

Anna Łyskawka

O deifikacji człowieka

Studia Philosophiae Christianae 43/1, 124-138

2007

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

ALICJA ŁYSKAWKA
 Wydział Teologiczny
 Uniwersytet Szczeciński

O DEIFIKACJI CZŁOWIEKA

Filozofowie religii podkreślają, że w myśli filozoficznej XIX i XX wieku uwidoczniły się poglądy, które określa się mianem deifikacja człowieka¹. W niniejszym artykule zamierzam podać rozumienie deifikacji człowieka w ogóle i jej typów.

Etymologia wyrazu deifikacja (łac. *deus* – bóg i *facere* – czynić) wskazuje, że coś lub kogoś czyni się Bogiem². Deifikacja to ubóstwienie, to przypisywanie cech boskich temu, co Bogiem nie jest³, to podniesienie czegoś do godności bóstwa. Tak więc sformułowanie „deifikacja człowieka” należałoby rozumieć jako ubóstwienie człowieka⁴.

W kulturze europejskiej można wyróżnić trzy typy rozumienia deifikacji człowieka:

1. utożsamienie natury ludzkiej z boską,
2. uczestniczenie człowieka w życiu Boga,
3. przypisanie człowiekowi boskich cech,

1. CZŁOWIEK-DUSZA BOGIEM

Przekonanie, że człowiek z natury swej jest Bogiem, czyli że posiada on taką samą naturę, co Bóg, znajdujemy w filozofii platońskiej. Platon, odwołując się do tradycji orficko-pitagorejskiej, rozumiał człowieka jako nieśmiertelną i niematerialną, to jest

¹ Zob. Z. J. Zdybicka, *Ateizm*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. I, Lublin 2000, 389; P. Moskal, *Deifikacja*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. II, Lublin 2001, 454-455.

² Zob. H. Zimoń, *Deifikacja*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. III, Lublin 1985, 1103.

³ Zob. P. Moskal, art. cyt.

⁴ Terminy bliskoznaczne deifikacji oznaczające myślowe uczynienie z człowieka Boga to *antropolatria*, *apoteoza*, *consecratio*. Zob. T. Chodziło, *Antropolatria*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. I, Lublin 1985, 678-679; J. Sekulski, *Apoteoza*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. I, dz. cyt., 837. Sens sformułowania deifikacja człowieka może być także wyrażony bliskoznacznymi nazwami typu *antropoteizm* lub *antropodycea*, które zarazem wskazują na dwie skrajne postacie antropocentryzmu. Zob. A. Podsiad, *Antropoteizm*, w: *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, red. Tenże, Warszawa 2000, 53; S. Kowalczyk, *Antropoteizm*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. I, dz. cyt., 705; R. Waszkinel, *Antropodycea*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. I., dz. cyt., 677.

wieczną duszę, którą zaliczył do towarzyszy bogów. Człowiek jest duszą-demonem władającym ciałem. Jako przybysz z innego świata, dusza ludzka ma boskie pochodzenie. Zanim stała się ona duszą ludzką, zatopioną w materialnym ciele, preegzystowała w innym świecie, w boskim świecie. O istocie człowieka stanowi boski charakter duszy⁵.

Platon posługuje się głębszym rozumieniem duszy niż to, które funkcjonowało u hilozoistów. Oprócz tego, że dusza jest źródłem ruchu, jest ona przede wszystkim niematerialna i nieśmiertelna. Jest ona całkowicie różna od ciała. Główną jej funkcją jest przede wszystkim poznawanie ponadmysłowego świata idei, który jest doskonały i niezmienny, konieczny i wieczny. Niematerialna i nieśmiertelna dusza jest duszą rozumną – *logistikon*, której obce są doznania zmysłowe. Do jej istoty należy poznawanie-przypominanie sobie świata idei i ich bezpośrednie kontemplowanie. Dusza bowiem jest proporcjonalna do świata idei, ona jest niematerialna, rozumna i wieczna. Będąc zaś rozumną i nieśmiertelną, jest ona spokrewniona z tym, co boskie i wiecznie istniejące. Tak więc rozumne dusze ludzkie są bogami. Tajemnicze jednak pozostaje to, jakimi są bogami? Wiąże się to z ważnym pytaniem: czym był dla Platona Bóg w IV w. przed Chrystusem? Czy w jego filozofii Bóg i boskość oznacza to samo? Tę kwestię podjął E. Gilson w książce *Bóg i filozofia*⁶, gdzie wyjaśnia, że samo pojęcie Boga jest pochodzenia religijnego i że odnosiło się ono do mitologicznych osobowych bóstw, a także do rzeczy czy abstraktów posiadających w sobie boskie moce. Platon bowiem nie utożsamiał pojęcia religijnego Boga z najwyższą filozoficzną zasadą, świata bogów ze światem idei. Najwyższą z nich, Ideę Dobra, nigdy nie określił Bogiem. Mianem Boga określał on słońce, gwiazdy, czy ich duszę. I w takim właśnie znaczeniu dusza ludzka jest bogiem istniejącym wśród innych bogów, z których to żaden nie jest ideą. W ten sposób – zdaniem E. Gilsona – Platon rozdziela świat rzeczy od świata osób, do których nie zaliczył idei. Ta bowiem nie jest osobową istotą czy duszą, lecz intelektualnie poznawaną rzeczą.

⁵ Ciało ludzkie jest więzieniem dla duszy, w którym musi ona odpokutować popełniony błąd. „Kto wie, czy życie to nie śmierć, a śmierć, czy nie jest życiem? I może myślny istotnie umarli; (...) nasze życie obecne to śmierć i ciało to nasz grób”. Platon, *Gorgiasz*, 493, w: Tenże, *Dialogi*, tłum. z gr. W. Witwicki, t. I., Kęty 1999; zob. także Tenże, *Fedon*, 62, w: Tenże, *Dialogi*, dz. cyt.

⁶ E. Gilson, *Bóg i ateizm*, tłum. z ang. M. Kochanowska, Kraków 1996, 36-41.

Jako jednostkowa i żywa istota, cechująca się nieśmiertelnością i niematerialnością, dusza ludzka jest bogiem. Nie zachodzi żadna jakościowa różnica między naturą człowieka, który jest duszą-bogiem, a naturą bogów. Jest tylko różnica stopnia. Wśród bogów człowiek jest niższym bogiem. „Ze wszystkiego, co posiadamy jest nasza dusza czymś najbardziej boskim, czymś najbardziej boskim po bogach, a dla nas czymś najbardziej własnym i naszym (...). Dlatego mówię i wzywam, żeby po bogach, panach naszych oraz tych, którzy idą po nich, duszę swą czcić najwięcej i zaraz na drugim stawiać ją miejscu”⁷.

W filozofii Platona dusza ludzka jest bogiem w jeszcze innym znaczeniu. W *Fajdrosie* i *Państwie* dusza istnieje odwiecznie i nie jest stworzona. Duszą we właściwym znaczeniu jest dusza rozumna, przed którą nie jest zamknięte poznanie dostępne samym tylko bogom. Chodzi tu o poznanie idei, które dusza posiada z czasu jej bezcielesnej, to jest czystej natury. „A to jest przypominanie sobie tego, co niegdyś oglądała nasza dusza, kiedy z bogiem wędrowała i nie patrzyła nawet na to, co my dziś rzeczywistością nazywamy, kiedy wychylała głowę w sferę bytu istotnego. (...) jej pamięć zawsze wedle sił do tego się zwraca, co nawet bogu boskości używa. Człowiek (...) a że o ludzkich sprawach zapomina, a z tym co boskie, obcuje, gani go wielu jako nawrańca, ale że bóg w nim mieszka, o tym nie wiedzą ci, których jest wielu”⁸. Dusza jest spokrewniona z tym, co wieczne i postępuje zgodnie z tym, co wieczne, to znaczy ze światem idei⁹. Dusza jawi się poniekąd jak idea: niezmienna, konieczna i wieczna. Można ją nazwać boską ideą, albowiem – jak idea – posiada boskie cechy. Dusza jest tej samej natury, co idee. W przeciwnym bowiem razie nie byłaby ona w stanie poznawać idei. Jako bowiem nieproporcjonalne wobec duszy, idee nie byłyby dla niej poznawczo dostępne¹⁰. I chociaż dusza, kontemplując inte-

⁷ Platon, *Prawa* V. 726, 729 a, tłum. z gr. M. Maykowska, Warszawa 1997. Do takiego pojmowania człowieka duszy-boga odnosiłby się przedstawiony przez Platona w *Timaiosie* mit o bogu-Demiurgu, obrazujący powstanie i naturę duszy. Demiurg bowiem utworzył duszę z resztek substancji, z której zbudował duszę świata. Stąd w *Fajdrosie* pokazuje Platon, że poznanie natury duszy wiąże się z poznaniem natury wszechświata.

⁸ Platon, *Fajdros*, 249 c-d, w: Tenże, *Dialogi*, dz. cyt., t. II.

⁹ Zob. T. A. Szlezák, *Czytanie Platona*, tłum. z niem. P. Domański, Warszawa 1997, 85-86.

¹⁰ Na tym opiera się jeden z trzech dowodów na nieśmiertelność duszy przeprowadzony przez Platona w *Fedonie*.

lektualnie idee, nie przebóstwia się, gdyż jest już bogiem w swym porządku, to jednak nabiera jeszcze od idei boskich przymiotów. Stopniowo, poprzez poznanie dialektyczne, taką duszę uwyrażnia w sobie filozof, który na drodze anamnezy powraca do świata idei. Zdaniem Szlezáka, boskość *logistikonu* wyraża się również w cnocie rozsądku. Ta bowiem jest funkcją czegoś boskiego, co nigdy nie traci swej siły. Do takiego pojęcia duszy-boga odnosiłaby się platońska „dłuższa droga”, która miała na celu odsłonić właściwy wymiar duszy i świata idei.

Platoński człowiek, którego istotę stanowi boska dusza, jest więc bogiem¹¹. Ponieważ człowiek zapomniał, kim jest, bóg w człowieku-duszy został przysłonięty i zdeformowany przez ciało i jego pożądania. Dlatego człowiek ma za zadanie wyzwolić się z cielesnych więzów i powrócić jako bóg do przypisanego mu świata. Człowiek-bóg nie jest z tego świata i dla tego świata. Jako boska dusza ma on w sobie zarówno wszystkie osobowe cechy mitologiczno-religijnych bogów, jak i boskich bytów, jakimi są idee.

W platońskim hierarchicznie ułożonym świecie dusze ludzkie (bogowie) mają swoje określone miejsce. Znajdują się pośrodku. Istnieją między boskim bytem (idea), a mitologicznym (religijnym) bogiem. Boskie dusze ludzkie są więc usytuowane pomiędzy idealnym światem idei (z naczelną Ideą Jedności-Dobra, boskim Bytem) a bogiem-Demiurgiem (mitologicznym bogiem osobowym)¹².

2. CZŁOWIEK UCZESTNICZY W ŻYCIU BOGA

Deifikację w sensie religijnym rozumie się jako przemienienie człowieka poprzez jego udział w boskiej naturze¹³. Człowiek uczestniczy w życiu Boga i nabiera boskości na skutek udzielonej mu przez Boga łaski uświęcającej¹⁴. Właśnie dzięki niej oraz dzięki swej swoistej strukturze ontycznej, człowiek uczestniczy w naturze Boga

¹¹ Na temat boskości duszy ludzkiej w ujęciu Platona zob. także Z. J. Zdybicka, *Bóg czy sacrum?*, w: *Zadania współczesnej metafizyki. Poznanie bytu czy ustalanie sensów?*, red. A. Maryniarczyk, M. J. Gondek, Lublin 1999, 189-217.

¹² Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. z wł. E. I. Zieliński, t. II, 358-359; Z. J. Zdybicka, *Bóg*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. I, dz. cyt., 661.

¹³ Zob. T. Valdman, *Deifikacja*, w: *Encyklopedia Chrześcijaństwa*, tłum. z wł. M. Ciosowski i in., Kielce 2000, 161.

¹⁴ Zob. Ch. Schönborn, *Przebóstwiene, życie i śmierć*, tłum. z niem. W. Szymona, Poznań 2001, 42.

i dokonuje się jego przebóstwienie. W Piśmie Świętym czytamy: „Ja rzekłem: Bogami jesteście?”¹⁵.

Tak pojęta deifikacja człowieka w teologii prawosławnej nosi nazwę *theosis*, czyli przebóstwienie człowieka¹⁶. W teologii katolickiej takie znaczenie odnosi się do pojęcia świętość człowieka¹⁷. Przemienienie i wywyższenie człowieka przez uczestnictwo w wewnętrznym życiu Boga, czyli przebóstwienie czy uświęcenie człowieka, to innymi słowy pewnego rodzaju ubóstwienie człowieka, do którego prowadzi współdziałanie Boga i człowieka w porządku natury i porządku łaski. Idzie tu zarówno o sam proces, jaki się dokonuje w człowieku w tym życiu, jak i stan, który człowiek ma osiągnąć w przyszłości. Ubóstwiony człowiek jako rezultat przebóstwienia czy uświęcenia, to ostateczny cel ludzkiego istnienia. Św. Bazyli Wielki nauczał, że człowiek jest stworzeniem, które otrzymało nakaz stania się Bogiem. „Kraniec wszelkich pragnień, aby stać się Bożym”¹⁸. Człowiek nie jest Bogiem z natury, ale przez łaskę staje się tym, czym Bóg z natury jest (poza tożsamością istoty)¹⁹.

Przyjrzyjmy się teraz bliżej deifikacji człowieka rozumianej jako *theosis*. Objawiona prawda o Stworzeniu głosi, że człowiek stworzony został na obraz i podobieństwo Boga. Św. Ireneusz interpretuje zawarty w człowieku Boży obraz (*eikon*) i Boże podobieństwo (*homoiosis*) w następujący sposób: obraz (*eikon*) udzielony został człowiekowi raz na zawsze, natomiast podobieństwo (*homoiosis*) zostało oddane do jego wolnej dyspozycji i wskutek grzechu zostało zniszczone (osłabione). Obecność Boga, tj. Ducha Świętego, w człowieku sprawia, że ochrzczony i bierzmowany człowiek, na nowo otrzymuje udział w dziecięctwie Bożym, a jego życie znowu staje się podobne do Boga – *homoiosis theo*. To Duch Święty wewnętrznie prowadzi człowieka do zaktualizowania zawartego i odnowionego w nim Bożego podobieństwa. W ten sposób człowiek

¹⁵ J 10, 34; zob. także, Ps 82, 6.

¹⁶ Zob. Z. J. Kijas, *Przebóstwienie człowieka i świata*, Kraków 2000; Y. Congar, *Człowiek i przebóstwienie w teologii prawosławnej*, tłum. z franc. L. B. i St. G., Znak 20(1968)7-8, 841-865; G. I. Mantzaridis, *Przebóstwienie człowieka, nauka św. G. Palamas w świetle tradycji prawosławnej*, tłum. z ang. I. Czackowska, Lublin 1997.

¹⁷ Zob. Z. Pawlak, *Świętość*, w: *Katolicyzm A-Z*, red. Tenże, Poznań 1997, 365.

¹⁸ Tenże, *O Duchu Świętym* 9,23, tłum. z łac. A. Brzostkowska, Warszawa 1999, 116; zob. także Ch. Schönborn, dz. cyt., 37.

¹⁹ Zob. św. Jan Damasceński, *Wykład wiary prawdziwej* IV, 15, tłum. z łac. B. Wojkowski, Warszawa 1969, 228; zob. także, Ch. Schönborn, dz. cyt., 43.

osiąga pewien stan przebóstwienia, który jest „doskonałą realizacją otrzymanego w akcie stworzenia daru Bożego podobieństwa”²⁰. Oznacza to, że staje się on osobą pełną Boga, osobą przebóstwioną. Inaczej mówiąc, przebóstwiony człowiek jest pełny Boga, uczestniczy w Bożym życiu, w Bożym wymiarze. *Theosis* człowieka doprowadza go do wspólnoty z Bogiem, do jedności z Nim. Zachodzi tu, jak twierdzi Y. Congar, trudna do zdefiniowania „łączność z jakościami Boga, z Jego *dynamis*, z Jego *doxa*”²¹. Takie przebóstwienie człowieka ma charakter egzystencjalny, a nie jedynie umysłowy²². W przebóstwionym człowieku nie następuje jakaś przemiana jego samego w Boga, czy zrównanie go z Bogiem. Człowiek uczestniczy w życiu Bożym, ale nie traci swej ludzkiej natury. Ona bowiem nie zostaje wchłonięta przez naturę boską, lecz nawiązuje z nią intymną wspólnotę. Powstaje wspólnota przebóstwienia, a nie wspólnota bogów²³. Tę wspólnotę przebóstwienia cechuje doskonała harmonia człowieka z Bogiem. Obrazem takiego stanu jest życie Jezusa Chrystusa, w którym natura boska i ludzka stanowiły doskonałą jedność z zachowaniem swych odrębności.

Theosis człowieka jest ściśle związane z rzeczywistością łaski, która ma charakter czysto pneumatologiczny. „Przez łaskę człowiek staje się tym, czym Bóg jest z natury i realizuje „podobieństwo”, do którego On go powołał”²⁴. Natura człowieka jest bowiem teoforyczna. Znaczy to, że człowiek nosi w sobie niezniszczalny obraz Boga, który mu umożliwia uczestniczenie w wewnętrznym życiu Boga i radowanie się Jego łaskami. Wprawdzie *theosis* człowieka jest wspólnym dziełem trzech Osób Boskich, ale rola Ducha Świętego jest szczególna. To Duch Święty, źródło boskiej energii, sprawia, że *theosis* człowieka staje się urzeczywistnione. To Duch Święty, udzielając wszystkie swoje dary, rozwija w duszy człowieka całą dynamikę łaski. W samym człowieku nie ma bowiem żadnej takiej mocy czy zdolności, która spowodowałaby jego przebóstwienie. Jak zauważa Maksym Wyznawca, sam człowiek nie tworzy w sobie przebóstwienia, lecz je nabywa, gdyż jest ono ze swej istoty czymś nadprzyrodzonym.

²⁰ Z. J. Kijas, dz. cyt., 131.

²¹ Y. Congar, art. cyt., 843.

²² Zob. G. I. Mantzaridis, dz. cyt., 69, 73.

²³ Zob. Tamże, 63.

²⁴ T. Valdman, art. cyt., 161.

Theosis nie dokonuje przemiany istoty człowieka w istotę Boga, lecz wprowadza gruntowną inność w jego naturze. Nadaje mu nowy, wyższy i doskonalszy stan życia. Nie działa wstecz, lecz otwiera go na coś nowego i doskonalszego. Dlatego przeobóstwienie jest czymś na wskroś pozytywnym²⁵. Jest to wzbogacenie o coś, czego wcześniej się nie posiadało, a mianowicie podniesienie na doskonalszy, czyli bardziej duchowy poziom tego wszystkiego, co w człowieku tkwiło w zarodku od samego początku jego stworzenia. Zachodzi tu pewnego rodzaju pochłonięcie ciała przez ducha, wskutek usytuowania wszystkich ludzkich pragnień w Bogu. Jest to proces uduchowiania człowieka, w czasie którego jego zniszczalna natura staje się niezniszczalna, gdyż coraz bliższa jest życiu boskiemu i wiecznemu. Niestworzona i niezniszczalna łaska Boga czyni człowieka niezniszczalnym i wiecznym.

Człowiek osiąga *theosis* wówczas, gdy zaktualizuje wpisane w jego naturę Boże podobieństwo. Tak więc przeobóstwienie człowieka ma na uwadze jego idealny rozwój, jego radykalną realizację w darze obrazu i podobieństwa. Stąd *theosis* otwarte jest na Jezusa Chrystusa. Nie może pominąć Chrystusa, bo On jest doskonałym wzorem osoby w pełni przeobóstwionej. *Theosis* jest dla człowieka osiągnięciem jego właściwej pełni, do której powołał go Bóg, a którą w mocy Ducha Świętego wysłużył mu Jezus Chrystus. Przeobóstwienie człowieka jest bowiem odnowieniem i podniesieniem natury ludzkiej do stanu sprzed upadku za sprawą Wcielenia Słowa Bożego. „Bóg stał się człowiekiem, by człowiek mógł stać się Bogiem”²⁶. W osobie Jezusa Chrystusa, ludzka natura zjednoczyła się z Logosem Boga i przez to osiągnęła pełnię przeobóstwiającej mocy. W ten sposób po raz pierwszy urzeczywistniło się przeobóstwienie ludzkiej natury. Wcielenie *Logosu* umożliwiło człowiekowi osiągnięcie podobieństwa do Boga i tym samym przeobóstwienia. Człowiek ponownie uczestniczy w wiecznym życiu Boga przez Chrystusa i w Chrystusie, w którym dokonała się unia hipostatyczna natury boskiej i ludzkiej. Wskazuje to na pokrewieństwo, jakie zachodzi pomiędzy naturą ludzką i naturą Boską²⁷ oraz nawiązuje do praw-

²⁵ Zob Z. J. Kijas, dz. cyt., 135.

²⁶ Atanazy z Aleksandrii, *O wcieleniu Słowa* 54, 3, tłum. z łac. M. Wojciechowski, Warszawa 1998, 73; por. także Ch. Schönborn, dz. cyt., 37.

²⁷ Zob. G. I. Mantzaridis, dz. cyt., 57.

dy, że człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże, i otrzymał od Boga Ducha Bożego.

Człowiek jest powołany przez Boga do świętości. Drogą jej zdobycia jest droga wiary i miłości. Świętość to najdoskonalszy sposób bycia człowiekiem. Osiągnięcie stanu świętości określa się pojęciem doskonałości. Świętość jest to więc doskonałość człowieka w stopniu absolutnym, uzyskana w oparciu o łaskę, nadprzyrodzony dar. Łaska Boża jest to samoudzielanie się świętości Bożej człowiekowi, jest to obecność Boga we wnętrzu – w duszy człowieka i co najważniejsze, jest ona niezbędna w uświęcaniu człowieka²⁸. Łaska Boża udziela nowej jakości samemu człowiekowi i nowej jakości więzi pomiędzy nim a Bogiem. Człowiek zostaje niejako wyniesiony ponad swoją naturę oraz wewnętrznie przemieniony, można powiedzieć – przeobstwiony²⁹. Uczestnicząc w świętości Boga, człowiek staje się świętym świętością Boga i w pewnym sensie boski przez uświęcającą go łaskę.

Właściwe rozumienie świętości jako pewnego przejawu deifikacji człowieka, ma swoje źródło w teorii partycypacji bytu, zarysowanej przez św. Tomasza z Akwinu³⁰. Teoria ta głosi, że człowiek w swej ontycznej strukturze jest „z Boga” – źródłem bytu ludzkiego jest Bóg; człowiek jest „na wzór Boga” i jest skierowany „ku Bogu”. Jako byt przygodny człowiek istnieje na mocy uczestnictwa w istnieniu Boga. Bóg jest źródłem istnienia człowieka i ostatecznym celem jego działania. W płaszczyźnie czysto naturalnej, w porządku egzystencjalnym, człowiek jest przyporządkowany Bogu i w Nim partycypuje. Łaska uświęcająca działa w człowieku, który już w porządku czysto naturalnym jest skierowany na Boga. Przez łaskę uświęcającą, Bóg odsłania się, udziela i ukazuje człowiekowi pełnię swego Dobra, aby ten osiągnął pełnię swego rozwoju, tzn., aby stał się świętym.

Aktualizacja duchowej natury człowieka, a w szczególności poznawczej i wolitywnej, pamiętając oczywiście o odniesieniu się do Boga, wiedzie człowieka do doskonałości albo, inaczej mówiąc, do świętości. Jest ona rezultatem świadomego i wolnego związku czło-

²⁸ Zob. *Świętość człowieka*, w: K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, tłum. z niem. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, 459.

²⁹ Zob. Z. Pawlak, art. cyt., 365.

³⁰ Na temat partycypacji zob. Z. J. Zdybicka, *Partycypacja bytu*, Lublin 1972.

wieka z Bogiem rozumianym jako dobro-cel; Bogiem, który wszystko dopełnia³¹. Człowiek widzi w Bogu pełnię wszystkiego i dlatego z Nim wiąże zaspokojenie nieustannego i nieugaszonego pragnienia szczęścia. Proces uświęcania się człowieka jest ciągłym dążeniem ku Bogu. Świętość człowieka jest to doskonale, najpełniejsze zaktualizowanie jego osobowych potencjalności. „Świętość polega na oddaniu się ducha ludzkiego Bogu”³² – powie św. Tomasz z Akwinu. Jest to proces uduchowiania całego człowieka. Świętość sama w sobie wyraża dwie rzeczy, a mianowicie czystość i trwałość³³. Człowiek jako byt materialny i zarazem duchowy pełnię swojej miary osiąga w momencie przezwyciężenia ograniczającej go materii, podporządkowując ją prawom ducha. W *Sumie Teologicznej* czytamy: „Trzeba więc, by ludzki duch oderwał się od rzeczy niższych, aby mógł zjednoczyć się z Istotą Najwyższą”³⁴. Uświęcanie człowieka jest to więc proces jego spirytualizacji, to znaczy proces coraz głębszego uduchowienia go w sensie ontycznym i moralnym. Wyraża się to w tym, że człowiek osiąga pewne podobieństwo do Boga jako Najwyższego Ducha, w najwyższych i najbardziej duchowych swoich aktach, tj. aktach miłości. Te z kolei, dzięki łasce Bożej, przeradzają się w miłość nadprzyrodzoną jednoczącą człowieka z Bogiem. Mamy tu do czynienia z nową formą uczestnictwa człowieka w Bogu. Partycypacja nie dotyczy jedynie jego naturalnego istnienia w istnieniu Boga, ale dotyczy również, przez łaskę uświęcającą, Bożej natury. Człowiek uczestniczy w wewnętrznym życiu Boga i zyskuje boski dynamizm, przez co człowiek staje się doskonałością, świętością.

Człowiek jest ze swej natury *homo capax Dei*. Cechuje go transcendencja w płaszczyźnie poznawczej i wolitywnej, co też czyni go otwartym na Boga, dążącym do Boga i uczestniczącym w życiu Boga. W realizacji tego pomagają mu Jezus Chrystus Bóg-Człowiek. Chrystus jest drogą prowadząca do pełni człowieczeństwa. Objawia On prawdę o Bogu i o człowieku, i o zachodzących między nimi relacjach. Chrystus przyniósł człowiekowi i pokazuje drogę spełnie-

³¹ Por. Z. J. Zdybicka, *Spełnianie się osoby ludzkiej w religii*, w: *Człowiek wobec religii*, red. K. Mech, Kraków 1999, 78.

³² Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna* II-II, q. 81 a. 8, tłum. z łac. F. W. Bednarski, t. XIX, London 1971, 30.

³³ Zob. Tamże.

³⁴ Tamże.

nia, jego powołania do świętości, do bycia na wzór Boga, przez Boga i ku Bogu. Jak naucza Jan Paweł II: „człowieka nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa”. W tym się wyraża najgłębszy sens chrześcijańskiego chrystocentrycznego humanizmu³⁵, ukazującego szczególną formę deifikacji człowieka. Chrystus jest źródłem życia i świętości człowieka. Człowiek bowiem jest „powołany, przeznaczony do łaski i do chwały”³⁶, powołany do świętości, absolutnej doskonałości, która jest pewnym przejawem boskości człowieka.

3. CZŁOWIEK Z BOSKIMI CECHAMI

W dziejach myśli filozoficznej znajdujemy jeszcze inne rozumienie deifikacji człowieka, którego autorami są filozofowie L. Feuerbach, F. Nietzsche i J. P. Sartre. Przypisując człowiekowi boskie cechy i funkcje oraz boski status, w człowieku widzieli Boga. Nie mieli oni na uwadze przebóstwienia człowieka wskutek ścisłej relacji z istniejącym Bogiem, lecz samoubóstwienie czy samoprzebóstwienie człowieka, bez odniesienia do Boga, czyli ze względu na samego człowieka³⁷.

W tego typu pojmowaniu deifikacji człowieka, Bóg jest ustawiony wobec człowieka konkurencyjnie. Boga się odrzuca, a wybiera się człowieka i przypisuje się mu boskie cechy i funkcje. Po negacji istnienia Boga, Bogiem czyni się człowieka. Przymioty boskie transponuje się na człowieka i stawia się go na miejscu Boga. Feuerbach, Nietzsche i Sartre czynią tak, ponieważ Bóg w ich pojęciu stanowi wyobrażenie ludzkiej nieszczęśliwej świadomości, a religia jest mitem dehumanizującym człowieka, i stawiającym go w sytuacji niewolnik – pan. Bóg i religia to groźna religijna alienacja człowieka. Należy wybrać: albo Bóg albo człowiek. Bóg zostaje uśmiercony i odrzucony, zaś człowiek ubóstwiony. Zanegowali istnienie Boga transcendentnego, a w szczególności Boga chrześcijańskiego, na rzecz absolutyzacji podmiotowości człowieka.

Feuerbach, Nietzsche i Sartre Boga potraktowali jako wytwór wyobraźni człowieka, który należy sprowadzić do ludzkiej natury.

³⁵ Por. J. A. Kłoczowski, *Humanizm a ateizm*, Znak 22(1970)2-3, 203; por. także Jan Paweł II, *Redemptor Hominis*, nr 10 (wydanie pol. *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1997).

³⁶ Jan Paweł II, dz. cyt., nr 13, 18; por. także Rz 8, 30.

³⁷ Por. Ch. Schönborn, dz. cyt., 52.

W konsekwencji to, co istotnie ludzkie, zaczęli oni traktować jako boskie, zaś samego człowieka postawili na miejscu Boga. Człowieka uczynili ostateczną rację wszystkiego, co istnieje. To człowiek jest Bogiem i poza nim nie ma innego, który mógłby być przedmiotem kultu religijnego. Człowiek jest najwyższą formą bytu i wszystko od niego jest zależne. Ponad człowiekiem i poza człowiekiem oraz utworzonymi przez niego znaczeniami i wytworami, nic innego nie istnieje. Człowiek jest autokreatorem i autorem prawdy o rzeczywistości; jest samowystarczalny i samozależny, co też daje mu boską pozycję³⁸. Wartość człowieka jest absolutna³⁹.

Ludwik Feuerbach wprost mówi o boskości człowieka i wynosi go ponad wszystko. Według niego to człowiek jest twórcą Boga, a nie odwrotnie. To człowiek uczynił Boga i na mocy alienacji, pozwolił mu żyć własnym istnieniem. Analiza ludzkiej świadomości wiedzie do przekonania, że jest ona miejscem urzeczywistniania się Boga, że Bóg jest jej wytworem. Bóg jest czystą świadomościową projekcją człowieka, która w późniejszym czasie zaczęła mu zagrażać. Teologia jako nauka o Bogu, w przeświadczeniu Feuerbacha, jest tylko antropologią. To w wyniku zafałszowania świadomości stała się tym, czym jest, to znaczy nauką o transcendentnym Bogu. Tak naprawdę jest ona ludzkim wymagowanym światem. Bóg powstał w wyniku niespełnionych pragnień człowieka, których nie mógł w żaden inny sposób urzeczywistnić. W świadomości ludzkiej powstał więc doskonały człowiek-Bóg, który w pełni satysfakcjonował oczekiwania samego człowieka. W konsekwencji, cechy przypisywane Bogu są w rzeczy samej cechami ludzkimi, a Bogiem jest oczywiście sam człowiek. Człowiek jest uposażony w boskie cechy, takie jak: nieskończony rozum, wola i miłość, które tworzą ludzką istotę. On sam dla siebie jest kimś najwyższym. On sam, na drodze autoalienacji, staje się przedmiotem kultu religijnego. Feuerbach ogłosił więc *homo homini deus est*. Bogiem dla człowieka jest człowiek.

Kontynuując wątek Boga rozumianego jedynie jako idea Boga, Feuerbach doszedł do bardzo radykalnych wniosków. Samego człowieka uznał za Boga, zaś Boga religii projekcją ludzkiej jaż-

³⁸ Zob. Z. J. Zdybicka, *Kulturowe zawirowania wokół człowieka końca XX wieku*, *Roczniki Filozoficzne* 43-44(1995-1996)2, 63.

³⁹ Zob. J. A. Kłoczowski, art. cyt., 189-190.

ni, istniejącego jako mit w ludzkich dziejach w wyniku alienacyjnego procesu. W efekcie, w jego filozofii rozpoczął się proces skrajnej antropomorfizacji Boga. Antropologia przyjęła status teologii. Był to etap humanizacji człowieka, przeprowadzonej na drodze apriorycznie konkurencyjnego ustawienia wobec siebie człowieka i Boga.

Feuerbachowski sposób widzenia człowieka i Boga oraz zachodzących między nimi relacji, dominował w filozofii XX wieku. Fryderyk Nietzsche także traktuje Boga jako mit, który zachował się w dziejach ludzkich jako pewien etap jej rozwoju. Mit, który – podtrzymywany jedynie przez swoich wyznawców, ludzi słabych – powoli zaczynał już zanikać. Nietzsche proklamuje więc „śmierć Boga”, zaznaczając, że nadszedł już czas, aby tego dokonać. Uważał, że należy ogłosić światu, że Bóg nie żyje i że nigdy nie istniał. Bóg został wytworzony przez człowieka i był potrzebny jedynie do tego, aby człowiek uświadomił sobie, kim jest. Bóg nie jest już potrzebny. Jego śmierć nastąpiła, a on ją obwieszcza. W ten sposób Nietzsche chciał pokazać, że wiara w Boga jest czymś pustym i niewiarygodnym. Dowodem zaś na taki stan rzeczy miała być jego koncepcja nadczłowieka. Nietzsche bowiem, wraz ze śmiercią Boga, ogłasza nadczłowieka. Taka jest prawdziwa natura człowieka, gdy nie jest ona zdeformowana fałszywą świadomością, to jest świadomością religijną, która odziera człowieka z jego własności i przydziela je Bogu. Śmierć Boga wyzwala człowieka od wszelkich zależności. Człowiek staje się dojrzały, silny; nikt i nic go nie niweczy i nie poniża. To, iż Bóg umarł, jest naturalną konsekwencją ponadludzkiej natury człowieka. Im bardziej człowiek uświadamiał sobie, jaka jest jego natura, tym bardziej malał i zanikał Bóg. Zdaniem Nietzschego, nikt inny tylko człowiek jest kreatorem prawdy, dobra i zła. Posiada on bowiem nieograniczoną wolę mocy i dlatego on ma stworzyć nowe zasady i nowe wartości. Wraz ze śmiercią Boga upadły bowiem wszelakie narzucone przez niego wartości. Jeśli one nadal istnieją, człowiek ma być ponad i poza dobrem i złem, i powinien je przewartościować. Ma na nowo ustalić wszelkie wartości. W filozofii Nietzschego doszło więc do sytuacji, że człowiek zastąpił Boga. Człowiek teraz posiada atrybuty Boga i spełnia Jego funkcje. Bogiem jest nadczłowiek, który jest absolutnie wolnym i świadomym siebie człowiekiem. Jego istota wyraża się w mocy, która z kolei realizuje się wedle ka-

prysu woli. Miejsce *cogito* zajmuje *volō*⁴⁰. Nie ma bowiem racjonalności, wedle której należałoby działać. Odrzucenie Boga zniosło jednocześnie racjonalność. Sens rzeczywistości należy dopiero stworzyć. Jeśli się pojawi racjonalność świata, to jej fundamentem będzie jedynie człowiek⁴¹ – absolutny i kierowany wolą mocy podmiot wszelkich wartości.

Najbardziej zradyzalizowane przeciwstawienie Boga i człowieka pojawiło się w filozofii J. P. Sartre'a. W świecie i w człowieku nie znajduje on nic, co wskazywałoby na Boga. Wszystko jest przeciwko Bogu. Nic za Nim nie przemawia. Bóg nie jest ważny, bo po prostu Boga nie ma. Zdaniem Sartre'a, Bóg nie istnieje, i tak naprawdę nigdy nie istniał. A jeśli by nawet istniał, to i tak to niczego nie zmienia. Liczy się tylko człowiek. Dopiero pojawienie się człowieka sprawia, że świat w pewnym sensie istnieje. Człowiek jest przyczyną tworzenia siebie samego i świata. To on jest autokreatorem i tym samym kreatorem rzeczywistości. Sartre dochodzi do tej konkluzji drogą nieco inną niż Nietzsche, nawiązuje bowiem do wolności człowieka, w której upatruje istotę człowieka. Wolność człowieka jest absolutna i odrzuca wszelkie determinanty, z Bogiem włącznie. Jeśli człowiek jest wolny, to Bóg nie istnieje. Absolutna wolność wyzwala człowieka od Boga. Sartre przenosi boskie prerogatywy na człowieka. To, co dotychczas przynależało jedynie do natury Boga, należy teraz do człowieka. On wygrał z Bogiem i zajmuje jego miejsce. Człowiek jest tym, który wszystko uzasadnia i od którego wszystko posiada jakieś znaczenie. Poza nim nie ma żadnej innej racji. Człowiek sam, bez żadnych zewnętrznych kryteriów, jest intelektualnym i moralnym kryterium. Rzeczywistość tematyzuje podług swego absolutnie wolnego chcenia. Nic mu nie pomaga i nie potrzebuje usprawiedliwienia dla swoich działań. Jako Bóg człowiek jest samowystarczalny.

Apoteoza wolności człowieka przez Sartre'a, wiąże się z kwestią absolutyzowania ludzkiej świadomości. Wydaje się, że zatrzymanie się na wolności człowieka oraz sytuowanie jej u podstaw wszystkiego, trwa aż do dzisiaj. Teza, że człowiek jest ze swej istoty samą wolnością, w konsekwencji daje mu przyzwolenie do bycia poza prawdą, dobrem i złem; daje mu przyzwolenie do ustanawiania nowych

⁴⁰ Por. Tamże, 190.

⁴¹ Por. S. Grygiel, *Człowiek czy Bóg*, Znak 22(1970)2-3, 164.

prawd i praw w porządku epistemologicznym oraz nowych wartości w porządku aksjologicznym. Człowiek staje się nietzscheańskim nadczłowiekiem i w porządku świadomości=wolności, zyskuje rangę absolutnie autarkicznego (samowystarczającego) podmiotu.

W filozofii Feuerbacha, Nietzschego i Sartre'a mamy do czynienia z humanizacją antropocentryzmu zamkniętego⁴², polegającą przede wszystkim na negacji Boga. Człowiek, pojmowany jako zamknięte centrum, dokonał religijnej autoalienacji i w rezultacie zdehumanizował się. W stanie alienacji, która jest podstawą procesu dialektycznego, człowiek eksterioryzuje swoją istotę, bierze ją za odmienną od siebie, obcą i przeciwstawną sobie rzeczywistość i afirmuje ją jako Boga. W taki właśnie sposób człowiek sam pozbawia się przysługujących mu przymiotów, obdarowując nimi ideę Boga. I dlatego Bóg jawi się jako autoalienacja człowieka.

Przez eliminowanie wyimaginowanego Boga i tego wszystko, co jest z Nim związane, próbowano przywrócić człowiekowi jego człowieczeństwo. Jednak stało się tak, że przez konkurencyjne ustawienie człowieka wobec Boga i przez proklamację „śmierci” Boga, samego człowieka pojęto jako Boga. Przypisano mu nieograniczone możliwości: że jest kreatorem samego siebie i świata oraz autorem własnego zbawienia⁴³. Tak pojęta religijna autoalienacja człowieka, dla L. Feuerbacha, jak również brana pod uwagę przez F. Nietzschego i J. P. Sartre'a, stała u podstaw ich przekonania o boskości człowieka. Zanegowali istnienie Boga i religii jako ludzkiej samoalienacji. Odrzucając zaś stan autoalienacji człowieka, stworzyli koncepcję „człowieka-boga”. A. Ganoczy wyjaśnia, że w pojmowaniu człowieka jako *homo creator*, który dąży do wyzwolenia się od *deus creator*, w detronizacji Boga Stwórcy na rzecz człowieka autokreatora i kreatora wszystkiego⁴⁴, w rekonstrukcji człowieczeństwa w człowieku, dostrzega się ostatecznie pewną koncepcję deifikacji człowieka.

Dotychczasowe analizy pozwalają stwierdzić, że dwa pierwsze typy rozumienia deifikacji człowieka mają sens pozytywny. Platońska

⁴² Por. E. Borne, *Bóg nie umarł. Studium o współczesnym ateizmie*, tłum. z franc. J. Ritt, Paris 1968, 17.

⁴³ Por. Z. J. Zdybicka, *Kulturowe zawirowania wokół człowieka końca XX wieku*, art. cyt., 60.

⁴⁴ Zob. A. Ganoczy, *Stwórca człowiek i Bóg stwórca*, tłum. z niem. P. Pachciarek, Warszawa 1982, 7.

teoria ubóstwienia człowieka oraz religijna interpretacja przebóstwienia czy uświęcenia człowieka, nie niweczą i w żadnej mierze nie deprecjonują ludzkiej natury. Przeciwnie, zostaje ona podniesiona na wyższy, tj. doskonalszy stopień bytowania. Jest to możliwe dzięki istnieniu świata nadprzyrodzonego, tj. boskiego, do którego człowiek należy (tradycja orficko-pitagorejska i Platon) lub też na mocy uczestnictwa za przyczyną łaski w wewnętrznym życiu Boga; łaski uświęcającej, która przemienia, to znaczy przebóstwia duszę człowieka i jego całego, sprawiając, że istnieje w Bogu i Bogu jest podobny.

Trzecia forma rozumienia deifikacji człowieka ma charakter negatywny. W tym przypadku mamy do czynienia z alienacją w sensie wyobcowania człowieka z jego istoty bycia człowiekiem. Jego ludzka natura została ograbiona, zubożona i zdeformowana. Przypisanie człowiekowi cech i funkcji Boga (po „śmierci Boga”), to w konsekwencji alienacja człowieka w jego działaniu w znaczeniu zamiary środków na cel.

DEIFICATION OF THE MAN

Summary

The article specifies and discusses three basic forms of the understanding of the idea of deification of man, which can be found in European culture. The first of them, a basis for Platonic philosophy, identified human nature with God's nature. Plato, adducing to the Orphic-Pythagorean tradition, understood man as immortal, immaterial soul among Gods' companions. Man – soul is a lower nature God.

The second form of the idea refers to participating of human being in God's life. It is a religious understanding of the divine nature. In the Orthodox Church it takes the form of *theosis*; in the Catholic Church it is expressed as *holiness*. Man takes part in God's life and becomes more and more of God through the state of grace and through the specific ontological structure.

The third form of the idea of deification of man is found in the philosophical opinions of L. Feuerbach, F. Nietzsche and J. P. Sartre and refers to God's attributes given to man. Human is recognized as a divine being and replaces God, who is repudiated as a source of alienation. This form of deification leads to self-admiration and self-deification.