

ALEKSY KUCY

POJĘCIE OBRAZU BOŻEGO W MYŚLI PATRYSTYCZNEJ A NAUCZANIE METROPOLITY ANTONIEGO BLOOMA

I rzekł Bóg: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam...”. Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę [Rdz 1:26-27].

Charakterystyczną cechą biblijnego opisu stworzenia człowieka jest liczba mnoga Osób odpowiedzialnych za to wydarzenie. Ta protologiczna sentencja uwypukla bardzo ważny postulat, a zarazem pierwsze potwierdzenie nauki o Bogu w Trzech Osobach. Nie bez powodu w zachodniej myśli teologicznej ów fragment jest traktowany jako „pierwszy sygnał trynitarny” [Jan Paweł II 1986: Internet]. A jakże inaczej można byłoby interpretować tę okoliczność w przypadku, gdy jesteśmy w orbicie chrześcijańskiej nauki o Trójjedynym Bogu: Ojcu, Synu i Duchu Świętym?! Dlatego też w Prawosławiu powyższa liczba mnoga Osób podejmujących decyzję o stworzeniu człowieka od początku odbierana była jako pierwsze objawienie niezachwianej prawdy o Bogu w Trójcy Jedynym [Св. ГРИГОРИЙ НИССКИЙ, 1861: 92].

Ważne przy tym jest zrozumienie, że dogmatyczne spory trynitarne i wynikające stąd przemyślenia wielkich chrześcijańskich teologów wcale nie wypływały z pustych dążeń erystycznych. Nicejska formuła o współistotności oraz kapadocka nauka o Świętej Trójcy, jak twierdzi ojciec John Meyendorff,

остаётся совершенно бессмысленным, если не помнить, что целью его было поддержание тех христологических и пневматологических предпосылок, [согласно

Dr ALEKSY KUCY – adiunkt, Zakład Lingwistyki Stosowanej, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie: aleksy.kucy@poczta.umcs.lublin.pl

ktorым] Воплощенный Логос и Святой Дух есть прежде всего *божественные деятели спасения*, и только затем Они открываются как сущностно единый Бог. [Прот. И. МЕЙЕНДОРФ, 2007: 256].

Ma rację zatem ojciec Georgij Florowski, przypominając badaczom omawianej problematyki, iż

тринитарные споры IV-го века имели прежде всего христологический смысл. Великие отцы этого века, исходя из сотериологических упований и предпосылок, с полной очевидностью показали, что вера во Христа, как Спасителя, предполагает исповедание в Нем и полноты Божества и полноты человечества. Ибо только в таком случае во Христе действительно совершилось великое воссоединение Бога и человека и открылся путь к *обождению*, в котором отцы видели и смысл и цель человеческого существования [Свящ. Г. ФЛОРОВСКИЙ, 1933: 6].

Toteż wspomniane racje zawsze stanowiły podstawę do dociekań teologicznych, albowiem chybione postulaty i nauka o Bogu, zwana popularnie herezją, zawsze mają jeden główny skutek – zgubę człowieka, jakże istotną przeszkodę w jego zbawieniu czynioną przez wroga rodzaju ludzkiego.

Сущность Православия в том, чтобы веровать всем сердцем в Богочеловечество Господа Иисуса Христа, в то, что был Он истинным Богом и истинным человеком. Сатана, враг рода человеческого, знал это, и он приложил все усилия к тому, чтобы разрушить в людях веру в Господа Иисуса как Богочеловека. Чтобы достичь этой окаянной цели, он воздвигал одну за другой тяжкие ереси –

upomina św. Łukasz krymski [Свт. ЛУКА ИСПОВЕДНИК, 2010: 502]. Można z tego wyciągnąć ambiwalentny wniosek, mianowicie, że prawdziwe nauki teologiczna i antropologiczna wskazują z kolei człowiekowi właściwą drogę do zbawienia i stwarzają odpowiednie narzędzia conceptualne.

Warto podkreślić, że refleksje teologiczne i prawosławna nauka o Bogu w Trójcy jedynym są podstawą również dla postulatów antropologicznych, bowiem ilekroć szukamy zasadniczych odpowiedzi o człowieku, jego pochodzeniu, naturze, właściwościach ludzkiego działania, punktem wyjścia zawsze jest biblijne objawienie o „obrazie i podobieństwie”. Na pierwszy plan wychodzi właśnie model trynitarny. Podobnie jak Święta Trójca: Ojciec, Syn i Duch Święty – często przedstawiana w myśli patrystycznej jako Umysł, Logos (Słowo) i Duch – człowiek, gdy mowa jest o jego duchowej budowie, również jest ukazwany jako posiadacz tych trzech składników. Ukształtowany „na obraz

Boży” człowiek „ukazuje wewnętrzne połączenie umysłu, inteligencji (logos) i ducha. Z umysłu człowieka zrodzona jest inteligencja i pochodzi duch, tak jak z Ojca zrodzony jest Syn i pochodzi Duch Święty. Zgodność nie jest oczywiście absolutna, lecz ukazuje odbicie Trójjedynego Boga [G. MANTZARIDIS, 1997: 24-25]. Prawosławna myśl teologiczna zawiera bardzo bogate myśli dotyczące omawianego wątku, lecz wszyscy są zgodni co do sedna zasygnalizowanej w powyższym cytacie treści. Potwierdza to równie bogata hymnografia Cerkwi, szczególnie kanony do Świętej Trójcy, czytane na niedzielnych nabożeństwach północy (ros. *полунощница*)¹. Te piękne w barwach i znaczeniu słowa tekstów liturgicznych zawierają istotę prawosławnej nauki antropologicznej, opartej na modelu trynitarnym:

ДЯ ЧЕЛОВѢКОВАЯ ЕДИНСТВЕННОЕ, ТРИЦІАТЕЛЬНОЕ ТВОЕ ІВѢННІЕ БЖЕСТВО, СОЗДАННІЕ ПРѢЖДЕ ЧЕЛОВѢКА, ПО ТВОЕИМЪ ІОБРАЗЪ КОУБРАЗІАМЪ СОНЪ, ОУМЪ СМЪ, И СЛОВО И ДУХЪ ДАБЪ, ІВѢКЪ ЧЛВКОВОЛЮБЕЦА [СЪВѢТОНЪ 2000:34].

Oto z kolei inny fragment, w którym Chrystus kojarzony jest z Umysłem:

ОУМЪ СМЪ БЕЗСТРАСТЕНЪ И НЕВЕЩЕСТВЕНЪ, ПРИАГШАСТСА ХРТОСА БІЪ ЧЕЛОВѢЧЕСКОМУ ОУМУ, ХОДАТАЙСТВУЮЩЕМУ БЖЕСТВЕННЫМЪ СТЕСТВОМЪ, ПЛОТИ ЖЕ ДѢЯТЕЛЬНОМЪ, И ВСЕИМЪ АИМЪ НЕПРЕЛОЖЕНА ВСЕШАА СОБДАННІСА: ДЯ СІСЕНІЕ ВСЕИМЪ АИМЪ ПДАШЕМУ ПОДАСТА РАСНИНАСА. [СЪВѢТОНЪ 2000: 7-48].

Choć nie wyczerpują one, rzecz jasna, całego tematu, to wskazują główny kierunek myśli, którym należy podążać, chcąc zgłębić omawianą tajemnicę.

Jak widzimy, nawet w tak małym fragmencie wątek trynitarny spaja się z przesłaniem o „obrazie i podobieństwie”, które wcale nie jest łatwiejsze w zdefiniowaniu i interpretacji. W artykule poświęconym współczesnej antropologii bp Jerzy (Pańkowski) słusznie zwraca uwagę na niebezpieczeństwo dosłownej interpretacji biblijnej kategorii „obrazu”, pisząc że „chodzi przede wszystkim o duchowy wymiar obrazu i podobieństwa w człowieku, a nie jego literalną analizę względem Boga” [bp JERZY (PAŃKOWSKI), 2011: 118]. Przeważająca myśl patrystyczna wczesnego chrześcijaństwa bardzo ostrożnie traktuje tę kwestię, ukazując właśnie duchowe składniki, które można odnieść do kategorii

¹ Kanony do Świętej Trójcy (ros. троичные каноны) zawierają najwięcej treści w zakresie prawosławnej poezji trynitarniej, aczkolwiek w innych tekstach liturgicznych również można znaleźć przesłania o podobnej tematyce. W zasadzie każdy cerkiewny tekst liturgiczny zawiera określony przekaz edukacyjny: teologiczny, historyczny, moralistyczny lub gloryfikacyjny.

„образу i podobieństwa”, często unikając – z nielicznymi wyjątkami – formalnego definiowania tego pojęcia.

Tym niemniej, Ojcowie są w pełni zgodni co do zasadniczej kwestii, mianowicie w odniesieniu pojęcia „образу Bożego” do zdolności odzwierciedlenia Bożych właściwości. Ojciec Mikołaj Winogradow tak ujął tę prawidłowość:

Какъ образъ Божій, душа человѣка, очевидно, должна обладать – конечно не въ абсолютномъ смыслѣ – свойствами Божества. Такимъ образомъ, если Богъ есть безконечный Духъ, то и душа человѣческая есть существо духовное, а не вещественное; если Богъ – чистѣйшій Разумъ, то и душа человѣка разумна, если Богъ – Существо свободное и ни отъ кого независимое, то и душа должна быть свободною, наконецъ, какъ *образъ Безсмертнаго* (εἰκὼν ἀθάνατοι), душа человѣческая должна быть безсмертною [Свящ. Н. ВИНОГРАДОВ, 1887: 367]².

Podążając tym tropem metropolita Makary (Bułkagow) wyodrębnił cztery zespoły podobieństw, do których nawizują w swoich myślach prawosławni teolodzy. Pierwszy z nich opiera się na fakcie duchowej egzystencji Boga, który to Jedyny jest właściwie Duchem w bezpośrednim tego słowa znaczeniu. Z tej prawidłowości wynika związek pomiędzy „obrazem” a duszą człowieka:

Богъ, по природѣ Своей, есть чистейшій Духъ, не облеченный никакимъ тѣломъ и непричастный никакой вещественности. Итакъ, образъ Божій надобно полагать не въ тѣле человѣка, а въ его невещественной душѣ: мысль, которую старались раскрывать Клименті александрійский, Оригенъ, Епифаній, Евсевій, Григорій нисскій, Амвросій, Августин, Феодориті и другіе. [Митрополит МАКАРІЙ, 1883: 454].

Drugi zespół nawiązuje do pierwszego, lecz odnosi się do zasygnalizowanych właściwości duchowych:

Богъ, какъ Духъ, имѣетъ и существенныя свойства духа, – умъ, свободу, и по самой природѣ своей безсмертенъ: потому, въ частности, можно полагать образъ Божій, вмѣстѣ съ одними учителями Церкви, въ умѣ человѣка; вмѣстѣ съ другими – въ его

² Por. najnowszą wersję podobnej interpretacji: „Бог есть абсолютный разум, человек тоже есть существо разумное. Бог существо духовное – человек, также имеет в себе духовную составляющую – душу. Бог вечен, отражением вечности в человеке является бессмертие. Бог является Творцом – человек также обладает творческими способностями, хотя в отличии от Бога творит не из ничего, а из подручного материала. Бог царствует над всем миром, и человек также наделен царским достоинством, призван владычествовать над Вселенной” [Иерей О. ДАВЫДЕНКОВ, 2005: 224-225].

свободной воли; вмѣстѣ съ третьими – въ неразрушимости его души и безсмертіи [Митрополит МАКАРІЙ, 1883: 455].

Trzeci opiera się na wspomnianej nauce trynitarniej, koncentrując się na trzech właściwościach duszy – rozumie, woli i pamięci, z kolei w czwartym zespole wyróżnia się prerogatywa władzy człowieka na tle pozostałego stworzenia [Митрополит МАКАРІЙ, 1883: 456].

Natomiast współczesny rosyjski teolog, ojciec Oleg Dywydienkow, nawiązanie kategorii „obrazu Bożego” do właściwości duchowych odnosi do zachodniego scholastycznego modelu interpretacyjnego, proponując w zamian koncepcję „otwartego antropologicznego modelu”. Polega on – jego zdaniem – na braku możliwości pełnego zbadania podstaw antropologicznych. Swe rozważania na ten temat opiera na postulacie, iż skoro

апофатическая антропология является естественным следствием апофатического богословия, если Бог по Своей сущности неопределим, то и человек, сотворенный по образу Божию, также не может быть во всей полноте охвачен рассудочным определением [Иерей О. ДАВЫДЕНКОВ 2005: 225].

W tym, wydaje się, kategorycznie sformułowanym stwierdzeniu nie ma nic nadzwyczajnego, bowiem jeszcze św. Grzegorz z Nyssy, uzasadniając niepoznawalność natury ludzkiej stwierdzał, iż

такъ какъ однимъ изъ свойствъ, усматриваемыхъ въ Божіемъ естествѣ, есть ненотн- жимость сущности: то по всей необходимости и образъ въ этомъ имѣеть сходство съ Первообразомъ. Если бы естество образа оказались постижимымъ, а первообразъ былъ выше постиженія; то сія противоположность усматриваемыхъ свойствъ обличила бы погрѣшительность образа. Но какъ не подлежить познанію естество нашего ума, созданнаго по образу Сотворшаго: то имѣеть онъ точное сходство съ превыше-Сущимъ, непознаваемою своею отличая непостижимое свое естество. [Св. ГРИГОРІЙ НИССКИЙ, 1861: 110].

Niemniej, gdy mowa jest o apofatyce, należy pamiętać, że odnosi się ona przede wszystkim do teologii i tylko pośrednio – antropologii. Dlatego, o ile pełne lub szerokie zgłębienie tajemnic Trójjedynego Boga pozostaje poza możliwościami ludzkiego umysłu, o tyle dotarcie do sedna stwierdzenia o akcie stworzenia człowieka zostało w określonym stopniu wykonane przez chrześcijańskich teologów: tych dalszych i tych bliższych. Możemy wręcz stwierdzić, że z wpływem czasu doszło do stopniowej konkretyzacji tego tematu, szczytem

której stała się szczególnie myśl hezychastyczna XIV i XV wieku. Metropolita Makary (Bułgakow) w związku z tym był zdania, że

Отцы и учителя Церкви рѣшали предложенный вопросъ неодинаково, хотя мысли ихъ и не исключаютъ одна другой, касаясь только разныхъ сторонъ предмета. Напротивъ, если снести эти мысли вмѣстѣ и расположить при свѣтѣ правильного понятія о Богѣ, *нашем первообразѣ*: то со всею полнотою *опредѣлится, что такое въ насъ образъ Божій*” (podkr. – A.K.) [Митрополит МАКАРІЙ, 1883: 454].

Ponadto, ilekroć Ojcowie napotykali trudności w wy tłumaczeniu określonego zjawiska antropologicznego, tylekroć używali właśnie terminu „obraz Boży” [П. НЕЛЛАС, 2011: 19]. W ten sposób interpretacja tego pojęcia była coraz bogatsza i w zależności od omawianego wątku, uzupełniana o nowe treści.

Иногда выражение *по образу* относится к наличию у человека свободной воли, иногда – к его способности мыслить или потребности самоопределения, иногда – к соотношению души и тела, иногда к интеллекту, иногда к различению в человеке личности и природы и т.п., нередко же это выражение прикладывается ко всему человеку в целом. [П. НЕЛЛАС, 2011: 19].

Zasygnalizowana różnorodność czy też bogactwo stanowisk już na wstępie dyktuje potrzebę rozgraniczenia kilku podstawowych wątków znaczeniowych, które muszą być wyłonię i rozpatrzone w obrębie omawianego tematu. Otóż czym innym jest samo pojęcie „obrazu Bożego”, czym innym „stworzenie na obraz”, zaś czym innym – „stworzenie na podobieństwo”. Również w obrębie pojęcia „obrazu” można mówić o „obrazie” jako takim, jak też o tym, jakie cechy tego obrazu możemy znaleźć w człowieku, który stworzony „na obraz” w sensie *stricte*, obrazem tym przecież nie jest. W związku z powyższym, oceniając klasyfikację metropolity Makarego należy stwierdzić, że odnosi się ona do cech „obrazu” i tylko pośrednio wskazuje na sam „obraz”, podczas gdy ujęcie rozpatrywanego zjawiska jest o wiele szersze. Przystępując do jej pełnego zrozumienia zaczynamy od wyjaśniania wątków według ich odpowiedniej kolejności.

Definicję „obrazu” jako takiego, jako tego pierwowzoru, według którego stworzony został człowiek, należy rozpocząć od Pisma świętego. Pojęcie „obraz Boży”, nie w kontekście antropologicznym, lecz teologicznym z bezpośrednim wskazaniem podmiotowego adresata, znajdujemy u św. Pawła. Apostoła narodów, mówiąc o Chrystusie w kontekście soteriologicznym, nazywa Go „obrazem Boga niewidzialnego”:

Z radością dziękujcie Ojcu, który was uzdolnił do uczestnictwa w dziele świętych w światłości. On uwolnił nas spod władzy ciemności i przeniósł do królestwa swego umiłowanego Syna, w którym mamy odkupienie – odpuszczenie grzechów. On jest „obrazem Boga” niewidzialnego – „Pierworodnym wobec każdego stworzenia”, bo w Nim zostało wszystko stworzone: i to, co w niebiosach, i to, co na ziemi, byty widzialne i niewidzialne, czy Trony, czy Panowania, czy Zwierzchności, czy Władze. Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone. On jest przed wszystkim i wszystko w Nim ma istnienie. I On jest Głową Ciała – Kościoła. On jest Początkiem, Pierworodnym spośród umarłych. [Kol 1, 12-18].

Panayiotis Nellas³ odbiera powyższy fragment nie tyle w kategoriach teologicznych, ile antropologicznych i kosmologicznych, ponieważ zawarty w nim został stosunek Chrystusa wobec człowieka i wszechświata. Pisze:

Здесь виден христологический аспект Павловой антропологии. Он же прослеживается в учении Апостола о необходимости для человека *облечься в образ небесного человека*⁴, т.е. во Христа, чтобы прийти *в меру полного возраста Христова, дабы мы не были более младенцами*⁵. Итак, возрастание человека в полную меру для Павла совпадает с облечением во Христа [П. НЕЛЛАС, 2011: 19].

Dalej grecki teolog przekonuje, że taki był właśnie tok myślenia Apostoła, nawiązujący do autorów Starego i Nowego Testamentu, następnie odzwierciedlony w interpretacjach Ojców Kościoła, mianowicie postulujący naukę o Chrystusie jako „obrazie Bożym”, zaś o człowieku – jako o „obrazie Obrazu” (Chrystusie), co zdaniem Nellasa wyjaśnia strukturę (η δομή), przeznaczenie (ο προορισμός) oraz pochodzenie (η καταγωγή) człowieka [П. НЕЛЛАС, 2011: 23]. Wyliczając cechy obrazu Bożego, które możemy znaleźć w człowieku, Nellas w taki sposób definiuje swą antropologiczną naukę:

человек есть одновременно личность и природа, существенно определяемые тайной любви, которая внутренне побуждает людей личности (τα πρόσωπα) к общению (φυσική κοινωνία); он есть сознательное личное бытие во времени; он – нерасторжимое психосоматическое единство с неизмеримой глубиной психики; он наделен свободой, царственным достоинством, творческими и научными способностями, разумом и т.п. Все это в целом отражает подлинную структуру человека [П. НЕЛЛАС, 2011: 26-27].

³ Szerzej o antropologii tego wybitnego greckiego teologa zob.: K. LEŚNIEWSKI, 2010: 71-95.

⁴ 1 Kor 15, 49.

⁵ Ef 4, 13-14.

Kolejne bardzo ważne spostrzeżenie i jednocześnie wniosek Panayiotisa Nellasa, wyciągnięty ze studiów nad myślą patrystyczną, szczególnie nad dziełami św. Mikołaja Kabazyłasa, jest taki, że gdy mowa o *Obrazie*, to chodzi nie tyle o sam Logos (w kontekście opisanego już triadologicznego nauczania), ile o Logos Wcielony. „Obrazem”, na który został stworzony człowiek, od początku był Chrystus, w tym znaczeniu, że to jedyny prawdziwy antropologiczny *telos*: połączenie niepołączalnych natur – Bożej i ludzkiej – w jednej osobie. A zatem wcielenia na należy rozpatrywać wyłącznie w kontekście oikonomicznego działania Bożego na rzecz zbawienia upadłej natury⁶. Inaczej należałoby uznać, iż wróg rodzaju ludzkiego ma wpływ na decyzje i działania Boże, o nie! Dlatego też Chrystus od początku był „Obrazem”, na wzór którego stworzony był Adam⁷.

Дарованное Адаму в сотворении по образу *энергийное* приобщение Богу должно было вести человеческую природу к ипостасному соединению с Божественным Логосом во Христе. Эта цель изначально ставилась Адаму и – осталась неизменной даже после падения: ведь определения Божий непреложны. [...] То, что Адам был создан по образу Христову, подразумевает, что ему предназначалось возвыситься до своего Первообраза, а точнее, настолько очиститься и так возлюбить Бога, что Бог пришел бы и вселился в него, Слово вошло бы в ипостасное соединение с человеком, входя в историю как Христос, являя миру Богочеловека. Введение Первородного во вселенную⁸ было превечной волей Божией, глубочайшей *тайной*, *сокрытой от веков и родов*⁹. Христос-Богочеловек был *советом и волей Отца*, и в этом было призвание человека, путь и цель его физиологического развития. По Христу был он *устроен вначале как по образу или матрице, так чтобы он мог воспринять в себя Бога*. Уклонение человека с этого пути называется падением – так конklудује својą myśl wspomniały grecki teolog [П. НЕЛЛАС, 2011: 26-27].

Warto wskazać, że zarysowana przez Nellasa perspektywa bezpośrednio nawiązuje do wyводу św. Mikołaja. W traktacie świętego *O życiu w Chrystusie* odnajdujemy interpretację apostołskiej nauki o Pierworodnym. Święty zadaje pytanie dotyczące domniemanej sprzeczności, jaka miałaby zaistnieć pomiędzy stworzeniem Adama „na obraz” nienarodzonego jeszcze Chrystusa, a odpowiada na nie:

Хотя и сказано, что Новый рожден по подобию ветхого, но только в отношении к тлению, которое тот начал, а Сей наследовал, чтобы немощь естества уничтожить своим собственным врачевством, и чтобы, как говорит Павел: смертное поглощено

⁶ Por. W. SZCZERBA, 2008: 92.

⁷ Por. A. WYRĄBKIEWICZ, 2014: 127.

⁸ Heb 1, 6.

⁹ Kol 1, 26.

было жизнью¹⁰. Каким же образом, по самому естеству, ветхий Адам может быть первообразом для нас, когда мы знаем, что прежде его был Сей, у которого все перед очами прежде самого бытия, и как старейший служит подражанием второму, когда по Его виду и образу создан последний, но не пребыл таким, устремлен был, но не достиг того. [...] Всего неуместнее думать, что совершеннейшее из всего устроено по образцу несовершенного, и что худшее служит примером для лучшего, и слепые руководят видящими. Ибо не тому должно удивляться, что оно ранее по времени, но надлежит верить, что совершенное сие служит началом несовершенного, помышляя то, что и сначала для нужды человека многое приготовлено было заранее, и человек, мерило всего, уже после всех пришел на землю. [Св. НИКОЛАЙ КАВАСИЛА, 2006: 126-127].

Jednak nie to stwierdzenie wydaje się być najważniejsze w rozważaniach świętego, lecz wyjaśnienie przyczyny, dla której człowiek – stworzony „na obraz Chrystusa” – zawsze będzie do Niego dążył. W tym kontekście uwypuklona zostaje przebóstwiona natura ludzka, która jest ostatecznym celem wszystkich dążeń.

Сверх всего этого и естеством, и волей, и помыслами человек всегда стремится ко Христу, не ради Божества только, Которое составляет конец всего, но и ради другой природы, и Он, с одной стороны, прибежище человеческих желаний, с другой – наслаждение помыслов, и кроме Него иное что-либо любить, или об ином чем-либо рассуждать – очевидно есть опущение долга в уклонение от вложенного в душу от начала” – констатирует Кавазила [Св. НИКОЛАЙ КАВАСИЛА, 2006: 127].

Z kolei św. Maksym Wyznawca konkretyzuje ów temat, nadając hipostazyjnym połączeniu natur w Chrystusie znaczenie uniwersalistyczne. Czytamy w jego wspaniałym nauczaniu:

Мудрость же и Мысль (φρόνησις) Бога и Отца есть Господь Иисус Христос¹¹, Который и всеобщие [логосы] сущих содержит [в Себе] силой премудрости, и дополняющие их части объемлет мыслью [Своего] разума (φρονήσει της σιτηνέσεως), будучи по природе Творцом и Промыслителем всего, и приводя через Себя все расстояние во едино, и уничтожая сущую в сущих войну, и соединяя их все к мирному содружеству и неразрывному согласию, яже на небесах и яже на земли¹², как сказал божественный апостол. [Преп. МАКСИМ ИСПОВЕДНИК 2006: 285].

¹⁰ 2 Kor 5, 4.

¹¹ 1 Kor 1, 24, 30 Ef 1, 8.

¹² Kol 1, 20.

Nowy Adam – Chrystus wypełnił plan, do którego pierwotnie był powołany Adam, który nie sprostął swojemu zadaniu. Św. Maksym skupia swą uwagę zwłaszcza na zasadniczym obowiązku zjednoczenia całego stworzenia w Bogu:

Это великая сокровенная тайна. Это блаженный конец, для которого всему было положено начало. Это предопределенная божественная цель сотворения существ, о которой мы говорим как о предопределенном конце, ради которого все существует, хотя сам он не зависит ни от чего. Именно ради этого конца [Христа, совершившего ипостасное соединение божественной и человеческой природ] Бог привел в бытие сущности всех вещей. [za: П. НЕЛЛАС, 2011: 39]¹³.

Jeśli w kontekście antropologicznej nauki w taki właśnie sposób odpowiemy na pytanie dotyczące „obrazu Bożego”, to zrozumiała stanie się nie tylko wewnętrzna treść tego pojęcia, ale i wartość dodana, mianowicie znaczenie określenia „podobieństwo”. Większość komentatorów biblijnych zgadza się co do podstawowej różnicy w rozróżnieniu pomiędzy „obrazem” a „podobieństwem”, która sprowadza się do przysłowiowej statyczności pierwszego a dynamizmu drugiego. Jeśli „obraz” jest czymś określonym, to podobieństwo stanowi raczej proces dynamiczny, polegający na przyswajaniu, wrastaniu w ów „obraz”. Georgios Mantzaridis opisuje to w sposób następujący:

Słowo *podobieństwo*, w znaczeniu użytym w Septuagincie, wyraża coś dynamicznego i jeszcze nie zrealizowanego, natomiast słowo *obraz* oznacza stan zrealizowany, co w naszym kontekście stanowi punkt wyjścia na drodze zdobywania *podobieństwa*. [...] To, co jest *na obraz* stanowi powszechną własność wszystkich ludzi, natomiast to, co jest *na podobieństwo*, jest czymś tylko potencjalnym. [...] Podobieństwo do Boga, chociaż stanowi cel istnienia człowieka, to jednak nie zostało mu narzucone, lecz pozostawione jego wolnej woli. Dzięki wolnemu poddaniu się woli Boga i stałemu prowadzeniu przez Jego łaskę, człowiek może udoskonalać i rozwijać dar *obrazu*, czyniąc go własnością indywidualną, pewną i dynamiczną, a przez to stawać się podobnym Bogu. [G. MANTZARIDIS, 1997: 28-29].

¹³ Św. Mikołaj Kabazyłas, pisząc o przeobstwieńiu ludzkiej natury w Chrystusie, podkreśla pokonanie największej bariery, która dzieliła przedtem dwie natury: Bożą niestworzoną i ludzką stworzoną: „Когда же плоть была обожена и природа человеческая принята в Ипостась Самого Бога, миро уже перешло через ограждение. И различие это не имеет уже места, когда одно уже было, а другое сделалось единой Ипостасью, которая уничтожает расстояние между Божеством и человечеством, будучи общим пределом каждого естества, а между разстоящими не бывает общего предела” [Св. НИКОЛАЙ КАВАСИЛА, 2006: 57].

Owszem, w pewnym sensie również określenie „na obraz” nie jest czymś stabilnym w znaczeniu osiągnięcia tej rzeczywistości przez każdą obecnie żyjącą osobę. Lecz gdy mówimy o „obrazie”, mamy na myśli naturę ludzką jako taką, która w Chrystusie już uzyskała swoją doskonałość. W tym kontekście „obraz” już się urzeczywistnił, albowiem „jak w Adamie wszyscy umierają, tak też w Chrystusie wszyscy będą ożywieni, lecz każdy według własnej kolejności” [1 Kor 15, 22-23]. Wobec powyższego ważny wniosek jest taki, że cel postawiony przed pierwszym człowiekiem pozostaje bez zmian, to znaczy „stworzony na obraz Boży” powinien on odnaleźć siebie w Chrystusie. Dlatego właśnie znaczenie wcielenia Logosu nie jest ograniczone tylko do celów odkupienia, lecz także – być może przede wszystkim – do spełnienia podstawowego zadania – hipostazyjnego połączenia niepołączalnych natur: boskiej i ludzkiej oraz osiągnięcia przebóstwienia. Gdy Apostoł narodów wychwala Chrystusa jako „obraz Boga niewidzialnego, Pierworodnego wobec każdego stworzenia”¹⁴, kiedy nawołuje do tego, by stawać się „doskonałym w Chrystusie”¹⁵, dochodzić do „pełnego poznania Syna Bożego, do człowieka doskonałego, do miary wielkości według Pełni Chrystusa”¹⁶, mówi on o rzeczywistej ontologicznej przemianie osoby wierzącej, nie zaś o osiągnięciu przez nią zewnętrznej moralnej sprawiedliwości.

Wychodząc z powyższych założeń, należałoby wreszcie odpowiedzieć na pytanie, gdzie plasuje się myśl metropolity Antoniego i na czym polega jej oryginalność? Metropolita Antoni Bloom wpisał się w historię Prawosławia jako wybitny rosyjski misjonarz, teolog i kaznodzieja. Urodził się 6 czerwca 1914 roku w Szwajcarii i pochodził z kilkupokoleniowej rodziny rosyjskich dyplomatów. Wraz z tysiącami Rosjan znalazł się na wygnaniu i skazany był w dzieciństwie na życie w ciągłym niedostatku materialnym. Jednak, podobnie jak dla wielu innych Rosjan, emigracja odegrała dlań zbawczą rolę i wpłynęła pozytywnie na rozwój duchowy. Rosyjska szkoła teologiczna i filozoficzna, która przetrwała w postaci takich umysłów, jak Mikołaj Bierdiajew, Iwan Iljin, Mikołaj Łosski, ks. Sergiusz Bułhakow, ks. Georgij Florowski oraz inni, była również kuźnią dla młodego Blooma. Poglądy i postulaty historiozoficzne tych myślicieli przetrwały do dziś i wciąż rzutują na myśl i życie duchowe rosyjskiego Prawosławia. Dlatego też twórczość homiletyczna metropolity Antoniego jest obecnie szczególnie aktualna, gdyż opierając się na tej spuściznie oraz bogatej chrześcijańskiej tradycji patry-

¹⁴ Kol 1,15.

¹⁵ Kol 1,28.

¹⁶ Ef 4,13.

stycznej i doświadczeniu Kościoła w osiągnięciu pełni człowieczeństwa, przemawia on przenikliwym i potężnym głosem, pełnym mądrości i prawdy o człowieku.

Zdaniem ihumena Piotra (Mereszczinowa)¹⁷, na tle prawosławnych teologów XX wieku postać metropolity Antoniego wyróżnia się pięcioma głównymi cechami: stylem pasterskim, ewangelizmem, eklezjologią, wyjątkowym brakiem aberracji duchowej, właściwym dobie współczesnej oraz związanym z tym zjawiskiem swoistym *outsiderstwem* na tle panujących tendencji we współczesnym życiu Kościoła prawosławnego [Игумен ПЕТР 2008: 16-25]. Powyższe kryteria można uzupełnić o kolejne, decydujące o dodatkowym ciężarze gatunkowym myśli teologicznej metropolity, do których zaliczyć należy głęboki psychologizm, antropocentryzm i chrystocentryzm¹⁸.

W swych mowach Antoni Bloom bardzo często nawiązuje do pojęcia *obrazu Bożego*. Dzieje się to w sposób aksjomatyczny a zarazem psychologiczny. Metropolita nie ingeruje w treść rozważań teologicznych na temat tego, czym jest ów obraz, lecz przyjmuje go jako coś apriorycznie piękne, wspaniałe, potężne, wyniosłe, odpowiedzialne. Warto przy tym zwrócić uwagę, iż w wielu jego kazaniach, rozmowach, wykładach pojawia się postulat wnikliwości, potrzeby postrzegania „wewnętrznej głębi” otaczającego świata, wszystkich zjawisk oraz rzecz jasna – człowieka. Hierarcha, posługując się przykładami z Ewangelii, przekonuje, że właśnie takie spojrzenie na człowieka ma Chrystus, zawsze dostrzegający tę wewnętrzną głębię i na tej podstawie kształtujący zdanie o każdej osobie. Można stwierdzić, iż formuła – „Bóg patrzy na serce człowieka” – w myśli Antoniego Surożskiego znajduje swą reinterpretację w kontekście współczesnych doświadczeń. Konieczność dostrzegania wewnętrznej głębi człowieka transponuje on także na wymiar międzyludzki i wyprowadza z tego doświadczenia możliwość przeżywania w stosunku do bliźniego prawdziwej miłości. W tym aspekcie metropolita porównuje „człowieka do ikony”, która nawet w sytuacji zniszczenia bądź zubożenia na skutek określonych zawirowań losu pozostaje świętą relikwią.

Alegoryczny wątek „ikoniczności ludzkiej osoby” przewija się cyklicznie w tekstach antropologicznych hierarchy. Nawołuje on swoich słuchaczy, aby w taki sam sposób nauczyli się patrzeć na wszystkich ludzi. Nie jest to łatwe, ale mając świadomość, czym jest, a raczej kim jest człowiek w oczach Boga, oraz

¹⁷ Ihumen Piotr, św. Walenty Mereszczinow (ur 4 września 1966 r.) – współczesny rosyjski duchowny prawosławny, ihumen, katecheta, misjonarz, publicysta.

¹⁸ Zob. więcej: A. KUCY, 2013, *Antropologia wiary w życiu i nauczaniu metropolity Antoniego Blooma*, Lublin, s. 161-238.

chcąc „widzieć patrząc i słyszeć słuchając”, można dostrzec w każdym człowieku tę głębię. Pesymistyczny obraz upadłego człowieka wymaga od niego opamiętania się, trzeźwej oceny stanu, w którym się znalazł i wyciągnięcia odpowiednich wniosków. Metropolita apeluje o to oraz podkreśla, że pierwszym krokiem naprawczym w tym względzie jest restytucja jedności z Bogiem, poprzez którą tylko możliwe jest przewyciężenie zła zakorzenionego w naturze człowieka. Tutaj na pierwszy plan wychodzi właśnie pojęcie *obrazu Bożego*.

Analizując opowieść o sześciu dniach tworzenia zawartą w Księdze Rodzaju, Antoni Surożski zwraca uwagę na fakt, że w mowie o tworzeniu człowieka Pismo święte używa słowa oznaczającego tworzenie czegoś zupełnie nowego, nie „tworzenia z” lecz tworzenia czegoś, co wcześniej nie istniało. Jego zdaniem najważniejsze w tym akcie jest jego odosobnienie od pozostałych aktów, świadczące o braku ewolucyjności w procesie antropotwórczym, co z kolei wcale nie musi oznaczać jakiegoś ontologicznego podziału pomiędzy nowym bytem ludzkim a rzeczami i istotami żyjącymi, stworzonymi przed nim:

В ветхозаветном тексте шестоднева употребляются три различных слова, когда речь идет о творении. Только в первом случае, когда говорится о сотворении мира, Бог произносит слово – и то, чего не было, возникает. В других местах слово указывает на то, что нечто творится из уже имеющегося материала, получает форму, состав. И еще другое слово употребляется, когда говорится о творении живых существ, когда появляется не материальный мир, а новое измерение материальности – жизнь. И еще иначе говорится о сотворении человека *по образу и по подобию Божию*. Так что в первом случае, когда Бог произносит слово, в Библии говорится о призыве стать, быть. А быть значит: быть в соотношении с Богом, потому что нет, не может быть бытия, существования, жизни, исполнения иначе как в глубоком общении с Богом. Невозможно быть вне Того, Кто есть *Я есмь Суцый*¹⁹, [Митрополит АНТОНИЙ СУРОЖСКИЙ, 2002: 392].

W ten sposób metropolita argumentuje, że fakt stworzenia istoty ludzkiej z ziemi zbliża ją do całej materii powołanej przez Pana Boga do istnienia. Zastrzeżeniem wobec owej bliskości na poziomie atomów jest istotny szczegół ontologiczny – człowiek został stworzony „na obraz” i „podobieństwo”. Powyższe dwa atrybuty „wspólna materia” oraz „obraz i podobieństwo”, umiejscawiają człowieka pomiędzy dwoma światami – duchowym i materialnym, stąd jego naturalną misją jest pośredniczenie pomiędzy nimi, które jest jeszcze bardziej

¹⁹ Wj 3, 14.

znaczące ze względu na zadanie „theoizacyjne” i ostateczny cel Bożej kreacji. Hierarcha przekonuje:

Каждый атом может узнать себя в нашем составе, потому что мы подобны ему, но в новой ситуации. А ситуация нова тем, что мы *созданы по образу Божию* и Бог нам заповедал быть вождями, быть связующим звеном, которое объединит все сотворенное с духовным миром, и за пределы мира духов, ангельского мира, с Самим Богом, так, что настанет день, когда Бог будет все во всем²⁰, *вся тварь станет ризою Господней и Бог будет самой сутью и реальностью этого все развивающегося творения* – творения, которое возрастает в Боге от славы в славу, возрастает Божественной силой, и присутствием, и любовью. [Митрополит АНТОНИЙ СУРОЖСКИЙ, 2002: 398].

W tym procesie najbardziej budujący dla hierarchy jest właśnie akt Wcielenia, fenomen stania się przez Boga człowiekiem wraz ze wszystkimi wynikającymi z tego zdarzenia skutkami. Wśród nich na pierwszym miejscu metropolita umiejscawia ową bliskość Stwórcy do swojego stworzenia, które w ten sposób uzyskuje możliwość osiągnięcia w Nim swojej pełni dotąd niedostępnej i niedosiężnej. Stworzenie poprzez Wcielenie Syna Bożego poznaje cel swojego istnienia, jakim jest jego udział w naturze Bożej, bycia tym miejscem, gdzie Bóg może mieszkać w pełnej swojej chwale. Dlatego też Chrystus jest w tym znaczeniu „całkowitym, jedynym, doskonałym” Człowiekiem. Patrząc na Niego, możemy przekonać się, jakie człowiek ma znaczenie dla Boga, jak On go postrzega, jako Swojego przyjaciela powołanego do współdziałania w wieczności, do bycia „synami w Jednorodnym Synu”, do bycia, „jednorodnym synem we wszechogarniającym Chrystusie” [Митрополит АНТОНИЙ СУРОЖСКИЙ 2002: 374]. Zastanawiające w tym psychologicznym odbiorze przez hierarchę tajemnicy Wcielenia i związanego z nią powołania człowieka jest to, że, jak wskazaliśmy, wiąże on to zagadnienie z zadaniem przyprowadzenia całego materialnego stworzenia ku duchowości i przebóstwieniu.

Św. Grzegorz z Nyssy w swoim traktacie *O stworzeniu człowieka* wskazywał na integralność osoby ludzkiej, w której w harmonii przebywa i rozwija się pierwiastek zarówno duchowy, jak i materialny.

Razem z ciałem, rosnącym od małości aż do dojrzałej formy, rozwija się i stosownie wzrasta także aktywność duszy. [...] Jeśli szukasz w ukształtowaniu ciała działania duszy, przyjrzyj się samemu sobie, mówi Mojżesz, a poznasz jak w książce historię dzieł duszy” [Św. GRZEGORZ Z NYSSY 2006: 138].

²⁰ 1 Kor 15, 28.

Taka właśnie antropologiczna koncepcja człowieka integralnego utrwaliła się w prawosławnej myśli patrystycznej. Ani dusza bez ciała, ani ciało bez duszy nie mogą samodzielnie stanowić człowieka, tylko w harmonii wzajemnego połączenia tych dwóch pierwiastków człowiek jest tym, czym jest. Być może właśnie dlatego św. Ireneusz z Lyonu twierdził, że „Obraz Boży uwidoczniiony jest w *ciele człowieka*. [...] Obecność Ducha w *ciele* pozwala na stawanie się świątynią Samego Boga” [cyt. za: I. ZOGAS-OSADNIK, 2012: 50].

Analizując między innymi myśli św. Grzegorza z Nyssy, można wyraźnie zaobserwować, jak wiele wspólnego mają jego tezy z nauczaniem metropolity Antoniego. Zarówno u jednego, jak i u drugiego znajdujemy podobne podejście interpretacyjne w zakresie tłumaczenia opowiadania biblijnego o stworzeniu człowieka. Obydwaj zwracali uwagę na fakt narady Bożej, która poprzedziła ten akt kreacji, choć Hierarcha zaczerpnął swe inspiracje z zupełnie innego źródła²¹. Tak więc można ostatecznie wytypować kilka kierunków myślowych, związanych z użyciem przez niego pojęcia „obrazu Bożego”:

1. *Obraz Boży* jako *bezcenna wartość* wpisana w naturę ludzką, a którą należy w sobie odkrywać, utrzymywać, rozwijać.
2. *Obraz Boży* zasadniczo obecny w *człowieku* jako *ikonie* błyszczącej w zaćmionym świecie.
3. *Obraz Boży* jako powołanie człowieka do bycia *odbiciem chwały i blasku Bożego*.
4. *Obraz Boży* jako sens istnienia człowieka, który należy sobie uświadomić; podstawa do wiary w siebie samego, w swoje powołanie do bycia *Człowiekiem*.
5. *Obraz Boży* jako *odbicie Chrystusa*.
6. *Obraz Boży* jako wciąż istniejąca więź pomiędzy Bogiem a człowiekiem, która nie została utracona mimo upadku.

Jak widzimy, używanie przez metropolitę Antoniego pojęcia *obrazu Bożego* ma bardzo szeroką konotację; sprowadza się do praktycznej sfery funkcjonowania chrześcijanina. Osoba wierząca jest przez niego nawoływana do walki ze złem mieszkającym we własnym wnętrzu, które wraz z odejściem z duszy uwalnia z kolei obecne w niej dobro mające charakter uniwersalny. Jednak obecność tego naturalnego i zasadniczego dobra w innej osobie zmusza do tego, by je dostrzegać, nie widząc czy nie zwracając uwagi na obecne zło, które jest nienaturalne.

²¹ Por. Św. GRZEGORZ Z NYSSY, 2006: 57; Митрополит АНТОНИЙ СУРОЖСКИЙ, 2002: 564.

Podsumowując, należy wskazać, że pojęcie „obrazu Bożego” w myśli patrystycznej ma bardzo bogatą tradycję i rozbudowaną semantykę. W interpretacji egzegetycznej możemy znaleźć zarówno szerokie traktowanie tego pojęcia, jak i bardzo wąskie, przedmiotowe. W ścisłym znaczeniu tego słowa, „Obrazem Bożym”, na wzór którego został stworzony człowiek, jest „Chrystus, Wcielony Logos”, który to spełnił odwieczny zamiar Boży w stosunku do człowieka i całego stworzenia, jakim było przebóstwienie oraz stan, gdy „Bóg będzie wszystkim we wszystkich” (1 Kor, 15, 28). Metropolita Antoni Bloom prezentuje na tym tle wyrastającą z tej tradycji, aczkolwiek oryginalną myśl skoncentrowaną wokół psychologicznej pracy chrześcijanina nad własnym wnętrzem w celu wydobywania z jego głębin utraconego piękna.

BIBLIOGRAFIA

- WYRĄBKIEWICZ A., 2014, *Mistyczna teoria odkupienia w pismach św. Grzegorza z Nyssy*, „Biblica et Patristica Thoruniensia”, nr 7, s. 125-143.
- Biskup Jerzy (PAŃKOWSKI), 2012, „*Współczesna*” antropologia chrześcijańska, „ELPIS”, nr 14, s. 117-132.
- MANTZARIDIS G., 1997, *Przebóstwienie człowieka. Nauka Świętego Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*, Lublin.
- ZOGAS-OSADNIK I., 2012, *Przebóstwienie (theosis) jako kategoria antropologiczna w ujęciu św. Grzegorza Palamasa (1296-1359)*, Świdnica.
- Jan Paweł II, 1986, *Człowiek stworzony na obraz Boga*, [online].
- LEŚNIEWSKI K., 2010, Antropologia w pismach współczesnych teologów prawosławnych, „Elpis”, [Białystok], nr 12, s. 71-95.
- Św. GRZEGORZ Z NYSSY, 2006, *O stworzeniu człowieka*, Kraków.
- SZCZERBA W., 2008, *Podwójne stworzenie a soteriologia Grzegorza z Nyssy*, „Poznańskie Studia Teologiczne”, t. XXII, s. 91-101.
- ДАВЫДЕНКОВ Иерей О., 2005, *Догматическое богословие*, Москва. [Iyerey O. Davydenkov, 2005, Dogmaticeskoye bogosloviye, Moskva].
- Митрополит АНТОНИЙ СУРОЖСКИЙ, 2002, *Труды. Книга первая*, Москва. [Mitropolit Antoni Surozhskiy, 2002, Trudy. Kniga pervaya, Moskva].
- Митрополит МАКАРИЙ, 1883, *Православно-догматическое богословие*, т. I, Санкт-Петербургъ. [Mitropolit Makariy, 1883, Pravoslavno-dogmaticeskoye bogosloviye, t. I, Sankt-Peterburg].
- НЕЛЛАС П., 2011, *Обожение. Основы и перспективы православной антропологии*, Москва. [P. Nellas, 2011, Obozheniye. Osnovy i perspektivy pravoslavnoy antropologii, Moskva].

- ПЕТР (МЕРЕЩИНОВ) игумен, *Жизнь православного христианина в современном мире (на примере митрополита Антония)*, [w:] *Духовное наследие митрополита Антония Сурожского. Материалы Первой международной конференции 28-30 сентября 2007 г.*, 2008, red. Майданович Е., Садовникова Е., Уманцева, Москва 2008. [Petr (Mereshchinov) igumen, *Zhizn' pravoslavnogo khristianina v sovremennom mire (na primere mitropolita Antoniya)*, [v:] *Dukhovnoyenaslediye mitropolita Antoniya Surozhskogo. Materialy Pervoy mezhdunarodnoy konferentsii 2008*].
- Преп. МАКСИМ ИСПОВЕДНИК, 2006, *О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы)*, Москва. [Prep. Maksim Ispovednik, 2006, *O razlichnykh nedoumeniyakh u svyatykh Grigoriya i Dionisiya (Ambigvy)*, Moskva].
- Прот. МЕЙЕНДОРФ И., 2007, *Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы*, Минск. [Prot. I. Meuyendorf, 2007, *Vizantiyskoye bogosloviye. Istoricheskiye tendentsii i doktrinal'nyye temu*, Minsk].
- Св. ГРИГОРИЙ НИССКИЙ, 1861, ТВОРЕНИЯ, ч. 1, Москва. [Sv. Grigoriy Nisskiy, 1861, *Tvoreniya*, ch. 1, Moskva].
- Св. И. ДАМАСКИН, 2006, *Источник знания*, Санкт-Петербург. [Sv. I. Damaskin, 2006, *Istochnik znaniya*, Sankt-Peterburg].
- Св. праведный НИКОЛАЙ КАВАСИЛА, 2006, *О жизни во Христе*, Москва. [Sv. prav-ednyu Nikolay Kavasila, 2006, *O zhizni vo Khriste*, Moskva].
- Свт. ЛУКА ИСПОВЕДНИК (Войно-Ясенецкий), 2010, *Избранные праздничные и великопостные проповеди*, Москва. [Luka Ispovednik (Voyno-Yasenevskiy), 2010, *Izbrannyye prazdnichnyye i velikopostnyye propovedi*, Moskva].
- Свящ. Г. ФЛОРОВСКИЙ, 1933, *Византийские Отцы V-VIII*, Париж. [Svyashch. G. Florovskiy, 1933, *Vizantiyskie Ottsy V-VIII*, Parizh].
- Свящ. ВИНОГРАДОВ Н., 1887, *Догматическое учение Святаго Григория Богослова*, Казань. [Svyashch. N. Vinogradov, 1887, *Dogmaticeskoye ucheniye Svyatago Grigoriya Bogoslova*, Kazan'].
<http://www.apostol.pl/janpawelii/katechezy/bog-ojciec/cz%C5%82owiek-stworzony-na-obraz-boga>, [08.05.2015].

POJĘCIE OBRAZU BOŻEGO W MYŚLI PATRYSTYCZNEJ
A NAUCZANIE METROPOLITY ANTONIEGO BLOOMA

Streszczenie

Pojęcie *Obrazu Bożego* w myśli teologicznej posiada bardzo bogatą tradycję i rozbudowaną semantykę. W interpretacji egzegetycznej możemy odnaleźć zarówno szeroką wykładnię tego pojęcia, jak i wąską, przedmiotową. W bezpośrednim tego słowa znaczeniu, Obrazem Bożym, na wzór którego został stworzony człowiek, jest Chrystus – Wcielony Logos, który wypełnił przedwieczny zamysł Boga wobec człowieka oraz całego kosmosu, polegający na przeobstwieńczeniu (*theosis*) i stanie, kiedy Bóg będzie *wszystkim we wszystkich* (1 Kor 15:28). Metropolita Antoni Bloom na tym tle prezentuje wyrastającą

z tradycji, lecz oryginalną myśl, skupioną na pracy wewnętrznej chrześcijanina nad swoim wewnętrznym światem w celu wydobycia z niego utraconego piękna Bożego.

Słowa kluczowe: Obraz Boży; Chrystus; teologia prawosławna; metropolita Antoni Bloom.

THE CONCEPT OF THE *IMAGE OF GOD* IN THE PATRISTIC
THOUGHT AND THE TEACHING OF METROPOLITAN
ANTHONY BLOOM

S u m m a r y

The concept of the divine image in the patristic thought has a very rich tradition and a well-developed semantics. In an exegetic interpretation one can find both a broad treatment of this concept and a very narrow one, the objective one. In the strict sense of this word, the *Divine Image*, on the image of whom was created man, is Christ, the Incarnate Logos, who has fulfilled the eternal, divine intent towards man and towards the whole of creation, which was the divinisation and the state when *God will be all in all* (1 Corinthians 15:28). The metropolitan Anthony of Sourozh presents on this background an original thought which, however, grows from this tradition and which is concentrated around the psychological work of a Christian on his own inside with a view to extracting the lost beauty from its depth.

Key words: God's image; Christ; orthodox theology; Metropolitan Antoni Bloom

ПОНЯТИЕ *ОБРАЗА БОЖЬЕГО* В БОГОСЛОВСКОЙ
МЫСЛИ И УЧЕНИЕ МИТРОПОЛИТА АНТОНИЯ БЛУМА

Р е з ю м е

Понятие *Образа Божьего* в богословской мысли имеет богатую традицию и обладает глубокой семантикой. В экзегетической интерпретации мы можем найти как широкую трактовку этого феномена, так и узкую, предметную. В прямом смысле этого слова, *Образом Божьим*, по которому был создан человек является Христос, Воплощенный Логос, который и исполнил предвечный совет Бога по отношению к человеку и всему созданию, чем было обожествление (теозис) и состояние, когда *Бог будет все во всем* (1 Кор. 15:28). Митрополит Антоний Блум на этом фоне представляет вырастающую из данной традиции, но все же оригинальную мысль, концентрирующуюся вокруг психологической работы христианина над собственным внутренним миром с целью извлечения из него утраченной красоты.

Ключевые слова: Образ Бога; Христос; ортодоксальное богословие; Митрополит Антони Блум