

POJĘCIE CZŁOWIEKA JAKO OBRAZU I PODOBIENSTWA BOŻEGO NA CHRZEŚCIJAŃSKIM WSCHODZIE

1. Znaczenie

Pierwotna myśl chrześcijańska o człowieku odwoływała się dość często do dorobku mądrości greckiej. Słowa św. Bazylego „bacz na siebie samego”¹ są echem innych słów, tych wypisanych na świątyni delfickiej: „poznaj samego siebie”. Wydaje się jednak, że te powiązania miały charakter raczej formalny i metodologiczny, mniej zaś treściowy. Pisarzy chrześcijańskich interesowały przede wszystkim relacje człowieka do Boga i w ich świetle jego pochodzenie, konkretna pozycja i powiązania ze światem². W tym sensie pisze św. Grzegorz z Nazjanzu: „Przyjacielu, poznaj samego siebie ! Poznaj swoje pochodzenie i swoją naturę; drogą bezpośrednią do osiągnięcia piękności pierwowzoru”³.

Dla Ojców wschodnich człowiek w całej swojej rzeczywistości jest takim, jakim go widzi i chce sam Bóg. Właśnie dlatego pozostaje człowiek także nieprzeniknącą tajemnicą, jakimś misterium. Jedynie Bóg może ją do końca przeniknąć⁴. W związku z tym wszelkie racjonalnopojęciowe definicje i wynikające z eksperymentów nad nim wnioski mogą spełniać w jego poznaniu rolę tylko pomocniczą. On sam w swej głębi domaga się także objawienia o sobie. W przeciwnym razie pozostanie na zawsze – jak to pięknie powiedział Wiktor Niesmiełow – „największą i jedyną na tym świecie zagadką”⁵. Taki sposób podejścia do problemu człowieka niejako „naturalnie” skłania do wejrzenia w Księgi Bożego objawienia i powtórzenia za psalmistą: „czym jest człowiek, że o nim pamiętasz i czym – syn człowieczy, że się nim zajmujesz?” (Ps. 8, 5).

Dwa źródła myśli o człowieku jako o obrazie Bożym

Nie da się zaprzeczyć, że zagadnienie Boskiego obrazu w człowieku w myśli ludzkiej ma dwa korzenie: biblijny i filozoficzny. W Piśmie Świętym w różnym kontekście są liczne teksty, które mówią o obrazie Bożym (Mdr 7, 26–28; Rz 8, 29; 2 Kor 4, 4; Kol 1, 15; Hbr 1, 3; 1J 3, 2). Fundamentalnym jest tekst Księgi Rodzaju 1, 26–27 mówiący o stworzeniu człowieka: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam”. Warto tu od razu podkreślić wyjątkowość znaczeniową biblijnego słowa „obraz”. Nie można mu nadawać charakteru czysto formalnego (mentalność semicka nie jest „formalna”). Raczej należy rozumieć je w kontekście objawienia właśnie biblijnego: człowiek pochodzi od Boga: Adam pochodzi od Boga „podobnie” jak dzieci pochodzą od rodziców (por. Lk 3, 38).

Studium teologii św. Pawła o Chrystusie Obrazie Boga (= Ojca) pozwala rozróżnić dwie kategorie tekstów. Jedne przedstawiają Chrystusa jako Obraz Boży (2 Kor 4, 4; Kol 1, 15). Inne, odnoszą się do Chrystusa jako modelu i prototypu chrześcijan (Rz 8, 29; 1 Kor 15, 49; 2 Kor 3, 18; Kol 3, 10).

Ojcowie opierają swoje rozważania o obrazie Bożym na Piśmie Św., ale rozwijają je posilkując się filozofią grecką, w szczególności platońską. W „Teajtecie” czytamy, że powinnością mędrca jest ucieczka od świata doczesnego i to, o ile tylko możliwe, jak najszybciej, ażeby przylgnąć do bóstwa i stać się sprawiedliwym i świętym⁶. Z nauki platońskiej chrześcijanin mógł przyjąć duchowe wyjaśnianie bliskości

¹ Homilia 3, PG 31, 197.

² T. Špidlik, *La spiritualita' dell'oriente cristiano*, Roma 1985 s. 76.

³ *Carmina I,II*, 31, w. 7, PG 37, 911.

⁴ W. Lossky, *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris 1967 s. 120.

⁵ *Nauka o człowieku*, t. 1. s. 241.

⁶ 175 AB; por. *Republika VI*, 13, 500.

Boga i człowieka. Pomagała mu ona odkryć dynamiczny charakter obrazu predystynującego duszę do wspinania się ku Bogu. Wreszcie zgodna ona była z przekonaniem chrześcijańskim o konieczności kontemplacji jako drodze wiodącej człowieka do podobieństwa Bożego. Nie da się jednak zaprzeczyć, że w odnośnej myśli hellenistycznej znajdują się elementy, które nie mogą być zasymilowane przez chrześcijaństwo. Zwłaszcza te, które w jakikolwiek sposób podważają wolność człowieka, czy też pomniejszają wartość ludzkiej cielesności⁷.

Archetyp obrazu

O wielkości i oryginalności człowieka w świecie nie decyduje bynajmniej to, że stanowi on swoistą syntezę wszystkich jego żywiołów. Już św. Grzegorz z Nyssy pisał: „Nie ma nic niezwykłego w tym, że chcemy uczynić z człowieka obraz i podobieństwo świata; ziemia bowiem przemija, niebo się zmienia wraz z całą ich zawartością (...) Mówiono: człowiek jest mikrokosmosem (...) myśląc, że wynosi się naturę ludzką przez to górnolotne określenie, a nie zauważono, że człowiek został obdarowany jednocześnie przymiotami komarów i myszy”⁸. Prawdziwą wielkością człowieka jest to, co go od kosmosu odróżnia, tj. fakt uczynienia go wyobrażeniem samego Stwórcy.

Samo jego stworzenie ukazane jest w Biblii jako oddzielny akt, różny od stworzenia innych bytów. Tylko przy tym akcie stwórczym Bóg, jak gdyby wewnątrz siebie się naradza. Spośród stworzeń tylko człowieka czyni podobnym do Siebie. Księga Rodzaju (1, 26) nie określa bliżej przymiotu obrazu Bożego. Nie ulega jednak najmniejszej wątpliwości, że pierwowzorem, archetypem i rzeczywistością odzwierciedlaną w człowieku jest nie coś innego, ale sam Bóg. Należy więc sądzić, że obraz jest w pełnej harmonii z odzwierciedlaną rzeczywistością Boską.

W Księdze Mądrości czytamy (2, 23), że człowiek jest nie tylko „na” obraz Boży, ale samym „obrazem Bożym”. Czy jest on „obrazem Boga” – Trójcy Świętej? Św. Grzegorz z Nyssy zdaje się odpowiadać twierdząco. W swej polemice antyariańskiej, podkreślając doskonałą równość Osób Boskich, preferuje ten sposób mówienia: archetypem, na obraz którego człowiek został stworzony, jest zawsze Bóg (= Ojciec)⁹. „Sam Bóg – jak wyraża się św. Ireneusz – ukształtował człowieka z mułu ziemi własnymi rękoma, tj. Słowem i Duchem”¹⁰. Św. Grzegorz z Nazjanzu w następujący sposób wyjaśnia tekst Księgi Rodzaju: „Słowo Boże, wzięwszy cząstkę nowo stworzonej ziemi, ukształtowało swoimi nieśmiertelnymi rękoma naszą postać i przekazało jej życie: duch bowiem, którego Słowo tchnęło, jest odpryskiem niewidzialnej Boskości”¹¹. Ojcowie greccy są zgodni w tym względzie, że jakkolwiek głównym inicjatorem powołania człowieka do istnienia jest Bóg Ojciec, to jednak podkreślają, iż równorzędną w tym rolę odgrywają Syn Boży i Duch Święty. Niewątpliwie jest to trynitarny kierunek interpretacji obrazu Bożego. Każda bowiem z Osób Boskich wyciska wprawdzie jedyny obraz, ale ze swoim „charakterem”. Ciekawą próbę wyjaśnienia tej kwestii podaje św. Efrem. Według niego z Ojcem koresponduje nasz duch, z Synem dusza, z Duchem Świętym – ciało¹². Obce jest natomiast myśli wschodniej wyjaśnienie św. Augustyna poszukującego w duchu ludzkim repliki życia trzech Osób¹³. Nie da się jednak znaleźć na gruncie antropologicznej myśli epoki Ojców Wschodnich bardziej precyzyjnych i jednoznacznych wyjaśnień dotyczących relacji pomiędzy osobami Boskimi a obrazem Bożym w człowieku.

Być „na” obraz Boży, „według” obrazu Bożego i być „obrazem” Bożym nie są to bynajmniej wyrażenia synonimiczne. Wyrażenie „na” obraz sugeruje jakoby Bóg uczynił wcześniej jakieś wyobrażenie wzorcze, według którego stworzyłby potem człowieka. Tym obrazem pośrednim mogła być ewentualnie Mądrość (Mdr 7, 26) lub Logos. Ale prawdziwym archetypem, według którego człowiek został stworzony i odnowiony, jest Jezus Chrystus, który w „postaci” Bożej (Fil 2, 6) jest Obrazem Boga (2 Kor 4, 4). Tę tradycję można ująć w tych słowach: człowiek został stworzony na obraz Słowa i dzięki temu jest obrazem

⁷ Špidlik, jw. s. 47-48.

⁸ De hominis opificio, XVI, PG 44, 177 D, 180A.

⁹ Tamże, PG, 140C.

¹⁰ Adversus haer. IV (Praefatio), 4, PG 7, 975; 5, 6, 1, PG 7, 1137.

¹¹ Poemata dogmatica, VIII Peri psyches, w. 70-73, PG 37, 452.

¹² Hymni de fide, 18, 4-5. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Orientalium, Paris 1903 s. 154.

¹³ J. Kirchmeyer, L'image et la ressemblance, Dictionnaire de Spiritualité, Paris 1967 6, col. 816.

Boga, a zarazem „obrazem Obrazu”. Św. Ireneusz nie ma w tym punkcie żadnych wątpliwości. Modelem przy stworzeniu Adama był Człowiek – Bóg (Chrystus). Z tego powodu człowiek stał się podobny „do niewidzialnego Ojca dzięki widzialnemu Słowu”¹⁴. Aleksandryjczycy (Orygenes, Atanazy, Ewagrius), trzymając się pojęć filoniańskich, dodają, że obrazem niewidzialnym jest Słowo¹⁵. Żeby nie pomniejszać roli człowieczeństwa Chrystusa w jego wzorczej roli względem człowieka św. Maksym Wyznawca dodaje, że wcielony Logos jest prototypem człowieka zarówno w swej cielesności i duchowości¹⁶.

W sofiologicznej myśli rosyjskiej wieku XIX i XX, posługującej się bogoczłowieczeństwem i sofia (Predmurost' Bożija) jako centralnymi ideami w teologiczno-filozoficznej interpretacji bytu, obrazem Bożym w człowieku jest nie co innego, jak właśnie bogoczłowieczeństwo i sofia. Sołowiew, uchodzący za głównego jej twórcę i interpretatora, utrzymuje, że idealne człowieczeństwo istnieje od wieków w Bogu jako w swoim prazródle i praprzyczynie. Z Niego czerpie swoją naturę i egzystencję. Nie może być ono zaprzeczeniem Jego Boskiej natury, gdyż wtedy i Bóg byłby zaprzeczony. Każdy człowiek przeto najgłębszą swą istotą zakorzeniony jest w mieszczącym się w Bogu wiecznym idealnym wszechświecie, czyli w Bożej Sofii. Ta zaś jest jego naturą i jakby Jego wiecznym ciałem. Ta właśnie Boska Sofia jest arche i „tworzywem”, z którego wywodzi się każdy człowiek. Mnogość ludzkich bytów tkwiących w Sofii zostaje sprowadzona do jedności w Jezusie Chrystusie Bogoczłowieku. Wcielony Logos realizuje w sobie pełną jedność Boga z Jego ideami stwórczymi czyli światem w Bogu. Sofia przeto jest doskonałym idealnym człowieczeństwem w Chrystusie. Stąd Bóg – Człowiek jest doskonałym wzorem, a jednocześnie początkiem i zasadą bogoczłowieczeństwa (teandryzmu) człowieka¹⁷. Inny reprezentant rosyjskiego prawosławia Niesmielow szuka podstawy obrazu Bożego w człowieku w nieuwarunkowalności Boga¹⁸.

„Miejsce” obrazu Bożego w człowieku

Jaka warstwa w ontycznej strukturze człowieka stanowi obraz Boga? Jest to następne ważne pytanie w niniejszej refleksji antropologicznej. Odpowiedzi Ojców greckich są tu różne. Ich wielość i różnorodność już w IV wieku posunięta była tak daleko, że budziło to niepokój niektórych myślicieli. Św. Epifaniusz stwierdza: „gdzie jest obraz i na czym polega – sam Bóg raczy wiedzieć”¹⁹. Co było przyczyną tego stanu rzeczy? Już wyakcentowanie roli jednego z dogmatów bądź o stworzeniu, bądź chrystologicznego miało daleko idące konsekwencje dla wyjaśniania problemu obrazu. Wydaje się jednak, że większy wpływ na to zróżnicowanie wywarł stopień afirmacji filozofii greckiej, szczególnie jej dychotomicznej doktryny, rozbijającej semicką koncepcję jedności człowieka. Od interpretacji Ojców apostoelskich utrzymującej, że człowiek Rdz 2, 7 uczyniony z ziemi jest tym samym co i Rdz 1, 26 stworzonym na obraz i podobieństwo Boże, przechodzi się dość szybko na interpretację idącą w dwóch kierunkach. Zwolennicy jednego doszukiwali się obrazu Bożego w duchowej sferze człowieka (tradycja aleksandryjska). Natomiast drugi kierunek tradycji (tradycja antiocheńska) akcentował to, że cały człowiek, tj. uformowany z mułu wraz z tchnieniem Bożym jest tymże obrazem²⁰.

Aleksandryjczycy, będąc pod wpływem platońsko-filońskiej idei o pokrewieństwie duszy z Bogiem „nous” (intelekt) ludzki uważali za obraz Boży, ponieważ tylko on jest zdolny do zbliżenia się do Boga aż do stania się podobnym do niego (homoiosis). Nous był dla nich wyższą zdolnością (władzą) duszy. Klemens Aleksandryjski utrzymywał, że Rdz 2, 7 jest opisem człowieka historycznego stworzonego na obraz Boży będący ukierunkowany na człowieka z Rdz 1, 26 będącego podobieństwem Bożym. Chrystus będąc podobieństwem wg Rdz 1, 26 stanowi konkretny model i jest Nauczycielem dla każdego człowieka,

¹⁴ Adv. haer., V, 16, 1-2, PG 7, 1167-1168.

¹⁵ Špidlik, jw. s. 50.

¹⁶ Ambiquorum liber, PG 91, 1081-1085.

¹⁷ Cztenija o Bogoczłowieczestwie. Sobranije soczinienija, T. 4, S.-Pietierburg 1902; por. A. Pawłowski, Sofiologia Włodzimierza Sołowiewa, Lwów 1937 s. 22-23; E. Skorbcowa, Mirosczercanije Wł. Sołowiewa, Paryż 1921 l. 20-24; K. Moczulskij, Władimir Sołowiew, Żizn i uczenije, Paris 1920 s. 84-104.

¹⁸ Nauka o człowieku, t. 2, Kazań 1803 s. 166.

¹⁹ Panarion, (Haer.) 70, 2, PG 42, 341; por. Hryniewicz, Człowiek - istota otwarta na uczestnictwo w Bogu, w: Być człowiekiem, T. 3, Poznań 1974, s. 237.

²⁰ V. Grossi, Antropologia. Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane, red. A. Di Bernardino, Vol. 1, Roma 1983 s. 256-260.

który praktykując cnotę musi go naśladować²¹. Orygenes rozwijając filońską koncepcję o podwójnym stworzeniu człowieka, widzi w Rdz 1, 26 informację o człowieku prawdziwym, którym powinien się stać człowiek upadły, którego z kolei wyobraża opisany w Rdz 2, 7, czyli ulepiony z ziemi²². Kontynuator tej szkoły św. Atanazy uważa, że nous – istota człowieczeństwa i obraz Boży – rozwinać się może w rzeczywistości Boskiej jedynie w ścisłym związku z wcielonym Logosem²³. Św. Bazyli podziela opinię, że rozum ludzki jest najbardziej zbliżony w swej bytowości do Boskości²⁴. Św. Grzegorz z Nyssy dodaje do wspólnego dziedzictwa aleksandryjczyków, że nie jakaś władza czy doskonałość w człowieku jest obrazem Bożym, ale cała ludzka duchowa natura²⁵. Inny, bardzo silny kierunek antropologiczny u Ojców wschodnich rozwijany był w tzw. szkole azjatycko–antiocheńskiej. Jej mistrzowie o mentalności bardziej semickiej niż hellenistycznej chrystologię uczynili zasadą hermeneutyczną refleksji nad człowiekiem, minimalizując rozwiązania platońskie.

Jak prawdziwa chrystologia uznaje cielesność Chrystusa za istotny czynnik obecności Boga w świecie, co więcej przetworzenia go, tak prawdziwa antropologia nie może nie uznawać cielesności za istotny pierwiastek natury ludzkiej, Obraz Boży jest w całym człowieku, a nie tylko w jego umyśle. Nie nous, nie dusza są uprzywilejowane obecnością Bożą. W integralnym człowieku, tj. w jego duchowości i jednocześnie w jego cielesności jest obraz Boży, podobnie jak w Chrystusie, w którym Logos zjednoczył się tak samo z ciałem jak i z duchem. A Chrystus – Wcielone Słowo nie może być traktowany tylko jako etyczny model człowieka. On jest ontycznym wzorem, według którego Ojciec stworzył człowieka. Św. Ireneusz pisze: „Dusza i duch są tylko częścią ludzką, ale nie człowiekiem; doskonały zaś człowiek jest zjednoczeniem i jednością duszy, przyjętej przez Ducha Ojca i ciała, która (jedność) jest formą (plasmata) według obrazu Bożego”²⁶. Tkwiąc w tym nurcie, Diodor z Tarsu otwarcie polemizuje z aleksandryjczykami: „Niektórzy myśleli, że stworzenie człowieka jako obrazu Bożego zawiera się w niewidzialności duszy. Nie zwrócili oni uwagi, że również anioł i demon są niewidzialnymi. W jakim więc sensie człowiek jest obrazem Bożym? – ponieważ panuje”²⁷. A zatem przejawem obrazowości Bożej w człowieku jest jego predyspozycja do panowania nad stworzeniem. Wyjątkowość jego wśród stworzenia, a zwłaszcza jego rola nie wyraża się tylko w jego transcendencji, która wynosi go nad inne stworzenia, lecz także w jego twórczym wpływaniu na doskonalenie świata, czyli w udziale w Boskiej mocy stwórczej. Aby człowiek mógł wywiązać się z tego zadania, czyli by obraz Boży mógł się w nim urzeczywistnić, niezbędne jest – według tegoż Ireneusza – żeby człowiek żył jako podobieństwo Boże, tj. w Duchu Świętym,²⁸.

Zarówno antiocheńczycy ze swoją historyczno–dynamiczną koncepcją człowieka jak i aleksandryjczycy z metafizyczną – są zgodni co do najgłębszej warstwy i sensu bycia człowiekiem: jest nią z woli i łaski Stwórcy ontyczna z Nim bliskość. Ta bliskość poświadczona została wcieleniem się Syna Bożego, dogmatem o zbawieniu i obecnością w człowieku Ducha Świętego.

Osoba ludzka jako obraz Boży

Liczne i różnorodne opinie ojców na temat obrazu Bożego w człowieku skłaniają do wniosku, że nie można zacieśniać go do jakiegokolwiek pierwiastka bytu ludzkiego. W przeciwnym przypadku należałoby stwierdzić, że w ludzkiej naturze jest coś, co jest na obraz Boży, który odróżnia je od całej reszty rzeczywistości człowieka, która nie byłaby (na obraz). Wydaje się, że do właściwego zrozumienia nauki o obrazie Bożym w człowieku przyczynić się może chyba najbardziej idea osoby ludzkiej, suponowana w zasadzie przez Ojców Kościoła, ale nie wyrażona jeszcze jasno²⁹.

²¹ Pedagogi 3, 1, PG 8, 555-558.

²² Contra Celsum 4, 85, PG 11, 1159; In Genesim 1, 13, PG 12, 155-156; In Joannis com. 20, PG 14, 622.

²³ De incarnatione 3, 3, PG 25, 109-110.

²⁴ In psalmum 48, PG 29, 450B-451C.

²⁵ De mortuis. PG 46, 509; De hominis opificio. PG 46, 237-249.

²⁶ Adv. haer. V, 6, 1, PG 7, 1137; V, 1, 3, PG 7, 1123.

²⁷ In Genesim 1, 26, PG 33, 1564D.

²⁸ Jw.

²⁹ Hryniewicz, jw. s. 241.

Osoba ludzka nie jest częścią bytu ludzkiego, podobnie jak Osoby Trójcy Świętej nie są częściami Boga. Dlatego cecha obrazu Bożego nie może przysługiwać jakiemuś jednemu tylko elementowi rzeczywistości ludzkiej, lecz odnosić się musi do całej, integralnej natury człowieka³⁰. Obraz Boży właściwy osobie Adama odnosiłby się do całej ludzkości, do powszechnej natury ludzkiej. Ale jako taka natura ludzka nie istnieje. Istnieje tylko w konkretnych ludziach, których jest treścią. Człowiek ukazuje się w dwóch aspektach: jako natura jednostkowa i wtedy jest częścią całości: ale jako osoba nie jest w żadnym wypadku częścią, zawiera w sobie całość. Jako jednostka jest tylko jednym z ogniw w łańcuchu bytów w świecie, oczywiście ze względu na swą naturę bardzo ważnym, jako osoba natomiast jedyną niepowtarzalną nie sprowadzaną do niczego, odrębną i pełną niezależności wsobnej istotą. Ta właściwość osobowa uzdalnia go do konkretyzowania i postaciowania swej własnej natury, a nawet przekraczania jej i to zarówno w stronę Stwórcy, jak i w stronę przyrody. Wola rozumnej natury dąży do dobra właściwego tejże naturze, inaczej być nie może, osoba jednak decyduje o tym czy za wolą natury pójdzie jej działanie czy też nie. Nie natura ludzka lecz osoba zdolna jest wynieść człowieka, dzięki postanowieniu Bożemu, na wyżyny bytowania na podobieństwo samego Boga albo stoczyć go na poziom życia na podobieństwo bestii³¹.

Współcześni teologowie prawosławni właśnie w osobie upatrują obraz Boży. Już na przełomie wieku XIX i XX twierdził cytowany filozof rosyjski Niesmielow, że osoba jest odzwierciedleniem Boga w świecie. Dlaczego? Otóż osoba jest wolną przyczyną ludzkiego działania. To co istnieje jako wolna przyczyna, jest nieuwarunkowane, bowiem stoi poza wszelkimi mechaniczno – deterministycznymi warunkami. Istnieje poza granicami czasu i przestrzeni, które same w sobie są wektorami determinizmu i mechaniczmu. To zaś, co jest poza czasowe i pozaprzestrzenne jest konieczne. Ponieważ osoba wychodzi ponad ograniczoną czasem i przestrzenią świadomość, dlatego nie może być wyrażona jako forma jakiegoś zjawiska, lecz jako byt. Jeśli akty wewnętrznej działalności tego bytu dokonują się niezależnie od zewnętrznych warunków i jeśli on określa się jako wolna przyczyna i cel wszystkich swoich świadomych działań, tym samym objawia się jako byt ponadzmysłowy. Będąc w swej treści nieuwarunkowaną osoba nie istnieje jednak inaczej jak tylko w warunkach fizycznego świata czyli w rozmaitych uzależnieniach. Zatem osoba ludzka nie jest absolutem, ale jego wyobrażeniem (znakiem i objawieniem w świecie). Do tego stwierdzenia doprowadzić może nie tylko samoświadomość ludzka, ale także zewnętrzne względem niej wytwory duchowe osoby, które świadczą o realnych ponadświatowych jej możliwościach³².

Przyczynowe i wzorcze związki osoby ludzkiej z jej Archetypem bardzo mocno podkreśla Nikołaj Bierdiajew³³ i Sergiusz Bułgakow³⁴.

Stwórcą człowieka jest Bóg – Osoba. Samego więc siebie uczynił Bóg wzorem dla człowieka. Dlatego można twierdzić, że człowiek został stworzony jako doskonały. Nie oznacza to jednakże, iż pierwotny stan człowieka odpowiadał ostatecznemu jego przeznaczeniu, czyli zjednoczeniu z Bogiem. Teologowie wschodni uważają także, iż Adam przed grzechem nie był też „naturą czystą”. Był on osobą – obrazem Bożym, który został powołany do tego, „aby zjednoczyć przez miłość naturę stworzoną z naturą niestworzoną ukazując je w jedności i tożsamości dzięki nabyciu łaski”³⁵. Jedność i tożsamość odnoszą się tu do osoby. Człowiek miałby więc przez łaskę połączyć dwie natury w swej stworzonej osobie, „coś” z natury Boskiej, tj. obraz Boży z naturą stworzoną³⁶.

Obraz a podobieństwo

Stworzenie człowieka na obraz Boży nie oznacza czego innego jak to, że jest on w możliwości do upodobnienia się do Boga. Stwierdzenie Św. Ireneusza, że Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek mógł

³⁰ W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, Warszawa 1989 s. 105.

³¹ Św. Maksym, *Opuscula theologica et polemica*. PG 91, 45D-48A; por. Hryniewicz, jw. s. 242; Łoski, jw. s. 109-110.

³² Zob. S. Janusz, *Tajemnica odkupienia w antropologicznej interpretacji Wiktora Iwanowicza Niesmielowa*, Lublin 1990 s. 64-68.

³³ *Smysł twórczości. opyt' opravdanije czelowieka*, Moskwa 1916.

³⁴ *Dialog zwischen Gott und Mensch*. Marburg 1961 s. 15-16.

³⁵ Św. Maksym, *Ambiquorum liber*. PG 91, 108B.

³⁶ Łoski, jw. s. 111.

stać się bogiem³⁷, dość powszechnie było stosowane w antropologicznej refleksji Ojców Wschodnich. Doświadczenie ograniczoności i grzeszności człowieka przypominało im stale, że jest on tylko stworzeniem istotowo związanym ze zmiennym i zniszczalnym światem. W związku z nauczaniem biblijnym o stworzeniu człowieka (na obraz i podobieństwo Boże) i faktyczną bytowością człowieka powstał poważny problem antropologiczny. Czy nie zachodzi sprzeczność pomiędzy człowiekiem biblijnym – Boskim wyobrażeniem, a człowiekiem rzeczywistym, który jest zaprzeczeniem boskości. Jednym z pierwszych myślicieli chrześcijańskich, który usiłował rozwiązać ten problem był Klemens Aleksandryjski. Oddzielił on od siebie i nadał dwie różne treści słowom „obraz” (eikon) i „podobieństwo” (homojosis), które według opisu stworzenia, ukazują związek człowieka z Bogiem. W jego epoce, będącej kształtowaną w znacznej mierze przez myśl Platona i jego uczniów „eikon” mógł oznaczać uczestnictwo wedle porządku fizycznego (fisis = natura), „homojosis” – doskonałe (idealne) duchowe podobieństwo, do którego człowiek powinien dążyć³⁸. Tego rozróżnienia trzyma się konsekwentnie św. Ireneusz i Orygenes; natomiast wielu autorów greckich takich, jak święci: Atanazy, Dydym, Kappadocczycy oraz z kręgu języka semickiego tego rozróżnienia nie utrzymują.

Dla Ireneusza para – obraz – podobieństwo koresponduje z parą pawłową człowiek ziemski – człowiek niebieski; tym który ustanawia „podobieństwo” z Bogiem jest Duch Święty³⁹. Orygenes a za nim pewna część teologów wschodnich podkreśla dynamiczny charakter obrazu: sam obraz nie stanowi o przebóstwieniu, jego celem jest dążenie do bliskości z Bogiem tak zażyłej, jak tylko to jest możliwe. To wspinanie się „od obrazu do podobieństwa” będzie dopełnione w chwale ciała zmartwychwstałego (Por. 1J 3, 2) i w pełnej jedności, zgodnie z modlitwą Chrystusa (Por. J 17, 21)⁴⁰.

Współcześni prawosławni interpretatorzy człowieka trzymają się wyjaśnienia Orygenesusa, że „człowiek otrzymał w swym pierwszym stworzeniu godność obrazu”, ale podobieństwo „musi on zdobywać sam własnymi siłami naśladować Boga”⁴¹. Można powiedzieć, że obraz jest elementem dynamicznym, wchodzącym w ontyczną osobową strukturę człowieka stworzonego, który osiąga swą pełnię w podobieństwie Bożym poprzez wolne zaangażowanie się człowieka w proces przeprowadzania go przez Boga ze stanu pierwotnej niewinności do stanu cnoty i świętości w człowieku zbawionym. Podobieństwo Boże w człowieku jest niczym innym jak „theosis” człowieka, czyli przebóstwieniem. Antropologia obrazu Bożego jest więc równocześnie antropologią przebóstwienia⁴². Zapoczątkowana przez ojców, znalazła swe rozwinięcie w religijnej myśli rosyjskiej XIX i XX wieku⁴³.

Główną gwarancją realizmu przebóstwienia człowieka jest prawda o wcieleniu i zmartwychwstaniu Chrystusa oraz obecność Ducha Świętego w człowieku, udzielającego się mu w sakramentach Kościoła. Theosis oznacza w gruncie rzeczy prawdziwe człowieczeństwo człowieka, które dzięki Duchowi Świętemu odnajduje on w rzeczywistym swoim związku z Chrystusem jako prawdziwym Bogiem. Tylko tak rozumiany człowiek jest człowiekiem odpowiadającym Bożemu zamysłowi o nim.

2. Struktura człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boże

Dla teologii zachodniej człowiekiem duchowym jest człowiek „naturalny”, do którego dołączona została łaska. Natura ludzka (natura pura = natura czysta) obejmuje życie intelektualne i sensoryjne. Życie Boże nie przynależy jego naturze, jest wobec niej czymś zewnętrznym. Dla Wschodu zaś człowiek „na obraz Boży” (tj. z łaską Ducha Świętego) definiuje się jako w pełni „naturalny”. Paul Evdokimow utrzymuje: „Człowiek jest stworzony jako uczestnik natury Boskiej”⁴⁴. Łaska jest czymś wewnętrznym dla natury ludzkiej. To, co Zachód nazywa „naturalne – nadnaturalne”, autorzy wschodni określają prosto

³⁷ Adv. haer. V (Praefatio), PG 7, 1120.

³⁸ Špidlik, jw. s. 50.

³⁹ Adv. haer. V, 6, 1, PG 7, 1137.

⁴⁰ De principiis, III, 6, 1, PG 11, 333CD.

⁴¹ Tamże.

⁴² Zob. Hryniewicz, jw. s. 245.

⁴³ N. Bierdiajew. Smysł twórczości. Opyt' opravdanija o czełowiekie, Moskwa 1916 s. 287-293; S. Bułgakow. Die christliche Anthropologie, Berlin 1928 s. 251-255; Niesmielów, Nauka o czełowiekie. T. 2. s. 241-247.

⁴⁴ La femme et le salut du monde, Paris 1959 s. 68; por. Łoski, jw. s. 111.

„ludzko – boskie”, „stworzone – niestworzone”. W tej perspektywie jest dla człowieka „naturalne” (kata fisis) wszystko, co jest jego prawdziwym dobrem: miłość, cnota, wiedza... Zło natomiast i grzech jest tworzywem tego, co jest „przeciw naturze”. Pierwotna natura człowieka, ta prawdziwa, chciana i stworzona przez Boga, jest naturą posiadającą w sobie obraz Boży⁴⁵. Nie mówi się przeto, jak w teologii zachodniej, o „naturze upadłej”, „naturze zniekształconej”. Teologowie wschodni w walce z manicheizmem, messalianizmem i innymi dualistycznymi systemami myślowymi bronili istoty dobroci „natury” ludzkiej. W tym sensie należy rozumieć teksty św. Atanazego i św. Jana z Damaszku wyjaśniające upadek człowieka jako przejście do życia zgodnego z naturą (hyper fisis) do życia według natury (kata fisis)⁴⁶. Na Zachodzie zaś główną herezją był pelagianizm, który wykluczał konieczność łaski Bożej. Św. Augustyn, zwalczając go akcentował słabość i zepsucie natury ludzkiej spowodowane przez grzech. Ten różny kontekst kontrowersji teologicznej stał się bazą odmiennego pojmowania terminu „natura”.

Człowiek wewnętrzny i zewnętrzny

Filozofia grecka traktuje człowieka jako mikrokosmos, który jednoczy dwa światy, duchowy i materialny. Koncepcja biblijna jest tu inna, człowieka wyjaśnia w jego różnych aspektach. Jest on duszą, o ile jest ożywiony przez ducha. Ciało ukazuje jego naturę podlegającą zniszczeniu. Duchowość człowieka wyraża jego otwarcie na Boga; ciało jest wyrazem związku z zewnętrznym światem⁴⁷. Człowiek rozpatrywany jest w kontekście jego stworzenia i zbawienia. Jego dzieje syntetyzują się w kategoriach „człowiek grzechu” i „człowiek nowy”, „człowiek ziemski” i „człowiek niebieski”.

Nie należy zapominać, że według tego sposobu myślenia cały człowiek, a nie tylko jego część pochodzi od Boga. Cały też jest grzesznikiem; nie jest tak, że jeden jego składnik jest dobry a inny zły – jak w platonizmie i religijnych dualizmach wschodu. Cały też dostępuje zbawienia poprzez zmartwychwstanie (nie przez obumarcie ciała uszczęśliwiana jest dusza). Według św. Pawła człowiek może być „zewewnętrzny” albo „wewnętrzny”. „Zewnętrzny” to ten, który żyje w opozycji względem Boga i Jego woli. „Wewnętrzny” natomiast zachowuje harmonię z Bogiem. „Albowiem wewnętrzny człowiek (we mnie) ma upodobanie zgodne z Prawem Bożym. W członkach zaś moich spostrzegam prawo inne, które toczy walkę z prawem mojego umysłu i podbija mnie w niewolę pod prawo grzechu, mieszkającemu w moich członkach” (Rz 7, 22–23). Kresem człowieka zewnętrznego jest śmierć, wewnętrznego – życie wieczne (2 Kor 4, 16). Św. Paweł używa jeszcze słów: „człowiek cielesny” i „człowiek duchowy” na określenie tych dwóch typów ludzi. „Człowieka cielesnego” nie interesuje to, co jest z Ducha Bożego (1 Kor 2, 14), jest on „człowiekiem ziemskim”. Człowiek zaś „duchowy” jest z Ducha (1 Kor 1, 13). Wypowiedzi św. Pawła o człowieku zestawione są – trzeba to mocno podkreślić – na płaszczyźnie teologicznej, ściślej – chrystologicznej, a nie metafizycznej. Terminy „ciało” i „duch” nie zawierają tej samej treści u św. Pawła i u platoników. O Chrystusie mówi on jako o „duchu ożywiającym” (1 Kor 15, 45). Życie duchowe to życie „w Chrystusie”. „Życie – tzn. Chrystus” (Por. Gal 2, 20)⁴⁸.

Duch – dusza

W czasach ojców Kościoła dominująca koncepcja duszy opierała się na przesłankach filozofii platońskiej. Ta zaś znacznie się różniła z doktryną chrześcijańską. Ojcowie stanęli więc wobec ważnego problemu intelektualnego. Jak pogodzić rozwiązania filozoficzne w tej materii z biblijną wizją człowieka. Wydawało się dla wielu z nich, że biblijny podział na człowieka wewnętrznego i zewnętrznego, człowieka cielesnego i duchowego odpowiada rozróżnieniu greckiemu pomiędzy duszą i ciałem, ale nie w pełni. Stojąc na stanowisku jedności duszy i ciała integralny człowiek był dla nich jedną substancją. Jednakże założenie, że jeden jego składnik, dusza egzystuje w sobie samej nastroczało poważną trudność. Nie

⁴⁵ Evdokimow, jw. s. 143.

⁴⁶ Św. Atanazy, De incarnatione Verbi. PG 25, 104B; św. Jan Damasceński, Dialogus contra manichaeos. 71, PG 94, 1569C.

⁴⁷ Por. Léon-Dufour, Słownik Teologii Biblijnej s. 182-183.

⁴⁸ Por. jw. s. 233.

potrafili wskazać na zasadę jedności człowieka. Problem ten w czasach scholastyków stanie się bardzo łatwy do rozwiązania przez uznanie duszy za „formę” żyjącego organizmu.

Starożytni Ojcowie mieli do pokonania jeszcze jedną przeszkodę. Według Platona człowiek jest „rośliną niebiańską”, której źródłem godności jest dusza⁴⁹. Tymczasem w Piśmie Świętym dusza (nefes) jest „tchnieniem życia”, które czyni człowieka „duszą żyjącą”. Termin ten jednak był często wyjaśniany w przeciwieństwie do niebiańskiego świata Boga i ducha „ruach”⁵⁰. Tak więc musieli uzupełnić dychotomię filozoficzną (ciało – dusza) trychotomią teologiczną (ciało – dusza – duch). Ta ostatnia stała się na Wschodzie niemal powszechną.

Znamy trychotomiczną formułę biblijną. Św. Paweł w 1 Tes 5, 23 wyraża swą modlitwę nad adresatami: „Sam Bóg pokoju niech was całkowicie uświęca, aby nienaruszony duch (pneuma) wasz, dusza (psyche) i ciało (soma) bez zarzutu zachowały się na przyjście Pana naszego Jezusa Chrystusa”. Apostoł nie nawiązuje tu do żadnej trychotomii w sensie hellenistycznym, o czym świadczą także inne jego wypowiedzi. Należy podkreślić, że nie upatruje on w „pneumie” jakiegoś elementu fizycznego duszy w sensie filozoficznym, ale zdolność człowieka do kontaktu z Bogiem⁵¹. W tym sensie „pneuma” jest podstawą podziału pomiędzy człowiekiem „psychikos” a człowiekiem „pneumatikos”.

Tak tę kwestię rozumie Orygenes, gdy uczy, że dusza staje się duchowa tylko wtedy, kiedy znajduje się pod wpływem Ducha Świętego⁵². Podobnie wyraża się św. Ireneusz: „Człowiek doskonały jest połączeniem i jednością duszy, którą przenika Duch Ojca, i ciała⁵³. Tak rozumiana trychotomia teologiczna (nie ontologiczna) przeważała na Wschodzie w rozumieniu człowieka. Fieofan (Georgij Wasiliewicz Goworow 1815 – 1894) rosyjski mnich i biskup głosił, że wszystko w człowieku jest wypełniane i wykańczane przez Ducha Świętego. Jak ciało bez duszy jest martwe, tak duch bez Ducha Bożego jest bez życia duchowego⁵⁴. Jeśli duch ludzki nie karmi się Bogiem, umiera z głodu – przekonuje inny mistyk prawosławny Tichon z Woroneża⁵⁵. Pierwotny stan człowieka stworzonego na obraz Boży wyglądał w ten sposób, że „duch miał znajdować swój pokarm w Bogu – żyć Bogiem; dusza miała żywić się duchem; ciało miało żyć duszą”⁵⁶.

Ta trychotomia teologiczna była godzona przez Ojców z dychotomią filozoficzną. Św. Ireneusz powiada: „człowiek jest złożony w swej naturze z ciała i duszy”⁵⁷. Także Orygenes raz pisze o człowieku według formuły dychotomicznej, innym razem dodaje trzeci element „pneuma”⁵⁸. Późniejsi autorzy podtrzymują i jedną i drugą interpretację⁵⁹. Łoski sądzi, że „różnica między zwolennikami trychotomizmu i dychotomizmu sprowadza się w rezultacie do kwestii terminologii: dychotomiści widzą w nous wyższą władzę duszy rozumnej, zdolność umożliwiającą człowiekowi nawiązanie łączności z Bogiem⁶⁰. Sprawa nazewnictwa nie jest tutaj istotna. Ważne jest natomiast wyodrębnienie trzeciego elementu w strukturze człowieka i dopatrywanie się w nim podstawy jego transcendencji. Czym on jest? Wiemy już jaką rolę spełnia w człowieku. Ale czym on jest w stosunku do duszy. Jest on wyższą „częścią” duszy, łączącą człowieka z Bogiem. Dusza – jak sądzi Fieofan – jest tą siłą (niższą) człowieka, która uzdalnia go do twórczości ziemskiej⁶¹. A zatem byłaby tym elementem, który jest źródłem i motorem ziemskiego życia człowieka. Natomiast duch jest ośrodkiem przynależności człowieka do świata nadprzyrodzonego. Zarówno jego świadomość jak i wolność znajdują w nim możliwość obcowania z Duchem Bożym⁶². Cały człowiek zarówno ciało jak i dusza, przeniknięty jest duchem. Jeżeli poddaje się jego wpływowi, jest człowiekiem duchowym. Wtedy jest przeniknięty – jak wyraził się św. Ireneusz – przez Ducha Świętego.

⁴⁹ Por. Špidlik, jw. s. 80-81.

⁵⁰ Por. Léon-Dufour, jw. s. 240.

⁵¹ Zob. Špidlik, jw. s. 81.

⁵² De oratione. 10, PG 11, 445.

⁵³ Adv. haer. V, 6, 1, PG 7, 1137; por. tamże V, 1, 3.

⁵⁴ Mysli na każdyj dień goda, Moskwa 1881 s. 394.

⁵⁵ Tworienija, t. 1, Moskwa 1898 s. 215.

⁵⁶ Łoski, jw. s. 112-113.

⁵⁷ Adv. haer. V, 1, 1, PG 7, 1121.

⁵⁸ De principiis, 1, 1, 6, PG 11, 126A.

⁵⁹ S. M. Zarin, Asketizm po prawosławno-christianskomu uczeniju, Pieterburg 1907 s. 138 nn.

⁶⁰ Teologia mistyczna, s. 112.

⁶¹ Sobranije pisem, t. 1, Moskwa 1898 s. 162.

⁶² Por. Czto jest duchownaja žizn..., Moskwa 1897 s. 64-66.

Co do natury duszy pierwsi chrześcijańscy myśliciele nie zajmowali jednolitego stanowiska. Ślady dyskusji w tej kwestii znajdujemy u Orygenesusa, który pisał „czy dusza jest cielesna, czy bezcielesna, prosta czy złożona? Jest, jak niektórzy sądzą, zawarta w cielesnym nasieniu i przekazana jako ciało; czy też przychodzi z zewnątrz całkowita i przyobleka się w ciało już uformowane?”⁶³. Najogólniej rzecz ujmując można stwierdzić, że istnieją dwa rodzaje odpowiedzi: jedne, mniej liczne, ujmujące duszę jako principium życia ziemskiego⁶⁴; inne, że dusza jest „uduchowiona”, zjednoczona z duchem⁶⁵. Te ostatnie opiewają piękno „duchowej” duszy, jej pochodzenie, wolność i nieśmiertelność.

Trzeba pamiętać, że termin „duchowy” oznaczał dla pierwszych chrześcijan sens specyficzny. W nim, duchowym jest to, co jest przeniknięte przez Boga. W konsekwencji dusza może być określana jako duchowa, jeśli tkwi w niej moc Ducha Świętego⁶⁶. Znajduje się ona między „dwoma rzeczami”, tj. ciałem i duchem: „jeśli postępuje za duchem, jest przez niego podnoszone w górę, jeśli skłania się ku ciału, wpada w pożądania ziemskie⁶⁷. Tak więc tylko dusze sprawiedliwych są „duchowe”, dusze grzeszników zaś „cielesne” lub „ziemskie”. Nieco inaczej rozwiązywany był przez Ojców ten problem na płaszczyźnie filozoficznej. Czując zagrożenie materialistycznych tendencji, wywodzących się ze stoicyzmu (dusza „płonącym ogniem”, „krwistym kształtem”), opowiadali się raczej za platońską koncepcją duszy. Na przykład według św. Grzegorza z Nazjanzu dusza jest tchnieniem Bożym i chociaż wskutek połączenia z elementem ziemskim, jest jak światło ukryte w jaskini, to mimo tego, jest boska i niezniszczalna⁶⁸.

Św. Paweł w swej teologicznej wizji człowieka centralne miejsce wyznaczał idei zmartwychwstania (ciała człowieka) (por. 1 Kor. 15), a nie idei nieśmiertelności duszy. Podobne stanowisko zajmują pierwsi pisarze chrześcijańscy. Nie oznacza to jednakowoż, jakoby przeczyli nieśmiertelności duszy w ogóle, tylko ukazują ją w kontekście chrystologiczno-soteriologicznym. Pismo Święte utrzymuje ścisłą zależność między grzechem i śmiercią (Rz 5, 12–21). Chrystus jest Tym, który wprowadza niezniszczalność ludzką i podtrzymuje ją⁶⁹. Podobnie wyjaśnia św. Ireneusz: „życie nie jest z nas, nie jest z naszej natury, ale jest dane według łaski Bożej”⁷⁰. Dlatego Tacjan powiada: „dusza nie może być nieśmiertelna inaczej jak tylko zjednoczona z Duchem Świętym”⁷¹.

Na Zachodzie problem wolności ludzkiej (podobnie jak duchowości duszy i jej nieśmiertelności) ustawiany był i analizowany w ramach jej „naturalności”. Wschód natomiast bada ją w ścisłym powiązaniu z prawdą i wolnością Boską. Według Biblii człowiek nie byłby odpowiedzialny przed Bogiem (por. Syr 15, 11–20), gdyby nie otrzymał od Niego wolności. Nierozzerwalny związek wolności ludzkiej z Bogiem podkreślają słowa św. Grzegorza z Nyssy: „Wolność jest podobieństwem do tego, który nie ma nad sobą zwierzchnika, który jest suwerenny, podobieństwem, które zostało nam dane przez Boga na początku”⁷². Nie ma prawdziwej wolności poza Chrystusem (por. Rz 6). Wolność jest bowiem właściwością „duchową”. A Tym, który udziela Ducha Bożego jest właśnie On. W tej perspektywie myślowej zakres wolności ludzkiej rozszerza się, gdy człowiek coraz bardziej poddaje się wpływowi Ducha Świętego. Wola ludzka określana jest przez naturę. Dąży do celów, które jej wyznacza natura. Wolność natomiast, będąca zdolnością wyboru, właściwa osobie, pozwala wybrać człowiekowi cele adekwatne do jego natury, ale także cele ponadnaturalne, jako też niższe (natura chce i działa, osoba wybiera; akceptuje lub odrzuca to, czego chce natura)⁷³.

Serce

Ojcowie byli zgodni, że miejscem kontaktu człowieka z Bogiem jest jego najgłębsza, duchowa warstwa. Ówczesne prądy filozoficzne różnie ją definiowały (platonizm jako nous, stoicyzm jako ósma

⁶³ In Canticum, 1, 2, PG 13, 126-127.

⁶⁴ Tacjan. Adversus Graecos, 13 i 15, PG 6, 833 i 837.

⁶⁵ H. Spannert, Le stoïcisme des Pères de l'église, Paris 1957 s. 135.

⁶⁶ Adv. haer. V, 1, 3, PG 7, 1123.

⁶⁷ Tamże V, 9, 1, PG 7, 1144.

⁶⁸ Carmina I, 8, v. 1-4, PG 37, 446-447.

⁶⁹ Św. Ignacy Ant., Ad Ephesios, 20, PG 5, 662.

⁷⁰ Adv. haer. II, 56, 2, PG 7.

⁷¹ Oratio adversus Graecos, 13, PG 6, 834-835.

⁷² De anima et resurrectione, PG 46, 101.

⁷³ Por. św. Maksym, Opuscula theologica et polemica, Ad Marinum. PG 91, 45-48; św. Jan Damasc., De fide orthodoxa, III, 14, PG 94, 1036 i 1044.

najwyższą „część” duszy tzw. hegegonikon – pneuma). Nadawanie tym filozoficznym pojęciom specyficznie chrześcijańskiej treści nastąpiło stosunkowo szybko. Wielkie zasługi w tej dziedzinie położyli zwłaszcza św. Justyn, Klemens Aleksandryjski i Orygenes. Nie da się zaprzeczyć, że obok nurtu filozoficzno-helleńskiego istniał prąd myślowy, który starał się wyrażać pojęcia teologiczne językiem bardziej zbliżonym do biblijnego i ludowego. Co reprezentanci pierwszego definiowali jako „nous” lub „pneuma”, to przedstawiciele drugiego określali mianem „serce”. Czym jest źrenica w oku, tym serce w człowieku. Jest ono tajemniczą warstwą, w którą wstępuje Duch Święty z całym swym bogactwem⁷⁴. Właśnie serce jest „głębokością duszy”, jej istotą centrum i korzeniem⁷⁵. „Serce zawiera całą energię wszystkich sił duszy i ciała” – pisze Fieofan⁷⁶ – jest ogniskiem wszystkich aktów ludzkich zarówno duchowych jak i cielesnych⁷⁷. Dla ludzi czystego serca Bóg staje się jakby widoczny (por. Mt 5, 8). Serce jest tym w człowieku, które kocha Bóg (por. Mt 22, 37), co szuka Boga (Pp 4, 29), co poznaje Boga (por. Jer 24, 7). Ono też jest miejscem, gdzie (dzięki wierze) mieszka Chrystus (Ef 3, 17), dokąd wysłany został „Duch Syna Bożego, który woła: Abba, Ojczy” (Gal 4, 6). Serce dla Wschodu nie jest tylko symbolem i organem cielesnym. Jest ono tajemniczą Bosko-ludzką rzeczywistością. Wyraża ono wszystkie uczucia, pragnienia i myśli kierowane ku Bogu. Oczywiście, wtedy, kiedy jest prawe. Ludzie nieprawi całym swym sercem lgną do świata nie-Boskiego.

Ciało

W starożytności na Wschodzie rozwijał się kult ciała⁷⁸. Filozofowie natomiast, wszystkich niemal kierunków, pogardzali nim jako wrogiem duszy.

W Biblii odwrotnie, ani nie jest przedmiotem bałwochwalczego kultu, ani nie jest uznawane za ciemne więzienie duszy. „Wyraża ono całą osobę w jej trzech głównych sposobach bycia, tzn. gdy jest w grzechu, gdy się poświęca Chrystusowi i gdy wkracza w życie uchwalbnione”⁷⁹. Według św. Pawła ciało grzeszne idzie na zagładę (por. Fil 3, 19); samo w sobie nie jest też zdolne do odziedziczenia królestwa Bożego (1 Kor 15, 50); jednakże z racji przynależności do Chrystusa zostanie wskrzeszone (6, 15), Duch Święty ma w nim przybytek (6, 19), w nim ma być Bóg chwalony (6, 20).

Konfrontacja Pisma Świętego z myślą filozoficzną na tym polu nie była łatwa. Wiadomo jak Ojcowie podlegali wpływom platońskim. W surowej ascezie mnichów mieszały się, w trudnym dziś do określenia stopniu, zachowania, które można wyjaśnić z jednej strony doświadczeniem chrześcijańskim „pożądliwości ciała”, walczącego przeciw duchowi i jako takie powinno być ujarzmione, a z drugiej – nieufnością i wrogością wobec ciała, do czego kusił platonizm. Jest wielce znaczące, że dla usprawiedliwienia niskiej oceny ciała św. Bazyli apeluje do autorytetu Pitagorasa i Platona⁸⁰. Nie trzeba więc dodawać, że Platon lub Plotyn są odpowiedzialni za ich surową ascezę⁸¹. Na rozwój pojęcia ciała u Ojców wpłynęła także ich polemika wymierzona przeciw heretyckiemu dualizmowi potępiającemu ciało ludzkie jako centrum grzeszności człowieka. Już św. Jan Apostoł rzuca anatemę na tych, którzy negują, że „Jezus przyszedł w ciele” (1J 4, 2; 2J 7). Św. Ignacy z Antiochii walczy z doketyzmem, ponieważ ta doktryna rujnuje fundamenty chrześcijaństwa⁸². Św. Ireneusz przekonuje, iż ciało ludzkie jest zdolne osiągnąć nieśmiertelność⁸³. Już więc pierwsi Ojcowie bronią wysokiej wartości ludzkiego ciała. Zarówno oni jak i ich kontynuatorzy zdają sobie sprawę z tego, że zanegowanie nadprzyrodzonego przeznaczenia ciała pociąga za sobą podważenie dogmatów o stworzeniu, wcieleniu i zbawieniu. Nie przeszkadza to wcale temu, że w swej wizji eschatologicznej ciało zmartwychwstałe nie nazywają cielesnym (jakkolwiek materialnym), lecz duchowym. Według Solowiewa ów „spirytualizm” pozostawał zawsze charakterysty-

⁷⁴ Zob. Špidlik, La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus, "Orientalia Christiana Analecta" 179/1965/ s. 292.

⁷⁵ Zob. Špidlik, La spiritualità... , s. 95.

⁷⁶ Czo jest duchownaja żizń..., Moskwa 1897, s. 25.

⁷⁷ Fieofan. Nacertanije..., s. 306. (Gieorgij Wasiliewicz Goworow 1815-94).

⁷⁸ Por. A.J. Festugière, Contemplation et vie contemplative selon Platon, 2. Ed. Paris 1950 s. 31.

⁷⁹ Léon-Dufour, jw. s. 145.

⁸⁰ De legendis libris gent. 7, PG 31, 584; por. Špidlik, jw. s. 99-100.

⁸¹ Špidlik, L'asceti nella Chiesa Orientale, "Rivista di vita spirituale", 31/1977/ s. 496-499.

⁸² Ad Smyrneos, 1, 1-2, PG 5, 708-710.

⁸³ Adv. haer. V, 12, 4, PG 7, 1154.

cznym rysem Kościoła wschodniego⁸⁴. W tym sensie też pisze Fieofan: „Chrześcijaństwo jest duchowe (spirytualne) w swym aspekcie wyższym, ponieważ jego istotą jest łaska, a nie widzialne. Prawdziwi chrześcijanie są więc duchowi (spirytualni), jakkolwiek nie są pozbawieni ciała”⁸⁵. Pojęcie ciała duchowego bazuje tu na pawłowym wyrażeniu o „ciele” duchowym (1 Kor 15, 44). Takie pojęcie cielesności jest ściśle związane z rozumieniem człowieka jako jedności duchowo-materialnej.

„Człowiek jest podwójny, uczyniony z ciała i duszy” pisze Atenagoras⁸⁶. Jedność duszy i ciała pozostaje tajemniczą. „Z jednej strony ciało ma swój materialny początek, z drugiej zaś – dusza jest złączona (z nim) w nieznaną sposób wcielając się z zewnątrz i tworząc twór materialny”⁸⁷. To dziwne zmieszanie (miks) dwóch różnych natur stanowiło dla św. Grzegorza z Nazjanzu nierozwiązywalny problem. Dlaczego dusza związana jest z ciałem? Usiłuje on odpowiedzieć: Bóg jedynie zna wszystkie racje tego zmieszania. Wskazuje on na dwie z nich. „Pierwsza, żebyśmy otrzymali radość wyższej chwały poprzez walkę i zmaganie, wypróbowanie jak złoto w ogniu (...). Druga racja jest ta, żeby (dusza) dźwigała niższą część ku sobie, ku wysokościach, ku Boskości (...) ażeby dusza była dla ciała tym, czym jest Bóg dla duszy”⁸⁸.

Teoretycznie ludzkie ciało cieszyło się u autorów ascetycznych na Wschodzie wysoką godnością, w praktyce jednakowoż traktowali je jako część człowieka nie zasługującą na wielki szacunek, widząc w nim siedlisko grzesznych pokus.

Zakończenie

Zarysowany powyżej obraz człowieka ma charakter szkicu i to szkicu bardzo ogólnego. Nie można go więc traktować jako pełny. Brakuje mu do tego zbyt wielu kolorów i odcieni. Te barwy to ludzka egzystencja, wymiar eklezjalny, czy choćby kosmiczny. Grzech, choroba, śmierć to rzeczywistości ludzkie, które również kładą na nim swój charakterystyczny cień, a które nie zostały uwzględnione w niniejszym opisie. Istotną rolę w antropologii prawosławnej odgrywa również eschatologia. Jej implikacje antropologiczne zostały tu pominięte.

Nie było jednak zamierzeniem autora przedstawienie pełnej koncepcji człowieka teologów Kościoła wschodniego. Szło tylko o ukazanie głównych rysów teologiczno-filozoficznych nakreślających ontyczną strukturę człowieka. Z pewnością zagadnienie egzystencjalnej strony ludzkiego człowieczeństwa, a więc przeobstwienie go, jego uczestnictwo w żywym misterium Kościoła, proces jego wspinania się ku eschata jest niezbędne dla dopełnienia tego obrazu. Ta kwestia antropologiczna nie była jednak przewidziana do przedstawienia w niniejszym opracowaniu.

Wydaje się, że tych kilka uwag o człowieku pozwala zauważyć, iż sposób myślenia o nim w tradycji wschodniej pod wieloma względami różni się od analogicznego zachodniego. Teologiczna antropologia wschodnia, chyba bardziej niż zachodnia mocniej akcentuje ontyczny wymiar; mniej natomiast sens moralny. Należy pamiętać, że różnice zachodzące między nimi uwarunkowane zostały odmiennym klimatem kulturowym i przede wszystkim, nieco inną wrażliwością duchową ludzi. Wyolbrzymianie jednak lub tylko mocne akcentowanie tych różnic prowadzić może do fałszywych wniosków, choćby takiego, że są to dwie różne antropologie. Przy różnych zestawieniach i porównaniach nie należy zapominać, że zarówno wschodnia jak i zachodnia wyrastają z jednej gleby objawienia Bożego, mają wspólne korzenie i wspólny pień, którym jest Chrystus. A może trzeba, żeby ten pień miał swoje liczne odgałęzienia?

⁸⁴ La justification du bien. Essai de philosophie morale, II, II, 8, Paris 1962 s. 114.

⁸⁵ Pisma k różnym licam, Moskwa 1892 s. 249.

⁸⁶ De resurrectione, 18, PG 6, 1008.

⁸⁷ Św. Grzegorz z Nazj. Carmina, I, I, 8, w.78-80, PG 37, 453.

⁸⁸ Oratio, 2, 17, PG 35, 425-428.

SOMMARIO

Nell' articolo si tratta dell' antropologia orientale cristiana. Quest' antropologia parte dall' idea dell' „immagine di Dio”, secondo la quale l'uomo fu creato, per pervenire alla „somiglianza” con il suo Creatore. È un' antropologia tutta spirituale. Essa abbraccia l'uomo nella sua completezza, le facoltà dell' anima e il corpo secondo la loro possibilità di sottomettersi allo Spirito, di essere spiritualizzati. Si trovano così trasferiti ad un livello superiore tutti i problemi che la cultura del secolo, „filosofica” e scientifica, cerca di risolvere sul piano puramente umano: conoscenza, libertà, carattere spirituale dell'uomo, desideri della'anima, appetiti del corpo, igiene della vita psichica. Se l'ideale dell'umanesimo è la perfezione dell'uomo, quello dell'antropologia cristiana è l'Uomo-Dio.

Ks. St. Janusz