem, całym sercem, naszą głębią, całą pełnią naszego udziału w umyśle Chrystusowym, tak jak możemy go pojąć z Pisma Świętego, w umyśle Bożym, który otwiera się nam wewnętrznym głosem Ducha Świętego. Oto, czym powinniśmy być³⁷.

Jeszcze jedną właściwością wynikającą z tej wizji człowieka i stworzenia mającego wraz z nim brać udział w *theosisie* jest postulat o napełnieniu Bożą obecnością świata materii, który postrzegać możemy w sakramentach. Powyższy aspekt w nauczaniu Antoniego Surożskiego zasługuje na szczególne potraktowanie w związku z możliwą krytyką tego stanowiska. Tak na przykład Roman Wierszyło³⁸, współczesny rosyjski publicysta, postuluje nadmierne zagłębienie się hierarchy w materializmie i posadza go o „wyjście za granicę religijnego światopoglądu”³⁹. Posługując się tezą św. Grzegorza Teologa mówiącego o tym,

³⁶ Zob. między innymi pouczenia Ojców pustyni zawarte w *Filokalii: Добротолюбие...*, t. 1, s. 85–87, 176, 317.

³⁷ Антоний Митрополит Сурожский, *Труды. Книга первая...*, s. 398.

³⁸ Roman Wierszyło (* 22 lipca 1963) – rosyjski publicysta o konserwatywnym światopoglądzie, twórca portalu „Антимодернизм.Ру”, redaktor portali „Православное действие”, „Moral.Ru”, „Все страшные факты о России”. Zob.: Роман Алексеевич Вершилло, [w:] *Древо, открытая православная энциклопедия*, <http://drevo-info.ru/articles/23743.html>.

³⁹ Zob.: Р. Вершилло, *О мировоззрении митрополита Антония Сурожского*, <http://antimodern.ru/sourozh01.html>.

że: „Bóg nie łączy się z ciałem, gdyż dusza i umysł są czymś pośredniczącym, dlatego że mieszkają wspólnie w ciele i one są Obrazem Bożym, to Natura Boża, łącząc się ze wspólnym Sobie, przez to wspólne nawiązuje kontakt z grubą materią ciała”⁴⁰ – Wierszyłło doszedł do wniosku, że wiara hierarchy jest „zaprzeczeniem wiary religijnej, zaprzeczeniem Boskiego, transcendentnego, cudownego. Gdyby świat materialny był »zdolny« do połączenia się z Bogiem, to we Wcieleniu nie ma żadnego cudu, żadnej tajemnicy”⁴¹.

Czy rzeczywiście jest tak, jak twierdzi ów badacz twórczości homiletycznej Antoniego Blooma? Myśli Świętych Ojców na ten temat są bardzo obszerne, na przykład św. Makary Wielki mówił, że „nie ma takiej bliskości i wzajemności, jaką ma dusza z Bogiem i Bóg z duszą. Stworzył Bóg różne stworzenia, stworzył niebo i ziemię, słońce, księżyc, wodę, drzewa, wszelkie gatunki zwierząt. Ale w żadnym z tych stworzeń nie spoczywa Pan [...], tylko jednego człowieka tak umiłował, że z nim nawiązał obcowanie i w nim spoczywa”⁴².

O jakim obcowaniu i spoczynku mówi święty? O świadomym kontakcie, o relacji „Ja” – „ty”, gdyż jedynie człowiek jest stworzeniem umysłowym, posiadającym osobowość i mogącym w sposób świadomy obcować ze swoim Stwórcą. Ten sam święty w swoim nauczaniu twierdzi:

„Jak niebo i ziemię stworzył Bóg po to, by mieszkał tam człowiek, tak *ciało* [wyróżnienia autora] i duszę stworzył On, by przebywać tam Samemu, aby zamieszkać i spocząć w *ciele* jego, jak w swoim domu, mając wspaniałą oblubienicę Swą – duszę, stworzoną na Obraz Swój. Dlatego Apostoł też mówi, że »Domem Jego jesteśmy« (Rz 3:6)”⁴³. W drugim zaś miejscu stwierdził ponadto: „Bóstwo *obejmuje wszystkie stworzenia*, niebiańskie i te, które są poniżej otchłani, i wszędzie w pełni *jest obecny w stworzeniu*, choć w swojej bezgraniczności i bezkresności *pozostaje poza nim*”⁴⁴.

⁴⁰ Св. Григорий Богослов, *Собрание творений*, Свято-Троицкая Сергиева Лавра 1994, т. 2, s. 131.

⁴¹ Zob.: Р. Вершилло, *О мировоззрении митрополита Антония Сурожского*, tamże.

⁴² *Добротолюбие...*, т. 1, s. 84.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Tamże, s. 139.

Św. Grzegorz z Nyssy w swoim traktacie *O stworzeniu człowieka* wskazywał na integralność osoby ludzkiej, w której w harmonii przebywa i rozwija się pierwiastek zarówno duchowy, jak i materialny. „Razem z ciałem, rosnącym od małości aż do dojrzałej formy, rozwija się i stosownie wzrasta także aktywność duszy. [...] Jeśli szukasz w ukształtowaniu ciała działania duszy, przyjrzyj się samemu sobie, mówi Mojżesz, a poznasz jak w książce historię dzieł duszy”⁴⁵. Taka właśnie antropologiczna koncepcja człowieka integralnego utrwaliła się w prawosławnej myśli patrystycznej. Ani dusza bez ciała, ani ciało bez duszy nie mogą samodzielnie stanowić człowieka, tylko w harmonii wzajemnego połączenia tych dwóch pierwiastków człowiek jest tym, czym jest. Dlatego też św. Ireneusz z Lyonu twierdził, że „Obraz Boży uwidoczniiony jest w *ciele człowieka*. [...] Obecność Ducha w *ciele* pozwala na stawanie się świątynią Samego Boga”⁴⁶.

Analizując między innymi myśli św. Grzegorza z Nyssy, można wyraźnie zaobserwować, jak wiele wspólnego mają jego tezy z nauczaniem metropolity Antoniego. Zarówno u jednego, jak i u drugiego znajdujemy podobne podejście interpretacyjne w zakresie tłumaczenia opowiadania biblijnego o stworzeniu człowieka. Obydwaj zwracali uwagę na fakt narady Bożej, która poprzedziła ten akt kreacji, choć hierarcha zaczerpnął te informacje z zupełnie innego źródła⁴⁷.

Należy zatem wyraźnie oddzielić kwestię przedmiotu opisu teologicznego i wyszczególnić cechy jej przysługujące. Gdy u Świętych Ojców mowa jest o duszy jako organie zdolnym do obcowania z Bogiem, dotyczy to konkretnego szczegółu antropologicznego, który w sposób opisowy, ontologiczny odpowiada na pytanie odnośnie natury lub sposobu takiego obcowania. Nie wyklucza to wcale faktu, że działanie niestworzonych energii Bożych, które tak systemowo opisał św. Grzegorz Palamas, obejmuje również pozostałe formy materii, jak w tym przypadku ciało ludzkie. „Albo czy nie wiecie, że

⁴⁵ Św. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, Kraków 2006, s. 138.

⁴⁶ I. Zogas-Osadnik, *Przebóstwienie (theosis) jako kategoria antropologiczna w ujęciu św. Grzegorza Palamasa (1296–1359)*, Świdnica 2012, s. 50.

⁴⁷ Por.: Św. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka...*, s. 57 i Антоний Митрополит Сурожский, *Труды. Книга первая...*, s. 564.

wasze ciało jest przybytkiem Ducha Świętego, który jest w was i którego macie od Boga” (1 Kor 6:19) – mówi apostoł Paweł, nie różnicując elementów budowy antropologicznej. Jak wskazaliśmy, człowiek jest postacią całościową, której ciało stanowi integralny element jego ludzkiego jestestwa. W tym znaczeniu mowa londyńskiego hierarchy jest głęboko zakorzeniona w duchu Ewangelii i nie niesie znamion zjawisk zarzucanych przez współczesnego rosyjskiego publicystę.

W dodatku metropolita Antoni, poruszając kwestię przebóstwienia materii, wypowiada się z perspektywy psychologii wiary, a nie ontologii, choć ta też w odpowiednim czasie wstępuje na pierwszy plan. I tu bardzo cenne są jego spostrzeżenia, ukazujące istotę Bożego działania. Jakże znacząco w tym względzie przedstawia się następujące stwierdzenie:

Bardzo ważne jest to, że Bóg nie unicestwia niczego, co stworzył. Aby osiągnąć swoją pełnię, materia nie musi zostać zniszczona bądź przerobiona na coś innego. Mówiąc inaczej, bardziej konkretnie, Chrystus – to prawdziwy człowiek i wraz z tym – prawdziwy Bóg. Człowieczeństwo Chrystusa nie było czymś większym, niż zwykłe człowieczeństwo, aby móc napęłnić się Boskością i zostać Nim przesiąknięte. Wcielenie można porównać z tym, co dzieje się z mieczem zanurzonym w ogniu: na początku szary, zimny metal, po wyjęciu z płomieni pali się ogniem, świeci się, płonie. Ogień pozostaje ogniem, metal pozostaje metalem, a jednak są one na tyle połączone, że można przycinać ogniem i przypalać metalem⁴⁸.

Mówiąc o materii, metropolita wykorzystuje warsztat pojęciowy św. Grzegorza Palamasa i przekonuje, że w każdym przypadku niestworzona Boża energia realnie, istotnie wlewa się w materię stworzoną, napęłnia ją i przemienia w eschatologiczny element wieczności. Tak jest w przypadku wina, chleba, oleju, wody, ognia, które kapłan wykorzystuje w sakramentach Kościoła. Bardzo cenny wydaje się być podany przez metropolitę Antoniego przykład sakramentu Eucharystii, kiedy po modlitwie kapłana chleb staje się Ciałem Chrystusa, a wino – Jego Krwią. Jak inaczej wytłumaczyć fakt

⁴⁸ Tamże, s. 395–396.

niewypowiedzianej przemiany świętych darów, jeśli nie przez tajemnicze działania Boże na materię?

Kolejnym elementem czy kategorią mającą związek z wizją powołania człowieka, zawartą w nauczaniu metropolity Antoniego, jest kwestia solidarności. Termin ten w związku z określonymi wydarzeniami politycznymi w Polsce i na świecie uzyskał dziś tak duże zabarwienie konotacyjne, że jego adaptacja na gruncie teologii moralnej wydaje się być już niemożliwa. Mimo to, posiłkując się tezami Antoniego Surożskiego, można próbować abstrahować od semantyki społeczno-politycznej i przedstawić religijną wizję tej idei. Otóż podstawowe pole znaczeniowe, które da się wyodrębnić w mowie metropolity, wyznacza się przez kontynuację rozważań hierarchy na temat relacji Boga z człowiekiem. W tej perspektywie solidarność jest atrybutem cechującym stosunki w układzie pomiędzy ludzkością a Wcielonym Synem Bożym, gdzie Chrystus jest nie tylko stroną w relacji, lecz przykładem do naśladowania. Wychodząc z socjologicznego pojmowania tego pojęcia, metropolita Antoni próbuje wyjaśnić na czym polega solidarność Boża wobec swojego stworzenia, mianowicie jaką wspólnotę interesów można wyodrębnić w polu ich wzajemnych relacji? Jego odpowiedź brzmi:

Solidarność ta przejawiała się już w momencie kreacji, kiedy Bóg powołał wszystkie rzeczy do istnienia i kiedy człowiek został powołany nie do przejściowego, efemerycznego istnienia, nie jako eksperyment, lecz został powołany do istnienia, do bycia zawsze w jakości uczestnika w wieczności Boga Żyjącego. Był to moment, kiedy Bóg i człowiek okazali się związani – jeśli można użyć takiego sformułowania – wspólnym ryzykiem, ponieważ właśnie w tworzeniu Pan Bóg bierze na Siebie nie tylko skutki stworzenia człowieka, ale i skutki tego, co robi człowiek z czasem i wiecznością. Na przestrzeni całej Biblii widzimy, że Bóg nigdy nie zrezygnował ani z odpowiedzialności, ani z solidarności z człowiekiem; widzimy jak On działa w różnych sytuacjach stworzonych przez człowieka, jak On robi wszystko, aby doszło do naszego zbawienia, które jest końcowym spełnieniem naszego ludzkiego przeznaczenia⁴⁹.

⁴⁹ Tamże, s. 277.

Wszakże właśnie akt Wcielenia Syna Bożego jest najistotniejszym wydarzeniem ilustrującym Bożą solidarność. Metropolita, traktując o udziale Słowa w historii ludzkości, nie zadowala się powszechnie stosowaną formułą, że Chrystus dzielił z nami wszystko oprócz grzechu. Hierarcha zadaje pytanie, a co to znaczy? Co jest takiego konkretnego, co dzielił Chrystus z człowiekiem, aby móc mówić o Jego solidarności z nim. Można odpowiedzieć, że dzielił On z człowiekiem wszystkie okoliczności, wszystkie skutki jego upadłego stanu. Tak też czyni hierarcha, ale wśród tych skutków na pierwsze miejsce wysuwa się jeden z nich, który jego zdaniem w sposób dobitny ilustruje wielkość owej Bożej solidarności. Jest nim śmierć, śmierć Chrystusa. Ponieważ jest ona skutkiem oddalenia człowieka od Boga, czyli czegoś, co w przypadku Syna Bożego nie miało i nie mogło mieć miejsca, jej fakt sam w sobie był świadectwem, jak daleko poszedł Bóg w swojej solidarności w ludzkością. Wołanie – „Boże mój, Boże mój, dlaczego Mnie opuściłeś?” – stanowi głęboką metafizyczną tajemnicę udziału Chrystusa w byciu opuszczonym przez Boga (Mk 15:34). „Oto miara solidarności Bożej z nami, nie tylko w przelaniu krwi, nie tylko w śmierci na krzyżu, ale i w zasadniczym warunku tej śmierci – w utracie Boga”⁵⁰.

Zatem metropolita nie wprowadza nowych kategorii teologicznych, nie wyjaśnia na nowo dogmatu Wcielenia, lecz w sposób psychologiczny wyjaśnia miarę Bożej miłości do swojego stworzenia, nawołując swojego słuchacza do wykazania, w miarę swoich ludzkich możliwości, równie wysokiej solidarności w dążeniu do spełnienia swojego chrześcijańskiego powołania. Interpretacja jego poglądów w tym zakresie powinna odbywać się w szerszym kontekście prezentowanej wypowiedzi, a nie skupiać się na pojedynczych zadaniach, które niekiedy rzeczywiście mogą być błędnie odbierane przez odbiorcę. Ważne przy tym jest, aby uwzględniać tezę wiodącą przemówienia oraz mieć orientację w tradycji patrystycznej traktującej o podobnej problematyce. W ten sposób wszelkie zasygnalizowane zarzuty pod jego adresem należy odrzucić jako bezpodstawne.

⁵⁰ Tamże, s. 278.

Rozdział 4

Poznanie siebie

Moja osobowość nie stanowi gotowej realności, swoją osobowość wciąż tworzę, tworzę ją wtedy też, kiedy poznaję siebie.

Mikołaj Bierdiajew¹

Bezpośredni związek z definicją i realizacją powołania człowieka ma w myśli metropolity Antoniego kwestia poznania samego siebie. Teologia prawosławna nakreśla obraz doskonałej osobowości, osiągnięcie której jest niemożliwe bez uświadomienia sobie stanu wyjściowego, w którym człowiek znajduje się po upadku. Traktując o ontologii osobowości, można znaleźć kilka rodzaju jej definicji, w zależności od dyscypliny naukowej, która rozpatruje to zjawisko. Inaczej patrzy na koncept osobowości biolog, inaczej psycholog, jeszcze inaczej filozof czy socjolog. Zupełnie inną percepcją ludzkiej osobowości charakteryzuje się stosunek osoby wierzącej, zwłaszcza nauczyciela wiary, który w oparciu o odpowiedni światopogląd antropologiczny nakreśla swój obraz człowieka, w tym wizję jego osobowości.

Metropolita Antoni jako lekarz i teolog uważał, że samopoznanie stanowi jedyny proces teoretycznego i praktycznego rozwoju osobowości, czego sam był dobrym przykładem. Jak słusznie zauważył współczesny badacz twórczości homiletycznej hierarchy, ojciec Damaskin (Lesnikow)², „gdy mówimy o osobowości metropolity Antoniego i jego nauczaniu teolo-

¹ Бердяев Н., *Самопознание*, Москва 1990, s. 298.

² Hieromnich Damaskin, świec. Daniel Lesnikow (* 19 czerwca 1973) – współczesny rosyjski duchowny prawosławny, mnich, wykładowca. Zob.: Дамаскин, иеромонах (Лесников), <http://eparhia-amur.ru/person/text/5572.html>.

gicznym, nie powinniśmy rozdzielać tych dwóch wektorów. Jego osobowość i jego teologia stanowią integralną całość”³.

Rzeczywiście, prześledziwszy biografię hierarchy szczególnie w kluczu duchowego rozwoju, trudno znaleźć dowody na jakikolwiek rozdzźwięk pomiędzy tym, co mówił, a tym, jak i czym żył na co dzień. Nie tylko żył on nauką Kościoła, ale i krzewił ją swoim parafianom w wymiarze praktycznym. Mówił na ten temat między innymi, że:

jeśli chodzi o sprawy intelektualne, to być może nasi parafianie nie potrzebują teologii Grzegorza Palamasa, ale jeśli chodzi o ich życie duchowe, jeśli są oni rzeczywiście chrześcijanami prawosławnymi, to oni po prostu żyją teologią Grzegorza Palamasa⁴.

Metropolita Bloom, prowadząc swoje duchowe dzieci drogą wewnętrznego rozwoju, nieprzypadkowo kładł nacisk na samopoznanie jako wyjściową metodę we wzrastaniu w Bogu. Antyczna reguła *poznaj samego siebie* jak najbardziej, zdaniem Piotra Michajłowa, odpowiada istocie metody pasterskiej metropolity Antoniego i świadczy o jego zakorzenieniu w tradycji patrystycznej. Ponadto uczony wyszczególnia trzy sposoby charakteryzujące warsztat teologiczny metropolity w zakresie przyswajania tekstów sakralnych⁵. Sednem tych etapów jest sukcesywne wzrastanie w Bogu bądź też odkrywanie w sobie obrazu Bożego, co właściwie oznacza *bycie samym sobą*.

Chodzi nie oto, aby nie postępować wbrew wszystkiemu, co chciałoby się robić (chrześcijanie określają to jako „bycie cnotliwym”⁶, czyli im bardziej chce mi się coś zrobić, tym bardziej cnotliwie byłoby tego nie robić), lecz na tym, aby powiedzieć: oto jeden lub dwa punkty, w których odkryłem coś, co jest we mnie właściwego, autentycznego.

³ Иеромонах Дамаскин (Лесников), *Призвание и смысл жизни человека на примере личности и богословия митрополита Антония Сурожского*, [w:] *Человек в богословии митрополита Антония Сурожского. Доклады Второй международной конференции 11–13 сентября 2009 г.*..., s. 49.

⁴ Митрополит Антоний Сурожский, *О встрече*, Москва 1994, s. 154.

⁵ Pierwszy etap to czas obojętności, drugi – podejścia krytycznego i trzeci – pełnej harmonii percepcyjnej. Zob.: П. Михайлов, *Богословский метод владыки Антония...*, s. 38.

⁶ Ros. *быть добродетельным*.

Chcę być *samym sobą*, w sposób prawdziwy... Proszę tak zrobić i kiedy dokonasz tego uważnie, z radością być i w coraz większym stopniu stawać się *samym sobą*, to zobaczysz jak otwiera się kolejne światło, wspólny punkt, bliski w kilku słowach, które cię oświecily. [...] W ten sposób zostajesz pochłonięty przez całą Ewangelię, nie na zasadzie wojsk okupacyjnych, które podbijają cię przemocą, lecz przez działanie uwalniające, w wyniku którego ty coraz bardziej stajesz się *sobą*. Odkryjesz, że bycie *samym sobą* oznacza być na obraz i podobieństwo Tego, Kto zechciał być na nasz obraz, abyśmy zostali zbawieni i przemienieni⁷.

Jak trafnie zauważa Aleksander Markidonow⁸, w rozumowaniu metropolity Antoniego „realność człowieka jest pojmowana jako taka, która po pierwsze, odnajduje swoje miejsce ontologiczne *wewnątrz* »tajemnicy Bożej« – przez nią, a po drugie, odnajduje to miejsce nie jako zrównoważony status w przyrodzie, lecz jako *dostojeństwo*, które należy osiągnąć”⁹. Dlatego też „taka wizja człowieka nie jest możliwa do uchwycenia, nie nadaje się do ujęcia w myśl dyskursywną, natomiast może być przedstawiona w wyodrębnionej zredukowanej postaci, czyli w takiej, którą określamy jako antropologia” – konstatuje badacz twórczości hierarchy¹⁰. Na pierwszym miejscu w takim traktowaniu realności człowieka występuje owa tajemniczość, na którą w ślad za apostołem Janem¹¹ zwraca uwagę hierarcha:

Cała historia ludzkości mówi nam o tym, jak człowiek przeczuwa tajemnicę Bożą i w tej tajemnicy Bożej, przez nią, w głębinach tej tajemnicy znajduje samego siebie, odnajduje swoje *dostojeństwo*, odnajduje obraz lub wzór tego człowieka, którym powinien on zostać w ostateczności¹².

⁷ Митрополит Антоний Сурожский, *Человек перед Богом...*, s. 113–114.

⁸ Aleksander Markidonow (* 3 marca 1956) – współczesny rosyjski teolog, wykładowca. Zob.: Маркидонов Александр Васильевич, <http://www.spbda.ru/academy/r-65.html>.

⁹ А. Маркидонов, *Тайна человека: митрополит Антоний Сурожский и некоторые особенности святоотеческой антропологии*, [w:] *Человек в богословии митрополита Антония Сурожского. Доклады Второй международной конференции 11–13 сентября 2009 г.*, s. 27.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Por.: 1 J 3:2.

¹² Митрополит Антоний Сурожский, *Человек перед Богом...*, s. 34.

Zatem wzrastanie w Bogu jest właśnie odkrywaniem w sobie tajemnicy obrazu Bożego założonego przez Stwórcę w samej głębi naszego jestestwa, czego samopoznanie jest istotną częścią.

W odkrywaniu samego siebie, własnej głębi, metropolita niejednokrotnie odwołuje się do pojęcia *osobowości*. Rozważając na temat osobowości ludzkiej, przeciwstawia on świecki, ogólnie filozoficzny model osobowości modelowi biblijnemu. W tym celu rozróżnia on w swoim warsztacie pojęciowym terminy „indywiduum” i „osobowość”. Pierwszy z nich jest niejako ulokowany w jednej z wersji pojmowania personalistycznego, zwłaszcza w jego teatrologicznym ujęciu. Hierarcha nie tyle krytykuje go, co ukazuje istotę działania jego wewnętrznego mechanizmu. Tak więc w myśli metropolity antynomia fundamentalna indywiduum polega na jego samostanowieniu w oparciu o opozycję względem innej osoby, często w oparciu o negację innej osoby na zasadzie: „jestem taki, gdyż jestem inny, nie taki jak wszyscy”.

Jako indywiduum jestem o tyle, o ile zasadniczo wyróżniam się na tle otaczających mnie indywiduów. Na ty polega mój „byt indywidualny”, dlatego gdy mówię o przeciwieństwie, przeciwstawieniu, różnicy cech wspólnych dla wszystkich, mówię o odległości, którą wyznaczam pomiędzy sobą i innym. Jest to ważny szczegół – to jeden z aspektów stanu grzechu; to jest to przeciwstawienie, które rodzi rozkład i nie tyle przeszkadza w uczestniczeniu w jednej harmonii, lecz ustanawia szereg autoafirmacji, ponieważ zarówno z punktu widzenia psychologicznego, jak i duchowego, indywiduum wyróżnia właśnie autoafirmacja. Każdy to wie, kiedy jesteśmy częścią jakiegoś środowiska i nie chcemy być przytłumieni, zniszczeni, powinniśmy przeciwstawiać się presji, naciskowi otaczającej nas masy ludzi. Ta autoafirmacja stwarza jeszcze bardziej napiętą sytuację bycia, czyli dezintegracji, polegającej na odrzuceniu innego, negacji innego, rezygnacji z innego, co koreluje, odpowiada rezygnacji z bycia pochłoniętym, zmiażdżonym, zniszczonym przez innego niezależnie kimkolwiek ten „inny” jest, indywidualnym czym zbiorowym¹³.

¹³ Tamże, s. 102.

Indywidualizm dla hierarchii jest granicą, kresem podziału antropologicznego, czymś, co nie nadaje się do dalszego dzielenia. Dopuszcza on występowanie takiego podziału, ale z punktu widzenia formalnego, który niekiedy jest potrzebny w celach na przykład klasyfikacji gatunkowej. Tak czy inaczej jako granica podziału jest on jednocześnie granicą rozkładu występującego nie tylko na płaszczyźnie interpersonalnej, ale i w relacjach z Bogiem. Interpretując hierarchię w jego wizji *indywiduum*, Markidonow pisze: „Człowiek w swym empirycznym, społecznym, psychologicznym wymiarze, jako istota o określonej naturze i określonym sposobie bytowania jest tylko »materią«, która powinna zrealizować swoje przeznaczenie, odnaleźć swoją właściwą integralność. »Materia« ta związana jest z uwarunkowaniami świata upadłego, zniekształcona przez inercję grzechu. Takiego człowieka w aspekcie i w zakresie jego uzależnienia od natury skażonej grzechem metropolita Antoni nazywa »indywiduum«”¹⁴. Jako indywidua, mówi hierarcha, wszyscy jesteśmy:

podzieleni sami w sobie, jesteśmy rozdarci pomiędzy dobrem a złem, rozdział występuje pomiędzy naszą percepcją umysłową a naszą wiedzą wynikającą z doświadczenia. Jesteśmy podzieleni między sobą, ponieważ w większym lub mniejszym stopniu jesteśmy obcy sobie nawzajem: nie rozumiemy się nawzajem, nie akceptujemy się nawzajem, inni nam się nie podobają, gdyż nie kochamy siebie nawzajem. Dlatego też Kościół, jakkolwiek nie byłby on zjednoczony w Bogu, w oddzielnych swych członkach stanowi ciało podzielone¹⁵.

Niniejsze spostrzeżenie metropolity jest bardzo aktualne z perspektywy współczesności. Lansowany powszechnie indywidualizm personalny wydaje się być zbudowany dokładnie na takiej koncepcji osoby: „bądź sobą”, „bądź oryginalny”, „bądź niezależny” – taki przekaz propagowany jest obecnie w środkach masowego przekazu i nie tylko jako nowoczesne,

¹⁴ А. Маркидонов, *Тайна человека: митрополит Антоний Сурожский и некоторые особенности святоотеческой антропологии...*, s. 33.

¹⁵ Антоний Митрополит Сурожский, *Труды. Книга вторая...*, s. 856.

najbardziej odpowiednie podejście do autorealizacji człowieka. W rzeczywistości rodzi się społeczeństwo ekscentryków, coraz bardziej zlewających się w jedną masę homogenicznych jednostek. Owa prawidłowość wynika z faktu, iż indywidualność oparta na namiętnościach nie może przynieść innych skutków, tak samo jak nie może być różnych skutków tego samego grzechu, który szybko zużywa wszystkie możliwości, powodując ciągły powrót do tej samej rzeczy. Na to zjawisko zwraca też uwagę hierarcha, twierdząc, że im mocniej człowiek szuka sposobu na przeciwstawienie się innemu człowiekowi, tym bardziej kumuluje w sobie cechy właściwe ogółu, w coraz mniejszym stopniu cechy te są prawdziwie oryginalne, mimo iluzji, którą może stwarzać owe przeciwstawienie.

Hierarcha akcentuje i uzmysławia fakt, że człowiek nie tylko rodzi się nacechowany skłonnością do takiego wyobcowania, odłączenia go od Boga i innych ludzi, ale i wzmacnia ten pierwiastek w każdej sferze swojego bytowania.

Na to przeciwstawianie się należy zwrócić szczególną uwagę. Jeśli chcemy siebie poznać, to powinniśmy widzieć jeden z jego skutków, mianowicie w stosunku do społeczeństwa – niezależnie od tego, czy jest to społeczeństwo świeckie czy mistyczne, jakim jest Kościół – określamy siebie w kategoriach negacji innego. Autoafirmacja zawsze równa się odrzuceniu, rezygnacji z innego. Ponieważ jak tylko akceptujemy innego, nie możemy już jak przedtem afirmować siebie bezapelacyjnie, żarliwie, nie możemy odrzucać innego, nie honorując jego realnej, konkretnej i pełnej obecności. Równa się to samowykluczeniu. Słowa Sartre¹⁶ „piekło – to inni”, można zrozumieć w takim dokładnie znaczeniu: to są ci „inni”, którzy nieodwracalnie nas otaczają, od których nie możemy nigdzie uciec, którzy bezlitośnie zostali nam nawiązani, podczas gdy to my chcielibyśmy nawiązać im siebie w taki sposób, ażeby oni byli peryferiami, a my, każdy z nas – absolutnym centrum, korzystającym z tego spokoju i pewności, która posiada punkt centralny w porównaniu z peryferiami¹⁷.

¹⁶ Jean-Paul Charles Aymard Sartre (* 26 czerwca 1905, † 15 kwietnia 1980) – francuski powieściopisarz, dramaturg, eseista, filozof, założyciel egzystencjalizmu ateistycznego. Zob.: *Новая философская энциклопедия...*, s. 495–497.

¹⁷ Митрополит Антоний Сурожский, *Человек перед Богом...*, s. 104.

Ważnym aspektem powyższych afirmacyjnych stosunków indywiduum ze swoim otoczeniem jest, zdaniem metropolity Antoniego, jego definitywna rezygnacja z miłości. Jako że miłość to przede wszystkim afirmacja innej osoby, uznanie aktualności jej istnienia, przyjęcia faktu, że jej byt w czasie i przestrzeni jest ostatecznie wyrazem woli i miłości Bożej. Interesująca przy okazji rozważania nad kategoriami personalistycznymi jest prezentowana przez hierarchę interpretacja kategorii miłości i psychologiczna ocena pod tym względem stosunków międzyludzkich:

Kochać kogoś to w szczególności uznawać za nim prawo do istnienia, dawać mu „obywatelskie prawa” oraz zająć w stosunku do niego miejsce na peryferiach, a następnie z tych peryferii z całą siłą ruszyć w jego kierunku, coraz bardziej zapominając o sobie samym.

Do jakiego stopnia wydaje nam się to nierealne, zwłaszcza w tej postaci, o której tu mówię. Uświadamiamy sobie fakt otoczenia nas przez wielu ludzi, których istnienie po prostu jest dla nas jakąś abstrakcją; są oni dla nas meblami, przy czym meblami o zbyt dużych gabarytach, gdyż cały czas stoją one na naszej drodze a musimy je omijać lub zwyczajnie o nie się potykać. Często określamy jako stosunki międzyludzkie to, co należałoby nazwać zderzeniami międzyludzkimi. [...] Jedynie co widzimy, to jakieś wymiary, jakąś przeszkodę, obiekt przeszkadzający podążać po mojej trajektorii [...] ¹⁸.

Kategoria miłości zasadniczo stanowi najlepsze kryterium do oceny wielu zjawisk i prawidłowości społecznych i antropocentrycznych. Toteż w tym przypadku, gdy hierarcha oceniając wartość ujemną indywiduum używa argumentu miłości, ilustruje ona sedno jego problemu, którym jest egocentryzm. Myśl patrystyczna wyraźnie obarcza tę właściwość upadłej ludzkiej natury winą za wszelkie zło, które kiedykolwiek było czynione przez człowieka. Niedaremnie stanowi ona pierwszy i jednocześnie ostatni bastion grzechu, który należy pokonać, wspinając się po drabinie prowadzącej ku Bogu. Metropolita Hilarion z kolei zalicza egocentryzm do przymiotów świadczących o ostatecznym pozbyciu się przez

¹⁸ Tamże, s. 105.

człowieka autentycznych cech ludzkich i łączności z Bogiem (ros. *бесчеловечность* i *безбожие*), mówiąc, że „Współczesna ludzkość została całkowicie pozbawiona Boga, została pozbawiona nawet swojego człowieczeństwa. Antyludzkość, obojętność wobec cierpień innych ludzi, niechęć niesienie pomocy, dzielenia się z innym, otwartości wobec innych ludzi, egocentryzm i egoizm stają się powszechne na miarę kosmiczną. W pustyni współczesnego świata coraz trudniej znaleźć człowieka, czyli tego, kto jest gotów dzielić z tobą radość i smutek, święta i dni powszednie, zwycięstwa i klęski. Kiedyś Diogenes z Synopy chodził po ulicach miasta, trzymając zapaloną świecę w ręku i wołając: »Szukam człowieka!«. Ta wypowiedź antycznego filozofa utrwalała się w świadomości historycznej jako symbol tego, jak ciężko czasami znaleźć wśród setek tysięcy, milionów, miliardów ludzi, prawdziwego człowieka”¹⁹.

Myśl patrystyczna, wyrastając z nowotestamentowych aksjomatów, obfituje również w przekaz moralno-teologiczny, w świetle którego bycie prawdziwym chrześcijaninem oznacza dążenie do bycia podobnym do Chrystusa, do „Jedynego prawdziwego Człowieka w dosłownym tego słowa znaczeniu”²⁰. Dlatego też i św. Makary Wielki mówi, że „jak w otchłani morskiej kamień zewsząd otoczony jest wodą, tak też ludzie ci [doskonali chrześcijanie – autor], będąc ze wszech miar zatopieni w Duchu Świętym, stają się podobni do Chrystusa i mają w sobie niewzruszone cnoty siły duchowej, wewnętrzną nieskazitelność, niepokalaność i czystość”²¹.

Novum myśli metropolity Antoniego polega na ekstrapolowaniu tej duchowej prawidłowości na relacje międzyludzkie. Uczula i uczy on swoich słuchaczy, aby zrezygnowali z egocentrycznego nastawienia do swojego otoczenia i nauczyli się nowego, chrześcijańskiego patrzenia na człowieka. Podkreśla, że ponieważ każda ludzka osoba ma w oczach Bożych tak wielkie znaczenie, to tym bardziej chrześcijanin powinien patrzeć nań w podobny chrystocentryczny sposób: w pracy, na ulicy, w sklepie, wszędzie, w każdej osobie, którą napotka w swoim

¹⁹ Митрополит Волоколамский Иларион, *Богословие митрополита Суражского Антония в свете святоотеческого Предания...*, s. 20–21.

²⁰ Там же.

²¹ Святитель Макарий Коринфский, *Добротолюбие...*, t. 1, s. 132–133.

życiu, powinien on „widzieć” człowieka. W tej perspektywie samopoznanie również odgrywa pomocniczą rolę, bowiem – zdając sobie sprawę z tego, kim naprawdę jesteś – wiesz kim są inni ludzie i jakie traktowanie im się należy.

Ważna jest w tym względzie druga alternatywna definicja osoby ludzkiej, mianowicie chrześcijańskie pojęcie osobowości. To drugie pojmowanie osobowości nawiązuje do koncepcji substancjalnej w odniesieniu do relacji osoby ludzkiej z Bogiem jako Bytem Najwyższym i jedynym autentycznym Źródłem determinującym jej egzystencję. Innymi słowy, już sam akt stwórczy, w wyniku którego człowiek został przez Boga powołany do istnienia, stanowi wystraszający dowód jego wyjątkowości, podczas gdy wyznacznikiem jego osobowościowej unikalności jest aktywność względem Boga i całego stworzenia. W odróżnieniu od indywiduum, osobowość to coś zupełnie innego,

termin ten nie odpowiada naszemu empirycznemu poznaniu człowieka, ma on swoje uzasadnienie w Piśmie Świętym, mówiąc precyzyjnie, określa się poprzez wykładnię Pisma Świętego, które objaśnia nam, kim jest Bóg, a kim człowiek. Cechą osobowości jest to, że nie wyznacza się ona poprzez przeciwstawienie się względem innej osobowości, poprzez autoafirmację – osobowość jest unikalna sama w sobie. Wyczerpującą – wydaje mi się – wizję osobowości podaje nam Objawienie [Jana Teologa – autor], gdzie mówi się o tym, że w przyszłym Królestwie Bożym każdy otrzyma biały kamyk, a na kamyku tym wypisane będzie nowe imię, nieznane nikomu, poza tym, który je otrzymuje (Ap 2:17) i poza Bogiem. [...] Według tradycyjnego pojmowania żydowskiego, które odnajdujemy zarówno w Biblii, jak i w otaczającej ją tradycji, imię i osobowość są tożsame, jeśli imię to wypowiada Pan Bóg, kiedy wywołuje z niebytu każdego z nas. Wraz z tym imię to wyznacza niepowtarzalność, wyjątkowość tych relacji, którymi każdy z nas jest związany z Bogiem. Jesteśmy „niezrównani”, to znaczy nie porównujemy się z nikim, ponieważ nikt do nikogo nie jest podobny w sensie tych samych kategorii. Istnieje niepowtarzalne zjawisko, jakim jest każdy z nas w stosunku do Boga i w tym znaczeniu osobowość jest niewyraźna, ponieważ nie określa się droga przeciwstawień²².

²² Митрополит Антоний Сурожский, *Человек перед Богом...*, s. 102–103.

Innymi słowy, osobowość człowieka jest o tyle niepowtarzalna, niezrównana, że istnieje „sama z siebie”²³, lecz może wyrażać swoją unikalność poprzez określoną aktywność, którą metropolita Antoni rozumiał w kategoriach pojęciowych apostoła Pawła, mówiącego o chrystusowym odbłasku chwały Bożej²⁴. To z kolei dawało mu podstawę do mówienia o „doskonałej osobowości” i „doskonałej naturze”²⁵, która teologicznie odkrywała się tylko i wyłącznie w Bogu. Pierwsze, na co zwraca uwagę ten tryb pojmowania kategorii osoby ludzkiej, to nieunikniony eschatologizm osobowości, bowiem w przypadku jej samopoznania i samorealizacji proces ten może zostać ukończony tylko w czasach paruzji. „Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno; wtedy zaś [zobaczymy] twarzą w twarz: teraz poznaję po części, wtedy zaś poznam tak, jak i zostałem poznany” – mówi Apostoł Narodów²⁶.

Stąd właśnie wszelkie doczesne próby poznania empirycznego ludzkiego „ja” są zdane na niepowodzenie. Z drugiej strony, występujące w obecnych czasach okoliczności egzystencjalne determinują niejako sferę poznawczą, cały czas sprowadzając człowieka do świata indywiduów. Hierarcha konstatuje:

Nie wiemy, czym jest „osobowość” w jej pierwotnym stanie właśnie ze względu na katastrofę, którą określamy jako upadek. Wskutek tej tragedii zamiast być harmonią składającą się z niepowtarzalnych istot (w odróżnieniu od autoafirmacyjnych i przeciwstawiających się sobie jednostek), zamiast być współbrzmiającą melodią, kluczem której jest Bóg, my poznajemy osobę wyłącznie przez tragiczny pryzmat dzielących się, izolujących się indywiduów²⁷.

Zatem bycie osobą oznacza przebywanie w stanie chrześcijańskiego stanowienia i duchowego wzrastania, jest to swojego rodzaju środek na pokonanie owego podziału, stopniowego uwolnienia z więzów indywiduum i osiągnięcia pełni wewnętrznej harmonii z Bogiem i całym stworzeniem. W tej

²³ Tamże.

²⁴ Hbr 1:3.

²⁵ Митрополит Антоний Сурожский, *Человек перед Богом...*, s. 103.

²⁶ 1 Kor 13:12–13.

²⁷ Митрополит Антоний Сурожский, *Человек перед Богом...*, s. 103.

perspektywie powołanie człowieka ma o wiele głębszy sens, aniżeli tylko powrót do pierwotnego stanu bezgrzeszności. Jak ukazaliśmy wyżej, jego ostatecznym celem jest *theosis*, przebóstwienie, czyli stan, w którym człowiek odnajdzie swoje prawdziwe przeznaczenie, odnajdzie siebie. Przy tej okazji o wyższym poziomie duchowej doskonałości mówił Abba Izajasz Pustelnik²⁸, który w swoim słowie ósmym wprowadził kategorię dwóch natur – natury Chrystusa i natury Adama, pokazując nieporównywalną wyższość tej pierwszej, stanowiącej wzór do naśladowania dla chrześcijanina²⁹.

Oryginalność podejścia teologicznego metropolity Antoniego polega na zmianie kierunku myśli z immanentnego na egzogeny ze szczególnym uwzględnieniem wymiaru interpersonalnego. W zakresie antropologii myśl patrystyczna skupiona jest w głównej mierze na świecie wewnętrznym, konceptualizacji stanu człowieka po upadku i sposobów wyjścia z niego. Uzdrawienie człowieka skutkowało poprawą jego relacji nie tylko ze Stwórcą, ale i z całym stworzeniem. Hierarcha, organicznie bazując na tej myśli, skupia się z kolei bardziej na implikacjach grzechu, rozważa jego działanie zewnętrzne, pokazując drogi ucieczki z impasu zaściankowości. Stąd właśnie relacje interpersonalne zajmują tyle miejsca w jego nauczaniu. W odbudowywaniu własnej osoby i zniszczonych więzów mistycznych z kosmosem przewodnią rolę odgrywa chrystocentryczna miłość jako kategoria uniwersalna. Jej początek oznacza nic innego, jak tylko to,

że ktoś, kto był wokół nas zaledwie przedmiotem, nieokreśloną obecnością, nabiera cech personalnych, staje się twarzą, jedyną niepowtarzalnym w swoim rodzaju postacią. Jeśli w tej postaci otwiera się przed nami możliwość jakichkolwiek relacji, to wtedy już nie jesteśmy centrum, wokół którego obracają się satelity. Teraz jesteśmy prawie na równi; mówię „prawie” albowiem potrzeba dużo czasu, aby pokonać wrażenie, że centrum to nie ja. Jeśli weźmiemy takie pospolite kategorie jak „ja kocham cię”, to „Ja” jest zazwyczaj czymś, co pisze się z dużej

²⁸ Św. Izajasz Pustelnik (IV–V wiek) – asceta, mistyk, pisarz religijny, święty Kościoła prawosławnego. Zob.: Святитель Игнатий (Брянчанинов), *Отечник: Избранные творения*, Москва 2010, s. 99.

²⁹ Святитель Макарий Коринфский, *Добротолюбие...*, t. 1, s. 164.

lity, „kocham” – zwykłym spójnikiem, zaś „ciebie” – w ogóle rzeczą bliżej nieokreśloną. Myślę, że cały proces, który powinien nas z kimś związać, wygląda następująco: stopniowo odkrywamy, że „ja” i „ciebie” z czasem równoważą się w miarę tego, jak „kocham” przestaje być spójnikiem, łącznikiem pomiędzy dwoma zaimkami i uzyskuje nową jakość, przeobrażającą tę relację. Może dojść następnie do tego, że ten, kto kocha, odczuwa siebie z tą samą intensywnością, jednak wraz z tym odczuwa z niemniejszą intensywnością osobę kochaną, nadaje jej znaczenie, wartość. Dalej, jeśli te odczucia pogłębiają się, jeśli świadomość „innego” wzrasta, to wtedy już taki człowiek sobie uświadamia, że teraz jest on punktem na peryferiach, a kochana przez niego osoba – centrum w nie statycznych, lecz dynamicznych relacjach istot ukierunkowanych, zwróconych ku sobie nawzajem³⁰.

Ponieważ myśl hierarchy jest głęboko chrystocentryczna i teocentryczna, to również w tym przypadku, kiedy usiłuje on pokazać zamierzoną wielkość relacji interpersonalnych, wskazuje na misterium miłości królujące w Świętej Trójcy. Za przykład metropolita podaje rozważania św. Grzegorza Teologa, który – uzasadniając wiarę w Ojca, Syna i Ducha Świętego – uzasadnia trójjedność Jego natury objawiającą się w Miłości. Określenie „Bóg jest Miłością” metropolita Antoni rozumiał w kategoriach majestatycznego tragizmu, zawartego w samej Naturze Bożej i ilustrującego Jego obecność we wszechświecie.

Miłość [Boża – autor] jest tragiczna. [...] Zapominamy często o tym, w rzeczywistości tuszujemy ten fakt: w Bogu jest obecna tragedia³¹. Wydaje nam się zazwyczaj, że jeśli tak powiemy o Bogu, to my Go poniżymy, uczynimy Go bezbronny, nie zaś wielkim, wszechmogącym Bogiem chwały. Dzieje się tak dlatego, że tracimy z uwagi fakt, iż chwała Boża promieniuje niezrównanie jaśniej w Jego ofiarności, aniżeli gdyby przebywał On w spokoju beztroskiego egzystencji (ros. *невоз-*

³⁰ Митрополит Антоний Сурожский, *Человек перед Богом...*, s. 106.

³¹ Tłumacz mowy hierarchy z angielskiego na rosyjski podaje, że używa on angielskiego wyrazu „tragic” w związku z jego grecką etymologią, nawiązującą do zwierzęcia ofiarnego. Zob.: Tenże, *Уверенность в вещах невидимых. Последние беседы (2001–2002)...*, s. 64.

мутимостъ безмятежного бытия), patrząc z daleka na tragedię świata stworzonego. W Bogu jest obecna tragedia, ponieważ On – Bóg miłości³².

W 2000 roku ihumen Hilarion opublikował swe dzieło *Życie i nauczanie św. Grzegorza Teologa*³³, do którego słowo wstępne napisał metropolita Antoni Bloom. W części poświęconej dogmatowi Świętej Trójcy również podkreślił on szczególną rolę, którą odgrywa w Niej misterium miłości: „Trójca w rozumieniu św. Grzegorza Teologa jest związkiem trzech Osób, równych i współistotnych jedna drugiej, połączonych pomiędzy sobą więzami miłości. Trójjedność w Bogu to nie abstrakcyjna idea, to prawda, którą poznaje się poprzez naśladowanie Boga. Tajemnica jedności w trzech Osobach ujawnia się ludziom między innymi też po to, by nauczyć ich żyć w jedności, pokoju i miłości”³⁴. Być może pod wpływem tejże książki, którą scharakteryzował jako „istotne dokonanie nie tylko w naszym teologicznym pojmowaniu jednego z najwybitniejszych świętych Kościoła prawosławnego, lecz także w ujawnieniu jego osobowości”³⁵, rok później, oceniając odkrycia teologiczne św. Grzegorza Teologa w zakresie prawosławnego nauczania o Świętej Trójcy, stwierdził:

[Grzegorz Teolog] zadawał pytanie: dlaczego Bóg nie jest arytmetyczną jedynką, lecz Trójcą? Następnie odpowiada na nie – Jeśli Bóg jest miłością, to nie może być jedynką, dlatego że wtedy nie miałby kogo kochać, oprócz Siebie Samego. Gdyby Bóg był dwójką, to Dwaj kochaliby siebie nawzajem, a nic poza tym nie mogłoby mieć miejsca. Oni, jak para małżeńska trzymaliby się w objęciach, patrzyli sobie w oczy, cieszyliby się z siebie i dążyli do tego, by uniknąć wszystkiego, co mogłoby zakłócić tajemniczość ich spotkania. Święty Grzegorz kontynuuje: Bóg jest Trójcą, ponieważ obecność Trzeciego burzy pseudojedność, z tym że czyni to w sposób nadzwyczajny. Aby jeden z trojga mógł bezgranicznie kochać drugą osobę, trzeci powinien zgodzić się na odejście i pozostawanie, jeśli można tak się wyrazić,

³² Tamże.

³³ Игумен Иларион (Алфеев), *Жизнь и учение св. Григория Богослова*, Москва–Нью-Йорк 2000. Książka była kilkakrotnie wydawana, po raz ostatni w 2007 roku.

³⁴ Tamże, s. 147.

³⁵ Tamże, s. 4.

na uboczu, tak aby ci dwaj mogli kochać siebie bez przeszkód, bez czyjejś ingerencji w kontemplację i wspólną radość. [...] Lecz jeśli Bóg jest miłością, to to samo dotyczy każdej Osoby Trójcy Świętej, wszystkich Trzech Osób jednocześnie. [...] To jest Bóg, w Którym obecna jest tragedia, Bóg, w Którym miłość i śmierć stanowią jakby to samo, w Którym wzajemna miłość oznacza wspólną bezgraniczną ofiarność³⁶.

Powyższy cytat po raz kolejny ilustruje metodę hierarchy w odczytywaniu sensów tekstów teologicznych i sakralnych. Choć ani u św. Grzegorza, ani u jego współczesnego egzegety nie znajdujemy takiego wprost wypowiedzianego stwierdzenia, lecz jeśli uważnie wczytywać się w słowa obydwu teologów, taki właśnie wniosek można z nich wyciągnąć. Znamienne w tym temacie jest to, że ksiądz John Meyendorff, badając w zakresie Trójcy Świętej myśl innego teologia – św. Grzegorza Palamasa, doszedł do podobnych konkluzji, co metropolita Antoni i jego młodszy współbrat w kapłaństwie. W swoich rozważaniach na ten temat stwierdził między innymi, że „realna ontologiczna egzystencja Osób ujawnia się w ich kenotycznej ekstazie skierowanej ku sobie nawzajem. Energie Boże wykrywają Bożą egzystencję – Miłość Bożą, która wylewa się poza granice natury Bożej, to znaczy na stworzenie. One są najwybitniejszym dowodem trójosobowości Boga”³⁷. W związku z tym „jeśli On, będąc Bogiem Trójosobowym ujawnia siebie *ad extra* w energiach jako Życie dla innych, to to samo wyraża się w wiecznej tajemnicy egzystencji Boga poprzez wzajemne relacje Trzech Osób. Dlatego też nauka o energiach niestworzonych stanowi nie tylko potwierdzenie osobowościowego bytu Bożego *ad extra*. Byłoby to jednocześnie niemożliwe i bezsensowne, gdyby Bóg nie był Sam w Sobie Miłością, gdyby On nie był Trójcą” – podsumowuje teolog³⁸.

³⁶ Митрополит Антоний Сурожский, *Уверенность в вещах невидимых. Последние беседы (2001–2002)...*, s. 65–67.

³⁷ M. Fahey, J. Meyendorff, *Trinitarian Theology East and West: St. Thomas Aquinas–St. Gregory Palamas*, Brookline 1977, wersja elektroniczna artykułu, <http://lib.cerkov.ru/preview/6531>.

³⁸ Tamże.

Nieprzypadkowo w poznawaniu własnego wnętrza metropolita Antoni stawia właśnie miłość, która ma odpowiedzieć na pytanie odnośnie czystości uczuć, realności relacji, zgodności swojej postawy z Bożym zamysłem.

[Należy] postarać się określić, ocenić jakość swojej przyjaźni, miłości do tych, z którymi czujemy się związani. Następnie zadać sobie pytanie odnośnie obecności w tych relacjach elementu odrzucenia, przeciwstawienia, którym chcemy siebie odgrodzić od otoczenia. Dostrzeżemy wówczas, jak często człowiek dąży do autoafirmacji, przekonamy się, w jakim stopniu nawet najbardziej bliskie, szczerze, przyjazne, bratnie stosunki pomiędzy dwojgiem ludzi w istocie są relacjami odrzucającymi: „Zachowuj dystans, boję się stopić z tobą, boję się zniknąć, boję się okazać uzależniony od twojej miłości, chcę zostać sobą!”³⁹.

W chorym dążeniu do bycia sobą człowiek zdaniem metropolity oszukuje samego siebie, nie chcąc dostrzegać w sobie wewnętrznej ciemności. Tak bowiem można wytłumaczyć przyczynę, dla której większość ludzi widzi siebie w kolorowych barwach. Hierarcha zaleca przeto zdecydowane odrzucenie egocentrycznej autopercepcji i szczerzy wgląd we własne wnętrze – nie wszystko, co człowiek tam ujrzy, będzie go zachwycało, lecz nie jest to powód do rozpacz. Praca wewnątrz wymaga wiele wysiłku i w tym aspekcie słowa Antoniego Blooma współbrzmia z nauką ascetyczną ojców pustyni, gdyż problem jest głęboko zakorzeniony w upadłej naturze ludzkiej.

Na drodze duchowej doskonałości, oprócz znanych środków sakramentalnych, między innymi spowiedzi i modlitwy, chrześcijanin powinien kierować się z jednej strony, zdrową postawą autopercepcyjną, z drugiej – pełnym zaufaniem do Boga, który ukazuje człowiekowi głębię wewnętrznej skazy tylko w granicach jego sił i możliwości duchowych. Eschatologizm osobowości czyni niemożliwym jej pełny rozkwit w tym doczesnym życiu, ale możliwa jest definitywna zmiana tej wizji polegająca na odrzuceniu pryzmatu indywiduum

³⁹ Митрополит Антоний Сурожский, *Человек перед Богом...*, s. 107.

i przyjęcia pryzmatu osobowości w ujęciu biblijnym, czyli pryzmatu obrazu Bożego. W swoich rozważaniach na ten temat metropolita niejednokrotnie analogizuje przy pomocy koncepcji człowieka – ikony, która nawet w sytuacji zniszczenia bądź zubożenia na skutek określonych zawirowań losu pozostaje świętą relikwią. Podobnie jest z obrazem Bożym w człowieku:

Pan Bóg otwiera dla nas wizję piękna, które sam dostrzega w człowieku. [...] Patrząc na nas, zeszepeconych przez grzech, Bóg widzi nas tak, jakbyśmy mogli widzieć starą zbezczeszczoną ikonę, taką, z której nawet mało co zostało; przecież kiedy weźmiemy do rąk taką ikonę, to patrzymy na nią z wielką troską, bólem i przerażeniem, że tak święta relikwia została zbezczeszczona, że takie piękno zostało zniekształcone... W taki sam sposób patrzy na nas Bóg⁴⁰.

Metropolita apeluje, aby w taki sam sposób patrzeć na siebie i na każdego innego człowieka. Nie jest to łatwe, ale mając świadomość czym jest, a raczej kim jest człowiek w oczach Bożych oraz chcąc „widzieć patrząc” i „słyszeć słuchając”, można dostrzec w każdej osobie tę głębię. Zdaniem hierarchy przeszkodą w takim postępowaniu jest nie tylko egocentryzm, lecz strach ludzi przed czyimś cierpieniem, obawa przed współuczestnictwem w tym cierpieniu. Dlatego w tej sytuacji również daje swą receptę:

[Należy] pokonać strach samolubstwa, polegający na obawie przed utratą spokojnego życia, przed zachwianiem się osiągniętego przez nas dobrobytu, przed utratą światła, przygaśnięciem radości. W większości przypadków każdy z nas postrzega siebie jako centrum życia, nie tylko swojego, lecz też innych ludzi⁴¹.

Ponieważ nauczanie londyńskiego hierarchy jest głęboko chrystocentryczne, to i w tym przypadku, w rozważaniach nad samopoznaniem i osobowością człowieka, kulminacją tejże myśli jest Syn Boży, Słowo, które stało się Człowiekiem.

⁴⁰ Tamże, s. 95–96.

⁴¹ Tamże, s. 98.

W przypadku Chrystusa pełnia Jego człowieczeństwa wyklucza jakkolwiek eschatologizm, zwłaszcza jeśli mówimy o osiągniętych w Jego naturze Obrazie Bożym, czyli tym, który w założeniach teologicznych metropolity Antoniego nabiera znaczenia uniwersalistycznego.

Kiedy o tym mówimy, powinniśmy sobie uświadamiać, że mówimy o najświętszej rzeczy, która w nas występuje, o czymś, co wie tylko Bóg, o obrazie Bożym, który nie jest zwykłym odciskiem lecz siłą życiową włożoną w nasze jestestwo, która zmienia, przemienia nas; nawet jeśli dzieje się to powoli, stajemy się uczestnikami Bożej natury (2 P 1:4)⁴².

Ten pozytywny wymiar człowieka jest określoną zdolnością wbudowaną w naszą naturę, „zdolnością» wykraczania poza tę naturę, by w sposób unikalny spełniać jej przeznaczenie w *kluczu* zamysłu Bożego. Jest to zdolność do odpowiedzi na powołanie Boże do wejścia w sferę tajemnicy, poza granice naszych naturalnych możliwości, do stania się *osobowością*”⁴³.

Bazując na nauce apostoła Pawła⁴⁴ wprowadza on aktualny z punktu widzenia rozwoju osobowości imperatyw duchowy polegający na potrzebie „znalezienia siebie w Chrystusie i Chrystusa w sobie”⁴⁵. Ten nakaz co prawda hierarcha oceniał bardzo trzeźwo, zdając sobie sprawę z tego, że może być on

⁴² Антоний Митрополит Сурожский, *Труды. Книга вторая...*, s. 857.

⁴³ А. Маркидонов, *Тайна человека: митрополит Антоний Сурожский и некоторые особенности святоотеческой антропологии...*, s. 33.

⁴⁴ Mogło chodzić o całokształt nauki apostolskiej, choć prawdopodobnie hierarchę zainspirowała zwłaszcza wypowiedź z Listu do Kolosan 1:26–29: „Tajemnica ta, ukryta od wieków i pokoleń, teraz została objawiona Jego świętym, którym Bóg zechciał oznajmić, jak wielkie jest bogactwo chwały tej tajemnicy pośród pogan. Jest nią Chrystus pośród was – nadzieja chwały. Jego to głosimy, upominając każdego człowieka i ucząc każdego człowieka z całą mądrością, aby *każdego człowieka okazać doskonałym w Chrystusie*. Po to właśnie się trudzę, walcząc Jego mocą, która potężnie działa we mnie”. Redakcja tomu pierwszego dzieł metropolity w tym miejscu zasugerowała inne odnośniki (Flp 2:5 i Ga 4:13), które raczej nie są związane z postulowaną myślą przewodnią imperatywu. Por.: Антоний Митрополит Сурожский, *Труды. Книга первая...*, s. 301.

⁴⁵ Митрополит Антоний Сурожский, *Человек перед Богом...*, s. 112.

odebrany jako coś nadzwyczajnego. Dlatego też rozwinięcie tego wątku zaczął od pytania:

Jak znaleźć Chrystusa tam, gdzie wszystko wskazuje na to, że Go nie ma, ponieważ całkowicie został zamazany w warstwach zniekształcających konturów [nawiązanie do wątku ikonicznego]?⁴⁶

Odpowiedź jego zdaniem kryje się w sposobności chrześcijanina do przyswajania sobie transcendencji poprzez naukę wiary płynącą bezpośrednio z Pisma Świętego, umiejętności szczerego odczytywania jego treści i wpłytywania ich w swoje codzienne życie. Znamienne w tym kontekście jest podobieństwo podejścia soteriologicznego metropolity Antoniego z najnowszą antropologią wiary w wydaniu współczesnych ojców hezychastów. Na przykład ojciec Porfirusz Kawsolakiwita⁴⁷, który prezentował bardzo interesującą szkołę duchowego wzrastania, mówił, że nie należy pokonywać zła, koncentrując na nim swojej uwagi. Nie prześladujemy ciemności, lecz zwracamy się ku Światłu, którym jest Chrystus. Mówił do swoich uczniów: „Po co mamy prześladować ciemność? Włączmy światło a ciemność zniknie. Pozwólmy, aby w pełni królował w naszej duszy Chrystus, wtedy demony uciekną same. [...] Do duszy, która cała jest zajęta przez Chrystusa, diabeł za nic nie będzie mógł wejść, ponieważ nie znajdzie tam sobie miejsca”⁴⁸. W ten sposób hagioryta pouczał, że wejście w Światło Chrystusa oznacza wykazanie zainteresowania względem namiętności, demonów, świata. Chrystus, który jest Wszystkim, czyni wszystko dla zbawienia człowieka. Toteż zadaniem człowieka jest przyjęcie Jego zbawczego działania, zwrócenie się ku Bogu, nieustanne i pełne dążenie ku Niemu. Starzec rozumiał w ten sposób miłość do Chrystusa, pokochanie Go w sposób doskonały. „Powinniśmy postarać się znaleźć sposób, jak wejść do światła Chrystusowego. Nie na tym to polega, aby czynić jakąś powinność. Należy być z Chrystu-

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Hieromnich Porfirusz, świec. Ευάγγελος Μπαϊρακτάρης (* 1906, † 1991) – słynny grecki duchowny, mnich św. Góry Athos, mistyk Kościoła prawosławnego.

⁴⁸ Cyt. za: K. Γιαννιτσιώτη, *Κοντά στο γέροντα Πορφύριο. Ενα πνευματικοπαίδι του θυμάται*, http://www.phys.uoa.gr/~nektar/orthodoxy/gerontikon/porphyrios_sayings.htm.

sem, tak aby dusza obudziła się i pokochała Go, została świętą, aby oddała się w objęcia miłości Bożej. Wtedy On też pokocha nas⁴⁹. Wtedy napełni nas niewypowiedziana radość. Chrystus chce tego najbardziej, aby napełnić nas radością, ponieważ On jest źródłem radości. Ta radość jest darem Chrystusa⁵⁰. Warto przy tym zaznaczyć, że powyższe zalecenie wcale nie oznacza rezygnacji z walki z grzechem, którą w szczegółach opisali ojcowie pustyni, lecz prawidłowe ustalenie priorytetów duchowego wzrastania. Na czym zatem polega wspomniana wspólność soteriologiczna poglądów metropolity Antoniego z współczesną myślą hezychastyczną? Na postawie otwartości i szczerości wobec nauki Chrystusa i przesłania Bożego przeżywającego umysł człowieka niczym błyskawica, sięgająca najgłębszych miejsc jego duszy.

Podobnie do dwudziestowiecznych hezychastów hierarcha nakłania swoich słuchaczy do otwarcia serca i umysłu na słowo Boże. W wymiarze praktycznym polega to na zaleceniu jak najczęstszego czytania Pisma Świętego, zwłaszcza Ewangelii, z zaznaczaniem tych fragmentów tekstu, które znalazły odzwierciedlenie w wewnętrznej głębi czytającego. Czytając Ewangelię, można zobaczyć, że

są dwa lub trzy miejsca w tekście, które rozświetlają umysł, zapalają serce, wola skupia się na pragnieniu wypełnienia tych słów, ponieważ są na tyle wspaniałe, na tyle prawdziwe, na tyle doskonałe, że współgrają z tym, co człowiek ma w swoim wnętrzu [...]. Proszę zaznaczyć te fragmenty, nawet jeśli nie jest ich wiele, są to te punkty, w których harmonizujesz z Chrystusem [...]. Proszę pamiętać najważniejszą rzecz – w tych słowach lub w tym przykładzie ewangelicznym jednocześnie ukazany jest Chrystus i ty. Jak tylko dokonasz tego odkrycia, już nie będzie konieczne walczyć ze swoją naturą, aby jak najbliżej zbliżyć się do ducha Ewangelii. Wystarczy słuchać swojej natury, lecz natury prawdziwej, nie pseudowzorca narzuconego z zewnątrz, lecz tym rysom, które napisała ręka Mistrza.

⁴⁹ Starzec używa tu pojęcia miłości personalistycznej.

⁵⁰ Γέρωντος Πορφυρίου Κανσοκαλυβίτου. Βίος και Λόγοι. Ιερά Μονή Χρυσοπηγής, Χανιά 2006, s. 221–224.

W powyższym aksjomacie ważna jest jeszcze szczerłość wobec siebie i wobec przesłania zawartego w Piśmie Świętym. Nie wolno „udawać” akceptacji, należy ją prezentować swoim jestestwem. Jest to niebezpieczny zabieg w skali globalnej, nie tylko jednostkowej. Dla metropolity Ewangelia stanowi rygorystyczny dokument, jest ona bezwarunkowa i wyraża to w sposób jasny – nie wolno jej modyfikować, dzielić i dostosowywać do poziomu własnego rozumienia bądź gustu. Prawdą jest, że Ewangelia głosi coś, co w jakimś sensie przerasta człowieka, więc jest ona dana po to, by powiększyć umysł, powiększyć serce, przebudować życie, dać światopogląd często przeciwny temu, który przedtem człowiek posiadał.

Tym samym w rozważaniach nad zagadnieniem samopoznania i związaną z nim soteriologią metropolita wyróżnia dwa rodzaje „ja” lub dwa sposoby traktowania ludzkiego „ja” w zależności od kontekstu przedmiotowego. „Ja” jako indywiduum afirmuje siebie poprzez negację, przeciwstawienie wobec innych „ja”. Taka osoba nie chce widzieć siebie taką, jaką jest w rzeczy samej, gdyż wstydzi się swojego zwyrodnienia.

Takie „ja” nigdy nie chce być realne, ponieważ bycie realnym oznacza stanie przed Obliczem Bożym i ludzi. Takie „ja” nie chce słyszeć tego, co mówią o nim ludzie, tym bardziej tego, co mówi o nim Pan Bóg, Słowo Boże⁵¹.

Z drugiej strony hierarcha wprowadza pojęcie „ja” osobowościowego, którego odnalezienie jest możliwe w obszarze biblijnym. Takie „ja” dopiero szuka swojej osobowości, która jest synonimiczna z obrazem Bożym, z zamysłem Bożym, który obejmuje wszystkich ludzi ogółem i każdego z osobna, a który ostatecznie powinien być spełniony w czasie eschatologicznym.

Taka osobowość znajduje swoją samorealizację, swoją pełnię i swoją radość jedynie w odzyskaniu swojego pierwowzoru, doskonałego

⁵¹ Митрополит Антоний Сурожский, *Человек перед Богом...*, s. 114.

wzoru, takiego, który jej odpowiada, który ją uwalnia, pomaga jej rozkwitnąć, odkryć siebie⁵².

Dążenie do takiego „ja” osobowościowego prowadzi do sukcesywnej destrukcji „ja” indywidualistycznego, zaś w końcowej fazie – do jego pełnego zniknięcia. „Ja” osobowościowe, które zwycięży w walce z grzechem, stanie się wówczas osobowością w pełnym znaczeniu tego słowa, stanie się osobą w rozumieniu ewangelicznym. W tej nowej postaci będzie ona mogła bez przeszkód uczestniczyć w harmonii Bożej, w miłości Bożej, w Bogu – takie jest główne przesłanie antropologiczne, jakie możemy odczytać z nauki metropolity Antoniego Blooma.

⁵² Tamże.

Zręby bioetyki

Przyszli państwo tutaj po to, by dowiedzieć się, jak należy przygotowywać umierającego do śmierci. Ale proszę pozwolić, że na początku o czymś państwu przypomnę: pierwsi, o których powinniśmy myśleć, to my sami, ponieważ – jak wszyscy pozostali – wcześniej czy później stanimy przed własną śmiercią. Dlatego, jeśli nie rozstrzygniemy tej kwestii teraz dla samych siebie, to tym bardziej dla nikogo innego nie uda nam się jej rozstrzygnąć¹.

Ważną kwestią rzucającą światło na poglądy metropolity Antoniego z zakresu bioetyki jest znaczenie, jakie nadawał on wartościom duchowym w codziennej praktyce medycznej. Medycyna, która ignoruje integralność człowieka, jego podwójną duchowo-materialną naturę, potrzeby jego duszy, nawet jeśli będzie znajdowała się na wysokim poziomie technologicznym i naukowym, w rzeczywistości utraci swoją istotę. Procesowi uprzemysłowienia cywilizacji, który rozpoczął się jeszcze w XIX wieku, nieuchronnie towarzyszyła utrata duchowości, coraz bardziej uwidaczniająca się wraz z postępem technicznym. Wielu badaczy wskazuje na zmiany w podejściu do pacjenta i procesu leczenia. „Społeczeństwo postindustrialne, które kieruje się w większej mierze bodźcami nieduchowymi, kształtuje nowy typ stosunku do pacjenta, który – z jednej strony – skupia się na rozwoju imponujących efektów leczenia chorób cielesnych, a z drugiej – ignoruje egzystencjalne potrzeby

¹ Zob.: *Medical Ethics Education in Britain, 1963–1993. The transcript of a Witness Seminar held by the Wellcome Trust Centre for the History of Medicine at UCL, London, on 9 May 2006*, red. L. Reynolds, E. Tansey, London 2007 [Fragment wypowiedzi metropolity Antoniego z jego wykładu *Preparation for Death* skierowanego do młodych lekarzy w szpitalu Royal Free w Londynie przywołany podczas dyskusji przez Rogera Higgsa], s. 15; Митрополит Антоний Сурожский, *О современной медицинской этике*, Санкт-Петербург 2009, s. 13.

duszy”². W takim systemie wartości pacjent staje się tylko klientem, lekarz – osobą świadczącą usługi medyczne, a sama medycyna przekształca się w gałąź biznesu. Niebezpieczeństwo tego procesu jest oczywiste nawet z punktu widzenia dobra pacjenta, którego główny cel stanowi wyzdrowienie. Gdy natomiast uwzględniamy kwestie wiary i religii, duchowości i życia sakramentalnego, czyli wspomnianych egzystencjalnych potrzeb duszy, to w obliczu postępu technologicznego w medycynie oraz związanymi z nim zmianami socjokulturowymi, powstają konkretne pytania, na które osoba wierząca, chrześcijanin, a nawet ludzie niezwiązani z wiarą, chcą znaleźć odpowiedzi.

Warto zadać sobie kilka ważnych pytań. Co jest dobre, a co złe we współczesnych technologiach medycznych? Jak ocenić współczesną chirurgię, transplantologię, badania i eksperymenty genetyczne, zapłodnienie *in vitro*, surogację czy wykorzystywanie materiału biomedycznego wyhodowanego z ludzkich zarodków? Jak współczesne chrześcijaństwo powinno oceniać te rzeczy i czy w ogóle można mówić o występowaniu bioetyki chrześcijańskiej, która posłużyłaby za podstawę moralną pozwalającą znaleźć odpowiedzi na wszystkie tego typu pytania?

Chodź niniejsza praca nie ma na celu znalezienia wszystkich odpowiedzi, to szukanie pewnego modelu bioetycznego i biomedycznego w nauczaniu antropologicznym metropolity Antoniego z pewnością rozwiąże przynajmniej część dylematów. Warto przy tym pamiętać, że w naukach Blooma leczenie chorej osoby nie jest ograniczone wyłącznie do wiedzy naukowej. Dzieje się tak z tego powodu, że człowiek stanowi istotę sakralną, należącą do świata ducha i świata materii, a więc choroby także mają podłoże duchowe. Wszystko, co można opisać w kategoriach naukowych, bez wątplenia przejawia również stronę mistyczną.

Życie metropolity Antoniego obfitowało w wydarzenia pozwalające mu na refleksję. Kiedy rozpoczęły się pierwsze bitwy drugiej wojny światowej i młody lekarz Andriej Bloom rozpoczynał właśnie swoją praktykę lekarską, z pola walki

² М. Геронимус (иерей), *Церковная ограда и современная медицина*, [w:] *Церковь – Богочеловеческое общество. Материалы третьей международной конференции 23–25 сентября 2011 г.*, red. С. Кокурин, С. Лукьянова, Е. Майданович, Москва 2013, s. 295.

przywieziono grupę rannych żołnierzy. Ekscelencja wspominał, że wykonując swoją pracę, w pewnym momencie zorientował się, iż nie pamięta twarzy chorych, którym udzielił pomocy. Kiedy więc przybyła następna partia poszkodowanych, czynił wtedy wszystko, aby spojrzeć na każdego z nich z osobna i zadać mu jakieś osobiste pytanie, by go zapamiętać³. Biorąc pod uwagę realia dnia dzisiejszego, nawet w warunkach niedużej przychodni, takie postępowanie wymagałoby od lekarza nie lada wysiłku. Współczesna medycyna konsekwentnie zmierza w kierunku transformacji, zastępując dzieło miłosierdzia algorytmem, w którym percepcja człowieka traci swoją sakralność, pacjent zaś staje się obiektem badań.

Aby w pełni przeanalizować dziedzictwo i poglądy metropolity Antoniego w zakresie bioetyki i medycyny, należy rozpatrzyć je w kilku aspektach: w zakresie poglądów ogólnych, dotyczących zawodu lekarza, jego misji i roli w życiu człowieka; w zakresie antropologii chrześcijańskiej, stosunku do cierpienia i śmierci; a także w zakresie zagadnień *stricto* bioetycznych i biomedycznych, otwierających prawosławną perspektywę spojrzenia hierarchy na zasygnalizowane dylematy związane z postępowem technologicznym i naukowym oraz z transformacją światopoglądową świata, jeśli chodzi o płec kulturową.

Dyskusje poświęcone zagadnieniom znaczenia wiary w medycynie często zakładają rozstrzygnięcie, czy współczesny lekarz powinien być osobą wierzącą. Agnostycy i krytycy religii wychodzą z założenia, że nauka jest samowystarczalna, a skrajny empiryzm jako domena nauk ścisłych, przyrodniczych i technicznych „nie może odpowiedzieć na podstawowe pytania egzystencjalne człowieka”⁴. Dlatego też w tym ujęciu nauka staje się jedynie technologią służącą do ilościowego przetwarzania materii⁵. Metropolita Antoni Bloom, biolog i lekarz praktyk z wykształcenia, tak odpowiadał na podobne pytanie: „Nie mogę rozdzielić w sobie człowieka,

³ Митрополит Антоний Сурожский, *Труды. Книга первая*, Москва 2002, s. 147.

⁴ Ks. K. Kloskowski, ks. S. Czalej, *Analogiczne poznanie Boga w ujęciu Biskupa profesora Bohdana Bejze*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 1998, nr 7, s. 51–100.

⁵ Zob.: M. Krąpiec, *Filozofia a ideologia*, [w:] *Zadania filozofii we współczesnej kulturze*, red. Z. Zdybicka, Lublin 1992, s. 96.

chrześcijanina, biskupa, lekarza”⁶. Tak to ujmując, z pewnością miał na myśli stan swojej osobowości i duchowości, która integralnie łączyła w sobie lekarza i duchownego. Biorąc pod uwagę ten czynnik, współczesny badacz Borys Woskriesenski⁷ określił metropolitę jako „wyjątkowego psychoterapeutę klinicznego, który uwzględnia i odkodowuje wieloaspektowe znaczenie diagnostyczne tego lub innego przeżycia konkretnej osoby, biorąc pod uwagę kontekst jego indywidualnych cech psychicznych oraz niepowtarzalną sytuację życiową”⁸. Trudno nie zgodzić się z tym twierdzeniem, gdyż teologia pasterska, którą uprawiał przez całe swoje życie, wykuła w nim prawdziwego psychoterapeutę, mimo że główną specjalizację młodego Blooma stanowiła chirurgia.

Wracając do poglądów metropolity na temat roli medycyny, należy wyłuszczyć sedno jego wizji lekarza, wynikającej z jego percepcji tego zawodu. Określając siebie jako lekarza, hierarcha na pierwszym miejscu stawiał wymiar soteriologiczny, podkreślając sakralność ludzkiego ciała:

Lekarz-chrześcijanin traktuje ciało z delikatnością i cnotliwością, ponieważ zostało ono powołane do życia wiecznego i – jeśli mogą to ująć w ten sposób – jest ono „związane” z ciałem wcielonego Syna Bożego⁹.

Następnym czynnikiem wyznaczającym jego relację z pacjentem było szukanie prawdziwego kontaktu na poziomie transcendentnym:

⁶ Митрополит Антоний Сурожский, *Труды. Книга первая...*, s. 55.

⁷ Borys Arkadjewicz Woskriesenski (ros. Воскресенский Борис Аркадьевич) – docent katedry psychiatrii i psychologii medycznej Rosyjskiego Narodowego Badawczego Uniwersytetu Medycznego im. N. Pirogowa, profesor Moskiewskiego Państwowego Uniwersytetu Psychologiczno-Pedagogicznego, wykładowca Instytutu im. Św. Metropolity Filareta.

⁸ Б. Воскресенский, *Духовная жизнь и душевная болезнь (из опыта работы психиатра в общине и приходе)*, [w:] *Духовное наследие митрополита Антония Сурожского. Материалы Первой международной конференции 28–30 сентября 2007 г. Москва*, red. Е. Майданович, Е. Садовникова, М. Уманцева, Москва 2008, s. 229.

⁹ Митрополит Антоний Сурожский, *О современной...*, s. 6.

Kiedy byłem lekarzem, starałem się przed zobaczeniem pacjenta pomodlić się, wejść w siebie, pozyskać ducha modlitwy, aby wszystko, co będę robił, wynikało z jakiegoś głębokiego dialogu między Bogiem, mną a tym człowiekiem. Lekarz-chrześcijanin powinien pełnić swoją postugę pod Bożą ręką i nigdy nie pozwalać sobie na takie zachowania, na które nie było by go stać w obliczu obecności Bożej¹⁰.

Wreszcie za trzeci warunek zdrowego podejścia do procesu leczenia metropolita uznał współpracę pacjenta z lekarzem, rozumianą jako jego świadomy udział w tym procesie:

Współpraca powinna występować zawsze, ponieważ pacjent nie może być tylko „obiekt” leczenia. Jeśli nie współpracuje, nie rozumie tego, co się z nim dzieje, nie walczy o życie, o swoją integralność wspólnie z lekarzem, to leki nie zawsze mogą pomóc¹¹.

Sakralność ciała, wewnętrzna relacja z Bogiem jako podstawa podejmowanych działań i wreszcie świadomy udział pacjenta w przebiegu procesu leczenia to podstawy chrześcijańskiej wizji lekarza Andrzeja Blooma. Wydaje się, że te składniki sprawiły, iż po odejściu z zawodu chirurga na nowej ścieżce powołania Bożego już jako duchowny, Antoni Bloom nadal je stosował, zmieniała się jedynie płaszczyzna zastosowania tego modelu: z biologiczno-medycznej na psychologiczno-sakramentalną. Kontynuując rozważania na temat podejścia metropolity do medycyny, należy zwrócić uwagę jeszcze na jeden aspekt. Za sedno swojego medycznego podejścia uważał on współczucie, które – jego zdaniem – wykluczało naukowość w wąskim znaczeniu tego słowa, nadawało medycynie wymiar wykraczający poza *stricte* naukowe ramy. Lekarz, który podchodził do pacjenta wyłącznie z naukowego punktu widzenia, a główne zadanie stanowił proces leczenia (farmakologiczny, chirurgiczny itp.), nie mieścił się w ramach chrześcijańskiego modelu lekarza hierarchy.

¹⁰ Tamże, s. 7.

¹¹ Tamże.

Pamiętam jednego lekarza (teraz obejmuje katedrę chirurgii we Francji), z którym dyskutowaliśmy przed wojną i wymienialiśmy argumenty za znieczuleniem i przeciw niemu w trakcie tej czy innej operacji. Wtedy oznajmił, że w jego mniemaniu jedynym celem znieczulenia jest ułatwienie pracy chirurgowi. Czy pacjent cierpi czy nie – dla niego było to zupełnie nieważne. Nie przesadzam, właśnie to mówił i to miał na myśli: mógł żywcem pokroić pacjenta, gdyby nie było żadnych przeszkód, gdyby żadne czynniki nie utrudniały i nie komplikowały mu przeprowadzenia operacji – tylko jemu¹².

Tak myślących lekarzy metropolita określał mianem „rzeźników” lub „techników”, tylko nie medyków. Niemniej współczucie, o którym tu mowa, nie miało nic wspólnego z sentymentalnością. Metropolita przestrzegał przed fałszywym rozumieniem tego pojęcia, w szczególności przed myleniem tego zjawiska z emocjami lub z jakimś wyobrażaniem sobie czyjegoś bólu. Współczucie, o które chodzi, hierarcha traktował jako twórczą reakcję na cierpienie konkretnej osoby, jako szacunek do czyjegoś bólu, do człowieka. Ważnym aspektem przy tym było zwracanie uwagi nie na jakąś abstrakcyjną osobę, nie na jakiegoś anonimowego pacjenta, tylko na konkretnego człowieka, mającego imię, wiek, rysy twarzy, męża lub żonę, rodzinę. Szacunek do każdej osoby wcale nie był dla hierarchy spekulatywną wartością moralną, lecz polegał na wnikliwym traktowaniu wyjątkowości wszystkich istot ludzkich, każdego człowieka, który w oczach Bożych pozostawał bardzo cenny.

Dwa kolejne elementy składające się na model lekarza według metropolity Antoniego, to stosunek śmierci i cierpienia. Tworzą one pewną dychotomię, która determinuje układ relacji pomiędzy medykiem a pacjentem. Ekscelencja wychodzi z założenia powszechnego występowania u człowieka strachu przed bólem, cierpieniem i śmiercią pozostającego w sprzeczności z byciem człowiekiem, implikującym odwagę, twórcze podejście i nieustraszeność. Lekarz-chrześcijanin powinien zdaniem hierarchy wypracować w sobie pewien konstruktywny stosunek do tych dwóch kategorii.

¹² Tamże, s. 44.

Jeśli nie mamy określonego stosunku do życia i do jego wartości, do śmierci, jej miejsca i znaczenia, to nie mamy innego wyboru, jak tylko zmuszać ludzi do życia, a raczej trwania, póki nareszcie nie uda im się wyrwać z naszych rąk i udać się na wieczny odpoczynek¹³.

Walka o życie pacjenta, o ile sama w sobie zostanie pozbawiona sensu, nie będzie tożsama w myśli hierarchy z walką o człowieczeństwo. Innymi słowy, jeśli lekarz nie ma wypracowanego stosunku do śmierci, to jego walka o zdrowie i życie pacjenta przestaje mieć głęboki sens. „Czy powinniśmy zachęcać ludzi do tchórzostwa, pozwalając im żyć w bojaźni i przez tą bojaźń uciekać przed wyzwaniem, które stawiają przed nami życie, śmierć i cierpienie?”¹⁴ – pyta metropolita.

Jako przykład podaje własne doświadczenie, z którego wynika, że osoba mająca twarde poglądy religijne, a także – co ciekawe – osoba całkowicie odżegnująca się od wiary, łatwiej akceptuje, że umrze niż ludzie małej wiary lub powierzchownie religijni. Ci bowiem zazwyczaj mają z tym największą trudność. W tym modelu funkcja lekarza zbliża się do roli duchownego i polega na tym, by ułatwić pacjentowi wyniesienie ze swojej choroby jak największych korzyści duchowych. W tym znaczeniu cierpienie jawi się jako pewna lekcja życia, która powinna wychować w osobie cierpiącej *człowieka*. Strach przed bólem, o ile nie przybiera form skrajnych, może zniwelować tę główną rolę, którą odgrywa cierpienie w stosunku do wychowania duszy w jej człowieczeństwie.

Rolą lekarza, również duchownego, a nawet każdego członka społeczeństwa jest – w pewnym sensie – nieunikanie wyzwania, które stawia przed nami życie, niebycie kimś, kto czyni ludzi miękkimi, tchórzliwymi, bezradnymi. To zawód, który ma swoją wizję życia, ponieważ mamy wizję śmierci i walki tych dwóch pierwiastków, ponieważ mamy wizję tego, kim i czym jest człowiek, a dzięki tej wizji nie stać nas na to, by pozwalać komukolwiek żyć poniżej ludzkiego powołania, powołania człowieka¹⁵.

¹³ Tamże, s. 53.

¹⁴ Tamże, s. 55.

¹⁵ Tamże, s. 58.

Rozważając kwestię wizji zawodu lekarza u metropolity Antoniego, nie sposób nie zwrócić uwagi na to, że dominuje u niego podejście psychologiczne i antropologiczne. Choć bogactwo myśli dogmatycznej Kościoła prawosławnego pozwalało hierarsze używać argumentów *stricte* teologicznych, korzystał on raczej z elementarza psychologii i antropologii chrześcijańskiej. Niemniej za fundament jego poglądów niewątpliwie posłużyła szkoła antropologiczna hezychastów ze św. Grzegorzem Palamasem na czele. Z kolei archimandryta Cyprian Kern zwracał uwagę, że jeszcze św. Grzegorz z Nyssy dopatrywał się w cierpieniu i śmierci pierwiastka dobra¹⁶. Antoni Bloom tę kwestię zawarł w następującym stwierdzeniu:

Zawsze powtarzałem studentów: przygotowujcie umierającego nie do śmierci, tylko do wiecznego życia. Nie w takim znaczeniu: „Oto umrzesz, pochowają cię i koniec”, lecz w tym sensie, że śmierć to przejście¹⁷.

Odnosząc się z kolei do kategorii cierpienia, warto zaznaczyć, że w prawosławnej antropologii wpisuje się ono bezpośrednio w dogmat odkupienia, co w pewnym stopniu idealnie współgra z chrystocentrycznym modelem człowieka u metropolity, z tym że jego wizja opiera się na tezach natury antropologicznej i psychologicznej bez wnikania w szczegóły teologiczne. Podobne stanowisko wobec cierpienia można znaleźć w dziełach chrześcijańskich filozofów, jak chociażby u Williama Jamesa, który w swoim dziele *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, opisał psychologiczną istotę cierpienia, uważając, że pomaga ono człowiekowi osiągnąć nowy poziom swojej ludzkiej osobowości, a także uznając je za przeciwny biegun hedonistycznej szkoły etyki¹⁸. Jednak najważniejsze wydaje się jego twierdzenie dotyczące zdolności, którą może

¹⁶ Śmierć w jego myśli występowała jako środek oczyszczenia duszy po odejściu ze świata. Działo się tak dlatego, że ciało przeszkadzało w tym procesie, natomiast rozłąka duszy z ciałem umożliwiała ten proces. Zob.: Архим. Киприан (Керн), *Антропология св. Григория Паламы*, Париж 1950, s. 199.

¹⁷ Митрополит Антоний Сурожский, *О современной медицинской этике...*, s. 11.

¹⁸ W. James, *The Varieties of Religious Experience*, London and Bombay 1902, s. 46, 53.

wyćwiczyć jednostka poprzez doświadczenie mistyczne w procesie przezwyciężenia zła¹⁹.

Przy okazji zamiłowania metropolity do literatury, nie sposób pominąć traktowania kategorii cierpienia przez Fiodora Dostojewskiego, którym hierarcha był tak zachwycony, a który „otworzył przed nim głębię człowieczeństwa”²⁰. Bliska przyjaciółka metropolity Irina Kiryłowa, profesor literatury na Uniwersytetu w Cambridge, zwraca uwagę na sposób analizowania przez hierarchę dzieł wielkiego rosyjskiego pisarza. Przez wiele lat prowadziła z metropolitą Antonim dyskusje właśnie na temat twórczości Dostojewskiego. Na podstawie tych rozmów jednoznacznie stwierdziła, że metropolita Antoni wnikliwie analizował wszystkie utwory autora *Zbrodni i kary*, jednak robił to wyłącznie z psychologicznego punktu widzenia: nie interesowały go inne aspekty analizy literackiej prócz przyczyn zachowań głównych bohaterów, których doszukiwał się w sferze psychicznej oraz w środowisku socjokulturowym opisywanego społeczeństwa rosyjskiego. Charakterystyczną cechą tych analiz, jak wynika z relacji Kiryłowej, było kreowanie portretów psychologicznych, a także pewna interpretacja behawioralna oddzielnych bohaterów. Badaczka wskazuje, że metropolita bardzo często trafnie uzasadniał ten lub inny rodzaj zachowania bohatera Dostojewskiego. Współczesne teorie psychologiczne mają być tego dowodem²¹.

Próbując znaleźć wspólną nić w interpretacji cierpienia w myśli metropolity Antoniego i Dostojewskiego, warto sięgnąć po analizę Mikołaja Łosskiego, który w twórczości wielkiego

¹⁹ Zob.: „Such mystical persuasion plays an enormous part in the history of the religious consciousness, and we must look at it later with some care. But we need not go so far at present. More ordinary non-mystical conditions of rapture suffice for my immediate contention. All invasive moral states and passionate enthusiasms make one feelingless to evil in some direction. The common penalties case to deter the patriot, the usual prudences are flung by the lover to the winds. When the passion is extreme, suffering may actually be gloried in, provided it be for the ideal case, death may lose its sting, the grave its victory”. Tamże, s. 90.

²⁰ Д. Сапрыкин, *Бог – изгнанник на земле. Интервью с митрополитом Сухожским Антонием (Блумом)* [wywiad], Londyn, 22 czerwca 2001, http://halkidon2006.orthodoxy.ru/lki/propovedi/888_int_mitr_antoniya.htm.

²¹ И. Кириллова, *Из бесед с митрополитом Антонием Сухожским о Достоевском*, Москва 19 октября 2018, <https://philologist.livejournal.com/10689300.html>.

rosyjskiego pisarza odnalazł pozytywną wizję tego stanu. Uczony uważał, że chrześcijaninowi nie wolno poprzestać na poznaniu przyczyn cierpienia, lecz musi poznać jego sens. Jedną z głównych wizji sensu cierpienia jest dla niego to, że może ono stanowić sprawiedliwą konsekwencję moralnego zła, jakim jest odłączenie się od Boga i bliźnich. Po pierwsze naturalnie wynika to z wewnętrznego rozpadu człowieka, po drugie jawi się jako efekt udręk sumienia, po trzecie zaś – jako przejaw zewnętrznej kary. W tak rozumianym modelu upadłego świata nie ma miejsca na pełny dobrobyt człowieka pozbawiony jakiegokolwiek dysharmonii²².

Natomiast jeśli chodzi o percepcję cierpienia u Dostojewskiego – on również postrzegał je podobnie, czyli nie mógł skutku dysharmonii uznać za rzecz godną gloryfikacji. Wręcz przeciwnie, celem życia pisarza było szukanie rajskiej doskonałości poprzez kształtowanie w sobie miłości będącej pełną harmonią wszystkich istot. „Każde wielkie szczęście, zawiera też w sobie pewne cierpienie, ponieważ budzi w nas wyższą świadomość. Bieda rzadko wywołuje w nas tak czystą świadomość, jak potrafi to uczynić wielkie szczęście. Takie szczęście determinuje wszystkie działania duszy”²³. Niemniej cierpienia nie da się uniknąć w tym życiu, ponieważ jest ono nieuchronną konsekwencją grzechu, który Dostojewski rozumiał jako upadek moralny człowieka.

Gdy człowiek nie przestrzega zasady dążenia do ideału, to znaczy nie złoży z miłości ludziom lub innej osobie ofiary ze swojego ja, to będzie cierpieł. To cierpienie jest stanem ciągłym, który równoważy się poprzez rajską słodycz wypełniania prawa, to jest poprzez swoją ofiarę. Na tym polega równowaga ziemi, inaczej nie miałaby ona sensu²⁴.

Na czym zatem polegała pozytywna wizja cierpienia u Dostojewskiego, skoro stanowiło ono nieuchronną konsekwencję grzechu? Swietłana Klimowa rozróżnia w twórczości rosyjskiego pisarza dwa rodzaje cierpienia:

²² Н. Лосский, *Достоевский и его христианское мировоззрение*, Нью-Йорк 1953, s. 291.

²³ Tamże, s. 290.

²⁴ Tamże.

- 1) destrukcyjne, występujące u tak zwanych bohaterów ideowych,
- 2) konstruktywne, które przynosi ulgę i rzeczywiście pomaga człowiekowi odnaleźć swoje człowieczeństwo.

Pierwszy rodzaj cierpienia badaczka określa jego cierpienie-*cogito*, zamknięte wewnątrz samoświadomości bohatera ideologa. To osoba, która zamyka się wyłącznie na percepcji własnego „ja”, dla której obiektywny świat stanowi jedynie zespół źle skonstruowanych reguł, zaś cierpienie pozostałych osób występuje wyłącznie w sferze jej wyimaginowanych wyobrażeń. Dla scharakteryzowania drugiego rodzaju cierpienia, mającego siłę pragmatycznej odbudowy osobowości, Klimowa wykorzystuje Dostojewską kategorię „żywego życia”, która tak mocno współbrzmi z wizją „Boga Żyjącego” Antoniego Blooma. Żywe życie wypełnia cierpienie realne, ból własnego ciała lub odczuwany przez innych ludzi.

Najważniejszym dowodem na przebywanie człowieka w świecie jest jego cielesna w nim obecność. Doświadczenie ciała uświadamia wagę tożsamości z innymi ciałami, które nie są nasze. Cierpienie, które nadchodzi z zewnątrz, jako doświadczenie innej osoby, rodzi współczucie, które z kolei otwiera w człowieku z samego siebie, odkrywa przed nim ciało jako jego integralność²⁵.

W cierpieniu-*cogito* współczucie jest zastępowane przez grę słów, podczas gdy cierpienie konstruktywne inspiruje człowieka do przeżywania miłości i w rezultacie przyczynia się do odzyskania integralności.

W związku z poruszaną kwestią, trzeba zrozumieć, że w interpretacji Dostojewskiego metropolita Antoni był myślicielem wyrażającym szkołę pogładową Mikołaja Bierdiajewa, według którego cierpienie stanowi wewnętrzny, antropologiczny stan człowieka. W odróżnieniu od szczęścia stan ten – zdaniem filozofa – towarzyszy człowiekowi podczas całego jego życia, zmuszając go do przewyżczania różnych życiowych trudności

²⁵ С. Климова, *Страдание у Достоевского: сознание и жизнь*, „Вестник Российского государственного гуманитарного университета” 2008, nr 7, s. 193.

lub klęsk. Wskutek tego procesu w świetle dochodzi do wewnętrznej przemiany ducha, który dzięki niej potrafi wzniesić się ku swoim wyżynom.

Bierdiajew przekonywał, że niezależnie od intensywności i głębi cierpienia, odgrywa ono pozytywną rolę w życiu człowieka. Osoba, która doświadczyła cierpienia ma przez to o wiele bogatszy świat wewnętrzny. Nawet słodycz i zadowolenie nie będzie tak głębokie i intensywne bez cierpienia. Zwycięstwo smakuje lepiej po porażce, miłość – po długim oczekiwaniu lub rozczarowaniu. W ten sposób, według Bierdiajewa, cierpienie staje się jednym z najważniejszych wyznaczników życia człowieka oraz stosunków międzyludzkich²⁶. Antoni Bloom, choć nie rozpracował filozoficznych podstaw cierpienia, jak to uczynił wielki rosyjski filozof, z pewnością kierował się w swoim życiu podobnymi zasadami. Często, gdy chciał opisać przedmiot swoich rozważań, powtarzał: „Wiesz, no tak jak u Bierdiajewa...”²⁷.

O ile jednak prawosławna filozofia cierpienia traktowała tę kwestię w ujęciu ontologicznym, syntetycznym, to myśl metropolity Antoniego zawsze miała charakter przedmiotowy, konkretny. Hierarcha nie zajmował się przeglądowym rozważaniem na temat hipotetycznych skutków ludzkiego cierpienia, tylko szukał praktycznego wymiaru, posługując się często przykładami z życia własnego bądź osób dobrze mu znanych. W ten sposób nie unikał też odpowiedzi na pytania o sens cierpienia i śmierci dzieci, spowodowanych chorobą lub inną przyczyną. Na pierwszy plan wysuwa się zatem metafizyczna relacja człowieka z człowiekiem i człowieka z Bogiem, które na tym poziomie wykraczają poza kontakt werbalny czy cielesny.

Jesteśmy przyzwyczajeni do myślenia, że nasze duchowe wzrastanie odbywa się za pomocą rozumu, świadomej reakcji, poprzez rozwój intelektualny. Wyobrażamy sobie, że nasze życie duchowe polega na otwieraniu się w nas wysokich myśli i głębokich uczuć. Jednak życie duchowe nie na tym się zasadza. Leży ono w tej pośredniej

²⁶ Н. Бердяев, *Философия свободного духа*, Москва 1994, s. 14, 15, 101, 111.

²⁷ И. Кириллова, *Из бесед с митрополитом Антонием Сурожским о Достоевском...*

sferze, która nie należy ani do ducha, ani do ciała. Wytlumaczę swe słowa w porównaniu. Chrzcimy dziecko. Czego wtedy oczekujemy, jeśli w ogóle czegokolwiek? Dlaczego nadajemy temu jakiś sens? Ponieważ wierzymy, że świadomie lub nie żyjący duch, żyjąca dusza dziecka potrafi twarzą w twarz spotkać się z Bogiem Żjącym. Niezależnie od jakiegokolwiek percepcji psychologicznej czy reakcji intelektualnej lub emocjonalnej, żyjąca dusza spotyka Żjącego Boga, sakramenty Kościoła są zaś skierowane do tej duszy, która w swym poznaniu Boga nie jest uzależniona ani od intelektu, ani od świadomości, ani od czegokolwiek podobnego²⁸.

Takie podejście hierarchy do zagadnienia nie było przypadkowe. Cierpienie lub choroby dzieci, a szczególnie ich śmierć, zawsze wywoływały o wiele większe emocje i zmuszały do zadawania o wiele większej liczby pytań niż dylematy związane z cierpieniem osoby dorosłej. Gdy ból dotyka człowieka dojrzałego, korzyść wydaje się bardziej wyrazista, pod warunkiem że osoba ta dąży do osiągnięcia pełni swojego człowieczeństwa. Nierozstrzygniętą kwestią pozostaje jednak, czy dziecko tak samo jak osoba dorosła potrafi nauczyć się prawdziwych wartości, takich jak cierpliwość i pokora, męstwo i wytrzymałość. Metropolita szuka więc odpowiedzi w innej płaszczyźnie i znajduje ją na poziomie relacji metafizycznych.

Chrzcimy, bierzmujemy i udzielamy komunii małym dzieciom na tej samej podstawie: ponieważ Bóg Żjący może spotkać swoje żyjące stworzenie na tym poziomie, który leży daleko poza granicami jakiegokolwiek możliwości kontaktu między ludźmi. Gdy choruje dziecko, które z racji wieku nie potrafi świadomie przeżywać cierpienia, zawsze można modlić się o nie, polecać go Bogu i udzielać mu sakramentów Kościoła. Gdyby rodzice tego dziecka i osoby je otaczające mieli więcej świadomości, gdyby zamiast walczyć ze ścianą, zanurzyli się w tę głębię, gdzie wszyscy spotykamy się w Bogu, wtedy mogłaby powstać odczuwalna wzajemna relacja – relacja, którą dziecko odbiera, a która stanowiłaby początek wiecznych relacji²⁹.

²⁸ Митрополит Антоний Сурожский, *Труды. Книга первая...*, s. 134.

²⁹ Tamże, s. 134–135.

Wpisana w nurt prawosławnej soteriologii kategoria dziecięcego cierpienia uzyskuje nową interpretację, gdzie kwestie zbawienia duszy przenoszą się na poziom transcendentnego obcowania z Bogiem, które samo w sobie ma zbawienną moc. O ile myśl patrystyczna nakazuje osobie wierzącej świadome przyjmowanie sakramentów, te bowiem w chrześcijaństwie różnią się od magicznych zaklęć niejako gwałcących wolę człowieka³⁰, o tyle myśl hierarchy podkreśla występowanie wyższego rzędu relacji. Dusza dziecka, która nie ma jeszcze ukształtowanej osobowości, a jej intelekt jeszcze nie stał się zdolny do świadomej refleksji, mimo to jest zdolna do bezwarunkowego przyjmowania łaski. To właśnie sedno prawosławnej antropologii, która w wypadku dzieci przechodzi na inne tory rozumowania, aprobując i utrwalając praktykę udzielania sakramentów chrztu świętego, bierzmowania i eucharystii małym dzieciom niezależnie od ich wieku³¹. Metropolita Antoni z właściwym mu antydoketyzmem przekonuje o znaczeniu ludzkiej materii i ludzkiego ciała w percepcji sakramentów:

Nie powinniśmy ignorować dotyku, kontaktu fizycznego. Właściwie wszystkie obrzędy religijne odbywają się przez kontakt cielesny: nakładanie rąk, błogosławieństwo – tak wiele rzeczy dzieje się w wymiarze fizycznym. Powinniśmy być świadomi predyspozycji duchowych naszego ciała, jego zdolności do odbierania bodźców duchowych. Nie mając ciała, nie moglibyśmy przystępować do sakramentu Ciała i Krwi Chrystusa, nie moglibyśmy łączyć się z Bogiem. Poprzez ciało i dzięki niemu, dzięki temu, czym ono jest, możemy mieć łącząc łączność z Bogiem i Chrystusem. W stosunkach międzyludzkich dotyk ma kolosalne znaczenie. Ileż współczucia, miłości i delikatności można przekazać poprzez dotknięcie ręką ... Tym bardziej dotyczy to osoby chorej lub dziecka. Mówiąc dokładniej – nie tylko dziecka, ponieważ w ciężkiej, poważnej chorobie każdy człowiek znowu staje się dzieckiem. Poprzez dotyk możemy

³⁰ Zob.: Н. Малиновский, *Очерк православного догматического богословия*, Москва 2003, s. 143.

³¹ Zob.: В. Марцинковский, *Крещение взрослых и православие*, „Кафедра” 2010, nr 3, s. 89–119. Святитель Феофан Затворник, *Путь ко спасению. Краткий очерк аскетике*, Москва 2008, s. 47.

przekazać tak wiele sakralności, świętości lub po prostu ludzkich uczuć (które również są sakralne i święte)³².

Wymiar somatyczny, na który tak nalega hierarchia, z pewnością ukształtował się w jego świadomości podczas wykonywania zawodu lekarza. Następnie, jak już wspomniano, metropolita przyszedł określoną dyfuzję światopoglądową, interioryzując zapatrywania z zakresu antropologii chrześcijańskiej. Niewątpliwie kategorie śmierci i cierpienia przewijają się u niego zawsze wtedy, gdy rozważa różne rodzaje chorób, w tym również pod kątem bioetycznym.

Należy wspomnieć, że dyskusja na temat etyki w medycynie w Wielkiej Brytanii rozpoczęła się w latach sześćdziesiątych ubiegłego stulecia³³. Metropolita Antoni był częstym gościem na wszelkiego rodzaju spotkaniach poświęconych temu zagadnieniu, a jego poglądy cieszyły się popularnością. Środowisko angielskich lekarzy i badaczy wspomnianej problematyki szczególnie zapamiętało publiczne debaty metropolity z profesorem Newcastle University – Henrym Millerem³⁴. H. Miller podchodził do tematu wyłącznie z punktu widzenia ścisłej filozofii i medycyny, rozpatrując moralność jako utylitarny okres życia społecznego, uważając „rozważania metafizyczne za nieproduktywny sposób rozumowania”³⁵. Riposta metropolity brzmiała: „życie ludzkie powinno być oceniane przez jego rzeczywisty sens oraz siłę ducha, która szczególnie przejawia się w cierpieniu”³⁶. Choć pełny tekst wypowiedzi profesora Millera nie zachował się, znana jest refleksja metropolity Antoniego.

Głównym podłożem argumentów hierarchy była odwieczna antynomia pomiędzy życiem a śmiercią. Jeśli chodzi o tę drugą metropolita jako osoba wierząca postulował potrzebę konstatacji niekończenia się ludzkiego życia wraz z ustaniem

³² Митрополит Антоний Сурожский, *Труды. Книга первая...*, s. 135–136.

³³ *Medical Ethics Education in Britain, 1963–1993...*, s. xxi.

³⁴ Henry George Miller (* 3 grudnia 1913, † 25 sierpnia 1976) – brytyjski lekarz i naukowiec, badacz problematyki neurologicznej, wice kanclerz Newcastle University w latach 1968–1976. Zob.: *Great Names of the Past*, <http://www.neurone.org.uk/neuro-in-newcastle/great-names-of-the-past>.

³⁵ A. Thomson, *Adjusting the Moral Boundaries*, „British Medical Journal” 12 September 1970, s. 634.

³⁶ Tamże.

życia biologicznego. I choć nazywa śmierć złem, uważa, że stanowi ona „jedyną możliwość pokonania granic i ograniczeń świata pochłoniętego przez upadek”³⁷. Dlatego też oddanie swojego życia dla jakiegoś wyższego celu odbierał nie jako akt desperacji pozbawiony sensu, lecz jako przejaw prawdziwego znaczenia życia, które w ten sposób w określonych osobach dawało o sobie znać. Natomiast jeśli chodzi o popularną w latach sześćdziesiątych kwestię eutanazji, Antoni Bloom zajął stanowisko bezpośrednio wypływające z jego wizji życia i śmierci człowieka:

Należy powiedzieć, że nikt nie ma prawa w sposób czynny położyć kresu czyjemuś życiu. Niemniej uważam, że każdy ma prawo pozwolić bliskiej osobie umrzeć w pokoju, nie narażając jej na męki trwające tygodnie bądź miesiące, a związane z próbą sztucznego wydłużenia jej życia. W takich przypadkach, jak sądzę, właściwym będzie niepodjęcie żadnych kroków tego typu i pozwolenie, by człowiek zmarł w sposób naturalny. Natomiast jeśli taka osoba przebywa w stanie nieprzytomności, myślę że druga osoba ma prawo nie przywracać jej do życia, zwłaszcza gdy ma absolutną pewność nieuleczalności schorzenia³⁸.

Rozumowanie metropolity Antoniego cechuje powściągliwość w jednoznacznym osądzaniu eutanazji, ale nie należy jego zapatrywań odbierać w kategoriach rentowności uporczywej terapii. Przy okazji innych spotkań z ust hierarchy padło również stwierdzenie: „my prostu nie mamy prawa zabić człowieka”³⁹. Chcąc znaleźć w światopoglądową esencję analizowanego zagadnienia warto brać pod uwagę jego stanowisko. Jako lekarz metropolita zawsze stronił od religijnego fanatyzmu. Oceniając aspekty bioetyczne jego nauki, nie sposób nie zauważyć pragmatyzmu, z którym podchodził do każdego tematu. Dyskutując o eutanazji, postulował on potrzebę udoskonalania wszelkich sposobów leczenia, które mogłyby pomóc

³⁷ Митрополит Антоний Сурожский, *О медицинской этике*, <https://antsur.ru/ru/o-meditsinskoj-etike-1968-g>.

³⁸ Tamże.

³⁹ Tenże, *О современной медицинской этике...*, s. 15.

w uwolnieniu człowieka od niedającego się znieść bólu przy jednoczesnym zachowaniu jego pełnej świadomości.

Popularność zyskała jeszcze jedna wypowiedź hierarchy, a mianowicie: „lekarz nie jest powołany po to, by przerywać życie pacjenta, lecz by czynić to życie bardziej znośnym. [...] Chrześcijanin wie, że poza granicami śmierci jest życie. Niemniej, czy ma on prawo zamiast Boga podejmować decyzje, kiedy ta chwila nastąpi?”⁴⁰. Zadaje pytanie, a jednocześnie przestrzega, że cierpienie może odegrać pozytywną rolę tylko wtedy, kiedy człowiek potrafi je przyjąć świadomie. W sensie praktycznym naukę metropolity o eutanazji można streścić w ten sposób: odbierał on cierpienie jako jeden z elementów kształtujących duszę człowieka i przygotowujących ją do spotkania z Bogiem. Jednocześnie był przeciwny narzucaniu cierpienia lub zmuszaniu kogoś do niego, zwłaszcza jeśli wiązało się z nieznosnym bólem. Można też wywnioskować, że metropolita Antoni odrzucał eutanazję polegającą na świadomym pozbawieniu kogoś życia za pomocą środków chemicznych bądź innych narzędzi. W związku z tym odrzucał także sztuczne podtrzymywanie biologicznego życia i nalegał, by dać człowiekowi odejść w czasie wyznaczonym przez Boga.

Drugą, nie mniej aktualną kwestią z zakresu bioetyki XX wieku, która wciąż stanowi przedmiot bardzo emocjonalnych dyskusji, jest kwestia aborcji. Prawodawstwo Wielkiej Brytanii, gdzie aborcję zalegalizowano w 1968 roku, w odróżnieniu od Związku Radzieckiego obwarowywało dokonanie zabiegu restrykcjami, mianowicie zakazem przeprowadzania go po 24 tygodniu ciąży⁴¹. Nieprzypadkowo problem ten rozpatrywano w płaszczyźnie nie tylko medycznej, ale też społecznej, w co bardzo mocno zaangażowało się środowisko naukowo-

⁴⁰ Tamże, s. 16.

⁴¹ Powyższy warunek, wprowadzony Ustawą o aborcji z dnia 27 października 1967 roku, wciąż obowiązuje w Wielkiej Brytanii. Najważniejszy fragment tego aktu brzmi następująco: „That the pregnancy has not exceeded its twenty-fourth week and that the continuance of the pregnancy would involve risk, greater than if the pregnancy were terminated, of injury to the physical or mental health of the pregnant woman or any existing children of her family. Zob.: *Abortion Act 1967*, <https://abortion-policies.srhr.org/documents/countries/01-UNITED-KINGDOM-ABORTION-ACT-1967.pdf>.

-medyczne⁴². Metropolita, który odnosił się do tego problemu również z punktu widzenia realiów radzieckiej Rosji, gdzie epoka Chruszczowa przyniosła ponowną legalizację aborcji, próbował połączyć swoją wizję z rzeczywistością, w której funkcjonował. Antoni Surożski próbował wyjaśnić kilka kwestii: po pierwsze, jak Kościół prawosławny na przestrzeni wieków odnosił się do aborcji, po drugie metropolita ustosunkował się do dylematu człowieczeństwa embrionu, fazy, w której płód staje się człowiekiem, a następnie szukał uzasadnienia etycznego i medycznego.

Jeśli chodzi o zdanie Kościoła, ekscelencja, przywołując zapisy prawosławnego prawa kanonicznego stwierdzał, że Cerkiew zawsze bezapelacyjnie uznawała aborcję za morderstwo, za które prawo kanoniczne przewidywało karę postaci zakazu przystępowania do eucharystii przez dwadzieścia lat⁴³. Gwoli wyjaśnienia warto nadmienić, że choć w regulacjach nie użyto określenia „aborcja”, to prawo to w swoich zapisach zawiera co najmniej trzy reguły odnoszące się do praktyki sztucznego przerwania ciąży. Należą do nich między innymi: reguła 91. VI soboru powszechnego⁴⁴ oraz reguła 21. synodu w Ancyrze⁴⁵. Wynika z nich, że czyn powodujący poronienie płodu rzeczywiście kwalifikuje się jako morderstwo. Święty Bazyli Wielki, wtórując powyższym postanowieniom, wprowadził dodatkowe wyjaśnienie: Kobieta, która umyślnie dokonała spędzenia płodu, ponosi karę jak za zabójstwo. „Dla nas bowiem nie ma różnicy między płodem ukształtowanym a nieukształtowanym. W tym przypadku sprawiedliwości domaga się nie tylko dziecko, które miało się urodzić, lecz

⁴² Zob.: *Abortion Law Reform*, „British Medicine Journal” 7 May 1966, s. 1168–1169.

⁴³ Митрополит Антоний Сурожский, *О современной медицинской этике...*, s. 31.

⁴⁴ *Книга правил святых апостол, святых соборов вселенских и поместных и святых отец*, Москва 2010, s. 111. Pełny tekst reguły brzmi: „Kobiety, które dostarczają lekarstwa powodujące niedonoszenie w łonie płodu oraz przyjmujące trucizny, płód uśmiercające, wystawiamy na karę epitemii dla zabójcy”.

⁴⁵ Tamże, s. 139. Pełny tekst reguły brzmi: „Kobietom, które poczęły w rozpucie i zniszczyły swój płód, a także tym, co przygotowują truciznę na poronienie, jak już wcześniej wspomniano, nie mogą aż do śmierci swojej przyjmować komunii świętej, tak też z nimi postępują. Chcąc jednak znaleźć bardziej łagodny środek, postanowiliśmy wymierzyć im okres dziesięcioletniej pokuty, którą mają odbyć w odpowiedni sposób”.

również kobieta, która targnęła się na własne życie: kobiety przecież często umierają przy takich zabiegach. Dochodzi do tego do zabójstwa płodu, które jest morderstwem zamierzonym przez porywających się na taki czyn. Ich rozgrzeszenia jednak nie należy jednak odkładać na koniec życia, lecz należy wyznaczać im pokutę dziesięcioletnią, a ich poprawę określić nie przez czas [pokuty], lecz przez sposób okazywania skruchy”⁴⁶.

A zatem prawo kanoniczne i myśl patrystyczna Kościoła prawosławnego ustosunkowuje się do aborcji w sposób jednoznaczny. Nie ma wątpliwości, że metropolita Antoni jako biskup, a jednocześnie lekarz niejednokrotnie przemawiający do świeckich osób, będących często niewierzącymi, próbował wyjaśnić tę kwestię z największą precyzją, a zarazem delikatnością. Nie dziwi więc, że z jednej strony powołuje się na kategoryczne stwierdzenia prawa kanonicznego, mówiącego o aborcji jako o morderstwie, z drugiej natomiast próbuje uzasadnić ów rygoryzm faktem wcielenia Syna Bożego. Cytując nieznanego z imienia kapłana, zadaje swoim słuchaczom pytanie: „A Państwo jak myślą? Poczęcie Chrystusa odbyło się w momencie Zwiastowania czy po 24 tygodniach?”. I kontynuuje:

Dlatego myślę, że Kościół – co prawda – ujmując rzecz nieco w inny sposób, rozpatruje tę kwestię w tych samych kategoriach. Mianowicie w takiej, że w czasie, kiedy dwie komórki – męska i żeńska – połączyły się i rozpoczął się rozwój nowej istoty, ta istota już jest człowiekiem. Dlatego mówienie, że wyrzucenie płodu do jakiegoś czasu jest akceptowalne, a następnie – nie, z medycznego punktu widzenia jest możliwe, natomiast z moralnego – nie. W medycynie, jak sądzę, zdarzają się przypadki, kiedy aborcja jest dopuszczalna, na przykład gdy dziecko na pewno nie urodzi się żywe, natomiast matka może umrzeć podczas porodu. Nie jest to pytanie społeczne ani też z dziedziny wiary bądź niewiary. To pytanie *stricte* medyczne – czy poczęta istota będzie żyć lub umrze podczas porodu, czy nie zniszczy ona z oczywistych przyczyn medycznych swojej matki i siebie⁴⁷.

⁴⁶ Tamże, s. 301.

⁴⁷ Митрополит Антоний Сурожский, *О современной медицинской этике...*, s. 31.

W dalszej kolejności, próbując udowodnić swoją linię rozumowania, metropolita posługuje się argumentem psychologicznym. Hierarcha powołuje się na swoje doświadczenie z praktyki medycznej, przekonując, że niekiedy poród kaleki może rzeczywiście przynieść bardzo negatywne skutki zarówno dla dziecka, jak i jego rodziców. Następną wypowiedź metropolity Antoniego z pewnością posłużyła nie jeden raz jako argument w krytyce antymodernistycznej:

Nie chodzi o to, aby poddawać rewizji istniejące reguły cerkiewne. Ale należy zastanowić się nad tym, w jakich warunkach zostały one przyjęte, co ludzie wiedzieli o życiu, o śmierci, o poczęciu w tym czasie, kiedy formułowali te czy inne reguły. Nie ma żadnej wątpliwości, że niektóre reguły jak najbardziej nadają się do zastosowania w określonej dziedzinie, jeżeli odpowiadają aktualnemu poziomowi wiedzy. Natomiast, kiedy powstaje nowa wiedza, nowe zrozumienie, nie powinno się zmieniać kanonów, tylko zastanowić się nad tym, w jakiej mierze możemy je stosować i czy mamy prawo ich nie stosować⁴⁸.

Obiektywnie oceniając tę wypowiedź hierarchy, należy rzeczywiście stwierdzić, że nie wszystkie reguły soborów powszechnych są obecnie stosowane w codziennej praktyce życia duchowego Kościoła prawosławnego. Literalne rozumienie reguł zawsze wiązało się z ryzykiem popełnienia tego samego błędu, którego dopuścili się uczeni w piśmie w czasach starotestamentowych. Zrozumienie ducha przyjętej reguły, intencji jej twórców jest o wiele ważniejsze niż ślepe wykonywanie postanowień. Argumenty przywołane przez metropolitę w dalszej części jego wypowiedzi, a dotyczące faktu, że podczas spowiedzi kapłani w czasach najnowszych nie stosują między innymi praktyki nakładania dziesięcioletnich epitemii, wydaje się wystarczającym uzasadnieniem sensowności takiego toku myślenia.

Następną kwestią, organicznie związaną z bioetycznymi aspektami prokreacji, jest sztuczne zapłodnienie. Choć lata siedemdziesiąte i osiemdziesiąte ubiegłego wieku przyniosły dopiero początki zapłodnienia pozaustrojowego, jako jednej

⁴⁸ Tamże.

z metod objawowego leczenia bezpłodności, dyskusje na ten temat rozpoczęły się o wiele wcześniej. Metropolitę pytano o jego stosunek do zapłodnienia *in vitro* nie tylko w środowisku brytyjskich lekarzy, ale przede wszystkim w obecności osób wierzących. Można zakładać, że ze względu na brak zaawansowania technologicznego, które w najnowszych czasach rodzi o wiele więcej pytań natury etycznej, jak chociażby los zamrożonych embrionów, Antoni Bloom odpowiadając na pytanie dotyczące sztucznego zapłodnienia, skupił się przede wszystkim na problemach natury psychologicznej. Jego lakoniczna odpowiedź zawierała tezę, że jeśli wskutek określonych przyczyn zdrowotnych kobieta nie może być zapłodniona w sposób naturalny przez nasienie jej męża, to nic nie powinno stać na przeszkodzie, by wykorzystać jego spermę w jej zapłodnieniu pozaustrojowym. Co ciekawe, metropolita w ogóle nie miał obiekcji to co do faktu zapłodnienia *in vitro*, traktując je jako rodzaj leczenia bezpłodności. Żywił jednak obawy związane z zapłodnieniem kobiety przy użyciu plemników mężczyzny innego niż jej mąż. Hierarcha słusznie upatrywał w podobnej sytuacji niebezpieczeństwa odrzucenia na poziomie podświadomości potomstwa przez głowę urodziny.

Jeśli chodzi o to, aby kobietę, która nie może otrzymać od swojego męża nasienia zapłodnić spermą pochodzącą z innego źródła, to wydaje mi się, że jest wielkie prawdopodobieństwo powstania (nawet poniżej poziomu świadomości, tylko gdzieś w podświadomości) alienacji pomiędzy mężem a dzieckiem – nie będzie to jego dziecko, tylko syn lub córka jego żony, on zaś jest w tym układzie osobą obcą. Taki stan jest gorszy niż sytuacja mężczyzny, który ożenił się z kobietą już mającą dzieci z poprzedniego małżeństwa. W ostatnim przypadku mężczyzna wiedział, na co się pisał. Znał swoją ukochaną, znał jej dzieci, znał osobę, z którą się rozstała, i był gotów to wszystko przyjąć. Natomiast w sytuacji wyżej opisanej może być po prostu na to wszystko nieprzygotowany⁴⁹.

⁴⁹ Tamże, s. 34–35.

Trudno nie zauważyć przyczyny, do której hierarcha postrzegał kwestię zapłodnienia pozaustrojowego w ten a nie inny sposób. Była ona związana z jego ogólną wizją małżeństwa, które uważał za głęboki i mistyczny związek pomiędzy mężczyzną a kobietą, jego celu najwyższego dopatrywał się zaś w zbudowaniu relacji miłości pomiędzy tymi dwoma istotami. Tak pojmowanym związku cielesne połączenie męża ze swoją żoną stanowiło uwieńczenie ich wzajemnych relacji, a sam ślub w żaden sposób nie był uzasadniony względami prokreacji.

To jest wspianała rzecz, że ktoś z ojców Kościoła, imienia którego teraz nie pamiętam, powiedział, że cielesne obcowanie mężczyzny i kobiety można porównać tylko z połączeniem osoby wierzącej z Chrystusem w Sakramencie Komunii Świętej ... – to dopiero płaszczyzna. Dlatego też dla osoby wierzącej to pytanie brzmi być może nawet bardziej kategorycznie. Nie mówiąc już o tym, że jeśli jakiś mąż lub żona nie mogą mieć dzieci ze względu na swoją fizjologię, to można to uznać za wolę Bożą. Niekoniecznie trzeba za wszelką cenę dążyć do przezwyciężenia tego stanu, lecz należy podejść do tego z rozwagą⁵⁰.

W takim razie powstaje pytanie o kolejne trudne zagadnienie z zakresu bioetyki, mianowicie o antykoncepcję. Przytoczmy w tym momencie pełną wypowiedź metropolity Antoniego, która w sposób wyczerpujący przedstawia jego stosunek do zapobiegania ciąży:

Jedno z pytań, które ciągle zadają mi ludzie, dotyczy dopuszczalności antykoncepcji. Prostą odpowiedzią na nie, udzielaną przez ludzi zupełnie nierozumiejących tego tematu, jest wstrzemięźliwość: „Należy powstrzymywać się przed współżyciem, przed małżeństwem, nie żenić się, nie wychodzić za mąż, a wtedy nie będzie problemu”. Ale sedno tego problemu kryje się w czymś zupełnie innym, mianowicie w tym, że dwoje ludzi może połączyć się duchem, duszą, ciałem do samej głębi, a wraz z tym – o ile pozwolą na to okoliczności ich życia lub ich rozwój wewnętrzny – osiągnąć pewien moment, kiedy wprowadzanie do życia kolejnych dzieci nie będzie już możliwe. Są sytuacje, kiedy dziecko, które urodzi się z tej pary może umrzeć –

⁵⁰ Tenże, *Труды. Книга первая...*, s. 55.

z głodu, z chłodu, z powodu pewnych okoliczności albo tej lub innej choroby, która ogarnęła rodziców. [...] Czy mamy prawo dawać życie dziecku, które będzie spadkobiercą tych chorób lub dziedzicem tych okropnych okoliczności? Nie chodzi tutaj o to, aby przerwać wszelkie współżycie małżeńskie, ponieważ współżycie małżeńskie nie sprowadza się do tego, by tylko z chciwością rozkoszować się ciałem innej osoby. Jest to czas, jak już powiedziałem przy innej okazji, kiedy określona osoba w taki sposób jest przepełniona miłością do kogoś, że oddaje całą siebie, oddaje całą swoją duszę, oddaje swoją cielesność, ale w czystości, nie w chciwości otrzymania lub pozyskania czegoś od innej osoby. W takich oto okolicznościach, w takich momentach, wydaje mi się (wielu mnie pewnie potępi za to stanowisko), że zastosowanie antykoncepcji jest legalne, ponieważ zakłada ona zapobieżenie urodzeniu się dziecka w takiej sytuacji, gdzie spotka go tylko cierpienie, tylko zniekształcenie, śmierć i żadnego światła⁵¹.

Z pewnością ta wypowiedź metropolity Antoniego należy do tych, które dawały podstawy do oskarżania go o modernizm, a nawet herezję. Choć w oficjalnych publikacjach rosyjskich teologów i myślicieli religijnych⁵² nie znajdziemy takich kategorycznych stwierdzeń, to rosyjskie teologiczne i religijne fora dyskusyjne zawierają bardzo dużo tego typu oskarżeń⁵³. Wszakże potwierdzają one jedynie główną tezę monografii, a mianowicie że oskarżenia pod adresem Antoniego Blooma opierają się na urywkach jego wypowiedzi i nie uwzględniają kontekstu, w którym zostały wygłoszone. Należy wziąć pod uwagę także to, że poruszane przezeń kwestie bioetyczne wciąż

⁵¹ Tenże, *Ответы на вопросы*, „Альфа и Омега” 2001, nr 29, <https://www.pravmir.ru/mitropolit-antoni-y-surozhskiy-otvety-na-voprosyi/>.

⁵² Wyjątek stanowi wybitny rosyjski teolog Aleksy Osipow (* 31 marca 1938), który publicznie podczas swoich wykładów niejednokrotnie wypowiadał się negatywnie na temat „modernizmu” metropolity Antoniego Blooma. Zob. np.: А. Осипов, *О Антонии Сурожском. Согласно учению Святых Отцов. Толерантность*, <https://ok.ru/video/43025304314>. Jako komentarz do tej konkretnej wypowiedzi profesora Osipowa należy przywołać fakt, że autorowi niniejszej publikacji nie udało się znaleźć w żadnym z dzieł metropolity Antoniego opisaną przez naukowca sytuacji ani też tekstu, na który się powołuje. Owszem, Antoni Bloom wypowiadał się niejednokrotnie na temat buddyzmu i religii Wschodu, ale zupełnie w innym kontekście niż ten, o którym wspomina Osipow.

⁵³ *Wypowiedzi niezatytułowane na temat metropolity Antoniego Blooma*, <https://rutracker.org/forum/viewtopic.php?t=2077388>.

nie uzyskiwały wiążącej teologicznej i religijnej interpretacji na oficjalnym szczeblu Kościoła prawosławnego.

Szukając punktów odniesienia w ocenie poglądów bioetycznych metropolity Antoniego Blooma, należy przede wszystkim brać pod uwagę główne założenia jego myśli, które legły u podstaw bardzo oryginalnego, a zarazem niejednoznacznego modelu interpretacyjnego. Analizując jego myśl trudno nie zauważyć, że była ona przepełniona miłosierdziem, współczuciem oraz troską o dobro człowieka. Metropolita nadawał cierpieniom fizycznym głęboki sens metafizyczny, ale jednocześnie zabiegał o to, aby w miarę możliwości ulżyć człowiekowi w cierpieniu z powodu choroby i pomóc mu odejść do światła transcendencji w sposób jak najłagodniejszy. W tym kryje się chyba paradoks jego myśli, której nie da się opisać ani za pomocą pojęć ścisłych, ani zestawu reguł kanonicznych. Człowiek, jego dobro, jego zbawienie, które dokonuje się wyłącznie w Chrystusie – to wartości, które przyświecały metropolicie Antoniemu w rozstrzyganiu spornych kwestii etycznych i medycznych, w tym również omówionych w niniejszej monografii.

Zakończenie

Metropolita Antoni Bloom zapisał się w historii XX wieku jako wybitny hierarcha, teolog, kaznodzieja i misjonarz. Jest bardzo prawdopodobne, że jego postać zostanie jeszcze doceniona przez następne pokolenia prawosławnych chrześcijan i wszystkich tych, którzy w chaosie eklektycznych wartości, moralnej relatywności, powszechnego materializmu i egocentryzmu próbują znaleźć swoje prawdziwe przeznaczenie, znaleźć Boga. Na tle powyższych uwarunkowań twórczość homiletyczna eksceleńcy jest bardzo aktualna, gdyż w oparciu o bogatą chrześcijańską tradycję patrystyczną i doświadczenie Kościoła w osiąganiu pełni człowieczeństwa, przemawia on przenikliwym i potężnym głosem, pełnym mądrości i prawdy o człowieku. Owa potęga nie zasadza się na wadze gatunkowej przytaczanych argumentów i krasomówstwie, choć są one nieodłącznym elementem jego nauczania, lecz na wewnętrznej głębi poruszającej nawet najbardziej zatwardziałe serca i skrzepowane umysły.

Wychowany w rodzinie rodowitych dyplomatów wraz z tysiącami innych Rosjan hierarcha przeżył katastrofę historyczną, jaką stała się rewolucja rosyjska. W jego osobistym życiu również nastąpiły nieodwracalne zmiany, co sprawiło, że znalazł się on na wymuszonej emigracji, która wyznaczyła cały dalszy przebieg jego ziemskiego życia. Właśnie ta ciężka próba losu, będąca dla wielu reprezentantów narodu rosyjskiego bardzo tragiczna w skutkach, spowodowała pojawienie się na międzynarodowym forum chrześcijańskim współczesnego apostoła miłości, jakim zaiste był metropolita Antoni Surożski.

W swoim życiu prywatnym, zawodowym a następnie pasterskim usilnie dążył on do zrealizowania ideału ewangelicznego, jakim była dla niego bezgraniczna miłość do Chrystusa i życie według Jego nauki. Na tym polu przejawiał się właśnie

cały temperament energicznego rosyjskiego emigranta: będąc powołany za sprawą mistycznego objawienia Bożego, odpowiedział na głos Boga z całą wewnętrzną siłą ducha i determinacją. Konsekwentnie idąc ukazaną przez Opatrzność drogą, wspiał się na szczyty hierarchii kościelnej, prezentując nie tylko godną do naśladowania postawę pasterza, ale i wykazując pełnię teologicznej mądrości, zdolnej do ukazania innym ludziom drogi do Boga.

Będąc gorliwym sługą Słowa Bożego, stał się Jego najwybitniejszym wyrazicielem. W rzeczy samej głównym orężem hierarchy było słowo, nie puste słowo, nie dogmatyzm, lecz żywe słowo niosące płomień życia i zapalające ludzkie serca wiarą w Boga i zakładające podłoże nowej osobowości. Czytając mowy metropolity Antoniego za każdym razem można odkryć dla siebie coś nowego w sensie, głębi i treści głoszonych poglądów, co stanowi dodatkowy atut jego wypowiedzi oraz ukazuje ich potencjał duchowy. Liczne przykłady z życia osobistego świadczą w tym przypadku o szczerości wobec swoich słuchaczy, o dążeniu do „oddania siebie w pokarmie” duchowym tym, którzy tego pokarmu potrzebują, o prawdziwej miłości do ludzi i każdego człowieka, którego Antoni Surożski spotkał na swojej drodze życiowej.

Hierarcha w całości pochłonięty przez osobiste objawienie Chrystusa z niezwykłą konsekwencją i determinacją głosił prawdę o obecności Bożego misterium w ludzkim doświadczeniu, przez co uaktualniał niezmiennie przesłanie tradycji patrystycznej w aspekcie wizji antropologicznej człowieka. W największym stopniu był przywiązany do treści ewangelicznych, stąd intensywnie korzystał z dorobku wczesnochrześcijańskiego, ze szczególnym uwzględnieniem Ojców Apostolskich. *Ergo* daje się szczególnie we znaki apologetyczność homiletycznej hierarchy, który – podobnie do swych poprzedników broniących wartości chrześcijańskich w epoce pogaństwa, głosił naukę Chrystusa w czasach najnowszych, czyli w okresie postulowanego zewsząd „postchrześcijaństwa”.

Prześledziwszy drogę życiową hierarchy od urodzenia do jego błogosławionej śmierci, można scharakteryzować tę osobę jako wzór prawdziwie chrześcijańskiej osobowości, która w sposób absolutny poświęciła siebie posłudze wobec ludzi i Kościoła.

W tym znaczeniu można istotnie nazwać go człowiekiem Kościoła. Metropolita Antoni Bloom nie wyobrażał sobie siebie bez życia liturgicznego, w jakimś nieokreślonym bycie poza Kościołem. Gdy mówił o modlitwie, to tak jak o powietrzu, którym bez przerwy oddychał i bez którego natychmiast by zmarł. Nie jest to bynajmniej patetyczne stwierdzenie, gdyż wielu ludzi traktuje modlitwę jako swojego rodzaju formalność, która im szybciej się wypełni, tym lepiej. Ekscelencja był przeciwieństwem tej reguły, ponieważ potrafił w całości oddać się modlitwie kontemplacyjnej, zaś objawienia intelektualne, które temu towarzyszyły, były konsumowane przez jego adeptów jako namacalny dowód jego wybraństwa. Centrum jego życia sakralnego niewątpliwie był Chrystus, stanowiący Uniwersum jego myśli. To w Nim mieściło się sedno warsztatu teologicznego hierarchy.

Metropolita Antoni utrwalił się w świadomości współczesnych jako człowiek niezwykle otwarty na ludzi, społeczeństwo, nie tylko na wspólnotę wierzących, ale i ludzi dalekich od Boga na poziomie deklaratywnym i w wymiarze mistycznym. Ta jakość nie umknęła uwadze jego krytykom, zarzucającym mu przesadny konformizm w dialogu ekumenicznym pomiędzy prawosławiem a reprezentantami innych denominacji chrześcijańskich. Powyższe tezy na tle całokształtu osobowości hierarchy i jego działalności należy zdecydowanie odrzucić i uznać je za przejaw ksenofobii. Metropolita żył prawosławiem, nieskazitelną nauką Chrystusa, mimo to w kontaktach z otoczeniem prezentował rzeczywiście apostołskie podejście, ugruntowane i utrwalone w jego ontologicznej wizji człowieka zgodnej z Pismem Świętym i tradycją patrystyczną. Głębia człowieka, jego wymiar sakralny, ujawnia się w myśli hierarchy nie jako triumfujące powiększenie wielkości ludzkiej obecności we wszechświecie, lecz jako coraz intensywniejsze wejście do przestrzeni wewnętrznej, realizację jego prawdziwego przeznaczenia, zatapianie się w transcendentnej egzystencjalności Boga Żyjącego.

W ten sposób, odpowiadając na hipotezy i główne założenia wstępne, poczynione w fazie poprzedzającej dokonane badania analityczne i historyczne, można stwierdzić co następuje. Należy uznać za zasadną wiodącą tezę monografii postulującą

głębokie zakorzenienie myśli metropolity Antoniego Blooma w nauczaniu teologicznym i tradycji patrystycznej Kościoła prawosławnego. Nauka hierarchy organicznie wyrasta z tej tradycji oraz wpisuje się w jej nurt chrystologiczny i antropologiczny. Jak zostało to ukazane, oryginalność podejścia teologicznego metropolity polega na zmianie kierunku myśli z immanentnego na egzogeny ze szczególnym uwzględnieniem wymiaru interpersonalnego. Hierarcha, organicznie bazując na myśli patrystycznej, skupia się właśnie na implikacjach psychologicznych grzechu, rozważa jego działanie zewnętrzne, pokazując drogi ucieczki z impasu zaściankowości. Stąd właśnie relacje interpersonalne zajmują tyle miejsca w jego nauczaniu. W odbudowywaniu własnej osobowości i zniszczonych więzów mistycznych z kosmosem przewodnią rolę odgrywa chrystocentryczna miłość jako kategoria uniwersalna.

Ponadto metropolita Antoni Bloom rzeczywiście w swoim kierownictwie duchowym prezentował iście ewangeliczny szacunek do człowieka, szanując jego wolność i zdając sobie sprawę z dobrowolności jako podstawowego założenia w występowaniu relacji miłości. Nie stanowiło to podstaw do szczególnej rewolucji w rosyjskiej tradycji cerkiewnej w rozumieniu historycznym. rosyjskie prawosławie rzeczywiście było narażone na skutki uboczne czynnika administracyjnego, który sukcesywnie wszedł do materii instytucjonalnej Kościoła po wprowadzeniu przez Piotra I rządów synodalnych, lecz w znaczeniu mistycznym tradycja życia sakralnego nadal owocowała w Duchu Świętym w postaci pojawiających się nowych pełnych mądrości sług Chrystusowych, jak chociażby pustelnicy optyńscy.

Zdecydowanie należy natomiast odrzucić tezę o nadmiernym konformizmie religijnym metropolity Surożskiego, sprzecznym z duchem czystości wiary i świadczącym o jego słabej „prawosławności”. Metropolita Antoni przez fakt emigracji zmuszony był do funkcjonowania w określonych warunkach historycznych i geopolitycznych, które generowały konkretne pole jego działalności pasterskiej. W tym aspekcie cechowała go szczególna misyjność, realizowana w duchu apostołskim i wczesnochrześcijańskim. Fakt wykorzystywania wybranych cytatów hierarchy do uzasadniania fałszywych poglądów religijnych i filozoficznych nie stanowi jakiegokolwiek dowodu

w tej sprawie. W przeciwnym przypadku teksty biblijne również należałoby uznać za takie, które zawierają błędne twierdzenia, gdyż w oparciu tylko o treści w nim zawarte świat jest dziś podzielony na ogromną liczbę denominacji chrześcijańskich. Toteż interpretacja poglądów metropolity powinna odbywać się w szerszym kontekście prezentowanej wypowiedzi, a nie skupiać się na pojedynczych zdaniach, które niekiedy rzeczywiście mogą być błędnie odbierane przez adresata tekstu. Ważne przy tym jest, aby uwzględniać tezę wiodącą przemówienia oraz mieć orientację w tradycji patrystycznej traktującej o poruszanej problematyce.

Teologizując o misterium wiary i o antropologicznej wizji człowieka, Antoni Bloom wychodził z założenia realnych, żywych relacji z Bogiem Żyjącym. W tym rozumowaniu ważnym wnioskiem jest jego sugestia o potrzebie szczerego, niezafałszowanego stosunku do kwestii wyobrażeń o Tym, który jest głównym Podmiotem wiary oraz o człowieku jako Jego obrazie. Na tym podstawowym założeniu Antoni Surożski budował swoją osobistą drogę duchową w Chrystusie, spełniając się jako pasterz Kościoła prawosławnego i ucząc wiernych nie tylko poprzez swoje żywe słowo, ale i przez własny przykład.

Summary

“Apostle of love”, “outstanding shepherd, preacher and spiritual mentor”, “real worker in Christ’s harvest”, “doctor of the body and soul”, “great theologian”, “friend”, “a great man” – these and many other nicknames and characteristics are used today by contemporary scholars and ordinary people of interest to refer to the founder and first superior of the Diocese of Sourozh of the Moscow Patriarchate in the UK, Metropolitan Anthony (Bloom). Dedicated to the liturgical life of the Church, endowed with the genuine inclination to spiritual reflection and contemplation, with his fervent prayer and encouraging word, Metropolitan Anthony lit faith in and love of God in countless human hearts, and not just those of the students of Orthodoxy but of other religions, too. He embarked upon his personal journey to God at the age of 14 when, during his life-first thoughtful and in-depth reading of the Gospel, he experienced a personal mystical encounter with Christ. The accompanying transformation of consciousness consisted in a new perception of the world and people through the lens of God’s love and determined the extraordinary way of life of the future superior of the Orthodox Church in England.

Metropolitan Anthony Bloom made his way through the 20th century as a distinguished hierarch, theologian, preacher and missionary. His figure is yet to be appreciated by the next generation of Orthodox Christians and all those who, lost amidst the chaos of eclectic values, moral relativity, overwhelming materialism and self-centeredness, attempt to seek their true destiny and God. Against the backdrop of the aforesaid conditions, his collection of preachings is very topical since, based on the rich Christian patristic tradition and experience of the Church in leading people towards full humanity, he speaks in a piercing and powerful voice, full of wisdom and

truth about the person. That power is seen in the weight of his arguments and the oratory; more importantly, it is seen in the inner depth of his reasoning moving even the hardest hearts and enslaved minds.

Raised in a family of diplomats, he went through, along with thousands of other Russians, a historical disaster of the Russian Revolution. In personal life also underwent irreversible changes that forced him into emigration which decided the future course of his earthly life. And that gruelling test, so tragic for many representatives of the Russian nation, spawned a contemporary Christian apostle of love, Archbishop Anthony Sourozh, who entered the international Christian forum.

In his private, professional and pastoral life, he earnestly sought to implement the ideal of the Gospel, namely unconditioned love for Christ and life according to Christ's teaching. This is where he exhibited his vigorous temperament of a Russian emigrant; responding to the call of the mystical revelation of God, he accepted it with all the inner strength of the spirit and determination. Relentlessly following the path shown by the Providence, he climbed to the top of the Church hierarchy, exhibiting not only the exemplary attitude of the shepherd but also displaying the fullness of theological wisdom, capable of leading other people to God.

As a zealous servant of the Word of God, he became its most prominent advocate. Indeed, his main weapon was preaching that was anything but hollow or dogmatic; quite the contrary, it was a living word carrying the flame of life and winning people's hearts for the faith in God and preparing the foundation for the new personality. Reading the speeches of Metropolitan Anthony, the reader will always discover something new in terms of the depth, content and opinion, which testifies to the weight of his arguments and their spiritual potential. Numerous examples of his personal life prove his sincerity towards his listeners, the intent of "giving himself as the spiritual feed" to those who are in need, a true love of all people encountered on his way.

Completely absorbed by the personal revelation of Christ, the archbishop was very determined in preaching the truth of the presence of God's mystery in the human experience;

doing so, he kept reminding about the unchanging message of the patristic tradition in the context of the anthropological vision of man. By significantly advancing this idea, Metropolitan Anthony was strongly attached to the Gospel and built on the legacy of early Christianity, particularly on the tradition of the Apostles. The apologetic touch in his preaching is particularly visible; just as his predecessors defending the Christian values in the era of paganism, he preached Christ in modern times often referred to as the “post-Christian” period.

Studying archbishop's life from birth and to his blessed death, he can be characterized as a model of true Christian personality who, in an absolute manner, devoted himself to serve people and the Church. In this sense, he can truly be named the man of the Church in the literal sense. Metropolitan Anthony Bloom could not imagine himself without liturgical life or in some unspecified structure or place outside the Church. When would often liken prayer to air: when you do not have it, you die immediately. This is not at all exaggerated. Many people treat prayer as a mere formality that should be taken care of fast and thoughtlessly. The archbishop embodied the contrary as he was able to fully devote himself to contemplative prayer, and the intellectual revelation that he experienced were recognized by his disciples as tangible proof of him being chosen. Christ was undoubtedly at the centre of his sacred life. He was the universe of archbishop's thinking and a core of his theological research and pursuits.

At the same time, Metropolitan Anthony was remembered by his contemporaries as a man open to people, the society and not only to the community of believers but also to those who strayed away from God in their declarations and spiritual life. This quality did not go unnoticed by his critics who accused him of exaggerated conformism in the interreligious dialogue between the Orthodoxy and other religions. Looking at the hierarch's personality and life work, these accusations should be strongly rejected and regarded as a manifestation of xenophobia. The metropolitan lived by the Orthodoxy and the impeccable teaching of Christ; yet, in contacts with people, he demonstrated a truly apostolic approach, entrenched and settled by his ontological vision of the person compatible with

the Scriptures and the patristic tradition. The depth of the person and their sacred dimension reveal themselves in the hierarch's thought not as triumphant expansion of the human presence in the universe, but as a more and more intense gaze into the inner self aimed to achieve the person's true destiny – to submerge in the transcendental existence of the Living God.

Thus, addressing the main hypotheses and assumptions made at the stage preceding the historical and analytical study, the author concluded as follows. The leading thesis of the monograph work should be regarded as justified, namely that Metropolitan Anthony Bloom's thinking was deeply rooted in the theological teaching and patristic tradition of the Orthodox Church. Archbishop's teaching stems from this tradition and supplements its Christological and anthropological streams. As has been demonstrated, the originality of metropolitan's theological approach consists in shifting the immanent approach towards the exogenous one with particular emphasis on the interpersonal dimension. By building on the patristic thought, the archbishop is focused on the psychological implications of sin, explores its external influence and shows the way out of the impasse of parochialism. Hence, interpersonal relationships take so much room in his teaching. The rebuilding of personality and broken mystical bonds with the cosmos is primarily done by the Christocentric love as a universal category.

In addition, in its cure of souls, Metropolitan Anthony Bloom adhered to a truly evangelical respect for the human being, respecting their freedom and being aware of the voluntary aspect as a foundation of any love relationship. This was not, historically speaking, a revolution in the Russian Orthodox tradition. The Russian Orthodox Church was indeed vulnerable to the impact of administration which gradually sneaked into the institutional substance of the Church; yet, as regards the tradition of sacred life, in a mystical sense, it still bore fruit in the Holy Spirit through the emergence of wise servants of Christ, for example, in the Optina Hermitage.

Speaking of the argument of archbishop's excessive religious conformism contrary to the spirit of the purity of faith and testifying to his poor "Orthodoxy", it should be by all means rejected. As an emigrant, Metropolitan Anthony was forced

to work and operate in specific historical and geopolitical conditions that determined the specific milieu of his pastoral action. In this regard, he was characterized by the real sense of mission carried out in the apostolic and early Christian spirit. The fact of the use of archbishop's selected quotations to justify false religious and philosophical views is no evidence of it. Otherwise, the biblical texts should be regarded as containing erroneous statements because they have led to the world of the faithful being divided into a large number of Christian denominations. The interpretation of archbishop's views should be done in a broader context of the presented statement, rather than focusing on individual sentences or passages that may indeed be misinterpreted by the addressee. Importantly, the leading argument of the speech should be highlighted just as it is necessary to be familiarized with the patristic tradition that casts light on the discussed issues.

In his theological examination of the mystery of faith and the anthropological vision of the person, Anthony Bloom referred to the real and live relationship with the Living God. Noteworthy is his suggestion of the need for a pure and unadulterated attitude to the issue of concepts of God as the bedrock of faith and of the person as God's image. Trusting this basic assumption, Anthony Sourozh built his personal spiritual way in Christ, fulfilling his vocation as a pastor of the Orthodox Church and teaching the faithful not only through the living word but through his own example.

Резюме

„Апостол любви“, „выдающийся архипастырь, проповедник и духовный наставник“, „настоящий делатель нивы Христовой“, „врач душевный и телесный“, „великий богослов“, „друг“, „замечательный человек“ – эти и многие другие эпитеты, используемые сегодня современными исследователями и простыми почитателями по отношению к первому предстоятелю Сурожской Епархии Русской Православной Церкви Московского Патриархата в Великобритании – митрополиту Антонию (Блуму). Посвятивший себя литургической жизни Церкви, обладающий внутренним расположением к духовному размышлению и созерцанию, митрополит Антоний своей усердной молитвой и пламенным словом возжег в сердцах неисчислимого количества людей, не только последователей Православия, но и других христианских деноминаций, веру в Бога и любовь к Нему. Свой личный путь к Богу митрополит начал в возрасте 14 лет, когда во время первого в своей жизни сознательного и внимательного чтения Евангелия он пережил мистическую встречу со Христом. Связанная с этим событием перемена сознания Владыки, заключающаяся в новом видении мира и человека, – через призму Божьей любви, решительно определила дальнейший и в высочайшей степени необычайный ход судьбы будущего первоиерарха Русской Православной Церкви в Англии.

Действительно, митрополит Антоний Блум вошел в историю 20 века как выдающийся иерарх, богослов, проповедник и миссионер. Его личность еще будет оценена по достоинству следующими поколениями православных христиан и всех тех, которые в хаосе эклектических ценностей, моральной разнузданности, повсеместного материализма и эгоцентризма пытаются обрести свое истинное предназначение,

найти Бога. На фоне вышеперечисленных обстоятельств, богословское творчество Владыки абсолютно актуально, поскольку на основании христианской святоотеческой традиции и опыта Церкви в приобретении человеком своей полноты, его голос звучит со всей своей проникающей силой, мудростью и правдой о человеке. Эта сила заключается не столько в предметном содержании приводимых аргументов и красноречии иерарха, сколько во внутренней глубине его слов, оставляющих свой след даже в наиболее глухих сердцах и застывшем уме.

Владыка, воспитанный в семье потомственных дипломатов, вместе с тысячами других россиян пережил историческую катастрофу под названием русская революция. В его личной жизни произошли необратимые перемены, в связи с которыми он оказался в принудительной эмиграции, которая определила ход его дальнейшей земной жизни. Именно этот рок судьбы, принесший многим представителям русского народа трагические последствия, привел к появлению на международной христианской арене современного „апостола любви“, каким в сущности являлся митрополит Сурожский.

В своей частной, профессиональной, а затем и пастырской жизни он усиленно стремился к осуществлению евангельского идеала, каким была для него безграничная любовь ко Христу и жизнь по Его учению. На этом поприще как раз и проявился весь темперамент энергичного русского эмигранта, который будучи призван мистическим божественным откровением, отозвался на него всей своей внутренней духовной силой и решимостью. Последовательно шествуя указанным Промыслом путем, Владыка Антоний взошел на вершины церковной иерархии, явив собой не только пастырский пример для подражания, но и показав полноту богословской мудрости, способной указать верующим людям правильный путь к Богу.

Митрополит Антоний, будучи поистине делателем Слова Божьего, явился Его реальным выразителем. Действительно, главным его орудием было слово, не пустое слово, не догматизм, но живое слово, несущее в себе огонь жизни, воспаляющий человеческие сердца верой в Бога и полагающий основание новой личности. Прочитывая тексты, а особенно

прослушивая выступления митрополита Антония, в них можно постоянно открывать что-то новое в плане глубины и содержания новых взглядов, что является дополнительным доказательством внутренней содержательности его мыслей и их духовного потенциала. Многократное приведение примеров из личной жизни в этом отношении не является недостатком, а наоборот, свидетельствует об искреннем отношении к своим слушателям, стремлении „отдать себя в духовную пищу” всем тем, кто в ней нуждается, в конечном счете – о любви к людям в целом и к каждому отдельному человеку, которого он встретил на своем жизненном пути.

Целиком поглощенный личной встречей со Христом, митрополит с особенной последовательностью и целеустремленностью провозглашал истинность божественного присутствия в тайне человеческого опыта, тем самым возобновляя неизменную святоотеческую традицию в антропологическом видении человека. Развивая данное направление мысли отцов Церкви, митрополит Антоний был привязан к евангельской направленности, отсюда ему свойственно использование творчества раннехристианских апологетов, в особенности, мужей апостольских. Эта деталь позволяет сделать вывод о апологетичности гомилетического наследия Владыки, который своей деятельностью, подобно предшествующим ему защитникам христианских ценностей в эпоху язычества, проповедовал учение Христа в новейшей истории, то есть в условиях повсеместной пропаганды наступления эпохи упадка христианства.

Анализируя жизненный путь иерарха, с момента рождения Андрея Блума и до времени блаженной кончины митрополита Сурожского, мы можем охарактеризовать этого человека как пример истинной христианской личности, которая абсолютным образом посвятила себя служению людям и Церкви. В этом отношении его с уверенностью можно назвать его человеком Церкви в прямом смысле слова. Митрополит Антоний Сурожский не представлял себя вне литургической жизни, вне какого-то нецерковного бытия. Когда он говорил о молитве, то это было равносильно тому, как если бы это было звучание изысканного музыкального инструмента, настолько гармоничным был этот звук. Причем

это отнюдь не поэтическое определение, поскольку многие люди относятся к молитве как к своего рода повинности, которую чем быстрее выполнишь, тем лучше. Владыка Антоний был противоположностью этой закономерности, поскольку мог целиком и полностью погружаться в созерцательную молитву, в то время как ее интеллектуальные плоды были востребованы множеством его последователей, являя таким образом его избранничество. Центром его мистической жизни, вне всяких сомнений, был Христос, являющийся в его мысли Универсальной Ценностью, вокруг Которой и в Которой содержалась суть его богословия.

В то же время митрополит запомнился своим современникам как личность открытая на человека, общество, не только сакральное, но и светское, людей далеких от Бога на декларативном и мистическом уровнях. Как раз это качество не обошли стороной его критики, обвиняющие его в чрезмерном конформизме, в излишнем межконфессиональном диалоге между Православием и представителями других деноминаций. Тезисы этих лиц на фоне совокупности личностных и деятельных характеристик митрополита Антония нужно категорически отвергнуть, признавая их за проявления ксенофобии. Владыка жил Православием, неискаженной версией христианства, и несмотря на это в контактах с окружением он выражал поистине апостольский подход, вытекающий из его обоснованного и усвоенного им онтологического видения человека через призму Священного Писания и святоотеческую традицию. Глубина человека, его мистическое сакральное измерение, проявляется, согласно иерарху, не как триумф наращиваемого человеком материального потенциала и покорения видимого космоса, но как все более интенсивное вхождение во внутреннее пространство, реализацию его истинного предназначения, погружение в трансцендентную сущность Бога Живого.

Таким образом, отвечая на гипотезы и главные теоретические предпосылки, заявленные во вступлении к аналитическим и историческим исследованиям, можно сделать по ним соответствующие выводы. Итак, необходимо признать обоснованность основного тезиса монографии, утверждающего глубокую укорененность мысли митрополита Антония

Блума в богословском учении и святоотеческой традиции Православной церкви. Учение Владыки органически вырастает из этой традиции и вписывается в ее христологическое и антропологическое русло. Как это было показано, оригинальность богословского подхода митрополита заключается в изменении направления антропологической мысли с внутреннего на внешнее, с весомым учетом интерперсонального измерения. Органически базируясь на святоотеческой мысли, иерарх сосредоточивается как раз на психологических последствиях греха, рассуждает о его внешних проявлениях, показывая пути ухода из тупика обособленности. Именно поэтому интерперсональный контекст занимает так много места в его учении. В восстановлении своей личности и утерянных ею связей с космосом лидирующую роль играет христоцентрическая любовь, являющаяся универсальной категорией.

Кроме того, митрополит Антоний действительно в своем духовном руководстве представлял абсолютно евангельское уважение к человеку, поощряя его свободу и осознавая необходимость добровольности, как условие к проявлению отношений любви. В то же время это не являлось какой-то формой духовной революции в русской церковной традиции в историческом понимании этого вопроса. Русское Православие действительно было подвержено определенным побочным эффектам в связи с доминирующим административным фактором, который вошел в материю институциональной церковной жизни после упразднения Петром I патриаршества, однако же, в мистическом значении традиция сакральной жизни продолжала приносить плоды Святого Духа, в частности, в лице появляющихся полных благодати и мудрости рабов Божьих, как, хотя бы, оптинские старцы.

В то же время стоит решительно отвергнуть тезис о присутствии в деятельности митрополита чрезмерного религиозного конформизма, якобы противоречащего духу чистоты веры и свидетельствующего о его „неправославности“. Митрополит Антоний, исходя только из самого факта эмиграции, был вынужден функционировать в определенных исторических и геополитических условиях, которые определяли конкретное поле его пастырской деятельности. В этом отношении

его характеризует настоящее миссионерство, осуществляемое им в апостольском и раннехристианском духе. Сам факт использования его избранных цитат в обосновании фальшивых философских и религиозных суждений, ни в коей мере не является доказательством такого взгляда. В противном случае все библейские тексты необходимо было бы признать как содержащие ошибочные утверждения, поскольку уже исходя только из них сегодня существует целый ряд разных христианский ответвлений. Интерпретация взглядов митрополита Антония должна проходить в широком контексте его высказывания, а не сосредотачиваться на каком-то выбранном изречении, которое иногда действительно может быть неправильно синтерпретировано читателем. Важным в обозначенном плане является то, чтобы учитывать главенствующий тезис высказывания, а также иметь знания в области святоотеческой традиции, относящейся к данной проблематике.

Богословствуя о таинстве веры и антропологическом видении человека, Антоний Блум исходил из факта реальности живых отношений с Живым Богом. В таком понимании важным выводом является его утверждение о необходимости искреннего, нефальсифицированного отношения к вопросу о представлениях о Боге, являющемся главным Объектом веры, а также о человеке как Его образе. На этой основной предпосылке митрополит Антоний Сурожский построил свой личный духовный путь ко Христу, реализовав себя как пастырь Православной церкви и преподав урок своим последователям, не только своим живым словом, но и личным примером.

Bibliografia

Źródła

- Митрополит Антоний Сурожский, *Уверенность в вещах невидимых. Последние беседы (2001–2002)*, tłum. Садовникова Е., Москва 2012.
- Митрополит Антоний Сурожский, *Может ли верить и молиться современный человек*, Москва 2012.
- Митрополит Антоний Сурожский, *Пастырство*, Москва 2012.
- Митрополит Антоний Сурожский, *Труды. Книга первая*, Москва 2012.
- Митрополит Антоний Сурожский, *Труды. Книга вторая*, Москва 2007.
- Митрополит Антоний Сурожский, *Человек перед Богом*, Москва 2000.
- Митрополит Антоний Сурожский, *Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Проповеди*, Лондон 1995.
- Митрополит Антоний Сурожский, *О встрече*, Москва 1994.
- Митрополит Антоний Сурожский, *Беседы о вере и Церкви*, Москва 1991.

Źródła patrystyczne

- Bóg i zło: pisma Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nyssy i Jana Chryzostoma*, tłum. Kochańczyk K., Naumowicz J., Przyszychowska M., Kraków 2004.
- Filokalia: teksty o modlitwie serca*, tłum. Naumowicz J., Kraków 2002.
- Św. Augustyn, *Wyznania*, Warszawa 1955.
- Św. Bazyli Wielki, *Pisma ascetyczne*, t. 1–2, tłum. Naumowicz J., Kraków 1997.
- Św. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, wstęp, tłum., przypisy Przyszychowska M., Kraków 2006.
- Św. Jan Chryzostom, *Dialog O kapłaństwie*, tłum. Kania W.,
- Św. Jan Chryzostom, *Homilie na List św. Pawła do Rzymian*, t. 1, cz. 2, tłum. Sinko T., Kraków 1995.

- Диспут с Пирром. Прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия*, Москва 2004.
- Памятники византийской литературы IV–IX веков*, red. Фрейберг Л., Москва 1968.
- Преподобный Максим Исповедник, *О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы)*, Москва 2006.
- Св. Григорий Богослов, *Собрание творений*, Свято-Троицкая Сергиева Лавра 1994, t. 2.
- Св. Ириней Лионский, *Творения*, Москва 1996.
- Святитель Григорий Палама, *Об исхождении Святого Духа*, Краснодар 2006.
- Святитель Григорий Богослов, *Пять слов о богословии*, Москва 2000.
- Святитель Игнатий (Брянчанинов), *Отечник: Избранные творения*, Москва 2010.
- Святитель Макарий Коринфский, *Добротолюбие*, Москва 2010, t. 1, 2, 3, 4, 5.
- Святитель Феофан Затворник, *Начертание христианского нравоучения*, Москва 2010.
- Святитель Феофан Затворник, *Рукописи из кельи*, Москва 2008.
- Святой Григорий Нисский, *Творения. Часть седьмая*, Москва 1868.
- Священномученик Ириней Лионский, *Доказательство апостольской проповеди*, Москва 2011.
- Слова прп. Симеона Нового Богослова*, Москва 2001.
- Творения иже во святых отца нашего Святителя Игнатия епископа Ставропольского. Слово о смерти*, Киево-Печерская Лавра 1996.
- Творения преподобного Максима Исповедника. Богословские и аскетические трактаты*, Москва 1993, t. 1.

Monografie / artykuły / opracowania

- Bautz F., *Bodelschwingh, Friedrich von*, [w:] *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, t. 1, Hamm 1990, s. 643–649.
- Bell G., *Documents on Christian Unity: 1920–1924*, London 1924.
- Biskup Jerzy (Pańkowski), *Teologia kerygmatu*, Warszawa 2012.
- Biskup Jerzy (Pańkowski), „*Współczesna*” antropologia chrześcijańska, „*Elpis*” 2012, nr 25–26, s. 117–132.
- Bourne V., *La Divine contradiction, I - l'Avenir catholique orthodoxe de la France*, Paris 1975.

- Breck J., *Scripture in Tradition*, New York 2001.
- Cross F., *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, London 1959.
- Crow G., *This Holy Man: Impressions of Metropolitan Anthony*, New York 2006.
- Darwall-Smith R., *A History of University College*, Oxford 2008.
- Filonenko A., *The Russian Orthodox Church in Twentieth-Century Britain: Laity and «Openness to the World», „Religion, State and Society”* 1999, t. 27, nr 1, s. 59–71.
- Hackel S., Paprocki H. (tłum.), *Matka Maria: (1891–1945)*, Białystok–Gdańsk 2008.
- Isavridis V., *Orthodoxy and Anglicanism in (the 20th century)*, London 1959.
- Jacob E., *Theology of the Old Testament*, London 1958.
- Laszczak W., *Życie znaczy „kroczyć po wodzie”. Studia o Matce Marii*, cz. I, Opole 2007.
- Leśniewski K., *Antropologia w pismach współczesnych teologów prawosławnych*, „Elpis” 2012, nr 25–26, s. 71–95.
- Lubenow W., *The Cambridge Apostles 1820–1914*, Cambridge 1999.
- Mantzaridis G., *Przebóstwienie człowieka. Nauka świętego Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*, tłum. Czackowska I., Lublin 1997.
- Maritain J., *Łaska i człowieczeństwo Chrystusa*, tłum. Ziernicki A., Warszawa 2001.
- Meyendorff J., *Małżeństwo w Prawosławiu. Liturgia, teologia, życia*, Lublin 1995.
- Orthodox America 1794–1976: Development of the Orthodox Church in America*, red. Tarasar C., Erickson J., New York 1975.
- Richardson A., *An Introduction to the Theology of the New Testament*, New York 1958.
- Ross N., *Saint-Alexandre-sur-Seine. L'église russe de Paris et ses fidèles des origines à 1917*, Paris 2005.
- Sarni M., *The Russian Church in London. From Peter the Great to the Present Day*, London–Moscow 2012.
- Supa W., *Biblia a współczesna proza rosyjska*, Białystok 2006.
- Sergci H., *Anthony, Metropolitan of Sourozh (1914–2003): Obituary, „Sobornost”* 2003, nr 25 (2), s. 83–93.
- Van Taack E., *La fondation de la paroisse des Trois Saints Hiérarques: Les fondements théologiques et spirituels du retour à l'icône (1925–1945), [w:] L'iconographie de l'église des trois saints hiérarques et l'oeuvre de Léonide A. Ouspensky et du moine Grégoire Krug*, oprac. Par-

- do B., Van Taack E., Philippenko-Bogenhardt A., Paris 2007, s. 5–38.
- Welch F., *Metropolitan Anthony*, „Portrait” 1986, October, s. 174–176.
- Woźniak A., *Cerkiew na emigracji wobec Zachodu. Rosyjski Chrześcijański Ruch Studencki*, [w:] „XIV Musica Antiqua Europae Orientalia. Acta Slavica”, red. Bezwiński A., Bydgoszcz 2006, s. 362–366.
- Zogas-Osadnik I., *Przebóstwienie (theosis) jako kategoria antropologiczna w ujęciu św. Grzegorza Palamasa (1296–1359)*, Świdnica 2012.
- Γέροντος Πορφυρίου Κανσοκαλυβίτου. Βίος και Λόγοι. Ιερά Μονή Χρυσοπηγής, Χανιά 2006.
- Σκιαδάς Ν., Το πρώτο Ελληνικό τυπογραφείο της Πόλης. Ο Πατριάρχης Κύριλλος Λόνκαρης και ο Νικόδημος Μεταξάς, Ateny 1967.

- Аверинцев С., По ту сторону «традиционализма» и «либерализма»: О новых публикациях бесед и проповедей митрополита Атония (Блума), „Континент” 1996, nr 87, s. 286–291.
- Аверинцев С., [Предисловие к:] Без записок, „Новый мир” 1991, nr 1, s. 212–213.
- Аверинцев С., Огонь остается огнем: Вступление к интервью, „Звезда” 1991, nr I, s. 120–121.
- Агеносов В., *Литература Russkogo зарубежья*, Москва 1998.
- Адамович Г., *Одиночество и свобода*, Санкт-Петербург 2006.
- Алексеев П., *Философы России XIX – XX столетий*, Москва 2002.
- Андроников К., О церковном устройстве в Западной Европе, „Вестник Русского Студенческого Христианского Движения” Париж-Нью-Йорк 1970, nr 98, s. 47–52.
- Аржаковская Е., О парижском Иоанно-Богословском приходе, Материалы Международной богословской конференции „Приход в Православной церкви” (октябрь 1994 г.), Москва 2000, s. 82–88.
- Архиепископ Василий, Высокопреосвященный митрополит Николай, бывший Корсунский, Патриарший Экзарх Западной Европы, „Журнал Московской Патриархии” 1985, nr 12, s. 20.

- Архиепископ Сурожский Антоний: к назначению управляющим новообразованной епархией на Британских островах, „Журнал Московской Патриархии” 1962, nr 11, s. 12–13.
- Архимандрит Афанасий Нечаев, *От Валаама до Парижа*, Москва 2011.
- Архимандрит Киприан (Керн), *Дореволюционное русское духовенство за границей*, [w:] „Православная мысль” 1957, nr XI, s. 100–122.
- Асланова Е., *Инок-иконописец Григорий (Круг)*, „Журнал Московской Патриархии” 1970, nr 3, s. 18.
- Асов А., *Священные прародины славян*, Москва 2008, s. 274–279.
- Беляева А., *Из истории Русской Православной Церкви во Франции*, [w:] *Россия и Франция: XVIII–XX вв.*, Москва 2003.
- Бердяев Н., *Самопознание*, Москва 1990.
- Бобринский Б. (протопресвитер), *Тайна Пресвятой Троицы. Очерк догматического богословия*, Москва 2005.
- Бобринский Б. (протопресвитер), *Троичное поклонение: О догмате троичности: Святоотеческое предание и современная гносеология*, „Православная мысль” 1971 (Париж), nr 14, s. 24–29.
- Богословская энциклопедия*, red. Глубоковский Н., Санкт-Петербург 1911, t. XII.
- Божко Л. (диако́н), *Юбилей Трёхсвятительского подворья Русской православной церкви в Париже*, „Журнал Московской Патриархии” 1981, nr 7, s. 6–9.
- Варшавский В., *Незамеченное поколение*, Нью-Йорк 1956.
- Ведерников Н. (протоиерей), *Мы называл его Апостолом Любви*, „АО” 2004, nr 3(41), s. 253–259.
- Веселовский С., *Ономастикон. Древнерусские имена, прозвища и фамилии*, Москва 1974.
- Вздорнов Г., Залесская З., *Общество «Икона» в Париже*, Москва 2002, t. 1.
- Византийский И., *Святейший Фотий, патриарх Константинопольский*, „Церковные Ведомости” 1900, nr 5, s. 193–201.
- Встреча с владыкой Антонием: 14 «Записок православного» Алексея раба Божьего*, „Русский дом” 2000, nr 11, s. 26–27.
- Гольденвейзер А., *Из киевских воспоминаний*, [w:] *Революция на Украине по мемуарам белых*, red. Алексеев С., Попов Н., Москва 1930, s. 38–44.
- Гуль Р., *Я унес Россию. Том II. Россия во Франции*, Москва 2001.

- Диаспора: новые материалы. Выпуск 1*, red. Коростелёв О., Санкт-Петербург 2001.
- Дорохин А. (иерей), *Поместная Церковь в Великобритании: шаг вперед или назад?*, [w:] „Встреча” 2007, nr 1(24), s. 48–52.
- Ельцова М., *Человек перед Богом: О судьбе книг митрополита Антония Сурожского в России*, „ЦВ” 2001, nr 15–16, s. 14–15.
- Жития русских святых: Сентябрь–Февраль*, red. Петрусенко Н., Москва 2011, t. 2.
- Зайцев А., *Митрополит Антоний Сурожский. Жизнь, творчество, миссия*, Москва 2009.
- Замалеев А., *История русской культуры*, Санкт-Петербург 2005.
- Зернов Н., *Русское религиозное возрождение XX века*, Paris 1991.
- Игумен Иларион (Алфеев), *Жизнь и учение св. Григория Богослова*, Москва–Нью-Йорк 2000.
- Игумен Петр (Мерещинов), *Жизнь православного христианина в современном мире (на примере митрополита Антония)*, [w:] *Духовное наследие митрополита Антония Сурожского. Материалы Первой международной конференции 28–30 сентября 2007 г.* Москва, гда red. Майданович Е., Садовникова Е., Уманцева М., Москва 2008.
- Иеромонах Иларион (Алфеев), *К 50-летию служения в священном сане митрополита Сурожского Антония*, „ЦиВ” 1998, nr 3(6), s. 5–9.
- Иеромонах Иларион (Алфеев), *Православное богословие на рубеже столетий*, Москва 1999.
- Иеромонах Сергей (Рыбко), *Возможно ли спасение в XXI веке?*, Москва 2002.
- Ильин И., *Кризис Безбожия*, Москва 2005.
- К 100-летию со дня рождения и 40-летию со дня кончины архимандрита Киприана (Керна)*, „Церковь и время” 2000, nr 1(10), s. 154–156.
- Клепинина Е., *Руки священника ему не принадлежат... Жизнь о. Дмитрия Клепина*, Москва 2012.
- Клибанов А., *Духовная культура средневековой Руси*, Москва 1996.
- Кодзис Б., *Литературные центры русского зарубежья 1918–1939. Писатели. Творческие объединения. Периодика. Книгопечатание*, München 2002.
- Костиков В., *Не будем проклинать изгнание (Пути и судьбы русской эмиграции)*, Москва 1990.
- Кравецкий А., *История церковнославянского языка в России (конец XIX–XX век)*, Москва 2001.

- Красноцветов П. (протоиерей), *Ежегодный съезд клира и мирян Сурожской епархии*, „Журнал Московской Патриархии” 1984, nr 12, s. 33.
- Круг. Альманах (в 3-х книгах), ред. Бунаков-Фондаминский И., Берлин-Париж 1936–1938.
- Куца Я., *Пути постижения святости в прозаическом наследии Бориса Зайцева (1922–1972)*, Люблин 2012.
- Кырлежев А., Митрополит Антоний Сурожский – «заезжий православный миссионер» в России, „Континент” 1994, nr 82, s. 220–236.
- Кырлежев А., Мистик в миру, „Континент” 2003, nr 117, s. 9, 10–13, 13–23.
- Лосский В., *Боговидение*, Москва 2006.
- Лосский В., *Богословие и боговидение*, Москва 2000.
- Лосский В., *Личность и мысли Святейшего Патриарха Сергия*, „Журнал Московской Патриархии” 1984, nr 11, s. 434–445.
- Макаров В., *Историко-философский анализ внутривосприимчивости борьбы начала 1920-х годов и депортация инакомыслящих из Советской России*, Москва 2010.
- Макаров В., Христофоров В., *Пассажиры «философского парохода» (судьбы интеллигенции, репрессированной летом – осенью 1922 г.)*, „Вопросы философии” 2003, nr 7, s. 113–137.
- Махрова Г., *Из России в Россию*, Санкт-Петербург 1998.
- Мейендорф И. (протоиерей), *Византийское богословие*, Минск 2007.
- Мейендорф И. (протоиерей), *Проблемы современного богословия*, „Вестник Православного Свято-Тихоновского богословского института” 1992, nr 1, s. 21–33.
- Менегальдо Е., *Русские в Париже. 1919–1939*, Москва 2001.
- Минин П., *Главные направления древне-церковной мистики*, [w:] *Мистическое богословие*, Киев 1991.
- Митрополит Евлогий (Георгиевский), *Путь моей жизни. Воспоминания*, Москва 1994.
- Митрофанов Г. (иерей), *Русская Православная Церковь в России и в эмиграции в 1920-е годы*, Санкт-Петербург 1995.
- Михайлов О., *Литература русского зарубежья от Мережковского до Бродского*, Москва 2001.
- Морозова Е., *О встречах с митрополитом Сурожским Антонием (1973–1990 годы)*, „Община XXI век. Православное обозрение” 2004, nr 3(40), s. 5–7.
- Моррис Л., *Теология Нового Завета*, Санкт-Петербург 1995.

- Назаров М., *Миссия русской эмиграции*, Москва 1994, t. 1.
- Наречение и хиротония архимандрита Антония (Блума), „Журнал Московской Патриархии” 1958, nr 2, s. 10–15.
- Наследие митрополита Антония (Блума). *Глядя из Лондона*, „Благодатный огонь” 2006, nr 15, s. 10–16.
- Нива Ж., *Возвращение в Европу. Статьи о русской литературе*, Москва 1999.
- Нимиц Ч., Поттер Э., *Война на море (1939–1945)*, Смоленск 1999.
- Носик Б., *На погосте XX века*, Санкт-Петербург 2001.
- Носик Б., *Прогулки по Парижу: Правый берег*, Москва 2001, t. 2.
- Носик Б., *Русский XX век на кладбище под Парижем*, Санкт-Петербург 2005.
- О Митрополите Сурожском Антонии. *Сборник материалов к 10-летию со дня преставления*, Лондон 2013.
- Обоймина Е., *Свет земной любви. Елизавета Кузьмина-Караваева – мать Мария*, Москва 2009.
- Одерова М., *Православная церковь при русском посольстве в Париже (1816–1917)*, Москва 2009.
- Одоевцева И., *На берегах Сены*, Москва 1998.
- Пак Н., *Древнерусская культура в художественном мире Б. К. Зайцева*, Калуга 2003.
- Папайотис Н., *Обожение. Основы и перспективы православной антропологии*, Москва 2011.
- Платонов О., *История русского народа в XX веке*, Москва 2009.
- Померанцев К., *Сквозь смерть. Воспоминания*, Лондон 1986.
- Поремский В., *Политическая миссия русской эмиграции*, Франкфурт-на-Майне 1954.
- Поспеловский Д., *Русская Православная церковь в XX веке*, Москва 1995.
- Православные русские обители: Полное иллюстрированное описание православных русских монастырей в Российской Империи и на Афоне*, Санкт-Петербург 1994.
- Преображенский С., *Пребывание в Советском Союзе митрополита Сурожского Антония, Патриаршего Экзарха в Западной Европе*, „Журнал Московской Патриархии” 1967, nr 3, s. 5–7.
- Присадский А. (иерей), *О необходимости единения с Матерью Русской Православной Церковью*, „Журнал Московской Патриархии” 1948, nr 4, s. 26–58.

- Протоиерей Михаил Андреевич Бельский (Некролог), „Журнал Московской Патриархии” 1963, nr 5, s. 26–27.
- Пушкарев С., *Россия 1801–1917: власть, и общество*, Москва 2001.
- Раев М., *Россия за рубежом: История культуры русской эмиграции: 1919–1939*, Москва 1994.
- Российское зарубежье во Франции 1919–2000*, red. Мнухин Л., Авриль М., Лосская В., Москва 2008, t. 1.
- Руденцова Ю., *Блеск и нищета гостей непрощенных*, [w:] *Три столы изгнания*. Константинополь. Берлин. Париж, Москва 1999.
- Русская православная церковь за границей 1918–1968: В 2-х тт.*, red. Соллогуб А., t. 2, Нью-Йорк 1968.
- Русская православная церковь и коммунистическое государство 1917–1941. Документы и фотоматериалы*, red. Щапов Я., Москва 1996.
- Саблина Э., *150 лет Православия в Японии. История Японской Православной Церкви и её основатель Святитель Николай*, Москва 2006.
- Священный Собор Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Деяния*, Москва 1918–2000, t. 1–11.
- Сергиевское Подворье в Париже. 1925–1935. К десятилетию со дня открытия*, Париж 1935.
- Серков А., *Русское масонство 1731–2000. Энциклопедический словарь*, Москва 2001.
- Смолич И., *История русской церкви*, Москва 1996, t. 1.
- Стрельцов А., *Гимназии русского зарубежья*, „Вопросы образования” 2006, nr 2, s. 255–263.
- Струве П., *Patriotica: Россия. Родина. Чужбина*, Санкт-Петербург 2000.
- Терапиано Ю., *Литературная жизнь русского Парижа за полвека*, Париж–Нью-Йорк 1987.
- Трофимов С., *Митрополит Сурожский Антоний – доктор богословия гонорис кауза Московской духовной Академии*, „Журнал Московской Патриархии” 1983, nr 6, s. 18–20.
- Федотов Г., И. И. *Фондаминский в эмиграции*, „Вестник русского христианского движения” 2004, nr 187, s. 78–79.
- Филоненко А., *Встреча, уязвимость, ликование: богословие митрополита Сурожского Антония*, „Новая Европа” 2004, nr 17, s. 66–82.
- Флоровский Г., *Пути русского богословия*, red. Платонов О., Москва 2009.

- Хедли С. (протоиерей), *Митрополит Антоний: проповедь евангельской простоты*, [w:] *Духовное наследие митрополита Антония Сурожского. Материалы Первой международной конференции 28–30 сентября 2007 г.*, s. 31–32.
- Цыпин В. (протоиерей), *История Русской Православной Церкви: Синодальный и новейший период*, Москва 2006.
- Цыпин В. (протоиерей), *Декларация 1927 года*, „Журнал Московской Патриархии” 1994, nr 5, s. 107–118.
- Чех А., *Николай-до. Святитель Николай Японский. Краткое жизнеописание. Выдержки из дневников*, Санкт-Петербург 2001.
- Шаховская З., *Отражения*, Москва 1991.
- Шмаина-Великанова А., *Встреча в богословии митрополита Сурожского Антония. Категория животворящего креста*, [w:] *Вера. Диалог. Общение. Проблемы диалога в Церкви. Материалы международной научно-богословской конференции*. Москва, 24–26 сентября 2003 г., Москва 2004, s. 432–440.
- Шмеман А. (протоиерей), *Конец и начало*, [w:] Шмеман А. (протоиерей), *Собрание статей 1947–1983*, Москва 2009.
- Шостаковский П., *Путь к правде*, Минск 1960.
- Шполянский М. (иерей), *О братолюбии. К вопросу о предстоящей канонизации матери Марии (Скобцовой)*, „Вестник русского христианского движения” 2004, nr 187, s. 8–23.
- Эпиктетова Л., *Предварительный список российских дипломатов, оставшихся в эмиграции после Октября 1917 года*, Москва 2010.
- Южаков Р., *Русское православие в Англии: Николай Зернов и Антоний Сурожский*, „Русский мир” 2000, nr 2, s. 219–228.
- Яровой О., Смирнова И., *Валаамский монастырь и православная церковь в Финляндии, 1880–1930-е гг.*, Петрозаводск 1997.

Encyklopedie / Słowniki / Glosariusze

- Encyclopaedia Britannica*, London–Chicago–Geneva–Sydney–Toronto 1964, t. 22.
- Encyklopedia katolicka*, red. Gryglewicz F., Łukaszyk R., Sułowski Z., Lublin 1985, t. 1.
- Encyklopedia katolicka*, red. nac. Migut B., Lublin 2000, t. 8.
- New Catholic Encyclopedia*, red. Marthaler B., Washington 2003, t. 10.
- The Oxford Dictionary of the Christian Church*, red. Cross F., Livingstone E., Oxford 2005.

Sacramentum Mundi. An Encyclopedia of Theology, red. Rahner K., Ernst C., Smyth K., Darlap A., London 1970, t. 6.

Енциклопедія історії України, red. Литвин В., Смолій В., Київ 2005, т. 3.

Литературная энциклопедия русского Зарубежья, Москва 1998, 2000, т. 1–2.

Мень А. (протоиерей), *Библиологический Словарь*, Москва 2002, т. 2.

Нивьер А., *Православные священнослужители, богословы и церковные деятели русской эмиграции в Западной и Центральной Европе 1920–1995. Биографический справочник*, Москва 2007.

Новая философская энциклопедия, Москва 2010, т. 1, 2, 3, 4.

Православная богословская энциклопедия, red. Лопухин А., Петроград 1900–1911, т. I–XII.

Православная энциклопедия, red. гл. Алексей II, патриарх Московский и всея Руси, Москва 2000–2008, т. I–XIX.

Православная энциклопедия, red. гл. Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси, Москва 2009–2010, т. XX–XXIII.

Русские писатели 20 века: библиографический словарь, red. Николаев П., Москва 2000.

Русское Зарубежье. Золотая книга эмиграции. Первая треть XX века: Энциклопедический биографический словарь, Москва 1997.

Творческие портреты композиторов. Популярный справочник, Москва 1990.

Энциклопедический словарь, red. Арсеньев К., Петрушевский Ф., Санкт-Петербург 1895, т. XV.

Materialy konferencyjne

Вера. Диалог. Общение. Проблемы диалога в Церкви. Материалы международной научно-богословской конференции. Москва, 24–26 сентября 2003 г., Москва 2004.

Духовное наследие митрополита Антония Сурожского. Материалы Первой международной конференции 28–30 сентября 2007 г. Москва, rada red. Майданович Е., Садовникова Е., Уманцева М., Москва 2008.

Материалы Международной богословской конференции „Приход в Православной церкви” (октябрь 1994 г.), Москва 2000.

Czasopisma i periodyki

„Messager de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale”,
Paris 1980–1981.

„The Times” 1974.

„Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата”
1980–2004

„Встреча” 2007

„Журнал Московской Патриархии” 1963–1985

„Запорожье православное” 1997

„Православная мысль” 1928–1971

„Современные записки” 1920–1940

„Церковь и время” 2000

Materiały wideo

Апостол любви: Сеятель, reż. Матвеева В., Санкт-Петербург 2008.

Апостол любви: встречи в России, reż. Матвеева В., Санкт-Петербург 2007.

Апостол любви: выбор пути, reż. Матвеева В., Санкт-Петербург 2005.

Апостол любви: фильм первый, reż. Матвеева В., Санкт-Петербург 2005.

Беседы Владыки Антония Сурожского. О встрече с Богом (беседа первая), reż. Матвеева В., Санкт-Петербург 1996.

Беседы Митрополита Антония Сурожского. Русское рассеяние. О Сурожской Епархии, reż. Матвеева В., Санкт-Петербург 2006.

Митрополит Сурожский Антоний, Беседы. Октябрь 1993. О своем духовнике, отце Афанасии Нечаеве, reż. Матвеева В., Санкт-Петербург 2006.

Митрополит Сурожский Антоний, Беседы. Октябрь 1993. Почему я принадлежу к РПЦ, reż. Матвеева В., Санкт-Петербург 2006.

Митрополит Сурожский Антоний, Беседы. Октябрь 1993. Царственное священство мирян, reż. Матвеева В., Санкт-Петербург 2006.

Prace dyplomowe

Krioukov M., *The Nature and Purpose of Marriage in Metropolitan Anthony (Bloom) of Sourozh*, Saint Tikhon's Orthodox Theological Seminary in South Canaan 2001, maszynopis.

Rytsar R., *The kenotic theology of Anthony Bloom metropolitan of Sourozh (1914–2003), in anthropological perspective*, Ottawa 2012.

Ковалев И., *Проповеднические труды Митрополита Антония (Блума)*, Санкт-Петербургская духовная академия 2004, maszynopis.

Макаров И., *Пастырское служение по трудам митрополита Антония (Блума)*, Санкт-Петербургская духовная академия 2004, maszynopis.

Романцев С., *Четвероевангелие в гомилетическом наследии митр. Антония (Блума)*, Московская духовная академия 2008, maszynopis.

Сташків І., *Сотеріологія Антонія Митрополита Сурожського*, Католицький університет у Львові 2004, maszynopis.

Чуриков А., *Митрополит Сурожский Антоний (Блум) как проповедник*, Московская духовная академия 2008, maszynopis.

Шубина Ю., *Миссионерское значение трудов Митрополита Антония Сурожского для формирования мотивации на уроках Основ православной культуры*, Свято-Тихоновский богословский университет 2003, maszynopis.

Эрин Д., *Духовно-нравственные идеалы христианской жизни по трудам митрополита Антония Сурожского (Блума)*, Санкт-Петербургская духовная академия 2004, maszynopis.

Wykaz skrótów

SIGLA BIBLIJNE

STARY TESTAMENT

Rdz	Ks. Rodzaju
Wj	Ks. Wyjścia
Kpł	Ks. Kapłańska
Lb	Ks. Liczb
Pwt	Ks. Powtórzonego Prawa
Joz	Ks. Jozuego
Sdz	Ks. Sędziów
Rt	Ks. Rut
1 Sm	1 Ks. Samuela
2 Sm	2 Ks. Samuela
1 Krl	1 Ks. Królewska
2 Krl	2 Ks. Królewska
1 Krn	1 Ks. Kronik
2 Krn	2 Ks. Kronik
Ezd	Ks. Ezdrasza
Ne	Ks. Nehemiasza
Tb	Ks. Tobiasza
Jdt	Ks. Judyty
Est	Ks. Estery
1 Mch	1 Ks. Machabejska
2 Mch	2 Ks. Machabejska
Hi	Ks. Hioba
Ps	Ks. Psalmów
Prz	Ks. Przysłów
Koh	Ks. Koheleta
Pnp	Pieśń nad Pieśniami
Mdr	Ks. Mądrości
Syr	Mądrość Syracha

Iz	Ks. Izajasza
Jr	Ks. Jeremiasza
Lm	Lamentacje
Ba	Ks. Barucha
Ez	Ks. Ezechiela
Dn	Ks. Daniela
Oz	Ks. Ozeasza
Jl	Ks. Joela
Am	Ks. Amosa
Ab	Ks. Abdiasza
Jon	Ks. Jonasza
Mi	Ks. Micheasza
Na	Ks. Nahuma
Ha	Ks. Habakuka
So	Ks. Sofoniasza
Ag	Ks. Aggeusza
Za	Ks. Zachariasza
Ml	Ks. Malachiasza

NOWY TESTAMENT

Mt	Ew. wg św. Mateusza
Mk	Ew. wg św. Marka
Łk	Ew. wg św. Łukasza
J	Ew. wg św. Jana
Dz	Dzieje Apostolskie
Rz	List do Rzymian
1 Kor	1 List do Koryntian
2 Kor	2 List do Koryntian
Ga	List do Galatów
Ef	List do Efezjan
Flp	List do Filipian
Kol	List do Kolosan
1 Tes	1 List do Tesaloniczan
2 Tes	2 List do Tesaloniczan
1 Tm	1 List do Tymoteusza
2 Tm	2 List do Tymoteusza
Tt	List do Tytusa

Flm	List do Filemona
Hbr	List do Hebrajczyków
Jk	List św. Jakuba
1 P	1 List św. Piotra
2 P	2 List św. Piotra
1 J	1 List św. Jana
2 J	2 List św. Jana
3 J	3 List św. Jana
Jud	List św. Judy
Ap	Apokalipsa św. Jana

POZOSTAŁE SKRÓTY

aram.	aramejski
rkp	rękopis, -y
gr.	grecki
hebr.	hebrajski
kod.	kodeks (rękopis)
Targ.	Targum, -y
tłum.	tłumaczenie, tłumaczą
odm.	odmienny, -ie
oryg.	oryginalny
par.	miejsca paralelne
popr.	poprawka, poprawiają
por.	porównaj
Sam.	Samarytański tekst
syr.	syryjski przekład
VL	starołaciński przekład
wg	według
Wlg	Wulgata
zob.	zobacz

AEMAS – Archiwum Elektroniczne Metropolity Antoniego Surożskiego

FDDMAS – Fundacja Duchowe Dziedzictwo Metropolity Antoniego Surożskiego