

Człowiek jako osoba w filozoficzno-teologicznej myśli Christosa Yannarasa

Filozoficzno-teologiczna myśl Christosa Yannarasa od ponad trzydziestu lat prowokuje, inspiruje i zachęca do dialogu wielu filozofów i teologów wywodzących się zarówno z tradycji chrześcijaństwa wschodniego, jak i tradycji chrześcijaństwa zachodniego. Ten wybitny ateński myśliciel¹, dobrze znający historię filozofii oraz zakorzeniony w teologii patrystycznej, odważnie zmagają się z problemami współczesności zarówno w wymiarze osobowym, jak i społecznym. Stara się przy tym godzić swą prawosławną tożsamość z otwarciem na wszelkie dobra, jakie zostały wypracowane we współczesnej myśli filozoficznej. Fascynuje go misterium osoby ludzkiej. Próbuje wyjaśnić tajemnicę człowieka, odwołując się tak do tradycji Kościoła prawosławnego, jak i współczesnych nurtów filozoficznych, a zwłaszcza egzystencjalizmu i personalizmu. Odważnie krytykuje niektóre przejawy życia społecznego, gospodarczego, kulturowego i politycznego, które w skali globalnej zagrażają osobowej tożsamości człowieka, a także redukują jego wartość jako osoby stworzonej na obraz i podobieństwo Boże. Analizuje procesy historyczno-społeczne, starając się dociec rzeczywistych przyczyn aktualnego kryzysu cywilizacyjnego. Konsekwentnie przypomina, że nie jest możliwe, aby człowieka zredukować do jednostki obdarzonej rozumem i będącej jedynie psychiczno-biologicznym elementem struktury społecznej. Odwołując się do starożytnej i współczesnej filozofii greckiej oraz filozoficzno-teologicznej myśli chrześcijańskiej, podejmuje refleksję nad zakresem pojęciowym takich

¹ A. Louth, *Some Recent Works by Christos Yannaras in English Translation*, „Modern Theology” 25(2009), s. 329: „(...) Christos Yannaras is, without doubt, one of the most important living Orthodox thinkers”.

terminów, jak: *hypostasis*, *prosopon*, *physis*, dowodząc, że każda osoba ludzka jest wyjątkowa, odmienna i niepowtarzalna.

1. Redukcjonizm antropologiczny: człowiek jako jednostka

Współcześnie jesteśmy świadkami narastającego deprecjonowania człowieka jako wyjątkowej i niepowtarzalnej osoby oraz zanikania szacunku dla jego wartości jako stworzenia Bożego. W wyniku różnorodnych procesów społecznych oraz scjencystycznej myśli naukowej² doszło do tego, że pojęcie osoba zaczęło oznaczać to, co indywidualne, jednostkowe. Współcześnie coraz bardziej zapomina się, że pojęcia: osoba i jednostka mają przeciwstawne znaczenia³. Indywidualność bowiem jest pojęciem, które określa istnienie człowieka w nawiązaniu do obiektywnych cech czy właściwości wspólnej ludzkiej natury. Ma ono zatem charakter ilościowy, a nie jakościowy⁴. Choć „nie ma nic bardziej jednostkowego”⁵ niż osoba, to jednak pojęcia: osoba i jednostka nie są tożsame, człowiek bowiem zawsze jest bytem stworzonym. Z tego wynika, że jego natura jest naturą stworzoną, a jego naturalna jednostkowość czy też indywidualność jest zniszczalna⁶. Christos Yannaras podkreśla, iż egzystencjalna hipostaza człowieka nie jest zależna od jego natury (gr. *physis*). Sama z siebie natura ludzka nie może utworzyć hipostazy życia. Potrzebny jest Ktoś, kto tę hipostazę życia może stworzyć, a tym Kimś może być jedynie Osobowy Bóg. To On właśnie na stworzonej i śmiertelnej naturze odcisnął Swoją „obraz” (gr. *eikon*) i „tchnął w nią tchnienie życia” (Rdz 2,7), czyli dał możliwość w pełni prawdziwego życia, a więc życia poza przestrzenią, czasem i naturalną koniecznością. Właśnie z powodu twórczego działania Boga egzystencjalna hipostaza każdego człowieka jest czymś więcej niż jego biologiczną indywidualnością. Fakt, że człowiek jest hipostazą życia wiecznego, jest nierozzerwalnie związany z jego osobową wyjątkowością (ang. *his personal distinctiveness*), która urzeczywistnia się i objawia w egzystencjalnym fakcie wspólnoty/komunii (gr. *koinonia*) z Trójosobowym Bogiem i bliźnimi. Zaistnienie tej wspólnoty staje się jedynie możliwe w wolności i miłości⁷. Uczestnictwo w zasadzie

² Por. W.J. Wildman, *Science and Religious Anthropology. A Spiritually Evocative Naturalistic Interpretation of Human Life*, Burlington VT 2009, passim.

³ Por. W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, przeł. M. Sczaniecka, Warszawa 1989, s. 106-109.

⁴ Por. Ch. Yannaras, *The Freedom of Morality*, transl. by E. Briere, Crestwood NY 1984, s. 22.

⁵ Tenże, *Person and Eros*, transl. by N. Russel, Brookline Mass. 2007, s. 43.

⁶ Tenże, *The Freedom of Morality*, s. 19.

⁷ Tamże, s. 20. Por. Ch. Yannaras, *The Trinitarian God as the Causal Principle of Existential Freedom*, w: Tenże, *The Meaning of Reality. Essays on Existence and Communion, Eros and History*, Los Angeles CA 2011, s. 13-19.

osobowej bezpośredniości, możliwej do osiągnięcia poprzez miłującą i twórczą moc, która odróżnia osobę od wspólnej natury, objawia osobową odmienność w ramach bezpośredniej osobowej wspólnoty/komunii⁸.

Szacunek Ojców Greckich dla egzystencjalnego misterium ludzkiego bytu przede wszystkim wyrażał się poprzez unikanie jakiegokolwiek definicji, która musiałaby mieć charakter redukcyjny w odniesieniu do tej rzeczywistości, która ze względu na podobieństwo do Boga jest niedefiniowalna. Chrześcijański Zachód poszedł inną drogą. Teologowie scholastyczni mieli potrzebę wyrażenia tajemnicy człowieka w zrozumiałych definicjach. Ich intelektualistyczna obiektywizacja egzystencjalnego faktu istnienia osoby ludzkiej prowadziła do „schematyzacji egzystencjalnego misterium złożonej natury człowieka” (ang. *a schematization of the existential mystery of humanity's composite nature*) i antytetyczno-pragmatycznego rozdzielenia duszy i ciała, materii i ducha⁹. Ta separacja stanowiła konsekwencję traktowania człowieka jako „zwierzęcia obdarzonego rozumem” (ang. *animal rationale*), czyli redukcji go do „bytu biologicznego” obdarzonego duszą czy też duszą i duchem¹⁰. W średniowieczu na Zachodzie Europy zaczęto interpretować obraz Boży w człowieku w kategoriach „obiektywnych”. Zaczęto ten obraz utożsamiać ze szczególnymi właściwościami, które charakteryzują „duchową naturę” człowieka. W wyniku tego doszło do przeciwstawnego odróżnienia duszy i ciała, ducha i materii. Stąd zrodziła się koncepcja człowieka jako bytu zasadniczo biologicznego, który jest obdarzony duszą lub też duszą i duchem. Duszy przypisano trzy właściwości, które charakteryzują samego Boga, a więc: racjonalność, wolną wolę i panowanie¹¹. Te trzy właściwości czy atrybuty obrazu Bożego były również wskazywane przez Ojców Greckich, ale głównie po to, aby określić sposób istnienia całego człowieka, bez dzielenia jego natury na części. Christos Yannaras wyjaśnia, że: „Racjonalność, wolna wola i panowanie nie są po prostu jakościami noetycznymi czy duchowymi, lecz spójną rekapitulacją sposobu w jaki istnieje człowiek jako osobowa odmienność (ang. *personal otherness*)”¹². Cały człowiek został obdarzony „możliwością sposobu Boskiego istnienia” (ang. *the possibility of the mode of divine existence*), co szczególnie przejawia się w darze racjonalności, wolnej woli i panowania. Na chrześcijańskim Zachodzie skoncentrowano się na „absolutnym przeznaczeniu człowieka”

⁸ Por. tenże, *The Freedom of Morality*, s. 23.

⁹ Por. tenże, *On the Absence and Unknowability of God*, transl. by H. Ventis, London 2005, *passim*.

¹⁰ Por. tenże, *Person and Eros*, s. 46-47.

¹¹ Tenże, *Elements of Faith. An Introduction to Orthodox Theology*, transl. by K. Schram, Edinburgh 1991, s. 56.

¹² Tamże, s. 57.

(ang. *the absolute destiny of man*), ignorując prawdę o osobie (ang. *the truth of the person*), będącą zasadniczym założeniem chrześcijańskiego Objawienia¹³.

Obecnie żyjemy w świecie, w którym byt ludzki jest traktowany przede wszystkim jako jednostka społeczna, cechująca się – wspólnymi dla wszystkich ludzi – potrzebami czy pragnieniami¹⁴. We współczesnych społeczeństwach istotne są „prawa jednostki” oraz „obiektywne” zastosowanie społecznej sprawiedliwości. Takie traktowanie osób ludzkich zaprzecza ich osobowej odmienności i wyjątkowości, gdyż w świetle społecznej sprawiedliwości wszyscy są do siebie podobni. Szczególnie jest to widoczne na polu socjologii i polityki, które mają charakter bardzo racjonalistyczny i urzeczowiający człowieka. Co ciekawe, czasami ten racjonalistyczny proces zrównania wszystkich ludzi uważany jest jako postęp, gdyż przyczynia się do tworzenia coraz to lepiej ukonstytuowanego społeczeństwa, zorganizowanego w oparciu o kategorie użyteczności i skuteczności¹⁵. Współcześnie tzw. naukowe podejście do społeczeństwa ma charakter redukcjonistyczny¹⁶, gdyż całkowicie pomija pytania ontologiczne, a byty ludzkie traktuje jako „neutralne jednostki społecznej całości” (ang. *neutral units of the social whole*). Przyjęcie antropologii Darwina za podstawę dla nauk społecznych ma daleko idące konsekwencje odnośnie do rozumienia człowieka¹⁷. Sprowadzenie bytu ludzkiego do biologicznej jedności ukonstytuowanej w określonym miejscu łańcucha rozwoju zakłada uzależnienie go od szeregu praw przyrody, a zwłaszcza prawa naturalnej selekcji. W takim ujęciu to instynkt samozachowawczy kształtuje i kontroluje społeczną symbiozę, która jest produktem mocy tego impulsu w podejmowanych wyborach. A z tego wynika, że sprawiedliwość i moralność nie mają żadnego związku z jakimikolwiek żądaniami metafizycznymi. Pojęcie „naturalnej indywidualności” (ang. *natural individual*) oddziałuje na logikę „naturalnej sprawiedliwości” (ang. *natural justice*). Racjonalistyczne zasady nie tylko stają się normatywne dla etyki, ale również są autonomiczne jako „użyteczny kontrakt społeczny” (ang. *the utilitarian social contract*). Całe życie społeczne sprowadza się do wysiłków na rzecz zachowywania równowagi pomiędzy prawami i zobowiązaniami jednostek, przy całkowitym wypieraniu

¹³ Por. tamże.

¹⁴ Por. Ch. Taylor, *Sources of the Self: Toward the Making of Modern Identity*, Cambridge 1989, passim.

¹⁵ Ch. Yannaras, *The Freedom of Morality*, s. 22. Por. J.B. Davis, *Individuals and Identity of Economics*, Cambridge 2011, s. 47-53.

¹⁶ Por. L. Woodhead, *Theology and the Fragmentation of the Self*, „International Journal of Systematic Theology” 1(1999), s. 53-72.

¹⁷ Por. P.R. Sponheim, *Our Creaturely Advantage: Post-Darwinian Directions for Christian Anthropology*, „Word and World” 29(2009), nr 1, s. 30-38.

problemów ontologicznych¹⁸. Teorię ewolucji spopularyzowano, aby ludzie wierzyli, że pochodzą od małpy człekokształtnej oraz że życie i byty rozumne istnieją również na innych planetach. Christos Yannaras rozważa, co jest powodem, że współczesny człowiek wydaje się być niezdolny do przekonania o swej „ontologicznej wyższości” i „egzystencjalnej wyjątkowości”. Trudno mu bowiem pogodzić się z faktem, iż tak powszechne jest dążenie do pomniejszania wartości osoby ludzkiej. Dlaczego współczesny człowiek chce podporządkować sobie naturalnej zależności od potrzeb, które sprowadzają się do bycia na „egzystencjalnym poziomie zwierzęcości i przypadkowości natury” (ang. *the existential level of an animal and the randomness of nature*)? Wszak ten racjonalny realizm jest poszukiwaniem sposobu, w jaki można „utrzymać się w ramach wywnioskowanej rzeczywistości” (ang. *hold on an inferred reality*) oraz „uwolnić się od wszelkiej metafizycznej iluzji” (ang. *deliverance from every metaphysical illusion*) nie jest właściwie niczym innym, jak kolejnym złudzeniem¹⁹. Trudno jest jednoznacznie stwierdzić, dla jakich powodów współcześnie niepowtarzalność i wyjątkowość istnienia człowieka sprowadza się do różnic w biochemicznym składzie chromosomów oraz w funkcjonowaniu poszczególnych centrów mózgu. Dlaczego działania i przejawy hipostatycznej odmienności osoby ludzkiej tłumaczone są procesami biochemicznymi? Czy faktycznie biologiczne funkcje, które składają się i podtrzymują cielesność człowieka, w pełni wyczerpują egzystencjalny fakt ludzkiego podmiotu?²⁰ Współczesny racjonalistyczny człowiek ma tendencję do utożsamiania ludzkiej egzystencji z biologicznym organizmem człowieka. W ramach tej redukcjonistycznej wizji osoby ludzkiej wszystko zależy od funkcjonowania różnorodnych „centrów” mózgu. Czy jednak genetyczna podstawa jednostki, a mianowicie chromosomy DNA, zawierające „kod” dla rozwoju osobowości człowieka, umożliwi wyczerpujące wyjaśnienie misterium osoby ludzkiej? Jeśli odrzucimy istnienie duszy, to w konsekwencji nie będzie w człowieku „czegoś”, co przetrwa po śmierci jego biologicznego organizmu²¹. A jeśli życie ludzkie kończy się wraz ze śmiercią to oznacza, że jest całkowicie podporządkowane jedynie celom biologicznym i niczym nie różni się od istnienia innych gatunków w świecie zwierząt. Normatywne zasady istnienia zostają ograniczone do imperatywów biologicznych, czyli przetrwania, przyjemności i panowania. Tego rodzaju imperatywy biologiczne są z definicji antyspołeczne. To w pełni uprawnia indywidualizm, a relacje społeczne usprawiedliwia jedynie przydatnością dla

¹⁸ Por. Ch. Yannaras, *Postmodern Metaphysics*, transl. by N. Russel, Brookline Mass. 2004, s. 6.

¹⁹ Por. tamże, s. 7.

²⁰ Por. Ch. Yannaras, *Elements of Faith*, s. 61-62.

²¹ Por. tamże, s. 60-61.

jednostki. Wszystko nabiera charakteru utylitarnego, nie pozostawiając zbyt wiele miejsca na wspólnotowość w relacjach międzyludzkich²².

Jak zatem rozumieć osobowe istnienie człowieka? W odpowiedzi na to pytanie Yannaras przypomina, że człowiek nie posiada swej ontologicznej hipostazy z woli i energii Boga, ale ze sposobu, w który Bóg daje substancję bytowi. W ramach swego osobowego istnienia, człowiek nie jest jedynie dynamicznym objawieniem Bożego Słowa czy wewnętrznej zasady, ale „hipostazą zasady osobowej odmienności i miłości wolnej od jakiegokolwiek predeterminacji”²³. Oznacza to, że posiada zdolność do przyjęcia lub odrzucenia ontologicznego warunku swego istnienia. Może przyjąć lub zanegować wolność miłości i osobową komunie. Może powiedzieć Bogu „tak” i się z Nim zjednoczyć, jak również może powiedzieć Bogu „nie” oraz odciąć się od Niego i od bytu²⁴.

Od wielu wieków toczy się poważna debata co do rozumienia podstawy tożsamości człowieka. Jedni upatrują ją w naturze (gr. *physis*), a inni w relacji (gr. *schesis*). Powyższy problem trudno jest rozstrzygnąć w odniesieniu do intelektualnych zasad podporządkowanych prawom natury, ideologii i nauk społecznych, a zwłaszcza psychologii²⁵. Już Ojcowie Grecy wskazywali na ontologiczną różnicę pomiędzy osobą (gr. *hypostasis*, *prosopon*) a naturą (gr. *physis*), rozróżniając pomiędzy wspólnymi możliwościami „duchowej” natury a wyjątkowym osobowym sposobem, w jaki te naturalne potencjalności, czyli racjonalność, wolna wola i „panowanie” – są egzystencjalnie urzeczywistniane²⁶.

2. Jak rozumieć pojęcie *hypostasis*?

Pojęcie *hypostasis* odegrało ważną rolę w kształtowaniu się chrześcijańskiej koncepcji osoby²⁷. Według Christosa Yannarasa pojęcie *hypostasis* należy rozumieć jako „bardzo specyficzne egzystencjalne urzeczywistnienie wspólnej natury”²⁸. Każde poszczególne istnienie posiada cechy charakterystyczne dla danego gatunku. W związku z tym zawsze może być porównane z innymi hipostazami tej samej natury. Trzeba jednak pamiętać, iż te wspólne cechy, charakterystyczne dla danego gatunku, są obecne w każdej hipostazie w formie, która

²² Por. Ch. Yannaras, *Postmodern Metaphysics*, s. 51-52.

²³ Tenże, *The Freedom of Morality*, s. 20.

²⁴ Por. tamże, s. 20.

²⁵ Por. Ch. Yannaras, *Postmodern Metaphysics*, s. 162.

²⁶ Por. tenże, *The Freedom of Morality*, s. 24-25.

²⁷ Por. J.D. Zizioulas, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, London 1985, s. 36-41.

²⁸ Ch. Yannaras, *Postmodern Metaphysics*, s. 171.

jest wyjątkowa i szczególna²⁹. Hipostaza różni się od istoty (ang. *essence*) czy natury (ang. *nature*) swoją wyjątkowością (gr. *idiazon*), polegającą na braku podobieństwa właściwości (ang. *properties*). Istota jest ogólna/powszechna (ang. *the general*) i nie przyczynia się do spowodowania jakichkolwiek różnic natury³⁰.

W czwartym wieku, a więc w dobie Ojców Kapadockich: Bazylego Wielkiego (+ 379), Grzegorza z Nazjanzu (+ 390) i Grzegorza z Nyssy (+ 394), jeszcze nie rozróżniano do końca pojęć: istota i hipostaza³¹. Warto zauważyć, że Ojcowie zebrani na Pierwszym Soborze Ekumenicznym w Nicei (325) wykorzystali pojęcie *homoousios* na oznaczenie jednej istoty (gr. *ousia*) i hipostazy (gr. *hypostasis*). Ojcowie Kapadoccy byli pierwszymi, którzy dokonali pełnego rozróżnienia pomiędzy istotą a hipostazą w oparciu o arystotelesowski podział na substancję pierwszą (gr. *ousia prote*) i substancję drugą (gr. *ousia deuteria*)³². W literaturze patrystycznej pojęcia: *ousia* i *hypostasis* czy *prosopon* bardzo wczesnie zyskały zakres pojęciowy, który znacznie przekraczał ten arystotelesowski podział³³. Hipostaza zyskała bowiem taki sam sens, jak substancja pierwsza, a w pismach św. Grzegorza z Nyssy stała się synonimem „osoby”³⁴. Podstawą do odróżnienia hipostazy od istoty była wyjątkowość czy też odmienność właściwości, czyli „tego, co czyni wyróżniającym/charakterystycznym” (gr. *to idiazon*), czy też odmienność³⁵. Istota (gr. *ousia*) jest ogólna/powszechna (ang. *the general*) i nie powoduje żadnych różnic natury (gr. *physis*)³⁶. W celu ich rozróżnienia niezbędne jest odniesienie do hipostazy. Jak zatem rozumieć hipostazę człowieka? Christos Yannaras określa ją jako „każde indywidualne czy też jednostkowe istnienie ludzkie (ang. *every individual human existence*) lub też każdy specyficzny byt ludzki (ang. *every specific human being*)”. Cechą charakterystyczną ludzkiej hipostazy jest fakt, iż ona „streszcza powszechną egzystencjalną jedolitość ludzkiej natury” (ang. *sums up the universal existential uniformity of human nature*), jak również pełnię energii (ang. *the totality of the energies*), poprzez które ludzka natura wyraża się i odróżnia od jakichkolwiek innych naturalnych gatunków (ang. *natural species*). Pojedyncza hipostaza streszcza w sobie całość ludzkich cech charakterystycznych oraz egzystencjalnych mocy (ang. *existential powers*), czyli psychicznych i cielesnych funkcji czy zdolności (ang. *capacities*),

²⁹ Por. tamże.

³⁰ Por. Ch. Yannaras, *Person and Eros*, s. 16.

³¹ Por. B. Stephanidis, *Ekklesistike Istoría*, Athena 1970³, s. 193.

³² Arystoteles, *Kategorie* 5: 2a 11-16.

³³ Por. V. Lossky, *The Theological Notion of the Human Person*, w: *In the Image and Likeness of God*, Crestwood, NY 1985, s. 114.

³⁴ Por. św. Grzegorz z Nyssy, *O różnicy pomiędzy ousia i hypostasis* 5, PG 32, 336C.

³⁵ Por. Ch. Yannaras, *Person and Eros*, s. 16.

³⁶ Tamże, s. 16.

dzięki którym byt ludzki staje się faktem egzystencjalnym (ang. *an existential fact*)³⁷. Tego rodzaju możliwość osobowego istnienia została dana ludzkiej naturze przez samego Boga w Trójcy Osób. Zatem to nie osobowa stworzona wolność człowieka konstytuuje jego byt. Natura ludzka jest rzeczywistością stworzoną. Stworzona natura istnieje jedynie jako osobowa hipostaza życia (ang. *as a personal hypostasis of life*). Każdy człowiek jest osobowym istnieniem (ang. *a personal existence*), które może uosabiać życie jako miłość (ang. *which can hypostasize life as love*), czyli jako wolność bez ograniczeń stworzonej natury czy też jako wolność od wszelkiej konieczności³⁸. Ludzką hipostazę można poznać „jedynie jako energetyczno-egzystencjalną inność, wyrażającą wspólne funkcje natury (ang. *as an energetic-existential otherness expressive of nature's common functions*)”³⁹.

3. Jak rozumieć pojęcie *prosopon*?

W antropologii chrześcijaństwa wschodniego pojęcie *prosopon* ma zasadnicze znaczenie dla wyrażenia prawdy o tym, kim jest człowiek jako byt stworzony na obraz Boga (gr. *eikon tou Theou*)⁴⁰ w Trójcy Osób. Christos Yannaras rozpoczyna swe monumentalne dzieło pt. *Osoba i eros* właśnie od opisanie, jak rozumie pojęcie *prosopon*, czyli osoba. Najpierw podkreśla, że *prosopon* to rzeczywistość referencyjna (ang. *a referential reality*), czyli będąca w związkach, powiązana z innymi. Dobrze ilustruje to analiza etymologiczna. Starogrecki przyimek *pros*, który tłumaczy się jako „ku” czy też „w kierunku ku”, wraz z rzeczownikiem *ops* (w dopełniaczu *opos*) oznaczającym „oko”, „twarz” lub „oblicze”, tworzą słowo złożone: *pros-opon*. To słowo może oznaczać zwrócenie swego oblicza ku komuś lub czemuś, lub też fakt bycia naprzeciw kogoś lub czegoś⁴¹. Początkowo, w starożytności antycznej⁴², pojęcie *prosopon* było używane dla wskazania, iż zachodzi jakieś bezpośrednie odniesienie (ang. *an immediate reference*) czy związek (ang. *relationship*). *Prosopon* oznacza zatem odniesienie i relację⁴³.

³⁷ Ch. Yannaras, *Postmodern Metaphysics*, s. 172.

³⁸ Tenże, *Elements of Faith*, s. 59.

³⁹ Tenże, *Postmodern Metaphysics*, s. 171-172.

⁴⁰ Por. S. Selaru, *Imago Dei – fondement de l'anthropologie théologique*, „Journal for Interdisciplinary Research on Religion and Science”, July 2009, nr 5, s. 103-125.

⁴¹ Por. Metropolitan Kallistos Ware, *Orthodox Theology in the Twenty First Century*, Geneva 2012, s. 26.

⁴² Por. M. Nédoncelle, *Prosopon et persona dans l'antiquité classique*, „Revue des sciences religieuses 22(1948), s. 277-279.

⁴³ Por. Ch. Yannaras, *Relational Ontology*, transl. by N. Russel, Brookline Mass. 2011, s. 1-3.

Pierwotna zawartość semantyczna tego pojęcia sprawia, iż nie można interpretować faktu bycia osobą (ang. *personhood*) jako jednostkowości/indywidualności (ang. *individuality*) poza polem relacji. W pojęciu *prosopon* zawiera się prawda o osobie jako jednostce (ang. *an individual*), ale nie w oderwaniu od innych osób, lecz jednostce będącej w relacji, za sprawą których dokonuje się „dynamiczna aktualizacja związku/wspólnoty” (ang. *a dynamic actualization of relationship*)⁴⁴.

Pojęcie *prosopon* po raz pierwszy pojawiło się w chrześcijaństwie wschodnim, w pismach św. Grzegorza z Nyssy⁴⁵. Ojcowie Kapadocy wykorzystali je, aby wyrazić w sposób jednoznaczny eklezjalną prawdę o Bogu w Trójcy (ang. *the Triadic God*) w opozycji do różnego rodzaju koncepcji, jakie tworzone były w ramach takich heretyckich sekt, jak arianie, sabelianie, eunomianie, apolinarianie. W tym celu konieczne było precyzyjne wskazanie zakresów pojęciowych dwóch terminów zaczerpniętych z ontologii neoplatońskiej, a mianowicie: istota/substancja (gr. *ousia*) oraz „istnienie zapodmiotowane w osobie jednostkowej” (ang. *existence instantiated in an individual*) czy po prostu „istnienie pochodzące z substancji” (ang. *substantive existence*), z odniesieniem do istoty Bożej (ang. *the Divine essence*) i trzech Boskich Hipostaz. Należało zatem na poziomie pojęciowym ukazać, jak trzy Hipostazy Boskie różnią się od siebie bez osłabienia jedności Jednego Bóstwa (ang. *the One Godhead*), czyli wykazać współistotność (gr. *homoousion*) hipostaz⁴⁶.

Istotne dla pojęcia osoba jest określenie istnienia jako faktu relacji (ang. *a fact of relation*). Ten fakt relacji to „epistemicznie bezpośrednia świadomość wolności, która czyni relacje możliwymi (ang. *the epistemically immediate awareness of freedom which makes relations possible*)” do zaistnienia. Epistemiczna bezpośredniość oznacza samookreśloną egzystencjalną referencyjność (ang. *a self-defined existential referentiality*), czyli bezpośrednią świadomość wolności i racjonalności odniesienia (ang. *the rationality of reference*). Zatem istnienie (ang. *an existence*) zdolne do urzeczywistnienia egzystencjalnej relacyjnej wolności (ang. *the relation's existential freedom*), obcowania z bytem (ang. *communing with being*), kochania i bycia kochanym – jest istnieniem „samoświadomym” i racjonalnym (ang. *rational*)⁴⁷.

⁴⁴ Tenze, *Person and Eros*, s. 5.

⁴⁵ K. Oehler, *Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter*, Munich 1969, s. 25-26: „Bei ihm [Gregor von Nyssa] wird ausdrücklich, was bei Besileios nur unausdrücklich gemeint ist: die nähere Eingrenzung des Hypostasebegriffs durch die Gleichsetzung mit dem Begriff *Prosopon* (*prosopon*, *Person*)”. Por. J.J. Lynch, *Prosopon in Gregory of Nyssa: A Theological Word in Transition*, „Theological Studies” 40(1979), s. 728-738.

⁴⁶ Ch. Yannaras, *Person and Eros*, s. 15.

⁴⁷ Tenze, *Postmodern Metaphysics*, s. 177.

W pojęciu *prosopon* istotna jest zdolność do ekstatycznego wychodzenia poza siebie, aby wejść w relację z inną osobą. Ekstatyczny charakter istnienia osobowego, czyli ekstaza (gr. *ek-stasis*), to nic innego właśnie, jak zdolność do dynamicznej samotranscendencji naturalnej indywidualności/jednostkowości (ang. *the dynamic self-transcendence of natural individuality*). Ekstaza determinuje osobową odmienność (ang. *personal otherness*), a zarazem zakłada, że istnieje powszechna/universalna natura (ang. *universal nature*) jako egzystencjalna rzeczywistość (ang. *an existential reality*). Z powyższego twierdzenia wynika ważny wniosek, że „osoba ludzka nie jest częścią ludzkiego bytu, ludzkiej istoty (ang. *human essence*) czy natury”. Ludzka natura istnieje jedynie w osobach i to tylko jako „ekstatyczna odmienność w odniesieniu do swego własnego ja” (ang. *as ecstatic otherness with regard to its very self*). Można zatem twierdzić, iż „natura jest zawartością osoby (ang. *nature is the content of the person*)”. Każda ludzka osoba, jako *prosopon*, w swej ekstatycznej odmienności (ang. *ecstatic otherness*) zawiera powszechną/universalną naturę i jest dynamiczną rekapitulacją powszechnego/universalnego człowieczeństwa (ang. *the dynamic recapitulation of universal humanity*)⁴⁸.

Bycie osobą (ang. *personhood*) to zasadniczo jedyny możliwy związek dostępny dla bytów⁴⁹. Cechą charakterystyczną bytów (*ta onta*) jest fakt, iż istnieją one jedynie jako „rzeczywistości umiejscowione naprzeciwko” (ang. *things-set-opposite*), co dobrze oddaje greckie pojęcie: *anti-keimena*, wyrażające, że objawiają byty (gr. *to einai*) jedynie w relacji do osoby (gr. *prosopon*). To odniesienie określa egzystencjalny charakter bytów jako rzeczywistości objawiających się (gr. *phainontai*), gdyż są one *phenomena*. Christos Yannaras podkreśla, że nie jest możliwe, aby określić, czym są byty same w sobie bez odniesienia do faktu ich relacyjności. Jeśli potraktowalibyśmy byty jako rzeczywistości istniejące same w sobie czy jako syntezę „bytu dla siebie” i „bytu w sobie”, to tym samym nie byłoby możliwe, aby zostały ujawnione rzeczywistości, które są umiejscowione naprzeciwko ontologicznej rzeczywistości. Tym samym byty zostałyby potraktowane jako idee czy pojęcia bytów (ang. *concepts of beings*). Nie możemy więc mówić o „byciu w sobie bytów” (ang. *being-in-itself of beings*). Możliwe jest jedynie, aby mówić o „byciu tam” (ang. *of being-there*) czy „byciu obecnym” (ang. *of being present*), co w języku greckim jest oddane w pojęciu *par-einai*, czyli o fakcie współistnienia możliwości ich objawienia. Stąd ważny wniosek, że znamy byty jako „obecność” (gr. *par-ousia*), a nie jako istota (gr. *ousia*)⁵⁰.

⁴⁸ Tenże, *Person and Eros*, s. 27-28.

⁴⁹ Por. R.D. Williams, *The Theology of Personhood. A Study of the Thought of Christos Yannaras*, „Sobornost” 6(1972), s. 415-430.

⁵⁰ Ch. Yannaras, *Person and Eros*, s. 6.

Zrozumienie sposobu istnienia osoby (gr. *prosopon*) jest możliwe pod warunkiem uwzględnienia jej zdolności do wyjścia poza siebie (gr. *ek-stasis*), co dokonuje się poprzez relację (gr. *schesis*). Aby osoba była osobą, niezbędny jest ruch od stanu świadomej nieruchomości (gr. *stasis*) umysłu (gr. *nous*) (ang. *noetic-conscious stationariness*) ku powszechnej relacji (ang. *to universal relation*). Polega on na przechodzeniu od ontycznej indywidualnej percepcji ludzkiego istnienia (ang. *from the ontic-individual perception of human existence*) do jej ekstatycznego określenia (ang. *to its ecstatic determination*). Jak rozumieć to *ek-stasis*, czyli stawanie na zewnątrz? Pojęcie to, choć pochodzi od określenia *ekso-istamai*, nie jest ograniczone jedynie do zdolności człowieka, aby „stać na zewnątrz” swej naturalnej tożsamości (ang. *natural identity*) i w tym stanie zdumiewać się swym bytem oraz pojmować go jako jedyny spośród bytów, który jest zdolny do ujawnienia czasowości (ang. *temporality*). Raczej *ek-stasis* należy pojmować jako „aktualizację osobowej odmienności” (ang. *the actualization of the person's otherness*). *Ek-stasis* oznacza przede wszystkim zdolność samoprzekraczania naturalnie danych zdolności do intelektualizacji odmienności jej osobowej aktualizacji (ang. *self-transcendence from the naturally given capacity for intellectualization to the otherness of its personal actualization*), czyli tego, co jest oczywiste samo w sobie na poziomie świadomości oraz naturalnie danego powszechnego rozumienia obiektywnych istot (ang. *objective essences*), aby dążyć do powszechnej egzystencjalnej relacji (ang. *to universal existential relation*). Grecy Ojcowie Kościoła nadali pojęciu *eros* to dynamiczne i zawsze nieosiągalne spełnienie tej relacji (gr. *schesis*). Pojęcie *eros* wyrażało miłujący impet i ruch wyjścia od zindywidualizowanego istnienia w świecie rzeczy (ang. *from individualized existence in the realm of objects*) ze względu na jak największą aktualizację relacji (ang. *actualization of relation*). *Eros* zapewnia dynamizm ekstazie, która znajduje swe spełnienie w formie osobowego odniesienia do Najdoskonalszej Odmienności (ang. *Supreme Otherness*)⁵¹. Zdaniem Pseudo-Dionizego Areopagity: „Boski Eros jest również ekstatyczny, aby miłujący już nie należeli do siebie, ale do tych, których miłują”⁵².

4. Osoba a natura

Relacja pomiędzy naturą a osobą jest istotna dla zrozumienia misterium człowieka. W zachodniej metafizyce od czasów Kartezjusza osoba nie poprzedza

⁵¹ Tamże, s. 20.

⁵² Pseudo-Dionizy Areopagita, *Peri Theion onomaton* 4,13, PG 3, 712A. Por. tenże, *Imiona Boskie*, w: Tenże, *Pisma Teologiczne*, przekł. M. Dzielska, Kraków 2005, s. 256.

natury⁵³. W życiu codziennym zazwyczaj dokonujemy rozróżnienia osób ludzkich, odnosząc się do cech charakterystycznych i atrybutów wspólnych dla ludzkiej natury. Takie rozróżnienia mają charakter jedynie ilościowy. W celu określenia, kim jest dana osoba, bierzemy pod uwagę indywidualne atrybuty i naturalne cechy charakteru i tworzymy z nich pewien zbiór, który traktujemy jako podstawę tożsamości osobowej. Co ciekawe, taki zbiór atrybutów i cech nigdy nie jest „osobowy”, gdyż żaden z jego elementów składowych nie jest wyjątkowy i niepowtarzalny. Niezależnie od tego, ile z tych elementów weźmiemy pod uwagę, to zawsze będą one charakteryzować więcej niż jedną osobę. Egzystencjalnej wyjątkowości i odróżnienia danej osoby ludzkiej od innych osób nie można dookreślić w sposób obiektywny, wykorzystując słowa i formuły mowy codziennej⁵⁴. Trzeba bowiem zauważyć różnicę pomiędzy definicją intelektualną (ang. *intellectual definition*), której celem jest wyrażenie prawdy w pojmowaniu i formalnym opisywaniu jej znaczenia, a wskazaniem, czym jest egzystencjalny fakt, posługując się myślami jako symbolami czy obrazami pojęć, aby przedstawić prawdę jako „możliwość powszechnego uczestnictwa” (ang. *universal participation*) w żywym doświadczeniu – traktowanym jako „osiągnięcie moralne” (ang. *moral achievement*). Sens wszystkich elementów, wchodzących w skład człowieka nie wpływa na egzystencjalno-ontologiczny problem *sposobu*, w jaki złożona ludzka natura *istnieje* jako pojedyncze ludzkie istnienie (ang. *as a single human existence*). Formalna jedność nie bierze pod uwagę relacji osoby do natury⁵⁵.

Uwzględniając fakt stworzenia człowieka na obraz Boga w Trójcy, należy wskazać, iż człowiek jest *jeden w istocie* (ang. *one in essence*) według swej natury i *w wielu hipostazach według swych osób* (ang. *in many hypostases according to his persons*). Człowiek jest *jeden w istocie*, gdyż jest jako osoba (gr. *prosopon*) kimś wyjątkowym (ang. *unique*), odmiennym (ang. *distinct*) i niepowtarzalnym (ang. *unrepeatable*). Człowiek jest w wielu hipostazach, gdyż pozostaje w nierozzerwalnym związku ze wspólną ludzką naturą czy istotą (ang. *a common nature or essence*). W istnieniu człowieka ta powszechność ludzkiej natury (ang. *the universality of human nature*) jest zapodmiotowana, ale istnienie człowieka jako osoby ją przekracza ze względu na to, że jego sposobem istnienia jest wolność i odmienność⁵⁶.

Głębsza refleksja nad człowiekiem uświadamia, że nie może on przestać być tym, czym jest z natury (gr. *physis*). Usiłowania człowieka mające na celu pokonanie czy też przezwyciężenie natury dzięki swym własnym siłom

⁵³ Ch. Yannaras, *Person and Eros*, s. 30. Por. J. Hawthorne, *Cartesian Dualism*, w: P. van Inwagen, D. Zimmerman (red.), *Persons. Human and Divine*, Oxford 2007, s. 87-98.

⁵⁴ Por. Ch. Yannaras, *The Freedom of Morality*, s. 22-23.

⁵⁵ Tenże, *Person and Eros*, s. 53.

⁵⁶ Por. tenże, *The Freedom of Morality*, s. 19.

(ang. *individual powers*) czynią go więźniem tej samej buntowniczej autonomii indywidualności (ang. *rebellious autonomy of individuality*), która spowodowała zepsucie/zniszczenie natury. Właśnie z tego powodu każda antropocentryczna autonomiczna moralność (ang. *anthropocentric, autonomous morality*) prowadzi do bezowocnego upierania się przy całkowicie nieadekwatnej ludzkiej samowystarczalności będącej wyrazem upadku człowieka⁵⁷.

Christos Yannaras słusznie zauważa, iż związku pomiędzy naturą i osobą nie da się przedstawić w ontyczno-intelektualnych definicjach (ang. *ontic-intellectual definitions*). Przede wszystkim z tego powodu, że odniesienie natury do osoby nie jest relacją całości do części, lecz rzeczywistością ontologiczną (ang. *ontological reality*), faktem egzystencjalnym, zasadniczym sposobem istnienia bytu ludzkiego, który możemy poznać jedynie jako osobową odmienność (ang. *personal otherness*)⁵⁸. Co ważne, egzystencjalna relacja pomiędzy osobą a naturą zakłada ich ontologiczną różnicę. Osoba rekapituje naturę jako rzeczywistość egzystencjalną (ang. *existential reality*). Ta rekapitulacja natury przez osobę dokonuje się bez jej wyczerpywania. Równocześnie osoba transcenduje naturę poprzez ekstazyjną odmienność (ang. *ecstatic otherness*). Syntetycznie można tę zależność wyrazić twierdzeniem, iż osoba determinuje naturę, nie będąc przez nią zdeterminowana. Ontologiczna różnica pomiędzy osobą a naturą, równoczesna tożsamość i odmienność, konstytuuje pojedyncze ludzkie istnienie jako specyficzny egzystencjalny fakt *wolności* (ang. *a specific existential fact of freedom*). Wolność ta jest wolnością osoby w relacji do natury. Polega na tym, że osoba nie jest determinowana przez naturę, gdyż cechuje się osobową odmiennością (ang. *personal otherness*)⁵⁹. To właśnie ze względu na fakt egzystencjalnego różnienia się (ang. *existential distinctiveness*), którego nie można określić obiektywnie – osoba ludzka przekracza swą ludzką naturę⁶⁰, będąc zawsze czymś więcej niż sumą charakterystycznych cech dla całej ludzkiej natury. Oczywiście jest możliwe, aby obiektywnie zdefiniować naturę ludzką w ogólności. Ludzkość jako gatunek biologiczny bowiem posiada wspólne cechy charakterystyczne, jak choćby wola, rozum, umysł itd. W odniesieniu do poszczególnego człowieka taka obiektywizacja nie jest możliwa, gdyż każda osoba ludzka kieruje swą wolą, jak również rozmawia i myśli w sposób, który jest wyjątkowy (ang. *unique*), szczególny (ang. *distinct*) i niepowtarzalny (ang. *unrepeatable*).

⁵⁷ Por. tamże, s. 114.

⁵⁸ Ch. Yannaras, *Person and Eros*, s. 232. Por. J.D. Zizioulas, *Communion and Otherness. Further Studies in Personhood and the Church*, London 2006, s. 63-68.

⁵⁹ Ch. Yannaras, *Person and Eros*, s. 233.

⁶⁰ Por. A. Papanikolaou, *Being with God. Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion*, Notre Dame Indiana 2006, s. 53-65.

Osoby nie można traktować jako *individuum*, jednostki, części czy podziału całej natury ludzkiej. Tak jak to już wcześniej zostało wskazane, osoba nie jest częścią całości, lecz możliwością podsumowania całości w wyjątkowości wspólnoty (ang. *the possibility of summing up the whole in a distinctiveness of relationship*) poprzez akt autotranscendencji. Relację części do całości czy jednostki/fragmentu do pełni można jedynie opisać przy użyciu analogii i porównań. Jest to ograniczające i pozbawiające miejsca na egzystencjalną wolność (ang. *existential freedom*) od tego, co zostało uprzednio określone przez naturę⁶¹. Ziemska natura ludzkości (ang. *humanity's earthly nature*) jest jedynie „produktem w materialnym stworzeniu Bożym” (ang. *in God's material creation*), w który to „ponadziemska natura duszy” (ang. *supramundane nature of the soul*) została wszczepiona. W wyniku twórczego działania Boga każda część ludzkiej natury przeniknięta jest w równym stopniu pierwiastkiem duchowym, określanym jako obraz Osobowego Boga. Św. Maksym Wyznawca to „zmieszanie duszy i ciała” traktuje jako „najwyższą formę jedności” (gr. *akra henosis*)⁶², określającą przedziwne misterium równoczesnej tożsamości i odmienności. Równoczesna tożsamość i zróżnicowanie jednego ludzkiego istnienia potwierdza zarówno „jednostkowe principium osobowe” (ang. *the person's unitary principle*), jak i jej „istotowo-naturalną konstytucję” (ang. *essential-natural constitution*), polegającą na związku duszy i ciała. Niezależnie od rozróżnienia na duszę i ciało, osobę i naturę – nie jest możliwe ich „intelektualne uprzedmiotowienie” (ang. *intellectual objectification*), ze względu na fakt, iż ludzkie istnienie jest „enhipostatyczną komunią/wspólnotą” (ang. *enhypostatic communion*) rzeczywistości cielesnych i psychicznych, osobowych i naturalnych⁶³.

* * *

Niedocenianie czy lekceważenie człowieka, jako osoby stworzonej na obraz i podobieństwo Boga w Trójcy, nieuchronnie powoduje konieczność regulacji w relacjach międzyludzkich, które bazują na legalistycznym i zewnętrznym systemie etycznym. Grozi to redukcjonizmem antropologicznym, gdyż problem człowieka przestaje być problemem egzystencjalnym. Człowiek przestaje się zastanawiać nad tym, jak być zbawionym od naturalnej konieczności, a więc od czasu, przestrzeni, pożądlivosti, zepsucia i śmierci. Osoba ludzka staje się niewolnikiem „obiektywnych powinności”, które są pozbawione egzystencjalnego usprawiedliwienia. Jeśli chrześcijańskie kategorie antropologiczne zamienimy na kategorie konwencjonalne (typowe dla współczesnego świata), to zostanie zaciemniona ontologiczna

⁶¹ Por. Ch. Yannaras, *The Freedom of Morality*, s. 21.

⁶² Św. Maksym Wyznawca, *Ambigua*, PG 90,285A; Tenże, *Mystagogia*, PG 91,701A.

⁶³ Por. Ch. Yannaras, *Person and Eros*, s. 46.

prawda i Objawienie, których źródłem jest Trójca Przenajświętsza. A skutkiem tego „prawo”, które prowadzi donikąd – stanie się substytutem zbawienia⁶⁴. Wizja osoby ludzkiej ma wielkie znaczenie nie tylko dla soteriologii chrześcijańskiej⁶⁵, lecz na poczucie sensu i celu życia dla kilku miliardów ludzi⁶⁶. Właśnie z tego powodu tak ważna jest terminologia, przy pomocy której opisujemy misterium człowieka. W XXI w. problematyka antropologiczna stanowi najważniejszą dziedzinę teologiczną w dialogu ze współczesnym światem.

Abstract

MAN AS A PERSON IN THE PHILOSOPHICAL AND THEOLOGICAL THOUGHT OF CHRISTOS YANNARAS

Christos Yannaras has been fascinated with the mystery of the human person for many years, which is clearly demonstrated in the article, *Man as a Person in the Philosophical and Theological Thought of Christos Yannaras*. In his research, the eminent Greek philosopher and theologian combines the ancient and modern philosophical anthropology with the patristic anthropology in order to show the unique and timeless contribution of Christianity in the formation of European civilization. This article is an attempt at synthesizing some of Yannaras's anthropological views, which are essential in the search for the causes of the current crisis of the World civilization. In the first part, the anthropological reasons are presented. The process of reducing the human being to the unit has been stressed in particular. The next two sections deal with two basic concepts which are important in the understanding of the human person, namely, *hypostasis* and *prosopon*. In the final part, the author raises the question of the relation between the person and nature, indicating that the person transcends nature through the ecstatic otherness. In the conclusion, it is stated that anthropology constitutes the most important area of theology as far as the dialogue with the modern world is concerned.

Bibliografia

- Boingeanu C., *Personhood in its protological and eschatological patterns: an Eastern Orthodox view of the ontology of personality*, „Ecumenical Review” 78.1(2006), s. 3-19.
- Davis J.B., *Individuals and Identity of Economics*, Cambridge 2011.

⁶⁴ Por. tenże, *The Freedom of Morality*, s. 26-27.

⁶⁵ Por. C. Boingeanu, *Personhood in its protological and eschatological patterns: an Eastern Orthodox view of the ontology of personality*, „Ecumenical Review” 78.1(2006), s. 3-19.

⁶⁶ Por. J. Webster, *Eschatology, Anthropology and Postmodernity*, „International Journal of Systematic Theology” 2(2000), nr 1, s. 13-28.

- Hawthorne J., *Cartesian Dualism*, w: P. van Inwagen, D. Zimmerman (red.), *Persons. Human and Divine*, Oxford 2007, s. 87-98.
- Lossky V., *The Theological Notion of the Human Person*, w: *In the Image and Likeness of God*, Crestwood, NY 1985, s. 111-123.
- Louth A., *Some Recent Works by Christos Yannaras in English Translation*, „Modern Theology” 25(2009), s. 329-340.
- Lynch J.J., *Prosopon in Gregory of Nyssa: A Theological Word in Transition*, „Theological Studies” 40(1979), s. 728-738.
- Łoski W., *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, przeł. M. Sczaniecka, Warszawa 1989.
- Nédoncelle M., *Prosopon et persona dans l'antiquité classique*, „Revue des sciences religieuses” 22(1948), s. 277-279.
- Oehler K., *Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter*, Munich 1969.
- Papanikolaou A., *Being with God. Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion*, Notre Dame Indiana 2006.
- Selaru S., *Imago Dei – fondement de l'anthropologie théologique*, „Journal for Interdisciplinary Research on Religion and Science”, July 2009, nr. 5, s. 103-125.
- Sponheim P.R., *Our Creaturely Advanture: Post-Darwinian Directions for Christian Anthropology*, „Word and World” 29(2009), nr 1, s. 30-38.
- Stephanidis B., *Ekklesistike Istorica*, Athena 1970³.
- Taylor Ch., *Sources of the Self: Toward the Making of Modern Identity*, Cambridge Mass. 1989.
- Yannaras Ch., *Elements of Faith. An Introduction to Orthodox Theology*, transl. by K. Schram, Edinburgh 1991.
- Yannaras Ch., *On the Absence and Unknowability of God*, transl. by H. Ventis, London 2005.
- Yannaras Ch., *Person and Eros*, transl. by N. Russel, Brookline Mass. 2007.
- Yannaras Ch., *Postmodern Metaphysics*, transl. by N. Russel, Brookline Mass. 2004.
- Yannaras Ch., *Relational Ontology*, transl. by N. Russel, Brookline Mass. 2011.
- Yannaras Ch., *The Freedom of Morality*, transl. by E. Briere, Crestwood NY 1984.
- Yannaras Ch., *The Trinitarian God as the Causal Principle of Existential Freedom*, w: Tenze, *The Meaning of Reality. Essays on Existence and Communion, Eros and History*, Los Angeles CA 2011, s. 13-19.
- Ware Metropolitan Kallistos, *Orthodox Theology in the Twenty First Century*, Geneva 2012.
- Webster J., *Eschatology, Anthropology and Posmodernity*, „International Journal of Systematic Theology” 2(2000), nr 1, s. 13-28.

-
- Wildman W.J., *Science and Religious Anthropology. A Spiritually Evocative Naturalistic Interpretation of Human Life*, Burlington VT 2009.
- Williams R.D., *The Theology of Personhood. A Study of the Thought of Christos Yannaras*, „Sobornost” 6(1972), s. 415-430.
- Woodhead L., *Theology and the Fragmentation of the Self*, „International Journal of Systematic Theology” 1(1999), s. 53-72.
- Zizioulas J.D., *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, London 1985.
- Zizioulas J.D., *Communion and Otherness. Further Studies in Personhood and the Church*, London 2006.