

Jerzy BETLEJKO

Chrześcijańska Akademia Teologiczna
Warszawa

ZARYS ANTROPOLOGII ŚWIĘTEGO BAZYLEGO WIELKIEGO

POJĘCIE ANTROPOLOGII

Zarys ogólny problematyki

Antropologia św. Bazylego Wielkiego, nie różniąc się zbyt wiele od nauczania św. Grzegorza Teologa i św. Grzegorza z Nyssy, przejawia pewne specyficzne cechy charakterystyczne. Spowodowane to zostało zarówno przez samą osobowość arcybiskupa Cezarei Kapadockiej, jak też okoliczności historyczne, które zmusiły go do zajęcia się w głównej mierze naglącymi problemami Kościoła o bardzo praktycznym charakterze.

Antropologia św. Bazylego Wielkiego jest więc z gruntu ascetyczna, i dlatego brak w niej lirycznej formy wyrazu, tak bardzo charakterystycznej dla św. Grzegorza Teologa, oraz skłonności do filozofii, jak w przypadku św. Grzegorza z Nyssy. Nauka św. Bazylego Wielkiego na temat człowieka jest bardziej surowa i bezkompromisowa w stosunku do ludzkich słabości i czasami sprawia wrażenie pewnej szorstkości oraz nieelastyczności. Wyplýwało to jednakże z głębokiej duszpasterskiej troski o człowieka oraz z odczuwania różnicy, istniejącej pomiędzy człowiekiem przed upadku a zniekształconym stworzeniem po upadku. Tak więc element ascetyczny jest niezbędnym warunkiem wstępnym do zrozumienia antropologii św. Bazylego Wielkiego.

Ciało człowieka po upadku, pomimo godności, którą posiada jako mieszkanie duszy, wyraźnie różni się od duszy, całkowicie je przewyższającej, chociaż łączący je związek jest uważany za najściślejszy, a przemienienie „w Chrystusie” (ἐν Χριστῷ) przebóstwionego człowieka dotyczy zarówno duszy, jak i ciała. Jednakże ascetyczny pogląd na ciało w jego obecnym „upadłym” sensie, zmuszał św. Bazylego Wielkiego

do traktowania go czasami jako przeszkody w dążeniu wierzącego do doskonałości¹

Dlatego też chrześcijańska koncepcja ciała (σῶμα) była tak diametralnie różna od starożytnych koncepcji greckich. Chrześcijanin nie pragnął zdobycia atletycznej, proporcjonalnej budowy ciała, których ideał reprezentują starożytne posągi. Człowiek miał zaspokajać apetyty ciała jedynie w takich przypadkach, kiedy to było niezbędne do zachowania życia. W ten sposób ciało nie staje się ani przeszkodą w wewnętrznej walce, podejmowanej przez duszę, ani też nie skupia na sobie całej uwagi i troski człowieka. Odrza św. Bazylego Wielkiego do „obfitości ciała” (πολυσαρκία) i „zdrowej cery” (εὐχροια) świadczą bardzo dobrze o ascetycznym podłożu jego myśli². Doskonalenie się duszy było jego główną troską: πρῶξις lub πρακτική φιλοσοφία czy też dobroczynność społeczna nie były przez niego pojmowane jako działania skierowane na zewnątrz i cele same w sobie. Wszystko to było włączane do stadium przygotowawczego, w którym człowiek ćwiczy się, przy pomocy cnót, w celu osiągnięcia przebóstwienia i rozkoszowania się możliwością oglądania Boga (θεωρία).

Antropologia św. Bazylego Wielkiego miała na celu podkreślenie faktu, że człowiek nie może być pojmowany w wąskich i duszących go granicach tego świata i że skoro znajduje się we władzy śmierci, i nosi w sobie chorobę – grzech, to jest zobowiązany do odnalezienia swego prawdziwego ja, aby nieustannie przemieniać się w *Chrystusie*. Tak więc cechą charakterystyczną prawdziwego człowieka jest „przechodzić przez to życie, spieszyć się zaś ku innemu życiu”³. Dlatego właśnie akcen-

¹ Por. Δημητρίου Γ Τσάμη, *Εἰσαγωγή στή σκέψη τῶν Πατέρων τῆς Ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας*, Θεσσαλονίκη 1992, s. 174.

² Por. *Ὅροι κατὰ πλάτος (Asceticon magnum sive Quaestiones [regulae fusius tractatae])* 17, 2, PG 31, 964C: „Ὡ γὰρ τὸν ἀθλητὴν ἢ πολυσαρκία καὶ ἡ εὐχροια χαρακτηρίζει, οὕτω τὸν Χριστιανὸν τὸ κατεσκληκὸς τοῦ σώματος, καὶ ἡ ἐκ τῆς ἐγκρατείας ἐπανθοῦσα ὠχρία δείκνυσιν, ὅτι ἀθλητῆς ὄντως ἐστὶ τῶν ἐντολῶν τοῦ Χριστοῦ”; „Albowiem jak atletek charakteryzuje obfitość ciała i zdrowa cera, tak też wysuszone ciało i rozkwitająca dzięki wstrzeмиięzliwości bladeść pokazują [na] chrześcijanina, że jest istotnie atletą przykazań Chrystusa”, oraz *Εἰς τὸ Πρόσεχε σεαυτῷ (Homilia in illud: Attende tibi ipsi)* 3, PG 31, 204D: „Σώματος μὲν γὰρ εὐπαθοῦντος καὶ πολυσαρκία βαρυνομένου, ἀνάγκη ἀδρανῆ καὶ ἄτονον εἶναι πρὸς τὰς οἰκείας ἐνεργείας τὸν νοῦν· ψυχῆς δὲ εὐεκτούσης καὶ διὰ τῆς τῶν ἀγαθῶν μελέτης πρὸς τὸ οἰκεῖον μέγεθος ὑψουμένης, ἐπόμενόν ἐστι τὴν τοῦ σώματος ἕξιν καταμαραίνεσθαι”; „Gdy ciało dobrze się powodzi i obciążone jest przez otyłość, umysł musi być niezdolny do działania i pozbawiony napięcia do właściwych sobie czynności; gdy zaś dusza ma się dobrze i wzniesie się do własnej wielkości przez rozważanie dobra, następstwem tego bywa, że stan ciała więdnije” (tłum. polskie: T. Sinko, *Wybór homilij i kazań*, Kraków 1947, s. 225).

³ *Εἰς ἸΔ΄ Ψαλμόν (Homilia super XIV Psalmum)* 1, PG 29, 252AC: „παροδεύειν μὲν τὸν βίον τοῦτον, ἐπείγεσθαι δὲ πρὸς ἑτέραν ζωὴν”

tował ontologiczną i moralną różnicę między człowiekiem „zgodnym z naturą” (κατά φύσιν) a człowiekiem upadłym. Naturalnym stanem człowieka jest rozwój skierowany ku Bogu, a jego prawdziwą ojczyzną jest przebywanie blisko Boga. W ten sposób chrześcijańska antropologia staje się przewodnikiem, pomagającym człowiekowi wrócić ze stanu upadku do stanu sprzed upadku, i przypomina mu o jego celu, tzn. o nieustannym poruszaniu się w kierunku Boga, aby osiągnąć stan podobieństwa. Tak oto egzystencja człowieka nabiera już teraz, dzięki łasce Ducha Świętego, cech interferencji z wiekuistą terażniejszością Boga. Antropologia chrześcijańska, uświadamiając człowiekowi, że jest tylko tymczasowym mieszkańcem obecnego świata, chroni go również w miarę możliwości przed przywiązaniem się do spraw przemijających, inspirowuje go do przeżywania prawdy w sposób eschatologiczny oraz podsyca w nim pragnienie do przeżywania wieczności już teraz.

Cel i pojęcie antropologii według św. Bazylego Wielkiego

Głównym celem chrześcijańskiej antropologii, zgodnie z nauką św. Bazylego Wielkiego, jest zwiększanie wiedzy o Bogu, dzięki której człowiek rozumie lepiej sens życia oraz swój cel, i usiłuje realizować w *Chrystusie* nieustanny proces zdobywania Bożego podobieństwa. Zwiększanie wiedzy o Bogu jest też celem kosmologii. Ale wiedza o Bogu, jaką się zdobywa za pośrednictwem kosmologii, jest jakościowo gorsza od tej, pochodzącej z samopoznania, ponieważ ten, kto w *Chrystusie* poznał samego siebie, zauważa w sobie ogromną mądrość Bożą i się jej uczy. W ten sposób nie potrzebuje już innej naturalnej i objawiającej wiedzy⁴

Gdy mowa jest o człowieku, nie należy go pojmować jako bytu samowystarczalnego. Wszelkie przeprowadzane na nim badanie, powinno się odbywać w powiązaniu z jego Stwórcą oraz z otaczającym go światem duchowym i materialnym. Ten warunek jest podstawową tezą św. Bazylego, ponieważ nierozzerwalnie i organicznie łączy poznanie Boga (θεογνωσία) z antropologią i kosmologią.

⁴ Por. *Eis Eξαήμερον (Homiliae in hexaemeron)* 9, 6, PG 29, 204BC: „[...] καίτοι οὐ μᾶλλον ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς τὸν Θεὸν ἔστιν ἐπιγνῶναι, ἢ καὶ ἐκ τῆς οἰκείας ἡμῶν κατασκευῆς τὸν γε συνेतῶς ἑαυτὸν ἐξετάσαντα, ὡς φησιν ὁ προφήτης: «Ἐθαυμαστώθη ἡ γνῶσις σου ἐξ ἐμοῦ», τουτέστιν, ἑμαυτὸν καταμαθὼν, τὸ ὑπερβάλλον τῆς ἐν σοὶ σοφίας ἐξεδιδάχθην”; „[...] pomimo, iż nie dzięki niebu i ziemi można bardziej poznać Boga, a raczej dzięki naszej własnej budowie, jeśli tylko rozumnie bada się siebie samego; jak powiedział prorok: «Zdumiewająca stała się wiedza o Tobie z mego [powodu]», to znaczy, poznając siebie, zostałem pouczone o przewadze mądrości, która jest w Tobie” Por. też *Eis τὸ Πρόσεχε σεαυτῷ (Homilia in illud: Attende tibi ipsi)* 7, PG 31, 213D–216A.

Święty Bazyli Wielki wyróżniał wyraźnie dwa paralelne sposoby potraktowania problemu człowieka. Zgodnie z pierwszym sposobem człowiek jest analizowany horyzontalnie i całościowo, albowiem jesteśmy „wszyscy krewni, wszyscy bracia, wszyscy potomkowie jednego Ojca”⁵ W przypadku drugiego sposobu analiza człowieka ma charakter wertykalny i zindywidualizowany, ponieważ jego zbawienie i relacja z Bogiem jest owocem współpracy (συνεργία) z łaską Bożą. Ten drugi sposób, który był szczególnie preferowany przez św. Bazylego, wiąże się z pewnymi trudnościami, gdyż ma charakter mistyczny. Ale wszystko, co ma związek z człowiekiem wewnętrznym i wiedzą o nim „istotnie [...] wydaje się być najtrudniejszym ze wszystkiego [...] do poznania”⁶

Wśród pojawiających się trudności najważniejsze są następujące:

a) Człowiek z natury swej jest o wiele bardziej skierowany na zewnątrz siebie aniżeli ku swemu wnętrzu. Dlatego, choć łatwo uczy się, obserwując naturę „naszych spraw” (ἡμέτερα), czyli tego, co ma związek z ciałem, to „oko [...] nie jest przydatne do patrzenia na siebie”⁷

b) Umysł człowieka pomimo całej jego zdumiewającej bystrości w identyfikowaniu tego, co jest mu obce, wykazuje jednak inercję i ociężałość, gdy ma stwierdzić głębię i rozmiary oddalenia się jednostki od Boga z powodu grzechu⁸.

c) Człowiek, żyjąc po upadku w duszącym go środowisku, jest ograniczany przez czas i przestrzeń, stopniowo się z tym faktem pogodził i całkowicie podporządkował sytuacji „wbrew naturze” (παρά φύσιν). W ten sposób uważa siebie i wszystko, co jest z nim związane, za dobre i naturalne. Tak więc bez przewodnictwa Ducha Świętego nie może pojąć swojej istoty i celu, zgodnie z tym, co zostało wyrażone na początku w prawdziwym i naturalnym „pierwszym powstaniu” (πρώτη γένεσις), kiedy piękno sprzed upadku nie zaciemniło się jeszcze „hańbą” (αἴσχος) grzechu⁹

Jeśli, według św. Bazylego Wielkiego, będziemy w stanie pokonać powyższe przeszkody, to wtedy

poznamy samych siebie, poznamy Boga, pokłonimy się [...] posłużymy [...] wysławimy [...] pokochamy [...] uszanujemy [...], nie przestając oddawać pokłonu «Zwierzchnikowi życia» naszego obecnego i przyszłego, Tego, przez którego

⁵ Ὁμιλία ἐν Λακίζοις (Homilia dicta in Lacisis) 2, PG 31, 1441A.

⁶ Εἰς Ἑξαήμερον (Homiliae in hexaemeron) 9, 6, PG 29, 204BC: „τῷ ὄντι... ἔοικε πάντων εἶναι χαλεπώτατον [...] ἐπιγνώσιν”

⁷ Tamże, „ὄφθαλμὸς [...] ἐφ’ ἑαυτὸν οὐ κέχρηται τῷ ὄρᾶν”, por. też Εἰς τὸ Πρόσεχε σεαυτῷ (Homilia in illud: Attende tibi ipsi) 3, PG 31, 204A.

⁸ Por. Εἰς Ἑξαήμερον (Homiliae in hexaemeron) 9, 6, PG 29, 204BC.

⁹ Por. tamże, 6, 1, PG 29, 120A oraz Εἰς τὸ Πρόσεχε σεαυτῷ (Homilia in illud: Attende tibi ipsi) 7, PG 31, 216A.

udzielono już bogactwa, i który sprawdza się w obietnicach, i dzięki doświadczeniu [rzeczy] obecnych potwierdza nam te, których oczekujemy¹⁰

Niezbędnym warunkiem samopoznania jest zdefiniowanie rzeczywi-
stego człowieka i odróżnienie go od jego drugorzędnych cech charakte-
rystycznych. Przede wszystkim, czym innym jesteśmy „my sami” (ἡμεῖς
αὐτοί), czym innym „to, co nasze” (ἡμέτερα), a jeszcze innym „to, co
nas dotyczy” (περί ἡμᾶς). To, czym jesteśmy „my sami”, tworzą dusza
i umysł, jako główne składowe bycia „na obraz Boży” (κατ’ εἰκόνα
Θεοῦ). Do „tego, co nasze” należą ciało i jego zmysły, a w skład „tego,
nas dotyczy” wchodzi wszelkiego rodzaju sztuka, dobra materialne
i ogólnie to, co dotyczy różnych potrzeb życiowych¹¹ Mając na uwadze
powyższe podziały, człowiek ma obowiązek skupić się i zatroszczyć
o to, co jest aksjologicznie wyższe. W ten sposób, wznosząc się od tego,
co nieznaczące ku prawdzie, lepiej pozna siebie i w konsekwencji prze-
kona się, że rzeczywiście „nie to, co się widzi, jest człowiekiem, lecz, że
potrzeba jakiejś lepszej mądrości, przez którą każdy z nas poznaje sie-
bie, kim jest”¹².

Jeśli człowiek zdoła dzięki łasce Bożej osiągnąć samopoznanie, to
znaczy wiedzę o swej istocie zgodnie z tym, co się przejawia w „podo-
bieństwie Bożym”, to będzie mógł zdobyć dla siebie bogactwo skarbu
poznania Bożego, pojmując głębię miłości, jaką Bóg mu okazał i jedno-
cześnie nią żyjąc. Dlatego św. Bazyl podkreślał, że do czasu pojawienia
się człowieka, nauka o Bogu była nieznana. Dopiero, gdy Bóg go stwo-
rzył, pojawiła się wiara, a dogmat prawdy został wyrażony wyraźniej¹³

Tak więc w człowieku, jak w „jakiejś małej ozdobie” (μικρόν τινα
διάκοσμον), objawia się niezbadana mądrość Stwórcy. Dlatego też natu-
ralne jest, że między Bogiem i człowiekiem istnieje pewien związek
analogii. Na podstawie więc istniejącej w człowieku bezcielesnej duszy
pojmuje się bezcielesność Boga, która jest niezależna od czasu i miejsca,
ponieważ także umysł człowieka nie „ma poprzedniego pobytu w prze-
strzeni” (προηγουμένην ἔχει τήν ἐν τόπῳ διατριβήν), który ma miejsce

¹⁰ *Eis Eξαήμερον (Homiliae in hexaemeron)* 6, 1, PG 29, 120A: „ἑαυτοὺς ἐπιγνώσο-
μεθα, Θεὸν γνωρίσομεν [...] προσκυνήσομεν [...] δουλεύσομεν [...] δοξάσομεν [...] ἀγαπή-
σομεν [...] αἰδεσθησόμεθα, «τὸν ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς» ἡμῶν τῆς παρουσίας καὶ τῆς μελλού-
σης προσκυνούντες οὐκ ἀπολήξομεν, τὸν δι’ οὗ παρέσχετο ἤδη πλοῦτου καὶ τὰ ἐν ἐπαγγελί-
αις πιστούμενον, καὶ τῇ πείρᾳ τῶν παρόντων βεβαιούντα ἡμῖν τὰ προσδοκώμενα”

¹¹ Por. *Eis τὸ Πρόσεχε σεαυτῷ (Homilia in illud: Attende tibi ipsi)* 3, PG 31, 204A.

¹² *Πρὸς τοὺς νέους ὅπως ἂν ἐξ Ἑλληνικῶν ἀφελοῖντο λόγων (De legendis gentilium
libris)* 7, PG 31, 581C: „οὐ τὸ ὀρώμενον ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος, ἀλλὰ τινος δεῖται περιττοτέρας
σοφίας, δι’ ἧς ἕκαστος ἡμῶν, ὅστις ποτέ ἐστὶν, ἑαυτὸν ἐπιγνώσεται” Tłum. polskie: T. Sin-
ko, *Wybór homilij i kazań*, s. 225.

¹³ Por. *Eis Eξαήμερον (Homiliae in hexaemeron)* 9, 6, PG 29, 205AB.

w przypadku sprzężenia umysłu z ciałem. Na podstawie niewidzialności ludzkiej duszy wnosi się również na temat niewidzialności Boga.

Za pośrednictwem samopoznania jest wysławiany sam Bóg, gdyż w ten sposób wyraźniej jaśniej Jego mądrość i miłość. Człowiek może tego dokonać: a) gdy przeanalizuje siebie i ujrzy bliską wzajemną zależność ciała i duszy, współodczuwanie i wspólnotę, jaką posiadają członki ciała dzięki sile duszy, która w nim mieszka, i b) gdy ujrzy siłę, jakiej dusza udziela ciału, współodczuwanie, którym się ciało rewanżuje duszy, i przede wszystkim zwycięstwo cnoty nad złem oraz istniejącą w człowieku możliwość przeobóstwienia, jeśli się oczyści ze zmały grzechu¹⁴

Nie należy więc sądzić, że ludzka egzystencja jest samowystarczalna i samodzielna, gdyż chodzi tu o stworzenie i byt, który progresywnie się doskonali dzięki swemu ruchowi skierowanemu ku Bogu. Tak więc wartości człowieka nie należy poszukiwać w tym, kim „jest” (εἶναι), lecz w tym, kim „się staje” (γίγνεσθαι).

Innymi słowy, wartość człowieka zawiera się w istniejących w nim załączkach pokrewieństwa z Bogiem, które dzięki „doskonalącej” (τελειοῦσα) łasce Ducha Świętego i wolnej synergii człowieka, prowadzą go ku nieustannemu dążeniu do upodabniania się do Boga.

CZŁOWIEK PRZED UPADKIEM

Pierwotny stan człowieka

Pierwszy człowiek, natychmiast po swoim stworzeniu, spojrział w niebo i przepełniła go radość z powodu piękna widzialnego stworzenia. Poczuł też wielką miłość do Boga, który obdarzył go życiem wiecznym i rajską rozkoszą. Bóg stał się rozmówcą człowieka, uczynił go też swoim słuchaczem oraz godnym poznania swego Stwórcy w celu osiągnięcia Bożego podobieństwa¹⁵

Ponadto wyposażył człowieka w rozum i uczynił go panem wszystkich rzeczywistości ziemskich. Tak oto człowiek, choć ustępował nierozumnej naturze pod względem siły, został wybrany na zwierzchnika nierozumnych i nieożywionych stworzeń, gdyż był rozumnym dziełem Boskich rąk. Moc rozumu rekompensowała słabość sił fizycznych

¹⁴ Por. *Εἰς τὸ Πρόσεχε σεαυτῷ* (*Homilia in illud: Attende tibi ipsi*) 7, PG 31, 216AB.

¹⁵ Por. *Ὅτι οὐκ ἔστιν αἴτιος τῶν κακῶν ὁ Θεός* (*Quod Deus non est auctor malorum*) 7, PG 31, 344C; *Ὅροι κατὰ πλάτος* (*Asceticon magnum sive Quaestiones [regulae fusius tractatae]*) 2, 3, PG 31, 913B; *Ὁμιλία ἐν Λακίζοις* (*Homilia dicta in Lacisis*) 8, PG 31, 1453AC.

i dzięki temu człowiek mógł „się podźwignąć do [...] nieba” (πρὸς οὐρανὸν [...] ὑπεραρθῆναι)¹⁶.

W ten sposób świat nabierał sensu i znaczenia, albowiem istniał człowiek, dla którego został stworzony, aby służyć mu jako „miejsce ćwiczeń dla [pozyskania] cnoty” (γυμνάσιον ἀρετῆς). Materialne stworzenie, które stanowiło ramy ludzkiego życia, nie mogło być więc pojmowane jako zamknięty i samowystarczalny system, który posiada w sobie cel swego istnienia. W takim świecie człowiek ćwiczył się i przygotowywał, naśladując w miarę możliwości swego Stwórcę i zarysowując na ziemi ład i porządek istniejące w niebie. W ten sposób był wywyższany, a jego cnoty ustawiały go w jednym rzędzie z aniołami i „błyszcząły na wieki przed oczyma Stwórcy”¹⁷.

Boskie dary

Człowiek nie został stworzony jako doskonały od razu, na początku, lecz otrzymywał od Boga szczególne wyposażenie, które jako dary Stwórcy pomagało częściowo doskonałej naturze ludzkiej w spełnianiu celu, dla którego istniała. Człowiek musiał dobrowolnie podążać tą drogą, prowadzącą od tego, co względne ku doskonałości, ponieważ, jak ze szczególnym naciskiem twierdził św. Bazyli:

nie to jest miłe, co wymuszone, ale to, co się dobrze czyni z cnoty. Cnota zaś powstaje z wolnej woli, a nie z przymusu; wola zaś zawisła od tego, co jest w naszej mocy¹⁸.

Dary Boże mają na celu unieść człowieka od εἶναι ku τελιοῦσθαι, to znaczy ku podobieństwu Bożemu, i ruch ten jest nieustanny oraz całkowicie zgodny z najgłębszymi potrzebami natury ludzkiej. Wypływa stąd wniosek, że dary udzielane człowiekowi przez Boga mają charakter nieustanny w tym sensie, że Bóg udziela coraz to nowych darów, a stare odnawia.

¹⁶ *Εἰς Ἑξαήμερον (Homiliae in hexaemeron)* 6, 1, PG 29, 117C–120A; 8, 5, PG 177B; *Ὅροι κατὰ πλάτος (Asceticon magnum sive Quaestiones [regulae fusius tractatae])* 2, 3, PG 31, 913B.

¹⁷ *Περὶ τοῦ μὴ προσηλωσθαι τοῖς βιωτικοῖς (Quod rebus mundanis adhaerendum non sit)* 5, PG 31, 549AB: „λάμπουσι δι’ αἰῶνος ὑπὸ τοῖς τοῦ κτίσαντος ὀφθαλμοῖς” Tłum. polskie: T. Sinko, *Wybór homilij i kazań*, s. 193. Por. *Ὁμιλία ἐν Λακίζοις (Homilia dicta in Lacis)* 8, PG 31, 1452CD.

¹⁸ *Ὅτι οὐκ ἔστιν αἴτιος τῶν κακῶν ὁ Θεός (Quod Deus non est auctor malorum)* 7, PG 31, 345B: „οὐ τὸ ἠναγκασμένον φίλον, ἀλλὰ τὸ ἐξ ἀρετῆς κατορθούμενον. Ἀρετὴ δὲ ἐκ προαιρέσεως, καὶ οὐκ ἐξ ἀνάγκης γίνεται. Προαίρεσις δὲ τῶν ἐφ’ ἡμῖν ἦρτηται” Tłum. polskie: T. Sinko, *Wybór homilij i kazań*, s. 113–114.

Dary Boże są zatem udzielane nieustannie na przeciągu całej historii ludzkości, szczególnie zaś w czasach ostatecznych, gdy pojawią się największe dary Bożej miłości. Święty Bazyli Wielki rozróżniał dobra udzielone człowiekowi na dwie kategorie: a) na „już otrzymane od Boga” (ἤδη ὑπηρεγμένα παρά τοῦ Θεοῦ) i b) na „według obietnicy odłożone na później” (δι’ ἐπαγγελίας ὕστερον ἀποκείμενα). Do pierwszych, które są określane jako „ludzkie” (ἀνθρώπινα), należą: stworzenie człowieka przez Boga, jego zdolności intelektualne, dzięki którym bada naturę istniejących rzeczy, analizuje to, co dotyczy Boga, odczuwa radość wynikającą z mądrości i panowania nad nierozumną naturą itp. W skład drugiej kategorii wchodzi „jeszcze większe dary” (ἔτι μείζω δῶρα), to znaczy zbawcze wydarzenia Boskiej ekonomii w czasach ostatecznych, jak: Wcielenie, dary Ducha Świętego, pokonanie śmierci, nadzieja zmartwychwstania, doskonalenie życia ludzkiego przy pomocy przykazań, podążanie ku Bogu, Królestwo Niebieskie, wieńce sprawiedliwości oraz wszystkie inne dobra, które „przekraczają możliwości umysłu i słowa” (καί διανοίας καί λόγου δύναμιν ὑπερβαίνουσι)¹⁹

Dary Boże nie są pojmowane w sposób statyczny, lecz przede wszystkim dynamiczny. Jako przejawy miłości Bożej, nie mogą się ograniczać czasowo, i dlatego te „ludzkie” towarzyszą następującym po sobie pokoleniom, natomiast „Boskie” pojawiają się w historii zgodnie z planem Bożej ekonomii. Odnośnie do tego wszystkiego człowiek nie może mówić dosłownie, że posiada te dary, lecz, że je przyswaja. To przyswajanie zakłada odpowiednią zmianę wewnętrzną człowieka, aby mogła nastąpić koordynacja pomocy udzielanej z nieba z dobrowolnym jej przyjęciem ze strony wierzącego.

Dynamiczny charakter darów Bożych wypływa więc z ich eschatologicznej treści. Dlatego, kiedy człowiek je przyswaja w *Chrystusie*, przemienia się i staje się doskonały, podczas gdy całe jego życie ukazuje swój eschatologiczny charakter²⁰

Pokrewieństwo człowieka z Bogiem

Nauka o darach Bożych jest nierozzerwalnie związana z innym nauce św. Bazylego Wielkiego, przy pomocy którego jest przedsta-

¹⁹ Por. *Eis τὸ Πρόσεχε σεαυτῶ* (*Homilia in illud: Attende tibi ipsi*) 6, PG 31, 212B–213A; *Περὶ Ἁγίου Πνεύματος* (*De Spiritu Sancto*) 9, 23, PG 32, 109BC; *Eis Ἐξαήμερον* (*Homiliae in hexaemeron*) 6, 1, PG 29, 120A. Podział darów Bożych nie jest też pozbawiony związku z rozróżnieniem między „obrazem” i „podobieństwem” „Ludzkie” dary dotyczą „obrazu”, podczas gdy „Boskie” odnoszą się do „podobieństwa”

²⁰ Por. *Eis KH’ Ψαλμὸν* (*Homilia super XXVIII Psalmum*) 1, PG 29, 281CD. Por. *Ἰόγος ἀσκητικὸς* (*Sermo asceticus*) 2, PG 31, 872C.

wiane i podkreślane pokrewieństwo (συγγένεια) istniejące między Bogiem a człowiekiem. Było to zasadnicze stanowisko w antropologii tego, jak i innych ojców kapadockich. Pokrewieństwo to posiada wszelkie wyżej wspomniane znamiona odnośnie do darów Bożych, albowiem jest jednym z najcenniejszych darów Boga.

Pokrewieństwo człowieka z Bogiem jest rozumiane na dwa sposoby, wertykalny i horyzontalny. W przypadku wertykalnego mamy do czynienia z bezpośrednią relacją człowieka z Bogiem, natomiast przy horyzontalnym – z licznymi relacjami człowieka z jego bliźnimi, którzy zostali stworzeni na obraz Boży.

W koncepcji wertykalnej, która jest najważniejsza, człowiek jako jedyny stworzony przez Boga byt posiada specyficzne cechy – umysł i duszę – obraz Boży. Ale nie jest to pojmowane jako coś statycznego. Zawiera w sobie załączki, które są kierowane przez Bożą łaskę i wolną wolę człowieka, i tworzą odpowiednie warunki do osiągnięcia przez niego podobieństwa Bożego. Wzmacniają one naturalny pęd człowieka ku doskonaleniu się i inspirują nieustanny ruch ku upodabnianiu się, które jest pojmowane jako nieustanny progres w celu osiągnięcia pokrewnego podobieństwa Bożego. Dlatego też Bóg, kiedy stworzył człowieka „umieścił w człowieku jakąś część swej własnej łaski, aby przez podobne poznał podobne” (μοῖράν τινα τῆς ἰδίας χάριτος ἐναπέθετο τῷ ἀνθρώπῳ, ἵνα τῷ ὁμοίῳ ἐπιγινώσκη τὸ ὅμοιον) i uczynił go „czcigodnym [...] posiadając czcigodne w [swej] naturalnej budowie” (τίμιον [...] τὸ τίμιον ἐν τῇ φυσικῇ κατασκευῇ ἔχων)²¹

O pokrewieństwie człowieka z Bogiem świadczą nie tylko funkcje duchowe, ale też cała jego konstrukcja psychosomatyczna. Święty Bazyl wierzył, że najczystsze źródło wiedzy o Bogu nie znajduje się w penetrowaniu przez człowieka światów idei i materii, lecz w wiedzy w *Chrystusie*²². Wszystko, co człowiek posiada, świadczy o jego ścisłym związku z Bogiem, nawet kształt ciała:

wzniesioną prosto postawę dał człowiekowi, jako jedynemu z pośród żyjących stworzeń, abys ze samej postaci wiedział, że życie twoje pochodzi z góry [...] cały swój rozpęd [człowiek] zwraca na drogę wzwyż²³

²¹ Według św. Bazylego Wielkiego pokrewieństwo to wyjaśnia, w jaki sposób „[...] istnieje też u ludzi możliwość rozumienia i pojmowania swego Budowniczego i Twórcy”, „ἢ [...] τοῦ νοεῖν καὶ συνιέναι τὸν ἑαυτῶν Κτίστην καὶ Δημιουργὸν δύναμις καὶ ἐν τοῖς ἀνθρώποις ὑπάρχει”, *Eis MH' Psalmón (Homilia super XLVIII Psalmum)* 8, PG 29, 449BC.

²² Myśl ta stanowi też temat homilii św. Bazylego *Eis τὸ Πρόσεχε σεαυτῷ (Homilia in illud: Attende tibi ipsi)*, por. 7, PG 31, 213D i n.

²³ *Eis τὸ Πρόσεχε σεαυτῷ (Homilia in illud: Attende tibi ipsi)* 8, PG 31, 216–217B: „ὄρθιον ἔπλασε μόνον τῶν ζώων τὸν ἀνθρώπον, ἵνα ἐξ αὐτοῦ τοῦ σχήματος εἰδῆς ὅτι ἐκ

Pokrewieństwo również jest pojmowane dynamicznie, a nie statycznie. Zachowanie pokrewieństwa zakłada nieustanne przemienianie się w *Chrystusie* człowieka wewnętrznego. Ta wewnętrzna zmiana na lepsze stanowi zarazem potwierdzenie pokrewieństwa, ponieważ „przyswojenie Świętego odbywa się za pośrednictwem uświęcenia. Jeśli chcesz być na zawsze synem Świętego, to niech cię usynowi uświęcenie [...]”²⁴. Bez uświęcającego pędu do zjednoczenia z Bogiem, człowiek pozostaje w stanie upadku, poprzez który wyrzeka się związku pokrewieństwa, i „zaprzestając podążania za Bogiem i upodabniania się do Stwórcy, gdy stał się sługą namiętności ciała «został przyrównany do nierozumnych bydłał, i upodobnił się do nich»”²⁵. To zagrożenie, że rodzaj ludzki całkowicie się od Boga odłączy, wyeliminowało Wcielenie, w czasie którego Słowo Boże „nie z przerwami działając” (οὐκ ἐκ διαλειμμάτων ἐνεργῶν), jak w przypadku proroków Starego Testamentu, lecz „posiadłszy zrosnięte ze sobą i zjednoczone człowieczeństwo” (συμφυῆ ἑαυτῶ τὴν ἀνθρωπότητα καὶ ἠνωμένην κατακτησάμενος) przywróciło je do siebie za pośrednictwem swego ludzkiego ciała²⁶.

W koncepcji horyzontalnej pokrewieństwa, która jest oparta na stworzeniu przez Boga wszystkich ludzi i na mistycznej z nimi jedności za pośrednictwem Wcielenia, człowiek będąc z natury istotą społeczną, gdyż jest krewnym Boga, uważa swoich bliźnich, „za których umarł Chrystus” (ὑπὲρ ὧν Χριστός ἀπέθανεν), za swoich braci. W ten sposób wszyscy są uważani za krewnych i braci²⁷.

Pojęcie obrazu

Pokrewieństwo człowieka z Bogiem, rozumiane jako dar, który nieustannie się ujawnia i doskonali, opiera się na biblijnym nauczaniu o stworzeniu człowieka na obraz Boży.

τῆς ἄνωθεν συγγενείας ἐστὶν ἡ ζωὴ σου [...] ὅλην ἔχειν τὴν ὁρμὴν πρὸς τὴν ἄνω πορείαν”
Tłum. polskie: T. Sinko, *Wybór homilij i kazań*, s. 47–48. Por. też *Περὶ τοῦ μὴ προσηλωσθαι τοῖς βιωτικοῖς* (*Quod rebus mundanis adhaerendum non sit*) 5, PG 31, 549AB.

²⁴ *Εἰς ΚΗ΄ Ψαλμόν* (*Homilia super XXVIII Psalmum*) 1, PG 29, 281CD: „δι’ ἀγιασμοῦ ἐστὶν ἡμῖν ἡ πρὸς τὸν ἅγιον οἰκειώσις. Εἰ βούλει ἀεὶ υἱὸς τοῦ ἁγίου εἶναι, ἀγιαμὸς σε υἰοθετεῖτω [...]”

²⁵ *Εἰς ΜΗ΄ Ψαλμόν* (*Homilia super XLVIII Psalmum*) 8, PG 29, 449D–452A: „καταλιπὼν τὸ ἐπεσθαι Θεῷ καὶ ὁμοιοῦσθαι τῷ κτίσαντι, δοῦλος γενόμενος τῶν παθῶν τῆς σαρκός, παρασυνεβλήθη τοῖς κτήνεσι τοῖς ἀνοήτοις καὶ ὁμοιώθη αὐτοῖς”, por. też 9, 453B.

²⁶ Por. *Εἰς τὴν ἁγίαν τοῦ Χριστοῦ γέννησιν* (*Homilia in sanctam Christi generationem*) 2, PG 31, 1460B. Por. też *Εἰς Ἡσαΐαν* (*Enarratio in prophetam Isaiam*) 13, PG 30, 140A.

²⁷ Por. *Ὅροι κατὰ πλάτος* (*Asceticon magnum sive Quaestiones [regulae fusius tractatae]*) 3, 1, PG 31, 917A; *Ὅμιλία ἐν Λακίζοις* (*Homilia dicta in Lacisis*) 2, PG 31, 1441A.

Oryginalność, jaką wniósł św. Bazyli Wielki do koncepcji obrazu, polega na rozróżnieniu między obrazem „naturalnym” (φυσικῆ) lub „zrodzonym” (γεννητῆ) a „zgodnym z naśladowaniem” (κατά μίμησιν) lub „zgodnym ze sztuką” (κατά τέχνην). Obraz naturalny lub zrodzony ma związek z pokrewieństwem między Ojcem a Synem. W ten sposób Syn istnieje „jako zrodzony z Ojca” (γεννητῶς ἐκ τοῦ Πατρός), wyraża „w sobie w sposób naturalny Ojca” (φυσικῶς ἐν ἑαυτῷ τὸν Πατέρα), jako obraz jest identyczny z Ojcem i jako zrodzony jest z Nim jednoistotny (ὁμοούσιος)²⁸

W kwestii obrazu Bożego w człowieku św. Bazyli Wielki nie szedł w ślad za św. Ireneuszem z Lyonu, lecz za tradycją szkoły aleksandryjskiej, zgodnie z którą pokrewieństwo człowieka z Bogiem zawiera się w duszy i duchu człowieka. W konsekwencji obraz jest utożsamiany z umysłową i duchową wolnością człowieka.

Obraz Boży w człowieku nie jest „z natury” (φύσει), lecz „z [prowodu] okoliczności” (θέσει). Dlatego jest pojmowany jako charyzmat i jako piękno, które zostały dane człowiekowi w czasie jego stwarzania. Bóg dodał do nich „moc czynienia tego, co słuszne” (δύναμιν τῆν τῶν δεόντων πρακτικῆν), aby człowiek mógł osiągnąć pewną samodzielność w celu osiągnięcia Bożego podobieństwa²⁹ Jednak piękno obrazu uległo zaciemnieniu z powodu upadku i poddania się duszy zmysłowym namiętnościom. Niezbędne jest więc, by człowiek powrócił „do początkowej łaski” (εἰς τὴν ἐξ ἀρχῆς χάριν), a jego wnętrze, przy pomocy stanu beznamiętności, zostało ponownie ukształtowane zgodnie z pierwotnym pięknem obrazu Bożego. W ten sposób, jako główny element upodabniania się do Boga, otrzymuje się naśladownictwo (μίμησις), przy pomocy którego człowiek osiąga uczestnictwo w prawdziwym życiu³⁰

Naśladownictwo to nie jest uważane za coś gorszego, jak w platonizmie³¹, lecz stanowi ideał chrześcijaństwa. Święty Bazyli Wielki uważał, że naśladowanie Chrystusa jest przejawem pokrewieństwa czło-

²⁸ Por. *Κατὰ Σαβελλιανῶν καὶ Ἀρείου καὶ τῶν Ἀνομοίων (Contra Sabellianos et Arium et Anomoeos)* 4, PG 31, 608A i n.; *Εἰς Ἐξαήμερον (Homiliae in hexaemeron)* 9, 1, PG 29, 208B; *Κατὰ Ἐὐνομίου* 1, 18, PG 29, 552C i 2, 16, 604C–605A; *Περὶ Ἁγίου Πνεύματος (De Spiritu Sancto)* 18, 45, PG 32, 149BC.

²⁹ Por. *Εἰς ΚΘ' Ψαλμόν (Homilia super XXIX Psalmum)* 5, PG 29, 317AB i *Εἰς Ἐξαήμερον (Homiliae in hexaemeron)* 9, 1, PG 29, 208B.

³⁰ Por. *Ὅροι κατὰ πλάτος (Asceticon magnum sive Quaestiones [regulae fusius tractatae])* 2, 3, PG 31, 913B i n.; *Εἰς τὸ Πρόσεχε σεαυτῷ (Homilia in illud: Attende tibi ipsi)* 6, PG 31, 212B; *Περὶ Ἁγίου Πνεύματος (De Spiritu Sancto)* 9, 23, PG 32, 109AC; *Ἐπιστολή* 233, PG 32, 864C i n.

³¹ Por. *Πολιτεία (Respublica)* 597E i 603B; por. *Νόμοι (Leges)* 667E i n., 669AB; *Φίληβος (Philebus)* 51C; *Σοφιστής (Sophista)* 235D–236A.

wieka z Bogiem i że się utożsamia z doskonaleniem się. Dlatego naśladowanie jest związane z ponownym ukształtowaniem się człowieka „w Chrystusie” i z powtórными narodzinami (παλιγγενεσία)³².

Naturalna dobroć człowieka

Nauczanie św. Bazylego Wielkiego na temat dobroci człowieka, „z natury” (φύσει), jest wynikiem jego stanowiska w kwestii darów Bożych oraz pokrewieństwa człowieka z Bogiem. Pogląd ten, który jest podstawowym warunkiem do zrozumienia jego nauczania na temat człowieka, nie jest owocem bezpodstawnego i zbyt optymistycznego podejścia, lecz naturalną konsekwencją chrześcijańskiej koncepcji stworzenia. Istota tego nauczania, to znaczy tego, że człowiek jest z natury dobry, wypływa z przykazania, które człowiek otrzymał, aby kochać Boga oraz z możliwości jego realizacji. Aby udowodnić to twierdzenie, św. Bazyli nie uciekał się do dowodów logicznych, lecz powoływał się na doświadczenie, którym dysponuje każdy z nas. Dowód, mówił

nie [pochodzi] z zewnątrz, lecz jeśli pozna [go] ktoś sam u siebie lub w sobie. [Rzeczy] dobrych bowiem pragniemy w sposób naturalny.

Szczególnie godne uwagi jest to, że naturalne dobro człowieka przejawia się głównie w „trudnym do powstrzymania i nieustrudzonym pragnieniu” świętych ujrzenia Boskiego dobra oraz w ich chęci, by wizja udzielanej przez Pana rozkoszy była obecna przez całe życie wieczne.

W ten sposób więc ludzie są w sposób naturalny pożądanymi dobrych [rzeczy]. Dobro zaś jest przede wszystkim piękne i umiłowane. Dobry zaś jest Bóg; a wszystko jest posyłane od dobrego, a więc wszystko jest posyłane od Boga³³

Nauka św. Bazylego Wielki na temat „naturalnego dobra” człowieka jest bezpośrednio i organicznie związana z jego koncepcjami na temat zła. Odrzucał on bowiem wszelkiego rodzaju dualistyczne spojrzenie na stworzenie, ponieważ zło nie posiadając istoty ani postaci, jest nie-

³² Por. *Περὶ Ἁγίου Πνεύματος (De Spiritu Sancto)* 15, 35, PG 32, 128C–129B; *Περὶ τοῦ μὴ προσηλωθῆναι τοῖς βιωτικοῖς (Quod rebus mundanis adhaerendum non sit)* 5, PG 31, 549AB. Na temat naśladownictwa por. Σ. Ἀγουρίδου, *Ἡμίμησις τοῦ Χριστοῦ*, Ἀθήνα 1964; Γ Μαντζαρίδου, *Ἡμίμησις τοῦ Χριστοῦ κατὰ Γρηγόριον τὸν Παλαμᾶν*, Θεσσαλονίκη 1967, tenże, *Ἠθική καὶ ἀποκάλυψις*, Θεσσαλονίκη 1969, s. 42–54.

³³ *Ὅροι κατὰ πλάτος (Asceticon magnum sive Quaestiones [regulae fusius tractatae])* 2, 1, PG 31, 909B–912A. Por. św. Grzegorz z Nyssy, *Πρὸς τοὺς πενθοῦντας (De mortuis non esse dolendum)*, PG 46, 497BC.

bytem (μή ὄν). W konsekwencji poglądy, że Bóg stworzył jednych ludzi jako dobrych, a innych jako złych, był przez niego uważany za heretycki i bluźnierczy.

Tak oto cnoty są czymś naturalnym, a przyswojenie ich sobie przez duszę nie dokonuje się za pośrednictwem ludzkich nauk, lecz istnieje z samej natury. Dlatego podobnie, jak każdy spontanicznie unika rzeczy nieprzyjemnych, tak też w duszy istnieje naturalny opór wobec zła. Jakakolwiek forma zła stanowi schorzenie duszy, podczas gdy cnota jest w istocie stanem pełnego zdrowia. Definicja zdrowia mówiąca, iż jest to stabilność czynności fizycznych, ma analogiczne zastosowanie również w przypadku zdrowia duchowego. Dusza więc, nawet nie wiedząc o tym, pragnie tego, co jest jej właściwe i co dla niej naturalne. Dlatego też wszyscy opiewają rozsądek, przyjmują sprawiedliwość, podziwiają męstwo i uważają rozumienie za bardzo ważne. Cnoty, wnioskował św. Bazyl Wielki, są dla duszy odpowiedniejsze niż zdrowie dla ciała³⁴

Naturalna bliskość duszy z cnotą stanowi jedną z fundamentalnych podstaw moralnego nauczania św. Bazylego Wielkiego. Moralność, jako wyraz tego, co właściwe, pożyteczne i korzystne dla życia, istnieje w człowieku dzięki Bogu i stanowi naturalny porządek, istniejący w ludzkim wnętrzu. Każde ze stworzeń posiada z natury jakąś tajemniczą bliskość z tym, co jest naturalne. Widać więc wyraźnie, że św. Bazyl uważał „naturalne” dobro człowieka za coś ekwiwalentnego z instynktem nierozumnych zwierząt i dlatego ich cechy naturalne uważał za analogiczne do cnót człowieka.

Jak bowiem zwierzęta są prowadzone przez instynkt ku temu, co jest dla nich pożyteczne, tak też człowiek posiada pewną podobną moc. Mocą tą jest „naturalny rozum” (φυσικός λόγος), który podpowiada mu, by przyswajał dobro i wystrzegał się tego, co szkodliwe³⁵

Ponieważ dobro istnieje właśnie wewnątrz człowieka i to on kieruje się w jego stronę, można dojść do wniosku, że grzech jest czymś „niezgodnym z naturą” (παρά φύσιν) i obcym jego istocie. Dlatego dobra i środki, przy pomocy których osiągamy zbawienie, są blisko – są w nas – podczas gdy ich przeciwieństwa „przychodzą do nas z daleka, będąc poza nami; albowiem grzech nie istnieje w naszej konstrukcji, lecz nastąpił później” Grzech w pewien sposób uczynił człowieka obcym Bogu, ale nie mógł całkowicie usunąć z ludzkiej duszy „prostoty” (ἀπλότης), choć z powodu namiętności ciała uległo zniszczeniu pier-

³⁴ Por. *Eis Eξαήμερον (Homiliae in hexaemeron)* 9, 4, PG 29, 196BD.

³⁵ Por. tamże 9, 3, PG 29, 196A i n. oraz 7, 5, PG 157D–160A.

wotne pokrewieństwo z Bogiem³⁶ Zło nie ma samo z siebie ani początku, ani istoty, i nie może w sposób istotny zdeformować człowieka. Ma głównie związek z płaszczyzną moralną, jako owoc wolnej woli człowieka i innych stworzeń. Skoro człowiek, który „dzięki [swojej] konstrukcji posiadał to, co czcigodne”, właśnie to wybrał i z powodu grzechu „nie odczuwał swego wnętrza”, dlatego nie mógł osiągnąć swego celu³⁷ Jednakże człowiek, pomimo całej swej porażki, nie staje się w ślepy zaułek beznadziejności, albowiem pozostały w nim załączki dobra. Dlatego więc „to, co jest osiągane siłą woli, istnieje też w nas w sposób naturalny, szczególnie w myślach niewypaczonych przez zło”³⁸.

Człowiek nie może osiągnąć doskonałości na siłę. „Wolność wolnej woli” (ἡ τῆς αὐτεξουσιότητος ἐλευθερία) czyni go rzeczywiście odmiennym od reszty stworzenia, gdzie wszystko jest poddane nadchodzącej konieczności, „zgodnie z którą w nieunikniony sposób ciągle obraca się wokół siebie” (καθ’ ἣν ἀπαραλλάκτως αἰεὶ περὶ τὰ αὐτὰ ἀναστρέφεται) w kręgu ograniczeń czasoprzestrzennych. Dlatego właśnie z całego stworzenia tylko człowiek może mieć wartość i historię. Znaczenie człowieka oraz tragiczne przerwanie jego wspinaczki, prowadzącej do Boga, z powodu grzechu, wymogły osobistą interwencję Boga w historię za pośrednictwem Wcielenia Jego Słowa. Z uwagi na zaszczyt, jaki został okazany człowiekowi, głosił św. Bazyli Wielki

pojmij sens godności; wejrzyj na to, co zostało dane w zamian, i poznaj swoją wartość; zostałeś wykupiony przez drogocenną krew Chrystusa [...]. Zrozum swą własną godność³⁹

CZŁOWIEK PO UPADKU

Upadek

Problemu upadku nie należy analizować jedynie w kategoriach myśli hebrajskiej i chrześcijańskiej, lecz szerzej. Trzeba go porównywać z po-

³⁶ Por. *Eiς Ησαΐαν (Enarratio in prophetam Isaiam)* 233, PG 30, 528C: „ἡμῶν πόρρωθεν ἔρχεται, ἐκτὸς ἡμῶν τυγχάνοντα· οὐ γὰρ τῇ κατασκευῇ ἡμῶν ἐνυπάρχει ἡ ἀμαρτία, ἀλλ’ ὕστερον ἐπιγεγένηται”; *Eiς ΑΒ΄ Ψαλμὸν (Homilia super XXXII Psalmum)* 8, PG 29, 344B.

³⁷ Por. *Eiς ΜΗ΄ Ψαλμὸν (Homilia super XLVIII Psalmum)* 9, PG 29, 453AB: „διὰ τὴν κατασκευὴν ἔχων τὸ τίμιον [...] μὴ αἰσθόμενος ἑαυτοῦ”

³⁸ *Όροι κατὰ πλάτος (Asceticon magnum sive Quaestiones [regulae fusius tractatae])* 2, 2, PG 31, 912A.

³⁹ *Eiς ΜΗ΄ Ψαλμὸν (Homilia super XLVIII Psalmum)* 8, PG 29, 449B–452A: „λάβε τοῦ ἀξιώματος ἐννοίαν· ἀπόβλεπόν σου πρὸς τὸ ἀντάλλαγμα, καὶ γνόθι σεαυτοῦ τὴν ἀξίαν· τῷ πολυτιμῆτῳ αἵματι τοῦ Χριστοῦ ἠγοράσθης [...] Σύνες σεαυτοῦ τῆς τιμῆς” Por. też *Eiς τὸ Πρόσεχε σεαυτῷ (Homilia in illud: Attende tibi ipsi)* 6, PG 31, 212B oraz 213A.

krewnymi stanowiskami innych nauk religijnych i filozoficznych, które go interpretowały i formułowały. Celem tego porównania jest jeszcze lepsze zrozumienie chrześcijańskiej koncepcji upadku, szczególnie, jeśli chodzi o zinterpretowanie odnośnego nauczania św. Bazylego Wielkiego. Często bowiem pojawia się wrażenie, spowodowane tym, że św. Bazyli korzystał z terminologii klasycznej filozofii greckiej, że po prostu zaadaptował koncepcje filozoficzne kosztem objawienia Bożego.

Oczywiście problem upadku zajmuje wszystkie systemy religijne i filozoficzne. Przede wszystkim należy jednak podkreślić, że w tym punkcie istnieje istotna różnica między nimi a biblijnym nauczaniem. Polega ona na tym, że w tradycji biblijnej świat doczesny jest rozpatrywany przez pryzmat upadku i podobnie są analizowane wszystkie związane z nim kwestie. Klasyczna filozofia zaś, wychodząc od antynomii, która jest stwierdzana w człowieku poprzez to, że jest obcym i przybyłym na ziemi i że są problemy z jego utrzymaniem przy życiu, dochodzi do idei jego upadku z rzeczywistości stanu wcześniejszego lub bezczasowego.

Zauważyć więc można, że klasyczna filozofia zgadzała się i przyjmowała jakiś przed-czasowy i duchowy upadek, ale przyczyny, które go spowodowały były niejasne, a wyjaśnienia niewystarczające. W czasach tuż przed św. Bazylim Wielkim istniały dwa główne poglądy, usiłujące wyjaśnić przyczyny upadku. Zgodnie z pierwszym, upadek był uważany za konsekwencję kary za pewien grzech, który miał miejsce w jakimś duchowym świecie. W tej interpretacji, która poddana była intensywnym wpływom orfickim i pitagorejskim, cielesność człowieka była uważana za coś złego i w połączeniu z judaistycznymi koncepcjami na temat upadłych aniołów została zaadaptowana przez gnostyków, jak np. Walentyniana, Marcjona czy Manesa, i wywarła wpływ na Orygenesę. W drugim filozoficznym wyjaśnieniu upadku, który można znaleźć w czystej postaci u Numeniusza i Plotyna, za przyczyny dobrowolnego upadku duszy uważano jej miłość do natury lub materii⁴⁰, narcyzm⁴¹ – dusza zakochiwała się w swoim obrazie, który się objął w świecie materialnym – oraz ambicję⁴², „zuchwałość” (τόλμα) w sensie pitagorejskim.

⁴⁰ Por. Synezjusz z Ptolemaidu, *Περὶ ἐνυπνίων* (*De insomniis*) 5, PG 66, 1296B; por. też św. Bazyli Wielki, *Ὅτι οὐκ ἔστιν αἴτιος τῶν κακῶν ὁ Θεός* (*Quod Deus non est auctor malorum*) 7, PG 31, 344C: „τὸ τοῖς σαρκίνοις ὀφθαλμοῖς φανὲν τερπνὸν τοῦ νοητοῦ προετίμησε κάλλους”; „przeniósł to, co mu się wydawało przyjemne dla oczu ciała, nad piękność duchową” (Tłum. polskie: T. Sinko, *Wybór homilij i kazań*, s. 113).

⁴¹ Por. Plotyn, *Ἐννεάδες* (*Enneades*) 4, 3, 12.

⁴² Por. Plotyn, tamże, 5, 1, 1–4 i 5, 2, 2; Dion Chryzostom, *Βορυσθενitikός* (*Borystheniticus*) 55; Plutarch, *Περὶ Ἴσιδος καὶ Ὀσίριδος* (*De Iside et Osiride*) 381; Proklus, *Εἰς τὸν Πλάτωνος πρῶτον Ἀλκιβιάδην* (*In Platonis Alcibiadem I*) 132, 13; por. św. Bazyli

Ważną modyfikacją tego drugiego wyjaśnienia była teza, którą rozwinął Plotyn w okresie swojej dojrzałości. Podczas gdy na początku podążał w ślad za odnośnymi poglądami Numeniusza na temat dobrowolnego upadku duszy i wykorzystywał w tym celu terminologię pitagorejską, to pod koniec pojmował upadek jako instynktowne podporządkowanie się duszy jakiemuś wewnętrznemu impulsowi (προθεσμία)⁴³

Znaczenie tego drugiego wyjaśnienia dla sformułowania doktryny biblijnej na temat upadku jest bardzo ważne. Właśnie w tym punkcie widoczny jest ogromny wkład św. Bazylego Wielkiego, który stojąc na gruncie tradycji biblijnej, oczyścił chrześcijańskie nauczanie z niebezpiecznych orygenistycznych odchyłeń i wykorzystał, głównie za pośrednictwem Plotyna, część klasycznych poglądów filozoficznych, które nie stały w sprzeczności z biblijnym nauczaniem. Zgodnie z nimi upadek jest przeważnie przypisywany wolnej woli człowieka. W ten sposób, bez akceptacji klasycznych koncepcji filozoficznych na temat przedczasowego i duchowego upadku, unikał jakiegokolwiek niezgodności z odnośnym opowiadaniem z Księgi Rodzaju, albowiem lokalizował upadek człowieka – a nie tylko jego duszy – wewnątrz historii. Jednakże przyczyny, z powodu której upadek był możliwy, poszukiwał nie poza człowiekiem, ale właśnie w nim i przypisywał ją ogólnie dobrowolnej sile wyboru, która jest też jednocześnie początkiem zła⁴⁴ Znane opowiadanie, w którym również diabeł przyczynił się do upadku, nie zostało przez niego przyjęte w całości, lecz zostało użyte jedynie w celach pedagogicznych⁴⁵

Wielki, *Περὶ ταπεινοφροσύνης (De humilitate)* 1, PG 31, 525AB: „[...] μείζονα προσδοκήσας καὶ σπεύσας ὅπερ οὐκ ἐδύνατο λαβεῖν, ἀπώλεσεν ὅπερ ἔχειν ἐδύνατο· μέγιστη σωτηρία αὐτῷ [...] τὸ μὴ φαντάζεσθαι δόξης τινὸς περιβολὴν δι’ ἑαυτοῦ, ἀλλὰ ζητεῖν παρὰ Θεοῦ”; „[...] w oczekiwaniu czegoś większego pogonił za tym, czego nie mógł osiągnąć, i utracił to, co mógł mieć, odtąd największym dla niego zbawieniem [...] wolność od zarozumiałości i wyobrażenia, że człowiek może się okryć jakąś chwałą sam przez się, a nie szukaniem jej od Boga” (Tłum. polskie: T. Sinko, *Wybór homilij i kazań*, s. 177).

⁴³ Por. *Ἐννεάδες (Enneades)* 4, 3, 13 i 4, 4, 11.

⁴⁴ Por. *Εἰς Ἑξαήμερον (Homiliae in hexaemeron)* 2, 5 PG 29, 40AB: „Μὴ τοίνυν ἔξωθεν τὸ κακὸν περισκόπει [...] ἀλλὰ τῆς ἐν ἑαυτῷ κακίας ἕκαστος ἑαυτὸν ἀρχηγὸν γνωρίζτω [...] Ὡν τοίνυν αὐτὸς εἶ κύριος, τούτων τὰς ἀρχὰς μὴ ζητήσης ἐτέρωθεν, ἀλλὰ γνώριζε τὸ κυρίως κακὸν ἐκ τῶν προαιρετικῶν ἀποπτωμάτων τὴν ἀρχὴν εἰληφός”; „Nie szukaj więc zła na zewnątrz [...], lecz każdy niech wie, że sam jest zwierzchnikiem zła w sobie samym [...] Tych więc rzeczy, których sam jesteś panem, przyczyn nie szukaj na zewnątrz, lecz wiedz, że najważniejsze zło wzięło swój początek z dobrowolnych upadków”

⁴⁵ Por. *Ὅτι οὐκ ἔστιν αἴτιος τῶν κακῶν ὁ Θεὸς (Quod Deus non est auctor malorum)* 8, PG 31, 345C: „Ἐπεισέρχεται δὲ τούτῳ κατὰ τὸ ἀκόλουθον τῆς ἐννοίας καὶ τὸ περὶ τοῦ διαβόλου ζήτημα. Πόθεν ὁ διάβολος, εἰ μὴ παρὰ τοῦ Θεοῦ τὰ κακά; Τί οὖν φαμεν; Ὅτι ὁ αὐτὸς ἡμῖν ἀρκέσι καὶ περὶ τοῦ ζητήματος τούτου λόγος, ὃ καὶ περὶ τῆς ἐν ἀνθρώποις πονηρίας ἀποδοθεῖς. Πόθεν γὰρ πονηρὸς ὁ ἄνθρωπος; Ἐκ τῆς οἰκειίας αὐτοῦ προαιρέσεως. Πόθεν κακὸς ὁ διάβολος; Ἐκ τῆς αὐτῆς αἰτίας, αὐθαίρετον ἔχων καὶ αὐτὸς τὴν ζωὴν καὶ ἐπ’ αὐτῷ κειμένην τὴν ἐξουσίαν ἢ παραμένειν τῷ Θεῷ ἢ ἀλλοτριωθῆναι τοῦ ἀγαθοῦ”; „Do tej

Nie pozbawiając upadku ram historycznych, św. Bazyli pojmował go raczej w sposób psychologiczny, jako konsekwencję „inercji” (ἄβουλία), gdyż człowiek nie będąc z natury lub z potrzeby zły, zgrzeszył za pośrednictwem swej złej wolnej woli i umarł z powodu grzechu. Ale również w tym miejscu św. Bazyli nie podkreślał jakiegoś konkretnego czynu Adama jako grzechu, lecz jego dobrowolne i stopniowe oddalanie się od Boga. To progresywne oddalanie się ostatecznie ukształtowało się w stan, który z powodu tego, że odwiódł człowieka daleko od Dawcy życia, został utożsamiony ze śmiercią. Wraz z tym oddaleniem się „zepsuła się [...] dusza, gdy odstąpiła od tego, co jest według jej natury” i poddała się władzy diabła⁴⁶

Jednakże interpretacja upadku przez pryzmat wolnej woli człowieka nie wyczerpuje kwestii w całości. Istotą problemu upadku jest zdefiniowanie powodów, które pchnęły człowieka do dobrowolnego oddalenia się od Boga. Musiała być jakaś głębsza i pierwotna przyczyna, która znalazła swój wyraz przy pomocy ludzkiej wolnej woli. Problem ten, oczywiście, nie mógł i nie może być rozwiązany w całości, ponieważ przy analizie dobrowolnego upadku Lucyfera (Ἐωσφόρος) mamy do czynienia z „tajemnicą bezprawia” (μυστήριον ἀνομίας), która dotyczy spraw ostatecznych oraz tajemnych głębi każdej wolnej osobowości.

W każdym bądź razie św. Bazyli Wielki za główną przyczynę upadku uważał „przesyt” (κόρος) duszy w połączeniu z jakąś jej ambitną inklinacją. W ten sposób Adam, podczas gdy był w górze

nie przez miejsce, ale przez wybór [...] osłonięty tarczą przez Boga i dopuszczony do używania jego dóbr, wnet się tym wszystkim nasycił i niby rozzuchwalony przesytem, przeniósł to, co mu się wydawało przyjemne dla oczu ciała, nad piękność duchową⁴⁷

sprawy przyłącza się w toku rozważań także problem diabła. – «Skąd się wziął diabeł, jeśli zło nie pochodzi od Boga»? – Cóż na to odpowiemy? – Że nam i do rozwiązania tego pytania wystarczy droga, zastosowana przy odpowiedzi o złości w ludziach. Skąd bowiem człowiek jest zły? Z swojego własnego wyboru. A skąd diabeł zły? Z tej samej przyczyny, bo i on miał życie, kierowane własną wolą, i od niego samego zależało albo pozostać przy Bogu, albo oddalić się od dobrego” (Tłum. polskie: T. Sinko, *Wybór homilij i kazań*, s. 114). Por. też *Ὁμιλία ἐν Λακίζοις* (*Homilia dicta in Lacisis*) 8, PG 31, 1453AC oraz 1456AD i *Εἰς Ἐξαήμερον* (*Homiliae in hexaemeron*) 6, 1, PG 29, 117C–120A.

⁴⁶ Por. *Ὅτι οὐκ ἔστιν αἴτιος τῶν κακῶν ὁ Θεός* (*Quod Deus non est auctor malorum*) 7, PG 31, 344C–3445A oraz 6, 344B: „ἐκακώθη ἡ ψυχὴ, παρατραπέῖσα τοῦ κατὰ φύσιν” Tłum. polskie: T. Sinko, *Wybór homilij i kazań*, s. 112.

⁴⁷ *Ὅτι οὐκ ἔστιν αἴτιος τῶν κακῶν ὁ Θεός* (*Quod Deus non est auctor malorum*) 7, PG 31, 344C: „οὐ τόπω, ἀλλὰ προαιρέσει [...] ὑπερασπιζόμενος παρὰ Θεοῦ καὶ ἀπολαύων τῶν αὐτοῦ ἀγαθῶν, ταχὺ πάντων ἀναπλησθεῖς, καὶ οἷον ἐξυβρίσας τῷ κόρῳ, τὸ τοῖς σαρκίνοις ὀφθαλμοῖς φανέν τερπνὸν τοῦ νοητοῦ προετίμησε κάλλους” Tłum. polskie: T. Sinko, *Wybór homilij i kazań*, s. 113.

Człowiek, przez przesyt, odsunął z centrum swego życia pragnienie Boskiej chwały i gdy uwierzył, że może osiągnąć jeszcze więcej i pośpieszył, aby zdobyć to, co było poza jego możliwościami, stracił również to, co mógł mieć⁴⁸ Przesyt błogostawioną rozkoszą przyniósł duszy pewne „znużenie” (νυσταγμός) i arogancję, z powodu których zostało zakłócone zgodne z Bogiem spojrzenie na rzeczywistość i na siebie samego. Dusza więc zamiast utrzymywać swe życie „w zgodzie z naturą” (κατά φύσιν), pozostając przy kontemplacji dobra i rozkoszowaniu się sprawami duchowymi, pod wpływem przesytu i namiętności z niego wynikających niewłaściwie wykorzystwała możliwość wyboru i wybrała drogę, która ją oddaliła od Boga. W ten sposób dusza „przytłoczona i odpływająca od górnych spraw, zmieszała się z ciałem przez brzydkie używanie rozkoszy”, kiedy utraciła swoje „samodzielne” (αὐθαίρετον) życie i stała się podatna na zło. Dlatego też diabeł nie może być uważany za pierwotną przyczynę upadku człowieka, lecz za tego, który po prostu go przyspieszył lub ułatwił jego czynne wyrażenie się⁴⁹

W tym kontekście należy wyjaśnić pojęcie „przesytu” w ujęciu św. Bazylego Wielkiego i zbadać, czy istnieje w tym punkcie istotna zależność od Orygenesesa. Jak wiadomo, Orygenes, interpretując upadek człowieka, używał bardzo często tego terminu w ramach swojej doktryny o preegzystencji dusz. Był przekonany, że obdarzone wolną wolą duchy ogarnął fizjologiczny przesyt Bogiem w wyniku czego się od Niego oddaliły. Konsekwencjami oddalenia się lub upadku było rozróżnienie się bytów i stworzenie materialnego świata, aby upadłe duchy oczyściły się w nim i zostały tam wychowane. Tak więc upadek, według Orygenesesa, był pojmowany jako wydarzenie przed-światowe, a poprzez wprowadzenie pojęcia przesytu upadła idea niepoznawalności i nieodkrywalności Boga. Tylko Słowo Boże i Duch Święty mogą uniknąć przesytu⁵⁰

Jednakże pojęcie przesytu w dziełach św. Bazylego Wielkiego różni się radykalnie od odnośnej Orygenesowskiej tezy z następujących powodów: a) św. Bazyli odróżniał niepoznawalną i niezgłębianą istotę Boga od Bożych energii. Przesyt nie mógł pochodzić z nieosiągalnej istoty Boga, ponieważ między nią a skończonymi stworzeniami nie mogła mieć miejsca żadna relacja; b) przesyt, o którym mówił św. Bazyli,

⁴⁸ Por. *Περὶ ταπεινοφροσύνης* (*De humilitate*) 1, PG 31, 525AB.

⁴⁹ Por. tamże. Por. też *Ὅτι οὐκ ἔστιν αἴτιος τῶν κακῶν ὁ Θεός* (*Quod Deus non est auctor malorum*) 6, PG 31, 344C: „βαρυνθεῖσα καὶ ἀπορρυεῖσα τῶν ἄνωθεν, τῇ σαρκὶ διὰ τὰς αἰσχροὺς τῶν ἡδονῶν ἀπολαύσεις” Tłum. polskie: T. Sinko, *Wybór homilij i kazań*, s. 112.

⁵⁰ Por. *Περὶ ἀρχῶν* (*De principiis*) 2, 5 i 3, 1, 13; *Εἰς Ἰωάννην* (*Commentarii in evangelium Joannis*) 1, 34 oraz 2, 3.

dotyczył człowieka jako jedności psychosomatycznej, a nie tylko jego duszy (Bazyli nie podzielał orygenicznych poglądów na temat preegzystencji duszy); c) podczas gdy Orygenes pośrednio uważał Boga za przyczynę przesytu dusz, gdyż nie jest On całkowicie nieosiągalny, to św. Bazyli łączył przesyt z „inercją” i niedojrzałością człowieka; d) na koniec należy podkreślić, że św. Bazyli, nie zajmując się szczególnie tym pojęciem, wyraźnie i jednoznacznie potępiał Orygenesowską naukę o przesycie⁵¹.

Odnośnie do dziedziczenia grzechu pierworodnego św. Bazyli Wielki przyjmował, że wśród potomków Adama jest dziedziczone osłabienie dobra, które znajduje się w człowieku, i że stan, w którym zepsucie wyraża się za pośrednictwem zmysłowości oraz skłonności do zła, staje się permanentny. Jednakże kulminacją tego zepsucia jest śmierć i lęk, który z niej wypływa, i który jednocześnie jest źródłem osobistych grzechów. Tym więc, co człowiek dziedziczy, nie jest osobisty grzech Adama, lecz sam ów praojciec, który obowiązkowo istniejąc w nas, jest uwieczniany za pośrednictwem nieustannego, aż do końca, następowania po sobie ludzkich pokoleń. W ten sposób św. Bazyli chciał podkreślić, że grzech Adama jest ogólnie pierwowzorem grzechu, ku któremu skłania się człowiek. Unicestwienie śmierci i przywrócenie łączności człowieka z Bogiem były powodem Wcielenia. Chrystus unicestwił grzech „w swoim ciele” (ἐν τῇ σαρκί αὐτοῦ), ponieważ ożywił „w sobie” (ἐν αὐτῷ) tych, którzy umarli „w Adamie” (ἐν τῷ Ἀδάμ). Na nowo ukształtował i wyprostował to, co „upadłe” (διαπεπτωκός) i „rozerwane” (κατερραγμένον), ponieważ w ten sposób zasadniczo zakończył wywołujące zepsucie działanie śmierci. Ponieważ więc śmierć, która została przekazana w dziedzictwo za pośrednictwem ciała Adama, została przewyciężona przez Boskość, śmierć „została zniweczona” (ἐξηναλώθη) przez sprawiedliwość Jezusa Chrystusa, dlatego przy zmartwychwstaniu będziemy mieć ciało „ani poddane śmierci, ani odpowiedzialne za grzech” (μήτε ὑπόδικον θανάτῳ μήτε ὑπεύθυνον ἁμαρτίᾳ)⁵²

Konsekwencją więc grzechu jest przerwanie procesu wznoszenia się człowieka do Boga w celu osiągnięcia podobieństwa Bożego i przyswojenia sobie życia. Grzech zaciemnił piękno obrazu poprzez wplątanie duszy w zmysłowe pragnienia. Dlatego jako pierwsze stadium doskona-

⁵¹ Por. *Ὅροι κατὰ πλάτος (Asceticon magnum sive Quaestiones [regulae fusius tractatae])* 2, 1, PG 31, 912A.

⁵² Por. *Περὶ Ἁγίου Πνεύματος (De Spiritu Sancto)* 14, 31, PG 32, 124A; *Ἐπιστολή* 261, 2, PG 32, 969B i 3, 972AC; *Εἰς τὴν ἀγίαν τοῦ Χριστοῦ γέννησιν (Homilia in sanctam Christi generationem)* 3, PG 31, 1464A; Por. *Εἰς Ἑξαήμερον (Homiliae in hexaemeron)* 6, 1, PG 29, 117B.

lenia się w *Chrystusie* uważa się powrót „do początkowej łaski” (εἰς τὴν ἐξ ἀρχῆς χάριν), to znaczy do punktu, w którym człowiek upadł, oraz „powtórzenie” (ἐπανάληψις) w duszy każdego człowieka obrazu Bożego przy pomocy naśladowania „beznamiętnej” (ἀπαθοῦς) natury Boskiej. Potem następuje drugie stadium, to znaczy nieprzerwane podążanie przebóstwionego człowieka ku podobieństwu Bożemu⁵³

Grzech, jako oddalenie się od prawdziwego życia i jako pierwotny potomek demona będącego przyczyną zła, zrodził śmierć, która zapanowała nad człowiekiem natychmiast po upadku⁵⁴

Tak oto człowiek, będąc szlachetny od swego stworzenia, ponieważ był kimś pokrewnym Bogu, z powodu choroby, która w nim zamieszkała w wyniku „hańby” grzechu

nie odczuwał swego wnętrza [...] upodobił się do bydła. Później, ponieważ uczynił siebie obcym rozumowi Boga, stał się nierozumny, jak owca bez pasterza, wtedy wróg porwawszy go, umieścił w Hadesie, i oddał go śmierci, aby była dla niego pasterzem⁵⁵

Rozpad złożonej natury ludzkiej był z innego punktu widzenia czymś niezbędnym i nieuniknionym. Śmierć cielesna była postrzegana przez św. Bazylego jako dowód miłości Boga, która nie przeszkodziła w rozpadzie, „aby nie zachowywać w nas nieśmiertelnej choroby”⁵⁶ Natura ludzka musiała ulec rozkładowi, aby zostać naprawioną i powtórnie ukształtowaną w celu ponownego osiągnięcia bezpieczeństwa i stabilności oraz wykluczenia powtórnego upadku⁵⁷

⁵³ Por. *Εἰς ΞΑ΄ Ψαλμόν (Homilia super LXI Psalmum)* 3, PG 29, 473C; *Περὶ ταπεινοφροσύνης (De humilitate)* 1, PG 31, 525B; *Λόγος ἀσκητικός (Sermo asceticus)* PG 31, 869D–872A; *Ὅροι κατὰ πλάτος (Asceticon magnum sive Quaestiones [regulae fusius tractatae])* 8, 3, PG 31, 940BC oraz *Περὶ Ἁγίου Πνεύματος (De Spiritu Sancto)* 15, 31, PG 32, 128C.

⁵⁴ Por. *Εἰς Ἐξαήμερον (Homiliae in hexaemeron)* 6, 1, PG 29, 117CD; por. również *Ὅτι οὐκ ἔστιν αἴτιος τῶν κακῶν ὁ Θεός (Quod Deus non est auctor malorum)* 7, PG 31, 344C–345A oraz 6, 344B.

⁵⁵ *Εἰς ΜΗ΄ Ψαλμόν (Homilia super XLVIII Psalmum)* 9, PG 29, 453AB: „οὐκ αἰσθόμενος ἑαυτοῦ [...] παρασυνεβλήθη τοῖς κτήνεσιν. Εἶτα διὰ τὸ ἀλλοτριῶσαι ἑαυτὸν τοῦ Θεοῦ λόγου, γενόμενον ἄλογον, ὡς πρόβατον ἀποίμαντον, ὁ ἐχθρὸς διαρπάσας ἐν τῷ Ἄδη ἔθετο καὶ παρέδωκε τῷ θανάτῳ ποιμαίνειν”

⁵⁶ *Ὅτι οὐκ ἔστιν αἴτιος τῶν κακῶν ὁ Θεός (Quod Deus non est auctor malorum)* 7, PG 31, 344C–345A: „ἵνα μὴ ἀθάνατον ἡμῖν τὴν ἀρρωστίαν διατηρήσῃ” Tłum. polskie: T. Sinko, *Wybór homilij i kazań*, s. 113.

⁵⁷ Por. *Εἰς ΞΑ΄ Ψαλμόν (Homilia super LXI Psalmum)* 3, PG 29, 473C: „[...] πάλιν ἀνασκευασθεῖσαν, τὸ ἀσφαλές καὶ ἀκατάλυτον καὶ πρὸς δευτέραν πῶσιν ἀνεπιβούλευτον ἀπολαβεῖν. «Θεοῦ γεώργιον», φησί, «Θεοῦ οἰκοδομὴ ἐστέ». Τὴν οἰκοδομὴν ταύτην κατέσεισεν ὁ ἐχθρὸς· τὰ γενόμενα ἐν αὐτῇ ῥήγματα ἀνεσκεύασεν ὁ Δημιουργός. Οὕτως ἀναγκαία

Dusza ludzka, która poddała się jarzmu niewoli, potrzebowała wykupu, aby się uwolnić. Według św. Bazylego wykup nie mógł być „tego samego rodzaju, co pojmani” (ὁμογενές τοῖς κατεχομένοις), ponieważ diabeł nie byłby wtedy skłonny do uwolnienia jeńców, bez otrzymania odpowiedniego wykupu. Tak więc żaden człowiek nie mógł skłonić diabła do dobrowolnego uwolnienia tych, których pojmał, lub do znalezienia satysfakcjonującego go wykupu,

ponieważ o wiele większy winien być wykupujący niż ten, który już jest pojmany i zniewolony. Ale też ogólnie żaden człowiek nie ma władzy wobec Boga, by prosić o zmiłowanie nad grzesznikiem, ponieważ sam również jest więźniem grzechu⁵⁸

W ten sposób tylko Bogoczłowiek Jezus Chrystus, który przewyższa naturę ludzką i którego „Bóg ustanowił przebłaganiem przez wiarę mocą Jego krwi”⁵⁹, mógł ofiarować Bogu przebłaganie za nas, ludzi, i wykupić wszystkich ludzi. Święty Bazyl Wielki wierzył, że to potwierdza Boskość Jezusa⁶⁰. W ten sposób wraz z Wcieleniem Słowa Bożego unicestwiona została śmierć, która panowała aż do przyjścia Chrystusa, i gdy rozprzestrzeniło się nowe życie, „zwycięstwo pochłonęło śmierć”⁶¹

Człowiek upadły jako byt psychosomatyczny

Zgodnie z antropologią św. Bazylego Wielkiego zbawienie w Chrystusie i życie człowieka blisko Boga nie dotyczą tylko nielicznych wybranych duchów – jak w klasycznej filozofii greckiej – ani też nie stanowią osiągnięć duchowych, lecz są skierowane do wszystkich ludzi i do całego człowieka. Wszyscy mogą dostąpić przebóstwienia i wszystkie części człowieka (ciało, dusza, umysł) uczestniczą w przebóstwieniu.

μέν ἡ πτώσις διὰ τὴν ἁμαρτίαν, μεγάλη δὲ ἡ ἀνάστασις διὰ τὴν ἀθανασίαν”; „ponownie ukształtowana, aby zdobyć bezpieczeństwo i trwałość oraz by nie umyślić drugiego upadku. «Bożą rolą», mówi, «Bożą budowlą jesteście». Budowlą tą wstrząsnął wróg; Stwórca naprawił pęknięcia, które się w niej pojawiły. W ten sposób upadek jest niezbędny z powodu grzechu, jednak zmartwychwstanie jest wielkie z powodu nieśmiertelności”

⁵⁸ *Εἰς ΜΗ' Ψαλμόν (Homilia super LXVIII Psalmum)* 3, PG 29, 440AB: „διότι πολλῶ βελτίονα δεῖ εἶναι τὸν λυτρούμενον τοῦ κεκρατημένου καὶ δουλεύοντος ἡδῆ. Ἀλλὰ καὶ οὐδέ ὅλως ἄνθρωπος ἐξουσίαν ἔχει πρὸς Θεὸν ὡς καὶ ἐξιλασθαι περὶ ἡμαρτηκότος, ἐπεὶ καὶ αὐτὸς ἁμαρτίας ὑπόδικος”

⁵⁹ Rz 3, 25.

⁶⁰ Por. *Εἰς ΜΗ' Ψαλμόν (Homilia super XLVIII Psalmum)* 3, PG 29, 441AC.

⁶¹ *Εἰς τὴν ἀγίαν τοῦ Χριστοῦ γέννησιν (Homilia in sanctam Christi generationem)* 2, PG 31, 1461AB. Por. też 1 Kor 15, 54.

Upadek, według św. Bazylego, miał jako konsekwencję nie tylko przerwanie rozwoju człowieka ukierunkowanego na Boga, lecz również rozpad ludzkiej osobowości z powodu zaciemnienia obrazu Bożego. W skład obrazu Bożego, w którym zachowały się zaciemnione dary Boże, wchodzi, zgodnie z tradycją aleksandryjską, przede wszystkim dusza i umysł. Jednakże element duchowy w człowieku w żaden sposób nie może być rozumiany w separacji od ludzkiego ciała. Dlatego też św. Bazyli, kiedy mówił o człowieku, określał go jako umysł „związany z odpowiednim i stosownym ciałem” (ἐνδεδεμένον προσφῶρῳ καὶ πρεπούσῃ σαρκί) i uważał ciało za jedyny niezbędny nabytek duszy i współpracownika w życiu⁶². Choć po upadku nastąpiło rozróżnienie w psychosomatycznej naturze człowieka, rodząc w konsekwencji przewagę duszy nad ciałem, ulegającym wraz ze śmiercią rozkładowi, to w żaden sposób nie zostały z tego powodu zerwane bliskie związki duszy z ciałem. Związki te stanowiły dla św. Bazylego niewyczerpane źródło zachwyty⁶³. Gwałtowne oderwanie ciała od duszy wraz z biologiczną śmiercią jest wbrew naturze i pozostaje tymczasowe. Ten podział zostanie zniesiony, kiedy zniknie przyczyna rozpadu, to znaczy grzech, a człowiek zostanie wyleczony z choroby grzechu. Wtedy ciało „zniszczone w trumnie, zmartwychwstanie, i ta sama dusza, która przez śmierć była oddzielona od ciała, znowu w nim zamieszka”⁶⁴.

Oczywiście św. Bazyli Wielki wcale nie wątpił w to, że człowiek został skonstruowany z ciała i duszy, i że dusza, będąc delikatną i rozumną, nie istnieje sama, lecz z ciałem, które dał jej Bóg, aby je wykorzystywała w życiu jako pojazd⁶⁵. Jednakże traktowanie człowieka jako syntezy psychosomatycznej rodzi określone, bardzo złożone problemy. Jak można, na przykład, zrozumieć sposób koegzystencji duszy i ciała? Z jakiego znowu powodu koegzystują, skoro wiadomo, że logiczna i pokrewna Bogu dusza jest aksjologicznie wyższa od ziemskiego ulegają-

⁶² Por. *Περὶ τοῦ μὴ προσηλωθῆναι τοῖς βιωτικοῖς* (*Quod rebus mundanis adhaerendum non sit*) 5, PG 31, 549A. Tłum. polskie: T. Sinko, *Wybór homilij i kazań*, s. 193 oraz: 6, 549D; *Εἰς Ἡσαΐαν* (*Enarratio in prophetam Isaiam*) 16, PG 30, 140A; *Εἰς ΑΒ' Ψαλμόν* (*Homilia super XXXII Psalmum*) 6, PG 29, 337D.

⁶³ Por. *Εἰς τὸ Πρόσεχε σεαυτῷ* (*Homilia in illud: Attende tibi ipsi*) 7, PG 31, 216AB.

⁶⁴ *Ἐν λιμῷ καὶ ἀρχμῷ* (*Homilia dicta tempore famis et siccitatis*) 9, PG 31, 328C: „τὸ ἐν θήκαις ἀφανισθὲν ἀναστήσεται καὶ ψυχὴ ἢ αὐτὴ ἢ τῷ θανάτῳ ἀποκλεισθεῖσα, πάλιν ἐνοικήσει τῷ σώματι” Tłum. polskie: T. Sinko, *Wybór homilij i kazań*, s. 102; *Περὶ ταπεινοφροσύνης* (*De humilitate*) 1, PG 31, 525B; *Περὶ Ἁγίου Πνεύματος* (*De Spiritu Sancto*) 9, 23 PG 32, 109AB.

⁶⁵ Por. *Εἰς ΑΒ' Ψαλμόν* (*Homilia super XXXII Psalmum*) 6, PG 29, 337D; *Περὶ τοῦ μὴ προσηλωθῆναι τοῖς βιωτικοῖς* (*Quod rebus mundanis adhaerendum non sit*) 5, PG 31, 549A oraz *Εἰς τὸ Πρόσεχε σεαυτῷ* (*Homilia in illud: Attende tibi ipsi*) 7, PG 31, 216A.

cego rozkładowi ciała? Jak to jest również możliwe, że dusza, która będąc bezcielesna i niewidzialna, jest wolna od ograniczeń czasoprzestrzennych, łączy się z ciałem i w ten sposób wraz z nim żyje w określonym czasie i przestrzeni (ἐν τόπω)⁶⁶.

Święty Bazyli Wielki rozumiał, jak trudno jest wyjaśnić sposób, w jaki dusza koegzystuje z ciałem. Być może dlatego unikał określania relacji psychosomatycznej jako jedności, preferując w tym miejscu terminy „powiązanie” (συνάφεια), „zamieszkiwanie” (ἐνοίκησις), „związek” (σύνδεσις) itd.⁶⁷

Kontynuując tradycję aleksandryjską, lokalizował obraz Boży w człowieku w duszy i umyśle. Dlatego dusza i umysł, posiadając Boskie pochodzenie, nie mogą być poddawane ograniczeniom czasoprzestrzennym⁶⁸. Dusza nie może więc zamieszkiwać w określonej części ludzkiego ciała, nawet w umyśle, ale napęlnia całe ciało, dając mu spójność i jedność⁶⁹.

Dusza i umysł nie mogą być w istocie definiowane, ponieważ są nośnikami obrazu Bożego. Są pojmowane tylko, podobnie jak Bóg, za pośrednictwem swoich energii⁷⁰.

Na podstawie powyższych danych można twierdzić, że tajemnica koegzystencji duszy i ciała oraz niemożność całkowitego wyjaśnienia tego powiązania wypływają z Boskiego elementu, który istnieje w człowieku, to znaczy z obrazu Bożego. Sytuacja, w której człowiek nie może w całości zrozumieć sam siebie, świadczy zarówno o Boskim i ponadracjonalnym elemencie, w nim istniejącym, jak również o niepojętym dystansie, dzielącym go od wszechwiedzącego Boga. W ten sposób można

⁶⁶ Por. *Ὁμιλία ἐν Λακίζοις (Homilia dicta in Lacisis) 2*, PG 31, 1441A; *Πρὸς τοὺς νέους ὅπως ἂν ἐξ Ἑλληνικῶν ἀφελοῖντο λόγων (De legendis gentilium libris) 2*, PG 31, 565D; *Προτρεπτικὴ εἰς τὸ ἅγιον Βάπτισμα (Homilia exhortatoria ad sanctum baptisma) 3*, PG 31, 429C; *Λόγος ἀσκητικὸς καὶ παραίνεσις (Sermo asceticus et exhortatio de renuntiatione mundi) 9*, PG 31, 644C; *Εἰς τὸ Πρόσεχε σεαυτῷ (Homilia in illud: Attende tibi ipsi) 7*, PG 31, 216A oraz: 3, 204BC.

⁶⁷ Por. *Εἰς τὸ Πρόσεχε σεαυτῷ (Homilia in illud: Attende tibi ipsi) 7*, PG 31, 216A; *Εἰς ΑΒ' Ψαλμὸν (Homilia super XXXII Psalmum) 6*, PG 29, 337D; *Περὶ Ἁγίου Πνεύματος (De Spiritu Sancto) 26*, 63 PG 32, 184B.

⁶⁸ Por. *Εἰς τὸ Πρόσεχε σεαυτῷ (Homilia in illud: Attende tibi ipsi) 7*, PG 31, 216A. Por. *Ὅτι οὐκ ἔστιν αἴτιος τῶν κακῶν ὁ Θεὸς (Quod Deus non est auctor malorum) 6*, PG 31, 344BC; *Περὶ τοῦ μὴ προσηλωσθαι τοῖς βιωτικοῖς (Quod rebus mundanis adhaerendum non sit) 5*, PG 31, 549A.

⁶⁹ Por. *Εἰς τὸ Πρόσεχε σεαυτῷ (Homilia in illud: Attende tibi ipsi) 7*, PG 31, 216A.

⁷⁰ Dusza „ani bowiem barwy nie ma, ani kształtu, ani nie da się w sposób cielesny ująć, lecz dostępna jest poznaniu jedynie ze swych czynności”; „οὔτε γὰρ κέχρωσται, οὔτε ἐσχημάτισται, οὔτε τινὶ χαρακτῆρι σωματικῷ περιείληπται, ἀλλ' ἐκ τῶν ἐνεργειῶν γνωρίζεται μόνον”, *Εἰς τὸ Πρόσεχε σεαυτῷ (Homilia in illud: Attende tibi ipsi) 7*, PG 31, 216A oraz 1, 200C. Tłum. polskie: T Sinko, *Wybór homilij i kazań*, s. 47

wyjaśnić specyficzną ścisłą relację pomiędzy chrześcijańską antropologią a wiedzą o Bogu (θεογνωσία), wyrażoną w konstrukcji „miej się [...] na bacznosci, abys baczyl na Boga”⁷¹ Dlatego dokładne poznanie nas samych stanowi „wystarczające przewodnictwo” dla poznania Boga⁷²

Dusza jako przewodnik ciała, wraz z ponadracjonalnym z nim powiazaniem, udziela ciału mocy, życia, pamięci, i będąc ustanowionym przez Boga zwierzchnikiem ciała i jego doświadczeń, prowadzi je, za pośrednictwem cnoty, do upodobnienia się do Stwórcy. W przeciwnym razie otrzymuje od ciała jego „współodczuwanie” (συμπάθεια), cierpienia, namiętności ciała itp. i za każdym razem, gdy jest pociągana przez cielesny sposób myślenia, „traci właściwą sobie piękność”⁷³

Odpowiedzialność za upadek spada na duszę, ponieważ uległa ona złu. Dusza, będąc wolna od wszelkiej potrzeby i posiadając od Boga „samowystarczalne” (αὐθαίρετον) życie, jako nośnik obrazu Bożego, była zdolna do rozumienia dobra i do pojmowania rozkoszy z tego wypływającej. Ponadto miała moc chronienia „zgodnego z naturą” życia, pozostając przy nim za pośrednictwem oglądania dobra i rozkoszowania się sprawami duchowymi (νοητὰ), lub też oddalenia się od dobra. To drugie miało miejsce wtedy, gdy przesyciła się błogosławioną słodyczą i gdy ociężała z powodu jakiegoś znużenia, zmieszała się z ciałem „przez brzydkie używanie rozkoszy”. W ten sposób grzech, nie będąc wewnątrzustrojową chorobą duszy, stał się z nią związany i towarzyszy jej jak cień⁷⁴.

Terminy „umysł” (νοῦς), „racja” (λόγος), „serce” (καρδία) i „dusza” (ψυχή) nie różnią się zasadniczo między sobą⁷⁵ Szczególnie jednak umysł, jako siedziba elementu racjonalnego człowieka, postrzegany był przez św. Bazylego Wielkiego jako środek, za pośrednictwem któ-

⁷¹ „πρόσεχε [...] σεαυτῶ, ἵνα προσέχης Θεῶ”, *Eis τὸ Πρόσεχε σεαυτῶ* (*Homilia in illud: Attende tibi ipsi*) 8, PG 31, 217B. Tłum. polskie: T. Sinko, *Wybór homilij i kazań*, s. 48.

⁷² Por. *Eis τὸ Πρόσεχε σεαυτῶ* (*Homilia in illud: Attende tibi ipsi*) 7, PG 31, 213D–216A. Tłum. polskie: T. Sinko, *Wybór homilij i kazań*, s. 47.

⁷³ „τὸ οἰκεῖον ἀπόλλυσι κάλλος”, *Eis τὸ Πρόσεχε σεαυτῶ* (*Homilia in illud: Attende tibi ipsi*) 7, PG 31, 216B. Tłum. polskie: T. Sinko, *Wybór homilij i kazań*, s. 47; por. też *Eis ἸΔ' Ψαλμὸν* (*Homilia super XIV Psalmum*) 1, PG 29, 252C; *Eis ΜΘ' Ψαλμὸν* (*Homilia super XLVIII Psalmum*) 7, PG 29, 448B i n.; *Eis ΞΑ' Ψαλμὸν* (*Homilia super LXI Psalmum*) 1, PG 29, 472AB.

⁷⁴ „διὰ τὰς αἰσχροὺς τῶν ἡδονῶν ἀπολαύσεις”, *Ὅτι οὐκ ἔστιν αἴτιος τῶν κακῶν ὁ Θεός* (*Quod Deus non est auctor malorum*) 6, PG 31, 344AC. Tłum. polskie: T. Sinko, *Wybór homilij i kazań*, s. 112; por. *Ὁμιλία ἐν Λακίζοις* (*Homilia dicta in Lacisis*) 5, PG 31, 1445C.

⁷⁵ Por. np.: *Eis τὸ Πρόσεχε σεαυτῶ* (*Homilia in illud: Attende tibi ipsi*) 7, PG 31, 213C oraz 1, 200B; *Eis ΑΒ' Ψαλμὸν* (*Homilia super XXXII Psalmum*) 8, PG 29, 344B; *Eis Α' Ψαλμὸν* (*Homilia super I Psalmum*) 4, PG 29, 220B i n.; *Eis Ζ' Ψαλμὸν* (*Homilia super VII Psalmum*) 6, PG 29, 244A.

regu można pojąć to, co dotyczy Boga oraz istotę bytów. Prowadzony poprzez rzeczywistości podlegające zmysłom, może dotrzeć do stanu wizji rzeczywistości niewidzialnych. Umysł jest więc postrzegany jako coś dobrego, albowiem w nim istnieje obraz Boży. Podobnie też jego energia jest czymś pozytywnym. Umysł, będąc nieustannie w ruchu (ἀεκίνητος), wielokrotnie znajduje prawdę. Czasami jednak ulega fantazjom, gdyż funkcjonują w nim dwie siły: zła prowadzi go do odstępstwa (ἀποστασία), podczas gdy dobra unosi człowieka ku Bogu. Gdy umysł pozostaje na swoim miejscu (ἐν ἑαυτῷ), uważa to, co go dotyczy (πρὸς ἑαυτόν), za proporcjonalne, kiedy jednak przekracza granice, wówczas traci już swe zdolności krytyczne i ulega nierozsądnym fantazjom oraz idolatrii. Jeśli jednak umysł zwróci się w kierunku swej najbardziej Boskiej części i przyjmie oświecającą łaskę Ducha Świętego, wtedy może zrozumieć w sposób bardziej kompletny to, co dotyczy Boga (τὰ περί Θεοῦ)⁷⁶

Święty Bazyl Wielki rozróżniał trzy stany wśród energii umysłu: cnotliwy (ἐνάρετος), zły (πονηρός) i obojętny (ἀδιάφορος). Jedynie umysł, który dostąpił zaszczytu wymieszania się z Boskością Ducha Świętego, staje się „widzem wielkich widoków” (τῶν μεγάλων θεωρημάτων ἐπόπτης) i może oglądać Boskie piękno, w stopniu, w jakim pozwala na to łaska Boża oraz możliwości jego natury. Dlatego umysł nie jest samowystarczalny ani też jego energia nie jest rozumiana jako cel sam w sobie. Zdolności krytyczne otrzymał on po to, by pojąć prawdę. Ponieważ jednak Bóg jest Prawdą, stąd najważniejszym zadaniem umysłu jest poznanie, oczywiście w miarę możliwości, Boga. Następuje to z pomocą Ducha Świętego, bez której umysł wpada w różnego rodzaju błędy bezbożności (ἀσέβεια)⁷⁷

Po upadku człowiek stał się podatny na grzech dokonywany w myślach i jego umysł nie jest w stanie widzieć duchowej światłości prawdy. Dlatego Bóg

wiedząc, że przeważna część grzechów popełnia się w popędzie woli, pierwsze miejsce oddał czystości, znajdującej się w przewodniczącej części duszy⁷⁸

⁷⁶ Por. 'Επιστολή ΣΛΓ' (Epistula CCXXXIII), 1–2, PG 32, 864C–868B. Por. również *Εἰς τὴν ἀγίαν τοῦ Χριστοῦ γέννησιν* (Homilia in sanctam Christi generationem) 1, PG 31, 1460A.

⁷⁷ Por. 'Επιστολή ΣΛΓ' (Epistula CCXXXIII), 1–2, PG 32, 864C–868B.

⁷⁸ *Εἰς τὸ Πρόσεχε σεαυτῷ* (Homilia in illud: Attende tibi ipsi) 1, PG 31, 200B oraz 7, 213CD: „εἰδὼς ὅτι τὸ πλεῖστον τῆς ἀμαρτίας ἐν τῇ ὁρμῇ πληροῦται τῇ κατὰ πρόθεσιν, τὴν ἐν τῷ ἡγεμονικῷ καθαρότητα πρώτην ἡμῖν διετάξατο” Tłum. polskie: T. Sinko, *Wybór homilij i kazań*, s. 37; por. też *Περὶ Ἁγίου Πνεύματος* (De Spiritu Sancto) 22, 53, PG 32, 168AB.

Kiedy więc umysł człowieka nie jest rozpraszany przez zmysły na zewnątrz siebie, powraca „do siebie” i w ten sposób wznosi się ku wiedzy o Bogu. Oświecony przez Boskie piękno przenosi centrum swoich myśli od obecnego stanu przemijalności do możliwości nabycia dóbr wiecznych. Umysł, jako zwierzchnik ciała, winien więc prowadzić je bezpiecznie i chronić przed namiętnościami⁷⁹

Poglądy św. Bazylego Wielkiego na temat ciała

Aby dokonać prawidłowej analizy poglądów św. Bazylego Wielkiego na temat ciała, należy wziąć pod uwagę kilka kwestii: a) ramy historyczne, w jakich powstawała jego myśl teologiczna, b) dominującą tendencję epoki do obniżania rangi spraw materialnych, oraz c) sympatię św. Bazylego dla ideału ascetycznego, z którym zetknął się w młodym wieku, gdy poszukiwał tego, co absolutne i idealne. Ponadto należy zwrócić uwagę na naturę i cel każdego dzieła św. Bazylego, w których wyrażał swoje poglądy na temat ciała.

Przede wszystkim, przyjmując za stan naturalny człowieka jego stan sprzed upadku i po powszechnym zmartwychwstaniu, św. Bazyl traktował przestrzeń między nimi na dwa sposoby: negatywnie – jako sukcesywne dążenie do schyłku z powodu podporządkowania się grzechowi, oraz pozytywnie – jako sukcesywne odnawianie się w *Chrystusie*.

W pierwszym przypadku człowiek jest pojmowany jako symetryczna i harmonijna synteza, która ulega rozpadowi z powodu grzechu. Jednakże w trakcie tego rozpadu stopniowo pojawiają się i zaczynają dominować elementy zewnętrzne, które wynikają z upadku i podporządkowania się grzechowi. Stan ten ma związek z całym człowiekiem, gdyż do ciała stworzonego przez Boga przyłgnęła choroba (w szerokim tego pojęcia znaczeniu, np. jako śmierć biologiczna, ból, cierpienie, głód), a do duszy grzech. Bóg nie stworzył ani jednego, ani drugiego, lecz są to konsekwencje i przejawy upadku, za pośrednictwem których dobro – piękno (τὸ καλόν) w człowieku uległo zepsuciu (ἐκακώθη), i popadło „wrozliczne choroby różnego rodzaju”⁸⁰ Objawami tej choroby są zmiany w naturze i moralności człowieka, na gorsze.

⁷⁹ Por. 'Επιστολή Β' (Epistula II) 2, PG 32, 228AB; Εἰς Ἐξαήμερον (Homiliae in hexaemeron) 9, 6 PG 29, 204BC.

⁸⁰ Ὅτι οὐκ ἔστιν αἴτιος τῶν κακῶν ὁ Θεός (Quod Deus non est auctor malorum) 6, PG 31, 344AB: „τοῖς ποικίλοις καὶ πολυτρόποις ἀρρωστίμασι” Tłum. polskie: T. Sinko, *Wybór homilij i kazań*, s. 112; Εἰς ΚΘ' Ψαλμόν (Homilia super XXIX Psalmum) 5, PG 29, 317B.

W ten sposób wraz ze „zmieszaniem się ku gorszemu” (πρὸς τὸ χεῖρον ἐπιμικξία) i „związaniem się” (ἐπιπλοκή) duszy z namiętnościami ciała, uległa zniszczeniu „prostota i jednorodność” (ἀπλοῦν καὶ μονότροπον) człowieka, i zapanowało „to, co chore, rozliczne i różnorodne” (τὸ νοσηρόν, τὸ ποικίλον καὶ τὸ παντοδαπόν)⁸¹ Ciało człowieka, które uległo tak znaczącej zmianie, różni się więc teraz w jego obecnej postaci w sposób ontologiczny i etyczny od ciała sprzed upadku. Święty Bazyl Wielki rozróżniał ponadto: 1) odczucia (πάθη) cielesne: podział, wzrastanie i zmniejszanie się oraz rozkład, 2) odczucia uduchowionego ciała: zmęczenie, ból, głód, pragnienie i sen, oraz 3) odczucia duchowe, wykorzystywane przez ciało: smutek, zniechęcenie i różne troski. Niektóre z nich są naturalne i nieuniknione w przypadku każdej istoty biologicznej, inne natomiast wnikają w byty racjonalne „ze złej wolnej woli, z powodu życia pozbawionego wychowania i niewyćwiczenia w cnotach”⁸².

Zgodnie z drugą koncepcją, w której człowiek jest bytem odnawiającym się w Chrystusie, św. Bazyl podkreślał fakt, że przemienienie się człowieka dokonuje się dzięki możliwości, jaką daje Wcielenie Słowa Bożego.

Jezus Chrystus przyjął ponadto ciało człowieka i jego fizyczne odczucia, ale nie namiętności, wynikające ze zła, ponieważ nie przystoją one Boskości. W ten sposób rozpoczęło się uzdrawianie chorej ludzkości; śmierć, którą odziedziczyliśmy po Adamie, została pochłonięta przez życiodajną Boskość i w istocie została zlikwidowana, podczas gdy grzech został przewyciężony przez sprawiedliwość Pana. Kiedy wierny powtórnie łączy się w jedno, dzięki miłości w *Chrystusie* anuluje konsekwencje rozpadu, który jest wynikiem upadku, gdyż jednoczy siebie samego, a jednocześnie jednoczy się w *Chrystusie* ze swoimi bliźnimi i z samym Bogiem. Zjednoczenie to wyraża się za pośrednictwem doktryny powszechnego zmartwychwstania, zgodnie z którą ciało, które wówczas otrzymamy, nie będzie już poddane śmierci i władzy grzechu⁸³

Na podstawie powyższego, w kwestii podwójnej koncepcji ciała człowieka po upadku należy być bardzo ostrożnym, kiedy mówi się o platonizmie św. Bazylego Wielkiego, gdyż używał on Platońskich sformułowań antropologicznych, zgodnie z którymi ciało jest określane

⁸¹ *Εἰς ΑΒ' Ψαλμόν (Homilia super XXXII Psalmum)* 8, PG 29, 344AB.

⁸² *Ἐπιστολή ΣΝΑ' (Epistula CCLXI)* 3, PG 32, 972AB.

⁸³ Por. tamże. Por. *Πρὸς τοὺς συκοφαντοῦντας ἡμᾶς ὅτι τρεῖς Θεοὺς λέγομεν (Adversus eos qui per calumniam dicunt dici a nobis tres Deos)* 4, PG 31, 1493C; *Ἐπιστολή ΣΝΒ' (Epistula CCLXII)* 2, PG 32, 973BC.

jako więzienie, a umysł i dusza są utożsamiane z prawdziwym człowiekiem. Na tej samej zasadzie można by również zinterpretować pozorną niekonsekwencję w jego myśli, widoczną w tym, że funkcjonują w niej obok siebie zarówno poglądy pozytywne, jak i negatywne na temat ciała. Należy więc stanowczo stwierdzić, że w koncepcji św. Bazylego na temat ciała nie ma sprzeczności⁸⁴. Kiedy ciało jest podporządkowane „sposobowi myślenia” (φρόνημα) Ducha Świętego, przemienia się w świątynię Boga żywego; kiedy jednak jest rządzone przez cielesny sposób myślenia, staje się więzieniem.

W ten sposób można dopiero właściwie ocenić również naukę św. Bazylego Wielkiego na temat uśmiercania (νέκρωσις) ciała. Przedmiotem tego uśmiercania nie jest samo ciało człowieka, ale cielesny sposób myślenia, to znaczy wrogość w stosunku do Boga. Celem uśmiercania jest umocnienie sposobu myślenia zgodnego z Duchem Świętym, który człowiek posiada, aby mógł stać się uczestnikiem wyjątkowego błogosławieństwa, pokoju, który jest pojmowany jako stan stałości i spokoju umysłu w Chrystusie⁸⁵. Ponieważ więc najpierw jest usuwany cielesny sposób myślenia, który przeciwstawia się woli Bożej, a następnie mamy do czynienia z duchowym odrodzeniem, to oddalenie się od świata nie jest pojmowane jako wyjście z ograniczeń czasu i przestrzeni, lecz jako oderwanie się duszy od spraw przemijających oraz przygotowanie do przyjęcia przez serce „form [...] powstających” z Objawienia⁸⁶.

Uśmiercenie ciała lub raczej grzechu, lub też jeszcze lepiej „ukrzyżowanie dla Boga” (σταύρωσις τῷ Θεῷ), jest wyrazem walki, toczonej przez wierzącego o możliwość wejścia do Królestwa Bożego, aby rozkoszować się ostatecznym i najwyższym darem – wizją Boga⁸⁷. Dlatego pojęcie uśmiercania w ujęciu św. Bazylego Wielkiego różni się radykalnie od podobnych zjawisk, których opisy można zaobserwować u filozofów greckich. Uśmiercanie nie jest celem samym w sobie ani też faktem zewnętrznym, ale walką rozgrywającą się w duszy i jest pojmowane

⁸⁴ Por. *Πρός τοὺς νέους ὅπως ἂν ἐξ Ἑλληνικῶν ἀφελοῖντο λόγων* (*De legendis gentilium libris*) 7, PG 31, 581A i n.; *Εἰς τὸ Πρόσεχε σεαυτῷ* (*Homilia in illud: Attende tibi ipsi*) 3, PG 31, 204AB; *Ἐπιστολή PA'* (*Epistula CI*) PG 32, 508A; *Περὶ τοῦ μὴ προσηλωσθαι τοῖς βιωτικαῖς* (*Quod rebus mundanis adhaerendum non sit*) 5, PG 31, 549AB; *Εἰς ΚΗ' Ψαλμὸν* (*Homilia super XXVIII Psalmum*) 1, PG 29, 281B; *Εἰς ΚΘ' Ψαλμὸν* (*Homilia super XXIX Psalmum*) 1, PG 29, 305B–308A.

⁸⁵ Por. *Προτρεπτικὴ εἰς τὸ ἅγιον Βάπτισμα* (*Homilia exhortatoria ad sanctum baptismum*) 1, PG 31, 424B; *Εἰς ΚΗ' Ψαλμὸν* (*Homilia super XXVIII Psalmum*) 8, PG 29, 305AB; *Εἰς Ἡσαΐαν* (*Enarratio in prophetam Isaiam*) 32, PG 30, 184C–185A.

⁸⁶ *Ἐπιστολή Β'* (*Epistula II*), PG 32, 508A: „τὰς ἐκ τῆς θείας διδασκαλίας ἐγγινομένας τυπώσεις”

⁸⁷ Por. *Εἰς ΜΓ' Ψαλμὸν* (*Homilia super XLIII Psalmum*) 43, PG 29, 360C oraz *Περὶ Ἁγίου Πνεύματος* (*De Spiritu Sancto*) 9, 23, PG 32, 109AB.

w ramach eschatologicznych, jako oczyszczenie duszy z grzechu i jako odnowienie człowieka w Chrystusie. Nie jest więc rzeczą dziwną, że uśmiercanie cielesnego sposobu myślenia związane jest bezpośrednio z wizją Boga. Dlatego zresztą podkreśla się, że przyswajanie Ducha Świętego przez duszę nie jest pojmowane jako zbliżanie się w przestrzeni, lecz tropicznie, jako oddalenie się od namiętności, które zdominowały duszę z powodu jej miłości do ciała. Miłość ta uniemożliwiła „zgodne z Bogiem” (κατά Θεόν) postrzeganie przez człowieka rzeczywistości i uczyniła go obcym w stosunku do jego Stwórcy.

Wraz z uśmierceniem stanu „niezgodnego z naturą” (παρά φύσιν) człowiek powraca do „naturalnego piękna” (ἐκ τῆς φύσεως κάλλος) i ponownie odnajduje jasność swego „pierwotnego kształtu” (ἀρχαία μορφή). W ten sposób, kiedy dusza uwolni się od zniewolenia wobec władzy zła i się oczyści z „hańby, którą się zbrukała z powodu zła” (αἴσχους, ὃ ἀνεμάξατο διὰ τῆς κακίας), wówczas nabiera właściwej sobie godności i majestatu, które wynikają ze świadomości przywilejów, jakimi obdarzył ją Bóg. W uwolnionej już od cielesnego sposobu myślenia duszy objawia się przy pomocy Ducha Świętego obraz Niewidzialnego, a w błogosławionej wizji obrazu widoczne staje się niewysłowione piękno Archetypu⁸⁸.

ABRISS DER ANTHROPOLOGIE DES HL. BASILIUS DES GROßEN

Zusammenfassung

Die Anthropologie des hl. Basilius ist von Grund aus asketisch, was eine unentbehrliche Bedingung zum Verständnis seiner Anthropologiekonzeption ist. Das Hauptziel der christlichen Anthropologie ist nach Basilius die Vermehrung des Wissens über Gott, durch die der Mensch den Sinn des Lebens und sein Ziel besser versteht und sich bemühen kann, den Gewinnungsprozess von Gottes Abbild *in Christus* zu realisieren. Wissen über Gott kann man durch Wissensvermittlung über sich selbst erwerben, denn der Mensch wurde als einziger der Geschöpfe „nach dem Bilde Gottes” geschaffen und so mit Gott „verwandt”

Basilius unterscheidet deutlich den Zustand des Menschen vor und nach dem Sündenfall. Der Mensch wurde nicht von Anfang an vollkommen geschaffen, seine Aufgabe war Vervollkommnung und Annäherung an seinen Archetypus. Der Sündenfall wird von Basilius als „Überdruß” verstanden, aber seine Konzeption unterscheidet sich deutlich von einem ähnlichen, von Origenes benutzten Fachbegriff. Das Verhältnis des hl. Basilius zum Menschen nach dem Sündenfall definiert seine positive Einstellung zum Körper, der jedoch einen untergeordneten Platz zur Seele einnimmt.

⁸⁸ Por. *Εἰς ΚΗ' Ψαλμὸν (Homilia super XXVIII Psalmum)* 4, PG 29, 293AB oraz *Περὶ Ἁγίου Πνεύματος (De Spiritu Sancto)* 9, 23, PG 32, 109AC.