

Mikołaj Ozolin

Obraz i podobieństwo Boże w człowieku jako podstawa antropologii prawosławnej : dar naturalny i zadanie osobiste

Elpis 12/21-22, 19-25

2010

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.

OBRAZ I PODOBIENSTWO BOŻE W CZŁOWIEKU JAKO PODSTAWA ANTROPOLOGII PRAWOSŁAWNEJ: DAR NATURALNY I ZADANIE OSOBISTE

Słowa kluczowe: teologia, patrystyka, obraz i podobieństwo

Wiadomo, że *Septuaginta* – grecki przekład *Starego Testamentu* – został uznany przez autorytet *consensus patrum*. Przekład ten pojawił się rzeczywiście jako ważny etap Objawienia, poświadczony oprócz tego, że został wykorzystany przez autorów *Nowego Testamentu*, także przez Ojców Kościoła i w tekstach liturgicznych. W Księdze Rodzaju czytamy: „Rzekł Bóg: Uczynimy człowieka *κατ'εικονα ημετερον και καθ'ομοιωσις* – na obraz nasz i na podobieństwo” (1,26).

OBRAZ BOŻY

Zgodnie z egzegezą patrystyczną werset ten wskazuje, przede wszystkim, na to, że *imago Dei* jest faktem ontologicznym w człowieku, który zakłada szczególny związek między nim i Bogiem, i który pozostaje stałą oraz niezniszczalną cechą natury człowieka z woli Stwórcy-Boga. W ten sposób istota ludzka nie jest stworzona jako autonomiczna i samowystarczalna, ale jest powołana do uczestniczenia w życiu Bożym, gdyż jedynie „w Bogu” człowiek może realizować swoje przeznaczenie. Nic nie jest bardziej „naturalnym” dla człowieka, niż żyć i wzrastać w łasce. Jak pamiętamy, Włodzimierz Łosski uważał, że pojęcie „nadprzyrodzoności” w tym połączeniu nie ma zastosowania w antropologii prawosławnej. Wcale nie przeciwstawia-

ją się sobie natura i łaska, ale wyrażają – przy takim podejściu – życiodajną dynamikę relacji między Stwórcą i stworzeniem. Chociaż są oni różni co do natury, Stwórca i stworzenie żyją we wspólnocie łaski, a przy tym nie tylko zanika brzemienne w ciężkie następstwa przeciwieństwo między wolnością i łaską, charakterystyczne dla scholastyki łacińskiej, ale łaska Boża i jej niestworzone energie są właśnie „środowiskiem naturalnym” bytu ludzkiego. Święci Ojcowie rozumieli opowiadanie biblijne o raju właśnie w tym sensie jako obraz „Kościoła w raju”, gdzie Adam jeszcze dysponował „dawną godnością wolnego człowieka”, jak wyraził to św. Grzegorz Palamas¹. Ojciec John Meyendorff lubił w związku z tym mówić o *otwartej* antropologii. Scholastycznej kategorii *natura pura* człowieka, naturze prawie „neutralnej” i zamkniętej w sobie samej, ojciec John przeciwstawił człowieka stworzonego dosłownie „w stanie łaski”, w naturalny sposób otwartego na Boga dla wspólnoty i synergii. Taka wizja „naturalnej”, stworzonej przez Boga świętości ludzkiego istnienia, bazuje przede wszystkim na nauce biblijnej o obrazie Bożym w człowieku. Innymi słowy, powinniśmy postrzegać w Adamie nosiciela pierwszego stworzonego obrazu Bożego. W Księdze Rodzaju powiedziano o tym jasno: „Bóg uczynił człowieka na obraz swój, na obraz Boga go uczynił...” (1,27).

Odbijając różne tendencje myśli patrystycznej, święci ojcowie w różny sposób próbowali określić „miejsce” *imago Dei* w człowieku. Niektórzy, jak na przykład św. Grzegorz z Nyssy, pozostawali – przez Orygenesę – pod wpływem neoplatonizmu z jego koncepcją *συγγεια*. Dla nich rozum – *νοος* – najlepiej odpowiadał i miejscu przebywania, i wyrażeniu tego „podobieństwa”. Inni, jak św. Ireneusz z Lyonu z jego soteriologią „rekapitulacji w Chrystusie Nowym Adamie”, lub św. Grzegorz Palamas, zakładali – pozostając w granicach realizmu biblijnego – że nie tylko rozum i dusza stanowią obraz, ale także ciało człowieka. Św. Grzegorz Palamas powiada: „Nazwa człowiek nie odnosi się oddzielnie do duszy lub ciała, ale do obu razem,

1 Św. Grzegorz Palamas, *Triades*, I, 1. 9, éd. J. Meyendorff, Louvain 1959, s. 27.

gdyż razem zostały one stworzone na obraz Boga². Włodzimierz Łoski wyraził to w następujący sposób: „Osoba ludzka nie jest częścią bytu ludzkiego, podobnie jak osoby Trójcy nie są częściami Boga. Dlatego cecha obrazu Boga mnie przysługuje jakiemuś jednemu tylko elementowi bytu ludzkiego, lecz odnosi się do całej, integralnej natury człowieka³. Podobnie jak Wcielenie i Zmartwychwstanie Chrystusa, zbawienie, dane człowiekowi, odnosi się do pełni jego natury, nie wyłączając ciała, tak i obraz Boży odnosząc się do tej pełni, powinien w konieczny sposób obejmować cielesność, co zresztą wyraźnie wynika z tradycyjnej nauki o wskrzeszeniu umarłych⁴, z prawosławnego kultu świętych relikwii i z zasadniczego zakazu „kremacji” ciał zmarłych chrześcijan.

Oznacza to, że staranie się o jeszcze dokładniejsze określenie na czym polega *imago Dei*, jest raczej niemożliwe, gdyż – jak wyjaśnia św. Grzegorz z Nyssy – „obraz Boży w człowieku, ponieważ jest doskonały, jest z tego powodu nieuchwytny (dlatego też nie do opisanie i nie do przedstawienia!), bowiem odbijając pełnię swego Praobrazu powinien także dysponować niepoznawalnością Bóstwa”. „Możemy go pojąć – komentuje Włodzimierz Łoski – tylko za pomocą idei uczestnictwa w nieskończonych dobrach Bożych⁵.

2 PG 150, 1361C.

3 W. Łoski, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris 1944, s. 115 = *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, przeł. M. Sczaniecka, Warszawa 1989, s. 105. Zresztą „kapłaństwo królewskie” wszystkich chrześcijan (1 P 2,9), jak i „ontologiczna katolickość”, odnoszą się do całego człowieczeństwa w każdym człowieku, będąc zakorzenione w *imago Dei*. Hasło „wolność, równość, braterstwo” jest jedynie zsekularyzowaną wersją biblijnej podstawy godności człowieka. Pan powiedział: „Cokolwiek uczyniliście jednemu z tych najmniejszych moich braci, mnie uczyniliście” (Mt 25,40) i Sam wskazuje, że słuszne jest także to, co jest odwrotnością tych słów. Tym samym, gdy św. Bazyli Wielki mówi, że „cześć oddawana wizerunkowi przechodzi na prototyp” (*De Spiritu Sancto*, 18, PG 32, 149C = *O Duchu Świętym*, przeł. A. Brzostkowska, Warszawa 1989, s. 146), odnosi się to także do zniewagi, gdyż każda krzywda wyrządzona człowiekowi, jest równocześnie znieważeniem Boga.

4 Na ten temat patrz godny uwagi artykuł: G. Florowski, *O wskrzeszeniu martwych*, [w:] *Pieriesielenije dusz*, Paris 1935, s. 135-167.

5 W. Łoski, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, s. 113 = *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, s. 104.

Jak już powiedziano, obraz Boży zawsze jest obecny w naturze ludzkiej i nic nie może tego obrazu zniszczyć, nawet w najwyższym stopniu „przeciwny naturze” grzech pierworodny. Zgodnie z nauką Ojców Kościoła nie ma wątpliwości, że tylko wolna osoba może popełnić grzech i grzech ten pozostaje „osobistym”. Naukę o „grzechu pierworodnym” wielki znawca teologii Ducha Świętego, św. patriarchy Focjusz, po prostu nazywał „herezją”⁶. Teraz nie możemy zająć się szczegółami interpretacji grzechu pierworodnego, jakże różnymi na Wschodzie i na Zachodzie. Jeśli chodzi o prawosławne rozumienie, to możemy powołać się na znakomity rozdział z książki ojca Johna Meyendorffa *Teologia bizantyjska*⁷, w którym autor udowadnia, że według Ojców Kościoła grzech pierworodny Adama i Ewy nie prowadzi do „dziedziczenia grzechu”, a tym bardziej do „dziedzicznej winy”, ale – jeśli można tak się wyrazić – do „dziedzicznej śmiertelności”. Oto dlaczego śmierć Pana na krzyżu nie jest okrutną karą, nałożoną na Syna Człowieczego przez gniew Ojca Niebieskiego, ale zwycięstwem Boga nas tą właśnie śmiertelnością (1 Kor 15,22) i całkowitym przywróceniem w Chrystusie pierwotnego piękna obrazu Bożego, który stał się w ludziach prawie niepoznawalnym wskutek śmierci i grzechu.

W ten sposób doszliśmy do podobieństwa. Jeśli zatrzymaliśmy się na stałym i niezniszczalnym obrazie Bożym, który ostatecznie jest „*locus* teologiczny” tajemnicy wszelkiej osoby ludzkiej, to przede wszystkim dlatego, że podobieństwo zakłada obraz tak, jak bierzmowanie zakłada chrzest.

6 Św. Focjusz, *Bibliothèque*, 177, éd. R. Henry, Paris 1960, s. 177 = *Biblioteka*, przeł. O. Jurewicz, Warszawa, 1988, II, s. 62.

7 J. Meyendorff, *La théologie byzantine*, Paris 1975, s. 192-198 = *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, przeł. J. Prokopiuk, Kraków 2007, s. 133-137.

PODOBIEŃSTWO

Podobieństwo jest dziełem Ducha Świętego, który „wszystko spełnia”. „Dlatego Słowo Boże – pisze św. Atanazy Wielki – zjawiło się samo, żeby jako Obraz Boga móc odtworzyć człowieka, który *jest według obrazu*”⁸. Właśnie w Chrystusie zostaje przywrócony pomroczony obraz Boży w naturze wspólnej wszystkim ludziom. W chrzcie, gdy umiera stary Adam i my zmartwychwstajemy w Chrystusie, dokonuje się to przywrócenie dla każdego wierzącego osobiście. Duch Święty daje możliwość wszystkim, którzy są stworzenie „na obraz”, którzy zmartwychwstają w wodzie chrzcielnej, aby dalej doskonalili podobieństwo i doprowadzili je do pełni.

Diadoch z Fotyki opisuje ten proces powołując się na sztukę malarzką: Podobnie temu, jak malarze początkowo kreślą jednym kolorem szkic portretu, a następnie stopniowo dodając kolor za kolorem, dochodzą do podobieństwa portretu i modelu (...), tak samo i łaska Boża zaczyna od tego, że w chrzcie przywraca obraz takim, jakim on był, gdy człowiek przyszedł na świat”. Tutaj z pewnością właściwym jest przypomnienie, że według nauki Ojców Kościoła dzieci rodzą się niewinnymi... Powróćmy jednak do naszego cytatu: „Następnie, widząc dążenie całej naszej wolności do piękna podobieństwa (...), wtedy dodając łaskę do łaski, pielęgnując piękno duszy od chwały do chwały, łaska wyróżnia tę duszę podobieństwem”⁹. Św. Jan Damasceński mówi tak: „Bóg tworzy człowieka na swój obraz i podobieństwo (...). Zwrot bowiem ‘na obraz’ oznacza zdolność myślenia i stanowienia o sobie, a ‘na podobieństwo’ upodobnienie się do Boga w miarę sił przez cnotę”¹⁰. Chrystus włączył naturę całej wielości lu-

8 Św. Atanazy Wielki, *De incarnatione Verbi*, XIII, 7; PG 26, 997A = *O wcieleniu Słowa*, przeł. A. Wojciechowski, Warszawa 1998, s. 34-35 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, 61).

9 Diadoch z Fotyki, *Oeuvres spirituelles*, LXXXIX, Paris 1955, s. 149 (Sources Chrétiennes, 5^{bis}).

10 Św. Jan Damasceński, *De fide orthodoxa*, II, 12, PG 94, 920B = *Wykład wiary prawdziwej*, przeł. B. Wojkowski, Warszawa 1969, s. 94.

dzi w swoją jedyną Bożą Hipostazę. Duch Święty rozdziela swoją Boską naturę, wspólną z Ojcem i Synem, wśród całej wielości ludzkich hipostaz. Włodzimierz Łosski tak opisuje ten dar Ducha Świętego z samego siebie: „Ducha Święty, jako osoba, usuwa się przed osobami stworzonymi, którym udziela łaski. W Nim wola Boża nie jest już dla nas czymś zewnętrznym: daje nam łaskę od wewnątrz, objawiając się w samej naszej osobie, o ile nasza ludzka wola pozostaje w zgodzie z wolą Bożą i współpracuje z nią, uzyskując łaskę, czyniąc ją *naszą*. Jest to droga przeobstwienia prowadząca do Królestwa Bożego, zapoczątkowanego w sercach przez Ducha Świętego już w tym życiu doczesnym. Duch Święty bowiem jest królewskim namaszczeniem, spoczywającym na Chrystusie i na wszystkich chrześcijanach powołanych do królowania z Nim w wieku przyszłym. W taki to sposób owa nieznana Osoba Boska, nie mająca swego obrazu w innej hipostazie, objawi się w osobach przeobstwionych; jej obrazem bowiem będzie wielka ilość świętych”¹¹.

Teraz przejdźmy bezpośrednio do wszystkich wybrańców Bożych, do Chrystusa i wielości świętych, których przedstawiamy na ikonach.

Czym jest ikona świętego? Jest to obraz człowieka, który zrealizował swoją świętość, obraz tego, kto zdobywszy Ducha Świętego, przyniósł owoce Jego, a tym samym jest to obraz człowieka, który całkowicie wykorzystał możliwości otrzymane przez pełne przywrócenie obrazu Bożego w chrzcie.

Ikona dąży do przedstawienia *zrealizowanego podobieństwa*. Specyficzny obraz chrześcijański to ten, który właściwymi mu środkami ukazuje stworzoną przez Boga „naturalną świętość” stworzenia, znajdowaną w pełnej łaski wspólnocie ze Stwórcą i która w pełni realizuje to podobieństwo. W takim wypadku coś staje się ze starym i upartym Adamem, i należy to pokazać, nie pokusa i nie walka (porównaj wspaniały obraz „Kuszenie świętego Antoniego” z ołtarza au-

11 W. Łosski, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, s. 169 = *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, s. 154.

torstwa Matthiasa Grünewalda w Colmarze), ale ostateczny rezultat, pokój w Panu, który jest jednym Jego sławieniem.

Autentyczna sztuka cerkiewna ukazuje *dokonaną* przemianę, zbawienie, przekształcenie przez Boga i w Bogu upadłego i śmiertelnego świata, jednym słowem *przemienienie*.

Ten, kto dokonuje wysiłku doskonalenia w sobie podobieństwa Chrystusa, dokonuje wysiłku przemieniania świata.

Słowa św. Serafina z Sarowa o tym, że „sens życia ludzkiego polega na zdobywaniu Ducha Świętego”¹² oznaczają, że sens życia polega na pełnym zrealizowaniu siebie jako istoty ludzkiej, co jest możliwe tylko „w Bogu”. Osoba ludzka jest podobna do Chrystusa w tej mierze, w jakiej potrafi ona zdobywać Ducha Świętego, ponieważ właśnie On okazuje i daje człowiekowi możliwość znalezienia Chrystusa. Oznacza to, że właśnie Duch Święty dokonuje spełnienia podobieństwa Bożego w człowieku.

Przetłumaczył ks. Henryk Paprocki

¹² Św. Serafin z Sarowa, *Ogień Ducha Świętego*, przeł. H. Paprocki, Kraków 2008, s. 52.