

Andrzej Perzyński

Obraz Boży w człowieku według tradycji chrześcijańskiego Wschodu

Łódzkie Studia Teologiczne 22, 139-150

2013

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. ANDRZEJ PERZYŃSKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

OBRAZ BOŻY W CZŁOWIEKU WEDŁUG TRADYCJI CHRZEŚCIJAŃSKIEGO WSCHODU

WPROWADZENIE

Tradycja biblijna i patrystyczna w swej refleksji nad człowiekiem odwołuje się do przekazu biblijnego o stworzeniu go na obraz i podobieństwo Boże: „Uczyńmy człowieka na nasz obraz, podobnego nam” (Rdz 1, 26). Te słowa wskazują na pewną harmonię, jaka istnieje pomiędzy Bogiem i człowiekiem, która gwarantuje szczególną pozycję człowieka w stworzonym świecie i w relacji ze Stwórcą. Osoba ludzka stanowi centrum i ukoronowanie Bożego stworzenia. „Człowiek jest skończonym wyrazem nieskończonego Boskiego samowyrazu”¹.

Na centralne znaczenie tekstu Rdz 1, 26 dla chrześcijańskiego zrozumienia człowieka wskazują jednomyślnie wszyscy teologowie prawosławni. Znany teolog rosyjski Wasilij Zieńkowski pisze, że „u podstaw chrześcijańskiej antropologii, jako jej centralna i podstawowa myśl, znajduje się nauka o obrazie Bożym w człowieku”². Inny teolog prawosławny Włodzimierz Łoski zaznacza, że wszyscy Ojcowie Kościoła, zarówno Wschodu, jak i Zachodu, zgodnie dopatrują się w akcie stworzenia człowieka na Boży obraz i podobieństwo „pierwotnej zgodności między bytem ludzkim a Bytem Boskim”³. A jednak teologiczne wyjaśnienie tej prawdy objawionej było często odmienne w każdej z dwu tradycji, choć nigdy nie zaistniała między nimi sprzeczność. „Ojcowie Kościoła – pisze Paul Evdokimov – nie są w pełni zgodni ze sobą na temat istoty obrazu. Bogactwo treści tego pojęcia pozwala go rozpoznać w różnych właściwościach naszego ducha, nie wyczerpując jego istoty”⁴.

Dziedzictwo teologiczne Ojców Kościoła odnośnie do obrazu Bożego nie zawsze było jednakowo jasno i zdecydowanie wyrażone w refleksji teologicznej. Uznany katolicki teolog Luis Ladaria zwraca uwagę, że w teologii zachodniej na wiele wieków

¹ K. Ware, *Prawosławna droga*, przeł. s. Nikolaja z Monasteru Opieki Matki Bożej w Bussy-en-Othe, Białystok 2002, s. 54.

² W. Zieńkowski, *Problemy wosпитания в свете христианской антропологии*, Moskwa 1993, s. 39.

³ W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, przeł. M. Szaniecka, Warszawa 1989, s. 100.

⁴ P. Evdokimov, *Prawosławie*, przeł. J. Klinger, Warszawa 1964, s. 89.

aspekt ten został nieco zapomniany: „Nie wydaje się, żeby idea człowieka stworzonego na obraz Boży zawsze stanowiła czynnik determinujący dla antropologii teologicznej. Nie nadawano jej większego znaczenia, jak tylko to, że mówi o duchowej duszy. Odniesienie chrystologiczne [...] zanikło na długi czas. W ostatnich latach sytuacja uległa zmianie. Sobór Watykański II (KDK 12), jak już wiemy, umieścił w centrum chrześcijańskiej koncepcji człowieka stan bycia stworzonym na obraz i podobieństwo Boga”⁵.

Natomiast dla teologii prawosławnej prawda ta była zawsze punktem wyjścia w refleksji nad człowiekiem. Katechizm Kościoła Prawosławnego przypomina, że cała doskonałość człowieka zasadza się na jego podobieństwie do Boga: „Wielkość, piękno i wolność człowieka wynikają z faktu, że Bóg stworzył go na swój obraz”⁶. Dla Ojców wschodnich człowiek w całej swojej rzeczywistości jest taki, jakim go widzi i chce sam Bóg. Właśnie dlatego pozostaje człowiek także nieprzeniknącą tajemnicą, jakimś misterium. Jedynie Bóg może ją do końca przeniknąć⁷. Siergiej Bułgakow pisze, że „człowieka można zrozumieć, wychodząc tylko od Boga [...], ponieważ obrazem człowieka jest Boży obraz”⁸. W związku z tym wszelkie racjonalno-pojęciowe definicje i 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 największą i jedyną na tym świecie zagadką.

Zaden z przedstawionych autorów prawosławnych nie pozostawił dzieła, które byłoby poświęcone wyłącznie problematyce antropologicznej. Lecz nie jest to oznaka braku zainteresowania człowiekiem i jego losem. Tłumaczyć należy to raczej innymi względami. W prawosławiu człowiek nie jest postrzegany jako autonomiczny temat teologii, ale jako integralny element dziejów zbawienia. Bóg i człowiek spotykają się w jednej historii, w której ujawnia się prawda o Bogu objawiającym się człowiekowi aż do przyjęcia ludzkiej natury. Ujawnia się także prawda o człowieku, stworzonym przez Boga, ukochanym przez Niego wierną miłością, prowadzącą do Bożej kenozy i dzieła odkupienia, i spełniającym swe przeznaczenie w wiecznym zjednoczeniu ze swoim Stwórcą⁹.

1. WYJĄTKOWOŚĆ CZŁOWIEKA

Cały opis stworzenia człowieka mówi o jego wyjątkowej roli pośród całości stworzenia. Człowiek jest dziełem najdoskonalszym, który najlepiej i najpełniej odbija doskonałość Stwórcy i z tej racji pozostaje z Nim w szczególnej relacji blisko-

⁵ L.F. Ladarja, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, przeł. A. Baron, Kraków 1997, s. 55. Podobnie myśli Paul Evdokimov, który twierdzi, że od XV w. idea obrazu Bożego nie odgrywała żadnej roli w filozofii. Por. P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1964, s. 87.

⁶ *Bóg żywy: Katechizm Kościoła Prawosławnego*, oprac. przez zespół wiernych prawosławnych, Kraków 2001, s. 27.

⁷ Por. S. Janusz, *Pojęcie człowieka jako obrazu i podobieństwa Bożego na chrześcijańskim wschodzie*, „Premisla Christiana” 5(1992/1993), s. 373.

⁸ S. Bułgakow, *Die christliche Anthropologie*, w: *Kirche, Staat und Mensch*, Genf 1937, s. 246.

⁹ Por. K. Gryz, *Antropologia przebóstwienia. Obraz człowieka w teologii prawosławnej*, Kraków 2009, s. 43.

ści. Świat, stworzony z myślą o człowieku, jedynie w nim osiąga najdoskonalszą formę bezpośredniego odniesienia do Boga. Księga Rodzaju mówi o tym, co łączy człowieka z Bogiem, i pod tym względem żadne inne dzieło stwórcze nie może się jemu równać.

Pojawienie się człowieka na ziemi wieńczy całe dzieło stworzenia i w nim zawiera się cały stworzony świat. Z jednej strony, człowiek uczyniony został w szóstym dniu, podobnie jak inne żyjące istoty (por. Rdz 1, 24–26). Bóg wykorzystał do jego stworzenia proch ziemi (por. Rdz 2, 7). Z drugiej zaś strony, stworzenie człowieka ma wyjątkowy charakter. Wskazuje na to uprzedni namysł Boga oraz uroczysta forma podjęcia decyzji, wyrażająca się w użyciu liczby mnogiej: „uczynimy człowieka” (por. Rdz 1, 26). Ponadto człowiek nie został powołany do istnienia tak, jak inne stworzenia, poprzez słowo. Bóg nie rozkazuje ziemi, aby stała się ciałem, ale angażuje się poniekąd bardziej osobiście, własnymi rękami nadając mu kształt (por. Rdz 2, 7).

Rumuński teolog Dumitru Staniloae zaznacza, że „akt stworzenia człowieka różni się od aktu stworzenia natury w tymże samym wymiarze tego, co ma odniesienie do ciała. Bóg ukształtował ciało, «biorąc pył z ziemi». Nie rozkazał po prostu ziemi, aby wydała ciało i nie udzielił jej do tego celu mocy. I 81 tak Bóg odróżnił ciało człowieka od innych zwierząt w sposób, który wykracza poza sposoby, jakimi ciała innych zwierząt różnią się od natury. Ukształtował ciało z uwagi na duszę, która spokrewniona jest z Bogiem w sposób szczególny”¹⁰.

Decydującym momentem było ożywiające tchnienie Boga, które nadało człowiekowi odrębność i wyjątkową specyfikę istnienia: „wtedy to Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą” (Rdz 2, 7). Właśnie ta obecność samego Boga, który oświeca człowieka, promieniując na niego światłością swego Oblicza, odróżnia człowieka od wszystkich innych stworzeń i nadaje mu piękno obrazu Bożego.

Ta szczególna łączność człowieka z Bogiem, będąca wynikiem aktu stworzenia, pozwala mówić o jego wyjątkowym pokrewieństwie z Bogiem. Nie jest to zasługą człowieka, ale wolnym darem Boga, Jego łaską, dlatego człowiek, chlubiąc się tym faktem, nie ma żadnych powodów do podkreślania swojej wyższości, wręcz przeciwnie, ma powody do adoracji i wdzięczności. Tylko taka postawa jest właściwa człowiekowi, który jako jedyna istota żyjąca nosi w sobie coś z samego Boga¹¹. „Święty Grzegorz Teolog słusznie może mówić o obecności w człowieku «cząstki Bóstwa». Niestworzona łaska włączona jest w sam akt stwórczy i dusza równocześnie otrzymuje życie i łaskę, łaska bowiem jest tchnieniem Bożym, «Bożym strumieniem», życiodajną obecnością Ducha Świętego”¹². Tradycja prawosławna nie zna pojęcia

¹⁰ D. Staniloae, *Obraz, podobieństwo i przebóstwienie w osobie ludzkiej*, w: *Kosmos i człowiek*, red. L. Balter, Poznań–Warszawa 1989, s. 240.

¹¹ Teologowie prawosławni wyrażają tę prawdę w pojęciu „Bogoczłowieczeństwo” (ros. *Bogoczłowieczestwo*). Por. H. Paprocki, *Obietnica Ojca. Doświadczenie Ducha Świętego w Kościele Prawosławnym*, Bydgoszcz 2001, s. 213.

¹² W. Łoski, *Teologia dogmatyczna*, przeł. H. Paprocki, Białystok 2000, s. 51; por. tenże, *Teologia mistyczna...*, s. 104.; H. Paprocki, *Łaska w teologii prawosławnej*, EK, red. S. Wilk i in., t. 11, Lublin 2006, kol. 401–402.

nadprzyrodzonej jako daru dodanego do natury stworzonej. Obca jest jej idea łaski stworzonej. Uczy ona jedynie o łasce niestworzonej, to znaczy o przebóstwiających energiach Bożych, wiecznie promieniujących z istoty Bożej. Podstawą takiego pojęcia łaski jest dogmat Kościoła prawosławnego o realnej różnicy między istotą Bożą a jej działaniem, czyli energiami. W 1351 r. Synod Konstantynopoliński uznał tę doktrynę za autentyczny wyraz wiary prawosławnej i za dogmat Kościoła prawosławnego. Rozróżnienie to pojawiło się już u św. Bazylego i św. Grzegorza z Nyssy, z kolei zaś zostało przejęte przez Pseudo-Dionizego Areopagite, św. Jana Damasceńskiego oraz św. Grzegorza Palamasa. Zgodnie z tą nauką łaską Bożą nie jest sama istota Boga, lecz niestworzone i nieodłączne od niej energie, przez które objawia się On stworzeniom, podczas gdy Jego istota pozostaje absolutnie transcendentna, niedostępna i niepoznawalna. Energie te pochodzą od Ojca i udzielają się stworzeniom przez Syna w Duchu Świętym. Skutkiem tego łaska przebóstwiająca człowieka jest zjednoczeniem z energiami, a nie istotą Bożą; jest darem niestworzonym, nie dodanym do natury ludzkiej, lecz wszczepionym w nią, który sprawia, że człowiek jest obrazem Boga Trójjedynego¹³.

Człowiek zatem nie jest bytem autonomicznym, wystarczającym samemu sobie i w sobie odnajdującym sens swojej egzystencji. Od samego początku jego istnienie jest związane z Bogiem. Przez Niego został wezwany z nicości do istnienia, które ma szczególny charakter, jest życiem, czyli pewnym „uczestnictwem” w Bogu. „Bóg tchnął [...] w człowieka życie; człowiek jest żywym stworzeniem, gdyż jest z nim Bóg. Człowiek jest życiem, gdyż Bóg nieustannie daje mu życie Swym Tchnieniem, Swą Obecnością, Swą Mocą”¹⁴. Wyrazem tego są przymioty boskie, które człowiek otrzymał w stworzeniu. Według św. Maksyma Wyznawcy są to: byt, wieczność, dobroć i mądrość, św. Grzegorz z Nyssy mówi zaś o błogosławieństwie nieśmiertelności, sprawiedliwości, czystości i miłości. Zwłaszcza ta ostatnia cecha wyróżnia człowieka spośród innych stworzeń.

W teologii prawosławnej obraz Boży określa się najczęściej jako to, co zostało dane człowiekowi w akcie stworzenia. „Obraz” ma charakter konstytutywny i normatywny. Wielu Ojców Kościoła poświęca dużo stron swojej twórczości wyjaśnieniu, czym jest istota obrazu Bożego w człowieku. W ciągu rozwoju myśli Ojców można wyróżnić dwie orientacje: 1. Wywodząca się ze szkoły aleksandryjskiej, odnosząca się do neoplatonizmu, która przyznaje, że „obraz i podobieństwo” dotyczy jedynie duchowej natury człowieka. 2. Wywodząca się ze szkoły antiocheńsko-syryjskiej, uznaje, że cały człowiek wraz z jego duszą i ciałem jest stworzony na obraz i podobieństwo Boga¹⁵.

Człowiek jest koroną stworzenia, albowiem jest w nim obecne tchnienie Boże. Dlatego nie może być unicestwiony. Łączy w sobie to, co boskie i to, co stworzone.

¹³ Por. W. Hryniewicz, *Współczesna antropologia prawosławna*, ACr 4 (1972), s. 225–226; Y. Congar, *Człowiek i przebóstwienie w teologii prawosławnej*, „Znak” 169–170 (1968), s. 853–854; P. Evdokimov, *Szalona miłość Boga*, przeł. M. Kowalska, Białystok 2001, s. 38–41.

¹⁴ *Bóg żywy: Katechizm Kościoła Prawosławnego*, s. 27.

¹⁵ Por. W. Hryniewicz, A. Nossol, *Antropologia teologiczna*, EK, t. 1, Lublin 1973, kol. 694–698; P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, przeł. E. Wolicka, Poznań 1991, s. 54–58.

Bułgakow nazywa każdego człowieka „bogoczłowiekiem w przeznaczeniu, potencjalnie, w swojej formalnej strukturze” (ros. *po swojemu formalnomu strojeniju*), a nieraz nazywa go nawet „stworzonym bogiem”¹⁶.

Interpretując fragment Księgi Rodzaju, mówiący o stworzeniu człowieka, Bułgakow pisze, że „człowiek został stworzony z prochu ziemi, ze wspólnej dla całego stworzenia materii, ale sam Bóg tchnął w niego tchnienie życia”¹⁷. To tchnienie jest dla Bułgakowa wylaniem (ros. *izlijanie*) Boskiej natury. Bóg z siebie daje to, co stanowi o istocie człowieka. I już mocą takiego swego boskiego pochodzenia człowiek jest nazwany „synem Bożym”. Co więcej, według Bułgakowa, człowiek mocą takiego swego pochodzenia jest „stworzonym bogiem”. Ludzki duch to przede wszystkim osoba i osobowość, jaźń (lub „ja”). Osoba jest tajemnicą, jest pierwszym i najpełniejszym przejawem obrazu Boga w człowieku. Tworząc duchy hipostatyczne, osoby i osobowości, Bóg jakby powtórzył Samego Siebie, stworzył „współ-ja”. Teolog zastrzega jednak, że jedność Boskiej i ludzkiej natury ma także pewne ograniczenia, gdyż ludzki duch hipostatyczny mimo boskiego pochodzenia nie należy do trzech hipostaz Bożych (nie wchodzi w pełnię Bóstwa)¹⁸.

2. CHRYSOLOGICZNY FUNDAMENT

Człowiek został stworzony na „obraz i podobieństwo Boga” (por. Rdz 1, 26). To znaczy, że stworzenie człowieka dokonuje się według Modelu, którym jest Sam Bóg. To Sam Bóg jest Pierwowzorem człowieka, jego Archetypem. Ale trzeba zaznaczyć, że Ojcowie Kościoła jasno rozróżniają między byciem na obraz Boga a byciem obrazem Boga. To ostatnie przynależy tylko Chrystusowi, który jest obrazem Boga we właściwym tego słowa znaczeniu, człowiek natomiast jest stworzony na obraz, czyli na wzór obrazu Boga, którym jest Chrystus¹⁹. Inaczej mówiąc, człowiek jest obrazem Obrazu, którym może być jedynie Jednorodzony Syn Boga, współtlotny z Ojcem, choć różny co do osobowej postaci. Biblijnym punktem wyjścia do takiego rozumienia jest tekst Kol 1, 15, gdzie św. Paweł interpretuje chrystologicznie opis stworzenia świata i człowieka, dla którego Archetypem jest Chrystus, „pierworodny wobec każdego stworzenia”²⁰. W tym fragmencie hymnu chrystologicznego Chrystus jest nazwany obrazem Boga niewidzialnego (Kol 1, 15) i przedstawiony jako Ten, który w pełnym sensie odzwierciedla podobieństwo i pokrewieństwo z Bogiem, tak że tylko On objawia Boga światu. W podobnym kontekście motyw obrazu pojawia się także w hymnie chrystologicznym z Listu do Filipian (por. Flp 2, 6–7). Tu przedstawiony jest on przez wyrażenie: na równi być z Bogiem, co oznacza objawiony na zewnątrz sposób bytowania właściwy Bogu, Jego Chwałę.

¹⁶ Por. S. Bułgakow, *Agniec Bożyj*, cz. I, Paris 1933, s. 159–160, 209; tenże, *Światło wieczności*, Kęty 2010, s. 393–394.

¹⁷ S. Bułgakow, *Niewiasta Agnca*, cz. III, Paris 1945, s. 126; por. tenże, *Agniec Bożyj...*, s. 115.

¹⁸ Por. S. Bułgakow, *Agniec Bożyj...*, s. 160–161.

¹⁹ Por. K. Gryz, *Antropologia przebóstwienia...*, s. 157.

²⁰ Por. tamże, s. 157–158.

W Jezusie Chrystusie objawiła się pełnia prawdy o każdym człowieku. Jakakolwiek próba zanegowania czy podważenia tej prawdy grozi nieuchronnym i bezwzględny wypaczeniem ludzkiej tożsamości, zejściem z jedynie słusznej drogi do zrozumienia siebie, jaką jest Chrystus. U św. Pawła czytamy: „Albowiem tych, których przedtem poznał, tych też przeznaczył na to, by się stali na wzór obrazu Jego Syna, aby On był pierworodnym między wielu braćmi” (Rz 8, 29).

Fłorenski mówi o Chrystusie jako wzorze każdego człowieka. W Zbawicielu odsłania się dopiero autentyczne, doskonałe „ja” rozumnego stworzenia: „Jeden tylko Pan Jezus Chrystus jest ideałem dla wszystkich ludzi, tzn. nie pojęciem abstrakcyjnym, nie pustą normą ludzkości jako takiej, nie schematem wszystkich osób, lecz obrazem, ideą każdej osoby, z całą jej żywą treścią... Jest On początkiem nowego życia, które, kiedy już raz zostanie zaszczerpione w sercu, rozwija się samo, zgodnie ze swoimi własnymi prawami”²¹.

Warto tu zaznaczyć sprzeciw Fłorenskiego wobec katolickiej pobożności, znanej jako *Imitatio Christi* („naśladowanie Chrystusa”). „Jeśli protestant – pisze on – doprowadza do tego, że Chrystus znika, to katolik pragnie nałożyć na siebie maskę Chrystusa”²². Według niego, jak i dla całej tradycji Kościoła prawosławnego, nie można „naśladować Chrystusa”, lecz należy „żyć w Chrystusie”²³. W podobnym duchu wypowiada się Włodzimierz Łoski: „Mistyka naśladowania, którą można spotkać na Zachodzie, jest obca duchowości wschodniej, która określa się raczej jako «życie w Chrystusie». To życie w jedności ciała Chrystusa stwarza osobom ludzkim wszystkie warunki konieczne do uzyskania łaski Ducha Świętego, to znaczy do uczestnictwa w samym życiu Trójcy Świętej, w najwyższej doskonałości, którą jest miłość”²⁴. „Naśladowanie Chrystusa” podkreśla raczej aspekt moralny, który dla teologów prawosławnych nie jest najważniejszy i dlatego chętniej mówią o „życiu w Chrystusie”, wskazując tym samym na aspekt ontologiczny tego zjednoczenia²⁵.

Przy zachowaniu zasadniczej treści pojęcia, w miejsce greckiego *theosis*, teologowie rosyjscy wprowadzają termin zastępczy: „bogoczłowieczeństwo”. Niewątpliwie bliższe ich kulturze i językowi, pojęcie to wyraża lepiej, ich zdaniem zarówno chrystologiczny, jak również ludzki charakter tajemnicy przeobóstwienia. „Bogoczłowieczeństwo” („teandryzm”) niesie w sobie wewnętrzny dynamizm, „synergieję” współpracy Bosko-ludzkiej, doskonałą harmonię rzeczywistości Boskiej z ludzką w człowieku.

Idea Bogoczłowieczeństwa pojawiła się najprawdopodobniej w IV w. w pismach Apolinarego z Laodycei, który nauczał o podobieństwie Boga i człowieka oraz o ist-

²¹ P. Fłorenski, *Filar i podpora prawdy*, Warszawa 2009, s. 189.

²² Tamże, s. 583–584, przyp. 398.

²³ Por. T. Špidlik, *Mysł rosyjska*, Warszawa 2000, s. 55. 74 W. Łoski, *Teologia mistyczna...*, s. 192.

²⁴ W. Łoski, *Teologia mistyczna...*, s. 192.

²⁵ Por. T. Špidlik, *Mysł rosyjska...*, s. 55–56. Antropologia prawosławna jest bardzo wrażliwa na wymiar ontyczny człowieka, a także na wymiar kosmiczny i apofatyyczny. Teologia zachodnia ma charakter bardziej moralny, rozpatruje człowieka w perspektywie działania, a nie bytu. Być może, jest to opozycja wynikająca z dwóch typów myślenia. Tajemnica człowieka tkwi, według prawosławia, w zadaniu do realizacji, którego powołany jest człowiek – w przeobóstwieniu. Por. H. Paprocki, *Obietnica Ojca...*, s. 229; W. Hryniewicz, *Współczesna antropologia prawosławna*, „Analecta Cr” 4(1972), s. 236.

nieniu w Bogu „człowieka niebieskiego” – swego rodzaju archetypu „człowieka ziemskiego”. Następnie idea ta powróciła w nauce Ojców Kościoła (św. Grzegorza z Nyssy, św. Jana Chryzostoma, św. Maksyma Wyznawcy), aby później urzeczywistnić się w definicji Soboru Chalcedońskiego (451 r.). Głosiła ona jedność elementu Boskiego i ludzkiego w osobie Chrystusa bez pomieszania, tzn. harmonię dwóch natur i dwóch rodzajów woli, co daje podstawę współdziałania elementu Boskiego i ludzkiego. Ugruntowanie biblijne tej idei stanowi opis stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boga (Rdz 1, 26–28). Bogoczłowieczeństwo, które było pierwotnym zamiarem Boga w stosunku do człowieka, zostało zniszczone przez upadek, grzech, ale przywrócone we Wcieleniu Chrystusa. Dzięki Chrystusowi natura ludzka zjednoczyła się z głębią życia Bożego.

3. NATURA OBRAZU

Stworzenie człowieka na obraz Boży nie oznacza czego innego jak to, że jest on w możliwości upodobnienia się do Stwórcy. Stwierdzenie św. Ireneusza, że „Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek mógł stać się bogiem”²⁶, 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 niszczalnym światem. W związku z nauką biblijną o stworzeniu człowieka (na Boży obraz i podobieństwo) i faktyczną bytowością człowieka powstał poważny problem antropologiczny. Czy nie zachodzi sprzeczność pomiędzy człowiekiem biblijnym – Boskim wyobrażeniem, a człowiekiem rzeczywistym, który nie zawsze jest w pełni podobny do swojego Boskiego Praobrazu²⁷.

Jednym z pierwszych myślicieli chrześcijańskich, który usiłował rozwiązać ten problem, był św. Klemens Aleksandryjski. Oddzielił on od siebie i nadał dwie różne treści słowom „obraz” (gr. *eikon*) i „podobieństwo” (gr. *homoiosis*), które według opisu stworzenia, ukazują związek człowieka z Bogiem. Tak pisał on o tym: „A czyż niektórzy z naszych nie w ten sposób interpretują zwrot: «na obraz», że tę właściwość otrzymał człowiek zaraz po urodzeniu, a zwrot «na podobieństwo», że tę właściwość uzyskuje dopiero później w miarę doskonalenia?”²⁸. W jego epoce, będącej kształtowaną w znacznej mierze przez myśl Platona i jego uczniów, *eikon* mógł oznaczać uczestnictwo wedle porządku fizycznego (*fisis* = natura), *homoiosis* – doskonałe (idealne) duchowe podobieństwo, do którego człowiek powinien dążyć. Natomiast w języku hebrajskim *celem* i *demuth* nie są terminami przeciwstawnymi sobie, lecz jeden określa drugi: „obraz upodabniający”. Rozróżnienia między „obra-

²⁶ Święty Ireneusz, *Adversus haereses*, V (*Praefatio*), PG 7, 1120. Sformułowanie to powtarzają z kolei św. Atanazy Aleksandryjski, św. Grzegorz z Nazjanzu i św. Grzegorz z Nyssy; por. W. Hryniewicz, *Współczesna antropologia prawosławna...*, s. 232, przyp. 62.

²⁷ Por. S. Janusz, *Pojęcie człowieka...*, s. 377–378.

²⁸ Święty Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, przeł. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 1, Warszawa 1994, s. 216.

zem” a „podobieństwem” trzyma się konsekwentnie św. Ireneusz i Orygenes. Natomiast wielu autorów greckich, takich jak święci: Atanazy, Dydim, Kappadocczycy oraz autorzy z kręgu języka semickiego tego rozróżnienia nie utrzymują²⁹.

Dla św. Ireneusza para: „obraz” – „podobieństwo” koresponduje z parą św. Pawła: „człowiek ziemski” – „człowiek duchowy”. Tym który ustanawia „podobieństwo” z Bogiem jest Duch Święty. Ireneusz pisze: „Doskonały człowiek jest mieszaniem i zjednoczeniem duszy przyjmującej Ducha Ojca i dołączonego do niej ciała, które jest ukształtowane według obrazu Boga [...]. Człowiek ma obraz [Boga] w ukształtowaniu [cielesnym], podobieństwo zaś [...] otrzymuje przez Ducha”³⁰. Orygenes, a za nim pewna część teologów wschodnich podkreśla dynamiczny charakter obrazu: jego celem jest dążenie do bliskości z Bogiem tak zażyłej, jak tylko to jest możliwe. To „przejsie od obrazu do podobieństwa” będzie dopełnione w chwale ciała zmartwychwstałego (por. 1 J 3, 2) i w pełnej jedności, zgodnie z modlitwą Chrystusa (por. J 17, 21)³¹.

Współcześni prawosławni interpretatorzy stworzenia człowieka trzymają się wyjaśnienia Orygenesesa, że „w chwili pierwszego stworzenia człowiek otrzymał godność «obrazu Bożego», natomiast doskonale «podobieństwo do Boga» zostało zachowane dla niego na koniec: chodzi o to, by człowiek zdobył je sobie własnym wysiłkiem przez naśladowanie Boga”³². 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 zbawionym³³. Podobieństwo Boże w człowieku jest niczym innym jak przeobstwieńiem (gr. *theosis*) człowieka. Antropologia obrazu Bożego jest więc równocześnie antropologią przeobstwieńienia, antropologią teandryczną.

Zapoczątkowana przez Ojców Kościoła, znalazła swe rozwinięcie w religijnej myśli rosyjskiej XIX i XX w. Opierając się na nauce Ojców greckich, antropologia prawosławna nie koncentruje się na grzechu, naturze upadłej i zbawiającej łasce, lecz na przeobstwieńieniu człowieka. Idea przeobstwieńienia jest główną i najbardziej istotną ideą, która przenika całą antropologię prawosławną. Stworzenie człowieka na obraz Boży miało za cel jego przeobstwieńienie, to znaczy uczestnictwo w rzeczywistościach, należących do porządku istnienia samego Boga. Obraz Boży niejako predestynuje człowieka do przeobstwieńienia. *Theosis* jest ostatecznym celem bytów stworzonych, pełną realizacją podobieństwa Bożego.

²⁹ Por. S. Janusz, *Pojęcie człowieka...*, s. 378. Por. także K. Gryz, *Antropologia przeobstwieńienia...*, s. 163–169.

³⁰ Święty Ireneusz, *Adversus haereses*, V, 6, 1, PG 7, 1137–1138.

³¹ Por. T. Špidlik, I. Gargano, *Duchowość Ojców greckich i wschodnich*, Kraków 1997, s. 65–66.

³² Orygenes, *O zasadach*, przeł. S. Kalinkowski, Kraków 1996, s. 310–311.

³³ Por. S. Janusz, *Pojęcie człowieka...*, s. 378. Por. także T. Špidlik, I. Gargano, *Duchowość Ojców greckich i wschodnich...*, s. 66.

4. TRÓJJEDYNY CHARAKTER OBRAZU

Trudno jest znaleźć w tradycji Kościoła Wschodniego jasne orzeczenia dogmatyczne na temat trynitarnego charakteru stworzenia. Temat ten powraca natomiast w żywej pobożności ludowej. Wyjątkowym przykładem była pobożność św. Sergiusza z Radonieża, wielkiego świętego Kościoła Wschodniego, założyciela Ławry Świętej Trójcy, pełniącej aż do dziś rolę duchowego centrum rosyjskiego prawosławia. Święty oparł swoją duchowość na tajemnicy Trójcy Przenajświętszej.

Temat Trójcy Świętej pojawił się także w sztuce malarskiej, a szczególnie w rosyjskiej literaturze teologicznej dwóch ostatnich wieków. W pierwszym rzędzie na uwagę zasługują tacy teologowie, jak Aleksy Chomiakow (1804–1860)²⁰⁴, Włodzimierz Sołowjow³⁴, metropolita Antoni Chrapowicki (1864–1936), prowadzący ostrą polemikę z Lwem Tołstojem w obronie prawdy o Trójcy Świętej jako podstawowej prawdy chrześcijańskiej. Metropolita naucza, że Trójca Święta jest nie tylko obrazem miłości, ale także niezastąpionym źródłem prawdziwego życia³⁵.

Teologiczna wymowa świątyni Trójcy Świętej, znajdującej się w podmoskiewskim monasterze w miejscowości Siergijew Posad, pozwoliła Fłorenskiemu uczynić z niej rodzaj duchowego archetypu ludu rosyjskiego. Píše on, że wspólnota jest główną i najbardziej charakterystyczną cechą tego narodu: „Początki Rusi Kijowskiej również charakteryzowały się wprowadzeniem wspólnoty, której ośrodek zarysował się wokół Ławry Kijowsko-Pieczerskiej wkrótce po przyjęciu chrześcijaństwa przez Ruś. Również początek Rusi Moskiewskiej, przyswajającej sobie nową duchową kontemplację, odznacza się wprowadzeniem w centrum Rusi Moskiewskiej wspólnoty, za radą i błogosławieństwem umierającego Bizancjum. Idea wspólnoty jako wspólnego życia w pełnej miłości, jedności i jedności ekonomicznej – czy będzie się nazywała po grecku *koinonia*, czy po łacinie *communio* – zawsze była bardzo bliska duszy rosyjskiej i tkwiła w niej, jako zapowiedź życia. Wcielona została w Ławrze Troicko-Sergiejewskiej przez świętego Sergiusza i rozprzestrzeniła się stąd, z Domu Trójcy jako ośrodka zasadniczego pod względem zarówno terytorialnym, gospodarczym, artystycznym, oświatowym czy wreszcie moralnym”³⁶.

Fakt, że człowiek jako mężczyzna i kobieta może być obrazem Boga, nie był często podnoszony przez Ojców Kościoła. Grzegorz z Nyssy wprost stwierdza, że nie może być to prawda, dlatego że w Bogu nie ma podziału na płcie. Zróżnicowanie to wprowadził Bóg na końcu, do stworzenia już ukształtowanego, ze względu na przewidziany upadek człowieka i konieczność rozmnażania się drogą cielesną (por. św. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, dz.cyt., s. 91–99). Ale jeśli osoba jest zasadą integrującą w sobie, jednoczącą wszystkie poziomy bytowania człowieka we wzajemnym przenikaniu się, tak że ciało uduchowia się, a dusza ożywia ciało, to męskości i kobiecości nie można sprowadzać tylko do poziomu biologicznego jako odrębność płci. Oba są specyficznym, sobie właściwym osobowym sposobem byto-

³⁴ Por. J. Klinger, *Dwie postacie prekursorów prawosławnej odnowy*, „Znak” 169–170 (1968), s. 872–896.

³⁵ Antonij abp, *Polnoje sobranije soczinienij*, t. 1–2, Sankt-Petersburg 1911.

³⁶ P. Fłorenski, *Ławra Troicko-Sergiejewska i Rosja*, Warszawa 1984, s. 24–25.

wania człowieka, które zachowuje zróżnicowanie, są wewnętrznie ukierunkowane na siebie nawzajem poprzez miłość. I właśnie to naturalne ukierunkowanie na drugiego w miłości jest znakiem obrazu Bożego³⁷.

Jednak przyczyną sprawczą podobieństwa Bożego w człowieku jest Eucharystia. Spożywając ciało Chrystusa, chrześcijanin otrzymuje dar największego z możliwych w obecnym czasie sposobów zjednoczenia z Bogiem. Kategorie podobieństwa i zjednoczenia pozostają ze sobą w ścisłej relacji, a ich elementem wiążącym jest miłość. Nie można mówić o zjednoczeniu, jeśli nie istnieje pierwotne podobieństwo między jednoczącymi się osobami. Z drugiej zaś strony, zjednoczenie kochających się osób upodabnia ich do siebie do tego stopnia, że stają się tym samym. To zjednoczenie nie jest tylko natury moralnej, jest to jedność realna, chociaż nie z Boską naturą Chrystusa. Jedność sakramentalna jest realną jednością z Jego przebóstwiającą łaską i energią³⁸. Grzegorz Palamas, przeciwstawiając się błędnemu rozumieniu tej jedności, podkreśla, że jest ona jednością z przebóstwionym ciałem Chrystusa, który pozostaje w ścisłej jedności z Bogiem i tym samym łączy człowieka z całą Trójcą. „Dla Palamasa udział w sakramentach oznacza jedność z ludzką naturą Logosu Boga, która będąc zjednoczoną hipostatycznie z drugą osobą Trójcy, została przebóstwiona i stała się źródłem przebóstwienia człowieka. Kiedy wierzący jednoczy się w ten sposób z Chrystusem, zostaje przemieniony w świątynię trójjednej Boskości”³⁹.

Proces przebóstwienia człowieka, pojęty jako uczestnictwo w ożywiającej mocy Chrystusa Zmartwychwstałego (por. 1 Kor 15, 45), uobecnia się w Kościele. W ten sposób, pozostając w ścisłej więzi z soteriologią, antropologia prawosławna dopełnia się w eklezjologii. W perspektywie antropologii przebóstwienia Kościół jest miejscem przebóstwiającej przemiany człowieka przez sakramenty i kult, organizmem teandrycznym, w którym działają energie przebóstwiające i gdzie człowiek staje się współpracownikiem Boga (por. 1 Kor 3, 9). „Istotą Kościoła – pisze Siergiej Bułgakow – jest życie Boże objawiające się w stworzonym życiu; dokonuje się przebóstwienie stworzonego świata mocą Wcielenia Boga i Pięćdziesiątnicy”⁴⁰. Za pośrednictwem Kościoła realizuje się nie tylko indywidualny obraz Boży w człowieku, lecz również obraz kolektywny, eklezjalny, a nawet kosmiczny. W Kościele człowiek odnajduje swój prawdziwy wymiar „katolicki” w powiązaniu z całą ludzkością i kosmosem.

Teologowie prawosławni są przekonani, że prawda o obrazie i podobieństwie Bożym w człowieku najpełniej dotyka tajemnicy człowieka. Prawda ta pozwala wyjaśnić jego paradoksalną sytuację w świecie i historii, której doświadcza każdy człowiek: ograniczoność, która tęskni za czymś większym, niż jest. Człowiek jest istotą, która dąży do przewyższenia siebie.

³⁷ Por. *Bóg żywy: Katechizm Kościoła Prawosławnego*, s. 27.

³⁸ Por. J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, Warszawa 1984, s. 259–260.

³⁹ G.I. Mantzaridis, *Przebóstwienie człowieka. Nauka św. Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*, przeł. I. Czaczkowska, Lublin 1997, s. 59).

⁴⁰ S. Bułgakow, *Prawosławie*, Warszawa–Białystok 1992, s. 15.

* * *

Podsumowując, należy stwierdzić, że antropologia Kościoła Wschodniego bazuje się przede wszystkim na biblijnym opisie stworzenia człowieka na „obraz i podobieństwo” Boże (por. Rdz 1, 26). Można powiedzieć, że antropologia ta jest antropologią obrazu Bożego w człowieku. Podkreślenie dynamicznej rzeczywistości obrazu Bożego w człowieku jest podstawową intuicją antropologii prawosławnej. Odrzuca ona interpretację pojęcia „obrazu” w sensie substancjonalnym i statycznym. Nie pojmuje też go jako „nadnatury” w człowieku. Obrazem Bożym jest cała istota człowieka wraz z jego duszą i ciałem, rozumem i wolnością, zdolna do świadomego wyboru i przekraczania swojej własnej natury, aby zjednoczyć się z Bogiem. Istota obrazu Bożego polega na prymacie życia duchowego, to znaczy na dynamicznym nastawieniu i dążeniu całej istoty ludzkiej do jej Archetypu.

Opierając się na nauce Ojców greckich, antropologia Kościoła Wschodniego nie koncentruje się ani na grzechu, ani naturze upadłej i zbawiającej łasce, lecz na przebóstwieniu człowieka. Idea przebóstwienia jest główną i najbardziej istotną cechą, która przenika antropologię wschodnią od początku do końca. Stworzenie człowieka na obraz Boży miało na celu jego przebóstwienie, to znaczy uczestnictwo w rzeczywistościach należących do porządku istnienia samego Boga. Przebóstwienie jest ostatecznym celem bytów stworzonych, pełną realizacją podobieństwa Bożego. Wskutek tego prawosławna antropologia obrazu Bożego jest jednocześnie antropologią przebóstwienia, antropologią teandryczną. Do jej rozwoju przyczyniła się w szczególności rosyjska myśl religijna XIX i XX w., biorąc za punkt wyjścia naukę o bogocłowieczeństwie.

Ponieważ człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga Trójjedynego, omawiani teolodzy prawosławni widzą w dogmacie Trójcy Świętej główną podstawę antropologii chrześcijańskiej. Misterium potrójnej osobowości Boga w jednej naturze znajduje odzwierciedlenie w misterium człowieka. Prawdziwy i doskonały obraz Boży wymaga przezwyciężenia wzajemnej opozycji oraz różnorodności osób posiadających tę samą naturę. W miarę jak człowiek realizuje w sposób doskonały swoją ludzką naturę wspólną wszystkim ludziom oraz personalizuje ją w sobie, nie jest odizolowany ani oddzielony od drugich ani skazany na relacje czysto zewnętrzne. Pozostając w pełni sobą, przyczynia się do urzeczywistnienia „wielojedności” rodzaju ludzkiego, a nawet stanowi jedno z całą ludzkością. Ponieważ istnieje Bóg w Trzech różnych Hipostazach, dlatego również w wielości poszczególnych osób istnieje jedna ludzkość jako ontyczna całość.

Dzięki osobowemu zjednoczeniu natury Boskiej i ludzkiej w Chrystusie oraz jej uwielbieniu i przemienieniu przez Zmartwychwstanie, cała natura ludzka została potencjalnie przebóstwiona. Rozwinięte przez patrystykę wschodnią twierdzenie św. Ireneusza, że „Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek mógł stać się bogiem”, stało się złotą regułą antropologii prawosławnej. Jako rzeczywisty początek odkupienia i decydujący akt, który zawiera w sobie w załączku wszystkie inne tajemnice Chrystusa, Wcielenie jest niezbędnym warunkiem i podstawą przebóstwienia człowieka.

THE IMAGE OF GOD IN MAN ACCORDING TO THE TRADITION
OF THE CHRISTIAN EAST

Summary

Based on the study of the Greek Fathers, anthropology of the Eastern Church does not focused either on sin, nor the nature of the fallen and a saving grace, but deification of man. The idea of deification is the main and most important feature, which permeates the eastern anthropology from beginning to end. Creation of man the image of God was to his deification, that is, participation in the realities of belonging to the order of the existence of God. Deification is the ultimate goal of created beings, full implementation of the likeness of God. As a result, Orthodox anthropology image of God is both anthropology deification, theological anthropology. Its development has contributed to specifically Russian religious thought nineteenth and early twentieth century. Since man was created in the image and likeness of the Triune God.

Słowa kluczowe: człowiek, osoba ludzka, stworzenie, obraz Boży, Ojcowie Kościoła, antropologia chrześcijańska, przebóstwienie, Trójca Święta