

Człowiek wobec wyzwania kosmicznego

Podstawą wszelkich rozważań o człowieku w kontekście przestrzeni kosmicznej jest niewątpliwie Wcielenie, dzięki któremu Bóg stał się człowiekiem, a Jego człowieczeństwo przyjęło cechy właściwe każdej ludzkiej naturze. W ten sposób osoba ludzka została wprowadzona w ruch oddziaływania pełni kosmicznej oraz uzyskała dyspozycję nadawania całemu stworzeniu wymiaru powszechnego zjednoczenia ze Stwórcą. Jedyną i niepowtarzalną zasadą wydarzenia Wcielenia jest związek Boga z człowiekiem, który zakłada ich nierozzerwalność relacyjną na podstawie biblijnej wizji „obrazu i podobieństwa”. Zgodnie ze wschodnią doktryną teologiczną, cała perspektywa Wcielenia nie powoduje absolutnego przekształcenia idei bytowania ludzkiego na ziemi, lecz stanowi przywrócenie należnej mu pierwotnej chwały boskiej. W związku z tym człowiek może na nowo poczuć się stworzeniem na miarę pierwotnego wyzwania i odpowiedzialności pośród innych stworzeń. Rzeczywistość ta implikuje jeszcze jedną bardzo ważną konsekwencję – taką mianowicie, że zachowuje on prawdziwie człowieczeństwo tylko wówczas, gdy uczestniczy w życiu Boga. Jest to teza, która wskazuje na brak autonomii człowieka wobec relacji z Bogiem czy także relacji ze światem. Tego w żadnym wypadku nie należy mylić z brakiem wolności lub ograniczeniem osoby w sposobie działania. Tu chodzi o zwrócenie uwagi na zasadniczy priorytet rozwoju człowieka w doczesności, który nigdy nie może być utożsamiany wyłącznie z potrzebą tzw. „dojrzewania terażniejszego”. Człowiek nie może traktować codzienności, ani próbować za wszelką cenę nią żyć na kształt „świecki”. Nie może tak postępować, aby nie zniekształcać sensu swego przeznaczenia i całego stworzenia ku pełnemu wyrażeniu kosmicznemu.

1. Związek z naturą kosmosu

W starożytności ojcowie greccy głęboko zastanawiali się nad możliwością ujęcia kosmosu w wyczerpującej formie słownej oraz rozwiniętej czci kultycznej.

Jednak szybko doszli do wniosku, że jakikolwiek opis tej rzeczywistości będzie zawsze cząstkowy i niepełny, a zakres kultu uproszczony i powierzchowny. Stąd ostatecznie zdecydowano bardziej skupić się na medytacji „natury” kosmosu, czyli tej warstwy bardziej subtelnej, niż rozważaniu o jego przestrzeni głównie z punktu widzenia materialnego czy estetycznego. Otwarte spojrzenie na naturę uwalnia bowiem od konkretyzacji i bezpośredniego definiowania jej charakteru. Ogromną rolę odgrywają tutaj zaufanie i akceptacja rodzaju pochodzenia nieogarnionej ludzkim umysłem wielkości kosmicznej. Trzeba powiedzieć, że oddanie przewagi wewnętrznej medytacji natury wszechświata znacznie odpowiadało duchowi życia ascetycznego na Wschodzie. Niemniej później, jak zauważa T. Špidlik, głównie za sprawą rozwoju tradycyjnego nurtu duchowości kijowskiej w czasach Cyryla z Turowa (+ ok. 1182), następuje zwrot ku tzw. praktyce zbliżenia wobec rzeczywistości kosmicznej. Przez to często dochodziło do pojednywania czy wręcz zestawiania natury kosmosu z naturą wnętrza człowieka otwartą na ciągle przenikanie wszechrzeczy¹.

Dzięki wykorzystywaniu natury w praktyce modlitewnej i kontemplacji wypracowano tu bardzo interesujący model percepcji rzeczy widzialnych jako symbolu rzeczywistości niewidzialnej. Na tej podstawie można założyć, według P. Florenckiego, iż świat widzialny i świat niewidzialny współlistnieją „bez zakłóceń i podziałów”. Między nimi odbywa się ciągle *perichoresis* i żadne doczesne próby rozdzielania czy wprowadzenia dysharmonii w formę wzajemnego odniesienia tych dwóch światów nie są w stanie niczego zmienić². Jakkolwiek dzisiaj będziemy interpretować daną symbolikę wzorowego, idealnego czy ikonicznego współlistnienia świata widzialnego i niewidzialnego jedno jest pewne, że ona dostarcza ogromnego optymizmu wiary w ich pełnię i przyszłe spełnienie. Patrząc na tę sytuację z punktu widzenia ludzkiego, osobowego spełnienia, trzeba uznać, że perspektywa pojednywania dwóch światów nie może być obca człowiekowi. Można rzec nawet więcej, że jest ona niezbędnym obowiązkiem naszego zabiegania o ożywianie relacyjności między nimi. Wszelkie próby odchodzenia od tej reguły albo sprzeciwianie się współodniesieniu dwóch światów przyczyniają się tylko do ludzkiej osobowej i wspólnotowej dysharmonii.

Choć nasze obecne próby uchwycenia świata niewidzialnego podlegają także tendencjom wyobrażenia doskonałego, lecz te należy traktować jako jedną z przyczyn nieustannego poszukiwania harmonii kosmosu. Sytuację tę można porównać w pewnym stopniu do próby odczytania i zgłębienia zjawiska wschodniej ikony. Według Leonida Uspienskiego, za pomocą kolorów, form i linii, za

¹ Por. T. Špidlik, *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, przeł. J. Dembska, Warszawa 2000, s. 243-244.

² P. Florenski, *Sobranije soczinienij (Stati po iskustwu)*, t. 1, Paris 1985, s. 195-197.

pomocą realizmu symbolicznego, jedyne go w swoim rodzaju malarskiego języka, objawia się świat duchowy człowieka będącego świątynią Boga. Przejawia się także dążność do ukazania w ikonie stanu harmonii najdoskonalszej, będącej owocem doświadczenia wewnętrznego. Jednak zadaniem ikony nie jest przybliżanie widza do tego, co można obserwować w naturze, lecz ukazanie, że oto ma przed sobą obraz, który odsłania mu zupełnie inną perspektywę, nie do końca pojętą oraz wymykającą się normalnej percepcji człowieka. Niemniej pozwalającą za pośrednictwem świata fizycznego lepiej ujrzeć świat duchowy³.

Dlaczego tak ważne jest, aby utrzymywać odpowiednią wrażliwość wobec świata widzialnego i tym samym „przybliżyć” się do świata niewidzialnego? Jest to kwestia warunkująca rzeczywisty postęp w życiu osoby ludzkiej i całego społeczeństwa. Każde wyjście człowieka poza świat materialnie poznawczy oraz jednorazowo doświadczalny uwalnia go od egoistycznego przywiązania wobec rzeczy stworzonych i wytwarzanych. Ponadto uzdalnia ku wypowiedaniu się o całym dobru doczesnym w kategoriach obecności symbolu świata niewidzialnego. Wszystko jednak zależy od indywidualnej gotowości, w tym pokory we wierze, która odgrywa tu niezastąpioną rolę. Bez choćby załączka wiary osobowej trudno jest oczekiwać właściwej interpretacji przechodniości dwóch światów i dwóch płaszczyzn jednego życia. W ostateczności tylko umiejętność łączenia i pojedynowania dwóch stanów uwalnia człowieka w pełni i stwarza możliwość godnego dojrzewania w jednej przestrzeni kosmosu.

W tym sensie można zarzucić swoistą jednostronność współczesnej idei wschodniego chrześcijaństwa ortodoksyjnego, która swoją refleksją sięga do dawnego ujęcia natury kosmosu i przy tym często ogranicza się do języka abstrakcyjnego, mającego podstawowe zapodmiotowanie w żywym spotkaniu z Bogiem. Jest to rzecz o tyle trudna do zaakceptowania z pozycji zachodniej wizji teologicznej, że tutaj niejako unika się dopełnienia pierwiastkiem doświadczenia pochodzącego ze świata materialnego, rozumianego w znaczeniu szerszym, niż tylko w ramach jednej kategorii piękna, jak to niegdyś preferowali Bazyli Wielki, M. Wyznawca, Jan Damasceński i inni. Powrót zwłaszcza myślicieli rosyjskich, to jest E. Trubieckoj, P. Florenskiego, S. Bułgakowa, do interpretacji kosmosu w wymiarze ściśle duchowym stanowi tu przeciwwagę dla zachodniego modelu przedstawiania kosmosu w płaszczyźnie bardziej realistycznej⁴. To znaczy wyraźnie uwzględniającej fakt realnego świata doczesnego i zarazem jego istotne oddziaływanie na ogólne pojmowanie kosmosu.

³ L. Uspienski, *Teologia ikony*, przekł. M. Żurowska, Poznań 1993, s. 145.

⁴ Por. E. Trubieckoj, *Smysł żywni*, Berlin 1922, s. 128-130.

2. W środku wydarzenia kosmicznego

Od początku zajęcia przez człowieka właściwego miejsca pośród innych stworzeń jest on determinowany centralną pozycją i odgórnie wskazanym wyzwaniem. Choć nie jest on rządcą ani królem ziemi, lecz jedynie częścią całościowego dzieła stwórczego, to jednak ma szczególne zobowiązanie wobec powierzonej mu nadrzędnej roli. Jego los pozostanie na zawsze odmienny od losu innych stworzeń. Tej różnicy należy upatrywać już w biblijnym opisie początków stworzenia (Rdz 1-2), gdzie człowiek pojawia się na końcu i zamyka niepowtarzalny proces działania Boga na zewnątrz oraz staje się źródłem jednoczenia wszystkich bytów stworzonych. On jednak inaczej niż pozostałe stworzenia podlega marności i przemijaniu, ponieważ sam może je pokonywać w ciągłej tęsknocie do wyzwolenia i odkupienia. Z kolei przyroda i wszelkie stworzenie mogą być jedynie włączone w przestrzeń wyzwolenia dzięki człowiekowi.

Wszystko zależy od tego, czy człowiek, od którego zależy los wyzwolenicy innych istot i przyrody, pozostaje gotowy solidaryzować się z nimi bez ograniczeń. Obietnica wyzwolenia, zgodnie z intuicją św. Pawła, jest darem uczynionym zarówno człowiekowi, jak i światu pozaludzkiemu (Rz 8,20-21). Dlatego ze strony osoby ludzkiej niezmiernie ważną rzeczą jest odpowiedzialność podania pomocnej ręki całemu stworzeniu w jego drodze ku wyzwoleniu. Tutaj ogromne znaczenie ma świadomość własnego oczekiwania na wyzwolenie i odkupienie w Bogu. Bez niej praktycznie nie sposób znaleźć w sobie motywację otwarcia się na misję przewodniczenia stworzeniu w losie odkupienia. Wymowne pod tym względem jest stwierdzenie M. Bierdiajewa, że ludzka przyszłość i zbawienie muszą być związane nie tylko z dążeniem i pragnieniem osobistego zbawienia oraz przemianą innych ludzi, lecz także zwierząt, roślin i całego świata nieożywionego oraz potrzebą ich włączenia do królestwa Bożego, co siłą rzeczy zależy od indywidualnych wysiłków twórczych⁵. Sam człowiek, pozostając w nieustannym oczekiwaniu na przyszłe rozstrzygnięcie odnośnie swego odkupienia, nie może zapominać o podobnej sytuacji innych stworzeń.

Obecne doświadczenie własnej fizyczności i relacji względem świata materialnego pozwala człowiekowi mieć nadzieję na wyzwolenie ciała i przemianę całego stworzenia. O co chodzi w tej perspektywie spojrzenia na całościowy wymiar odkupienia powszechnego? Sytuacja określonego miejsca człowieka w świecie i pośród innych stworzeń niejednokrotnie dowodziła, że nie jest w stanie sprostać postawionemu przed nim wyzwaniu. Najprościej można by wytłumaczyć tę zawodność obciążoną świadomością wspomnianego już przemijania

⁵ N. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, Warszawa 1987, s. 132.

i marności. To uwarunkowanie oddziałuje negatywnie na stan ciała oraz ducha człowieka i powoduje jego zamknięcie w przestrzeni tzw. własnego kosmosu, czyli pełni widzianej i mierzonej wyłącznie w kategoriach doczesnych. Dlatego też nadużycie, przestępstwo i grzech stanowi skutek doraźny i przejściowy. Nad nim można łatwo przejść do porządku dziennego, nie odczuwając w ogóle lub w najlepszym wypadku śladowej potrzeby zmiany określonej postawy. Niewspółmiernie dotkliwszą konsekwencją takiego zachowania jest spustoszenie wewnętrzne i duchowe osoby, które niszczy prawidłowy odruch i refleksję nad całym życiem w kontekście nieograniczonej przestrzeni kosmicznej.

Tym niemniej należy założyć, że w większości zachowań ludzkich zjawisko osobistego upadku lub poniżenia własnej godności prowadzi do zmiany nastawienia i odwrotu od złych przyzwyczajzeń. Podstawowym czynnikiem obrony osoby przed degradacją jako jednostki wolnej i rozumnej jest zmysł życia duchowego integralnie połączonego z życiem cielesnym. Niezglębiony pierwiastek duchowy w człowieku stanowi trwale usposobienie każdej jednostki ludzkiej ku przekraczaniu granic doczesności i nieuprzedzone spoglądanie w przyszłość kosmiczną. Dzięki temu człowiek zachowuje dla siebie zdolność wyboru przyszłości nie będącej już zdeterminowaną terażniejszością i może w niej dostrzec swoje prawdziwe odnowienie. Przy tym zdobywa coraz większe przekonanie, że w terażniejszości nie musi się izolować, ani w żaden sposób dystansować wobec rzeczy stworzonych i będących dla niego pomocą. Nawet więcej, uzyskuje pewność, że bez całego środowiska stwórczego i związanych z nim dziejów jego podążanie ku odkupionej rzeczywistości kosmicznej mogłoby być znacznie wydłużone i czy w ogóle możliwe.

Z tego też płynie konkretne zobowiązanie, które polega przede wszystkim na zachowaniu czujności względem tajemnicy całego stworzenia. Każda istota stwórcza jest znakiem i wyrazem przyzywania Boga. Ona tak samo jak człowiek, który przewodzi w tej hierarchii, jak głosi duchowość wschodnia, znajduje się w stanie kenozy i epiklezy, oczekując czasu wyzwolenia⁶. Jednakże człowiekowi przypada rola sługi na rzecz przeobrażenia i wyzwolenia bytów stworzonych, to jest zwierząt, roślin, ziemi, wody i powietrza. One bowiem stanowią dla niego jedyny i niepowtarzalny krąg spotkania, oddziaływania i przetrwania doczesnego. Skoro on sam pierwotnie uzyskuje przywilej korzystania z bogactwa stworzenia, dlatego nie może zapomnieć czy stać się kiedykolwiek obojętny na dzieło odnowienia wszystkiego. To zaś może dokonać się w sposób całkowity i pełny dopiero w przyszłości.

⁶ Por. S. Bułgakow, *Niewiasta Agnca. O bogoczwłowieczestwie*, cz. 3, Paryż 1945, s. 425-430.

Kiedy jest mowa o ludzkiej służbie w dziedzinie całościowego wyzwolenia stworzenia, trzeba mieć zawsze na uwadze moc działania Bożego, która to wyprzedza i przewyższa potencjał pojedynczego człowieka. Stwórca jest pierwszym inspiratorem przemiany całej rzeczywistości świata doczesnego, gdyż każda istota i rzecz ma u Niego własne imię. Natomiast Jego szczególny stosunek wobec osoby ludzkiej ma swoje przedłużenie w całości stworzenia⁷. Duch Święty pozwala przede wszystkim ludziom wierzącym już teraz doświadczać i radować się darem wolności, który jest zapowiedzią przemiany i scalenia w jedność świata widzialnego i niewidzialnego. I choć dzisiaj ciągle stoimy przed dylematem, kiedy i w jaki sposób to nastąpi, tak samo pozostajemy przed ważkim pytaniem, jaki będzie przyszły los całego stworzenia, to jednak trudności te nie powinny nam przesłaniać prawdziwej wizji naszego miejsca pośród całego stworzenia oraz odbierać ochotę do patrzenia z chrześcijańską nadzieją na wyzwoloną przyszłość wszechświata.

3. Nadanie „ożywczych” cech stworzeniu

Jedną z istotnych oznak należnej samorealizacji człowieka w świecie staje się twórcza współpraca z Bogiem jako dopełnienie Jego dzieła stworzenia. Niegdyś w teologii istniała duża skłonność, aby oddzielać dzieło Boga od zwykłego działania człowieka, gdyż to drugie w żadnej mierze nie pasuje i nie odpowiada stwórczej wielkości Pana Wszechrzeczy⁸. Problem w tym, że z powodu odmowy udziału człowieka w całościowym procesie twórczym zostaje on wyłączony z jakiegokolwiek aktywności mającej na celu także wspieranie bytu stworzonego. W tej sytuacji jemu przypadałaby rola pasywnego obserwatora rzeczy, faktów i zdarzeń w świecie widzialnym. W tym kierunku zmierzał m.in. ruch „biernej kontemplacji” własnej egzystencji w pierwotnych środowiskach monastycznych, gdzie zakładano, że jednostka wybierająca życie w oddali od świata widzialnego uwalnia się od pokus doczesnych i tym samym łatwiej jej skupić się na przeżywanym spotkaniu z Bogiem. Ponadto tylko jemu poświęcić całe swoje życie, by dostąpić przeobrażenia osobowego, a dopiero później pomyśleć o przeobrażeniu świata, który i tak będzie podlegał unicestwieniu⁹.

Skoro w przeszłości naturę odbierano jako zjawisko przeciwne ludzkiemu rozwojowi duchowemu, stąd próbowano unikać bliższej relacji z materią. Było

⁷ Por. J. Daniélou, *Bóg i my. W stronę Chrystusa*, przeł. A. Urbanowicz, Kraków 1965, s. 268-271; A. Vögtle, *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos*, Düsseldorf 1970, s. 61-63.

⁸ S. Frankl, *Realnost' i czelawiek*, Paris 1956, s. 286-289.

⁹ T. Śpidlik, *Wielcy mistycy rosyjscy*, przeł. J. Dembska, Kraków 1996, s. 303-306.

to nastawienie zgola jednostronne i egoistyczne, przy czym uzasadniane dobrem pojedynczej osoby. Odmienny pogląd na ten temat zaczyna się pojawiać od średniowiecza, kiedy to rzeczy materialne, sprawy społeczne, kulturalne, a nade wszystko religijne i moralne zaczęły być traktowane w ścisłym odniesieniu do świata natury. W szczególności nurt myślenia zachodniego dostrzegł tu większą potrzebę poznania zależności człowieka wobec natury, z kolei poprzez właściwe uznanie natury i zasady współzależności osób i rzeczy zgłębienie istoty woli i przykazań Bożych. Dodatkowo w sposób wyraźny podjęto kwestię zwrotu w relacjach bosko-ludzkich, który realizuje się za przyczyną osoby Jezusa Chrystusa. Teraz dokonuje się nowe przenikanie istoty Boga ze strony człowieka, które posiada swoją ciągłość i przedłużenie w Kościele. Przyjął się także pogląd, że właśnie Kościół jest odwzorowaniem hierarchii niebieskiej i w nim realizowany jest wzór idealnego środowiska społecznego.

W okresie renesansu na Zachodzie doszło do znacznego rozdzwiewku w dotychczasowym postrzeganiu roli człowieka jako żywego wydarzenia, które posiada zdolność zjednywania w sobie i innych świata doczesnego oraz niebieskiego. Rzeczywistość wszechświata widziano coraz bardziej w kategoriach relatywnych i mało przejrzystych, natomiast konkretny stan doczesny jako niestabilny i podlegający ciągłym zmianom. Ten rodzaj reakcji na możliwość harmonizacji życia z naturą miał swoje przełożenie na poziom akceptacji funkcji Kościoła w świecie. Zaczęto bowiem mu zarzucać uległość i kreowanie religijnych obrazów mitologicznych oraz zbytne oderwanie od realiów życia ludzkiego. W konsekwencji poddano negacji prawdziwy sens jego misji opartej na objawieniu i nieskazitelnym wartościach chrześcijańskich. Dopiero reformatorzy podjęli próbę pewnego równoważenia dysproporcji między sytuacją religijną a świecką człowieka. Jednakże dążyli oni do oddzielenia nieba i ziemi w celu lepszego wyakcentowania roli religii zintegrowanej wyłącznie z samą Biblią bez odniesienia do życia doczesnego. Proponowana przez protestantów wizja całkowitej odrębności sfery świeckiej i religijnej w życiu jednostki ludzkiej nie mogła zdobyć powszechnego uznania. Choć określona sugestia posiada wciąż wielu zwolenników, głoszących również dzisiaj niezbedność rozdziału tych dwóch warstw całkowicie różnych ze swej natury.

Rozwój odmiennych poglądów na sposób łączenia światów i przestrzeni stwórczej oraz umieszczania w jej centrum człowieka w przeszłości z pewnością wpłynął na wypromowanie godności człowieka ze względu na jego autonomię i wolność. Ponieważ osoba sama decyduje zarówno o swoim postępie, jak i powodzeniu w życiu doczesnym, dlatego nie może pozostawać bierna. Jej zaangażowanie na rzecz ubogacenia natury, techniki, społeczności, kultury, dziedzictwa narodowego itd. stanowi zatem naturalną potrzebę i pragnienie wewnętrznej

samorealizacji. Z tego powodu włącza się nie tylko do rozszerzenia i napełnienia dobrem stwórczym całego stworzenia, ale także do „ożywienia” całościowego daru stwórczego pochodzącego od Boga. Odtąd dar ten już przestaje wyłącznie istnieć, ale jest odpowiednio wykorzystywany i ma swoje ostateczne przeznaczenie. To pozwala człowiekowi mieć przekonanie, że wszelka rzeczywistość stworzona przed nim i wytworzona przez niego posiada swoją wartość i spełnia wobec niego rolę służebną. Wprawdzie dzisiaj istnieje duża pokusa przewyższania najwyższej idei stwórczej przez tzw. ludzką samowystarczalność, gdzie nawet Bóg wydaje się być zbędny albo stojący na przeszkodzie indywidualnemu lub zbiorowemu pomysłowi twórcemu. Jest to nieporozumienie wynikające raczej z braku akceptacji pierwotnych konsekwencji stwórczych i podporządkowania się zasadzie „współtwórcy”.

Dlatego wiara w ograniczone możliwości kreacyjne człowieka, niemniej realne, która jest ciągle uobecniana we wschodniej intuicji poznawczo-religijnej, stanowi ważny czynnik regulacyjny, który ma za zadanie studzenie zapędów ludzkich co do nieskończonej mocy twórczej. Jednocześnie daje pewność, że akt działaniowy człowieka jest podstawą pobudzania i ożywiania całej istoty stworzonej. Jeśli do tego dołączyć jeszcze uległość wobec Boga Stwórcy, to można być bardziej przekonanym o potędze wszystkiego, co udaje się ludzkości zdobyć na gruncie wytworu umysłowego, intelektualnego i technicznego. Wspomniany już M. Bierdiajew zachęcał wszystkich chrześcijan, aby starali się zjednoczyć wokół wspólnego dzieła, czyli dzieła dokonanego także wysiłkiem wielu osób, aby móc pokonać negatywne siły odbierające szacunek pracy ludzkiej oraz przezwyciężyć apatię i przywrócić wszędzie życie¹⁰.

4. Ku eklezjalnej zasadzie kosmosu

Podobnie jak kosmos, także Kościół jest darem Boga, a zarazem odwołaniem Jego miłości i pełni życia. Maksym Wyznawca twierdził, że Kościół w przestrzeni świata widzialnego jest „makrocłowiekiem”¹¹ analogicznie do bytu ludzkiego jako „mikrokosmosu”. W ten sposób nadał on całemu wydarzeniu eklezjalnemu charakter jedyny w swoim rodzaju, wyłączny i zarazem powszechny, co w tłumaczeniu na język praktyczny może oznaczać, że w nim dokonuje się misteryjne zespolenie całej społeczności ludzkiej oraz ma miejsce zjednoczenie wszechświata, przede wszystkim ze względu na zmartwychwstanie Chrystusa, które spowodowało przeobrażenie całego stworzenia i nowe bytowanie kosmosu.

¹⁰ N. Bierdiajew, *Carstwo ducha i carstwo kiesarja*, Paris 1951, s. 39-40.

¹¹ *Mystag.* 2-4. PG 91, 668-672.

Kościół zatem stał się promieniującym centrum zbawienia we wszechświecie, do którego mogą się udać wszyscy ku swojemu duchowemu narodzeniu. Obecny w nim uwielbiony Chrystus i Duch Święty obejmują wszystko i oddziałują swoją mocą na cały wszechświat.

Dzięki tajemnicy Kościoła dokonuje się przeobrażenie kosmosu, które zapoczątkowane zostało już w zmartwychwstaniu. A sama obecność Kościoła w świecie nie jest tylko jakimś znakiem profetycznym wobec wszechrzeczy, ale rzeczywistym „miejszem” odnowy całego stworzenia. Tutaj byłoby trudno zaakceptować pogląd, że szczególna misja Kościoła względem społeczności ludzkiej na ziemi nie posiada żadnego odniesienia do otaczającego ją środowiska zewnętrznego, ale jak najbardziej oddziałuje na cały świat pozaludzki i wprowadza go w sferę paschalnej tajemnicy Chrystusa. W tym też istotną rolę odgrywa człowiek, który znajduje się w dyspozycji transponowania własnego przeżycia duchowego na świat zewnętrzny. On poprzez swoje zanurzenie w całościowy proces sakramentalno-zbawczy Kościoła staje się środkiem przedłożenia całego świata Kościołowi, aby ów świat przyjął na siebie postać Kościoła Chrystusa¹². W taki sposób, według W. Sołowjowa, spełnia się cały proces kosmiczny; cała ewolucja natury, od pierwszych żywołów po świadomość ludzką, i cały bieg dziejów powszechnych dążą do Boga-Człowieka, do Chrystusa kosmicznego¹³.

Rzeczywistość materialna nigdy nie pozostawała sama dla siebie, lecz pełniła funkcję pośredniczącą i symbolizującą. Właśnie te dwa charakterystyczne przymioty rzeczy materialnych doskonale wpisują się także w symbolizującą funkcję Kościoła. Choć jest on niezrównanym miejscem relacji duchowych i zbawczych, to równocześnie nie traci swej podstawy materialnej. W nim sprawowane są sakramenty, które stanowią wyraz połączenia świata materii z misterium Chrystusa. Jednym z najwyższych wzorców tego kontaktu jest złożenie darów materialnych, wody, oliwy, chleba i wina – jako owocu pracy ludzkiej – w ofierze Bogu Najwyższemu. Za pośrednictwem aktu sakramentalnego ofiarowania materii widać jej przedziwną zdolność do przyjmowania znaczenia ponadziemskiego i zarazem stawania się pomocną w zbliżeniu człowieka z Bogiem i nią samą.

Dlatego sakramenty oraz pozostałe czynności liturgiczne odgrywają istotną rolę w oddziaływaniu skutków misterium zbawienia na wszystkie stworzenia. Dzięki temu, jak głosi wschodnia myśl ascetyczna, możemy mówić o ukrytej sakramentalności rzeczy i całej przyrody. Stąd bierze się także uzasadnienie znamiennej praktyki Kościołów chrześcijańskich, dotyczącej różnego rodzaju obrzędów poświęcenia, namaszczenia i błogosławieństwa rzeczy, które pozostają

¹² Por. W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, przeł. M. Sczaniecka, Warszawa 1989, s. 99.

¹³ W. Sołowjow, *Wybór pism*, t. I, przeł. J. Zychowicz, Poznań 1988, s. 107-108.

w ścisłym związku ze światem materii¹⁴. Te uświęcone rzeczy stają się bardziej znakiem sakramentalnym tego, co pochodzi od Boga i otrzymują moc głębszego oddziaływania na człowieka. Warto zauważyć, że współczesna teologia katolicka pragnie coraz mocniej czerpać z inspiracji dawnej idei teologicznej (J. Boehme, F. Baader), wyjaśniającej związek i przenikanie materii przez sakramentalną sferę życia Kościoła jako z kolei konsekwencję solidarności człowieka ze światem. Nadto, nie zważając na różne próby dechrystianizacji idei Kosmosu, zupełnie inaczej odbierana jest dzisiaj teoria rozumienia materii jako swoistego języka komunikacji świata widzialnego i niewidzialnego, bardziej zrozumiałego dla człowieka¹⁵.

Ponieważ poza Kościołem nie ma zbawienia, w związku z tym na nim spoczywa zadanie uczestnictwa w procesie zbawienia kosmosu¹⁶. Choć z powodu swej formy widzialnej (instytucjonalnej) przydarza mu się tracić prawdziwą czujność nad określonym powołaniem dziejowym, to jednak nigdy nie zostaje zwolniony z takiej odpowiedzialności. W innym wypadku Kościół pozostałby na obrzeżach całego bytu stworzonego jako twór sztuczny i całkowicie nieprzydatny symbol. Ostatecznie musiałby ulec degradacji i zapomnieniu w świadomości ludzkiej. A wcale tak nie jest i nigdy nie będzie, gdyż swoją odwieczną tajemnicą jest na zawsze związany z człowiekiem i stworzeniem. On ma cechy niezniszczalne, a dzięki niemu osoba ludzka i całe stworzenie mogą się przyoblekać w nowe szaty. Te zaś w sposób szczególny przyozdobiają i czynią coraz piękniejszym świat stworzony, który powstał z nicości i znalazł swoje uwieńczenie w Kościele. Za pośrednictwem Kościoła rzeczywistość stworzona jest napełniana łaską przeobrażenia i dostępuje zjednoczenia z Bogiem.

5. Perspektywa wartości doczesnych

Wizja zmartwychwstania Chrystusa jako zapoczątkowanie nowych niebios i nowej ziemi daje także podstawę wiary w ściśle relacyjny stosunek pierwiastka duchowego i materialnego. Skoro teraz dokonuje się przenikanie i harmonizacja dwóch wymiarów jednego istnienia kosmicznego, to należy przyjąć, że materia i wartości doczesne odgrywają tak samo ważną rolę w ostatecznym wyzwoleniu i odkupieniu całego wszechświata. Jest zatem rzeczą ważną, aby wartości doczesne

¹⁴ Por. V. Warnach, *Kirche und Kosmos*, w: *Enkainia. Gesammelte Schriften zum 800 – jährigen Weihegedächtnis der Abteikirche Maria Laach*, Hrsg. H. Edmonds, Düsseldorf 1956, s. 178-185.

¹⁵ E. Walter, *Christus und der Kosmos. Von der Zusammenfassung des Alls in Christus. Eine grossartige Auslegung von Eph 1,10*, Stuttgart 1948, s. 55.

¹⁶ Por. N.O. Łoskij, *History of Russian Philosophy*, London 1952, s. 186-191.

i materialne posiadały należne uznanie i szacunek w ludzkim poszukiwaniu harmonii całościowej. Nie można ich absolutyzować i przedkładać ponad wartości duchowe oraz nieprzemijalne, ale jednocześnie nie wypada deprecjonować w odniesieniu do pierwiastka duchowego. Tutaj z całym przekonaniem można powiedzieć, że terażniejszy i przyszły los materii zależy od postępu duchowego osoby ludzkiej. Jeśli ona zdołała zrozumieć i zaakceptować należne jej miejsce, to jakby pozwoliła naturze odnaleźć w człowieku swego Pana¹⁷.

Zdaniem K. Rahnera, choć materia różni się od ducha, to stanowi rozszerzone ciało człowieka¹⁸. Ona nie istnieje gdzieś obok, lecz w samym centrum osobowego życia człowieka i duchowości świata. Dlatego życiowa sytuacja człowieka, a zwłaszcza jego przemieniona cielesność mają wpływ na przemianę świata materii. Ojcowie Kościoła nie wahali się mówić, że stworzenia niższe i podporządkowane człowiekowi również będą uczestniczyć w chwale przemienionego kosmosu. Z kolei spuścizna patrystyczna zachowuje wiele świadectw, które potwierdzają ogromną wrażliwość twórców literatury na świat przyrody i przejęcie się jego ostatecznym przeznaczeniem. W końcu świat przyrody tworzy swoiste tło dziejów ludzkości, a równocześnie pozwala na głębszą identyfikację dziejów całego świata stworzonego. Patrząc jednak na wielość i różnorodność istot i rzeczy stworzonych, osoba ludzka nie przestaje ulegać pokusie konfrontacji własnej oraz ich końcowej celowości. Na gruncie przeciwstawiania i faworyzowania swojej nadrzędności pośród innych zasad bytu materialnego niejednokrotnie zdaje się gubić właściwą rytmikę współzależności. Dopiero refleksja nad stworzeniem jako wartością oddziałującą na sposób ludzkiego egzystowania w tym świecie umożliwia głębsze z nią utożsamienie.

Jeśli już dochodzi do rzeczywistego uznania i zbliżenia człowieka wobec materii, dzieje się to na stałe i nierozdzielnie. Związek ten można porównać do jednostkowej przyjaźni człowieka z człowiekiem albo człowieka z pewnym zwierzęciem czy rośliną, choć w tym drugim wypadku zawsze mamy do czynienia z innym rodzajem odwzajemniania. Jednakże ten, kto jest głównym inspiratorem spotkania i utrzymania relacji dwustronnych (człowiek), bez względu na występujące trudności pragnie nieustannie kontynuować otwartą przyjaźń, ponieważ sam dla siebie może wiele pozyskać i zarazem przeżyć radość z realizowanej więzi partnerskiej czy to aktywnej bliskości. Wtedy najczęściej chęć spotkania i utrzymania relacji nie ogranicza się wyłącznie do spełnienia jakiegoś obowiązku, ani nie zajmuje jedynie połowicznie jego uwagi, lecz angażuje w pełni oraz całym wymiarze czasowo-zadaniowym.

¹⁷ Por. A. Ganoczy, *Teologie der Natur*, Zürich 1982, s. 67-70.

¹⁸ *Das Christentum und der „neue Mensch“*, Schriften V 173.

Więź na poziomie codziennego otwarcia ku innemu stworzeniu nie przestaje poruszać i intrygować osoby ludzkiej odnośnie przyszłej i ponadczasowej formy więzi. Skoro doczesna sytuacja człowieka jest tak bardzo powiązana z poziomem afirmacji całego stworzenia, to czy można dopuścić przyszłą całkowitą nihilizację tymczasowego stanu relacji? Na ten temat wypowiada się dość przekonująco Pismo święte oraz praktycznie rozstrzyga tę kwestię. Otóż tajemnica stworzenia wszechświata zawiera już w załączku obietnicę eschatycznego spełnienia (Rdz 1,1). Jest to dowód, że w starotestamentalnej wierze istniała wizja przyszłych dziejów całego stworzenia. Ponadto dominowało przeświadczenie o pełnej i nieograniczonej podległości wszystkich i wszystkiego Stwórcy¹⁹. Jeśli do Boga Jedynego należy cała przestrzeń stwórcza, to należy mieć nadzieję, że On jej nigdy nie opuści i nie pozostawi bez swojej opieki. Jeszcze dobitniej wskazuje na to objawienie zawarte w paschalnym wydarzeniu śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Tutaj można niejako na nowo uzyskać odpowiedź, co w przyszłości będzie się działo ze stworzeniem. Na pewno nie zniknie ono w chaosie, ani też nie zakończy swego bytowania w śmierci i zniszczeniu.

Przed nim powstanie perspektywa istnienia, lecz teraz wyznaczona ściśle przez Pana dziejów. Ludzkie dzieje złączone wcześniej z dziejami otaczającego ich świata będą nadal stanowić jedną całość, choć teraz ukierunkowaną bezwzględnie na nieprzemijanie i ostateczny sens eschatologiczny²⁰. W bezpośredniej bliskości Boga wszystkie stworzenia odnajdą swoje przeznaczenie i cel życia nieskończonego. Przynajmniej, zdaniem J. Boehme, taką postawę wiary daje nam dzisiaj obraz eschatologicznej wspólnoty wszystkich stworzeń w Bogu²¹. Ten obraz ludzie wierzący pielęgnują w sobie od chwili rzeczywistego rozeznania w swoim powołaniu na ziemi oraz zjednoczenia z Bogiem wiarą w moc Jego bliskości, aż do osiągnięcia ziemskiej skończoności. Z tego powodu chrześcijaństwo nie głosi nigdy takiej eschatologii, która miałaby polegać na odrzuceniu lub potępieniu tego, co materialne. Tego rodzaju postawa stanowiłaby zaprzeczenie wartości rzeczy materialnych i jedności dziejów całego stworzenia.

Dlatego chrześcijaństwo niezmiennie wyznaje wiarę w odnowioną przyszłość całego bytu stworzonego. Jako ważną przesłankę swej wiary traktuje ufność w przemianę wszelkiego istnienia, wezwanego do uczestnictwa do pełni życia w Bogu. Chrześcijaństwo już teraz podejmuje się uświęcenia świata, czyli

¹⁹ Por. T. Okure, *Von der Genesis zur Offenbarung: Apokalyptik in biblischer Sicht*, „Concilium” 4 (34) 1998, s. 370-378.

²⁰ Por. J.J. Collins, *The apocalyptic context of christian origins: the bible and its traditions*, w: Michigan Quarterly Review 22/2, 1982, s. 250-264.

²¹ E. Benz, *Der Mensch und die Sympatie aller Dinde an Ende der Zeiten (nach Jakob Boehme und seiner Schule)*, „Eranos” 24:1955, s. 133-197, zwł. 153-156.

jak głosił P. Evdokimov, pomaga mu przejść ze stanu demonicznego do stanu świadomego stworzenia Bożego²². Jest to również pewna nieodparta potrzeba człowieka, który korzystając z bogactwa stworzenia, nabywa coraz większe przekonanie o jego wartości i przyszłym spełnieniu. Jednocześnie podtrzymuje powszechny bieg dziejów w oczekiwaniu na nowe spotkanie z Bogiem-Człowiekiem i Chrystusem kosmicznym²³.

* * *

Jeśli świat doczesny ciągle wymyka się spod panowania człowieka i ten nigdy nie jest w stanie nim zawładnąć, to co dopiero można rzec o próbie opanowania przezeń kosmosu? Sytuacja ta z pewnością nie napawa optymizmem, zważywszy na naturalne dążenie osoby ludzkiej do poznania wszechświata i „zadomowienia” w nim. Niemniej pragnienie nawiązania prawdziwych więzi z rzeczywistością kosmiczną staje się nieodłączną cechą naszego myślenia i postępowania. Jednym z ważnych czynników stymulujących proces „aktywności kosmicznej” jest brak harmonii między człowiekiem i światem. Inna oraz znacznie poważniejsza przyczyna tkwi w wewnętrznej dyspozycji samego człowieka, który jest usposobiony do objęcia swoim życiem duchowym całej przestrzeni bytu stworzonego. Człowiek także ze względu na swój związek z naturą posiada zdolność przekraczania jej charakteru tymczasowego, a równocześnie odkrywania perspektywy przyszłego spełnienia.

Summary

MAN IN THE FACE OF THE COSMIC CHALLENGE

It is undoubtedly the Incarnation that constitutes a springboard for the various considerations relating to man as far as cosmic space is concerned. Owing to the Incarnation, God became human and His humanness adopted forms typical of every human nature. Thus a human being was introduced into the orbit of cosmic fullness and obtained the capability of imparting the universal dimension of unity with the Creator to all creatures. The desire for creating an actual bond with the cosmic reality becomes an inseparable feature of our thinking and behavior. One of the significant factors stimulating the process of “cosmic activity” concerns lack of harmony between man and the world. Owing to his relation to nature, he is capable of surpassing its temporary character and at the same time of discovering the prospect of the future fulfillment.

²² Por. *Prawosławie*, przeł. J. Klinger, Warszawa 1986, s. 105, 113, 160, 391.

²³ K.V. Truhlar, *Theihard und Soloviev. Dichtung und religiöse Erfahrung*, Freiburg/Br. 1966, s. 26-29.