

KRZYSZTOF LEŚNIEWSKI

CZŁOWIEK JAKO STWORZENIE BOŻE W TEOLOGICZNEJ REFLEKSJI CHRISTOSA YANNARASA

Antropologiczne rozważania Christosa Yannarasa skoncentrowane są wokół zagadnień filozoficznych i teologicznych. Misterium człowieka fascynuje Teologa z Aten. Od początku swej wędrówki naukowej stara się na różne sposoby coraz lepiej rozumieć, kim jest człowiek, jaka jest jego tożsamość, powołanie i przeznaczenie. Bazując na danych pochodzących z Objawienia, nie ogranicza się tylko do Biblii i Tradycji Kościoła, ale odwołuje się także do bogactwa różnych nurtów filozoficznych, tak starożytnych, jak i współczesnych. Poszczególne fragmenty jego antropologicznej twórczości dotyczą istotnych problemów, z którymi zmagają się współczesny człowiek. Niniejszy artykuł stanowi próbę odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek jako stworzenie Boże. Poszukując odpowiedzi na to pytanie, najpierw przyjrzymy się stwórczemu działaniu Boga, by następnie opisać tajemniczą rzeczywistość obrazu Bożego w człowieku. Bardzo interesujące w refleksji teologicznej są przemyślenia Yannarasa dotyczące dwóch płci w powiązaniu z faktem stworzenia człowieka na obraz Boży. Podjęty zostanie również problem duszy oraz jej relacji do ciała.

I. STWORZENIE CZŁOWIEKA JAKO AKT BOGA

Odwołanie się do faktu stworzenia świata i człowieka opisanego w Księdze Rodzaju stanowi punkt wyjścia teologicznych rozważań Christosa Yannarasa. Szczególna aktywność Boga stwarzającego człowieka została uka-

Dr hab. KRZYSZTOF LEŚNIEWSKI, prof. KUL – kierownik Katedry Teologii Prawosławnej w Instytucie Ekumenicznym KUL; adres do korespondencji – e-mail: lesni@data.home.pl

zana za pomocą metaforycznego języka biblijnego. O ile stworzenie świata dokonało się mocą stwórczego nakazu Boga, to aktywność Boga stwarzającego człowieka jest traktowana w hermeneutyce wschodniego chrześcijaństwa jako pierwsze objawienie Boga w Trójcy. Wyraża to użycie przez Autora natchnionego drugiej osoby liczby mnogiej w pierwszym opisie stworzenia człowieka: „A wreszcie rzekł Bóg: «Uczyńmy¹ człowieka na Nasz obraz², podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi!»” (Rdz 1, 26)³. Egzegeza powyższego wersetu doprowadziła chrześcijaństwo wschodnie do prawdy o trynitarniej hipostazie bytu⁴ oraz rozświetlenia misterium ludzkiej egzystencji, przez co został określony ontologiczny fundament ludzkiej moralności⁵. Chrześcijanie, kontemplując opis stworzenia człowieka na obraz Boży, zawsze do pewnego stopnia byli świadomi, że stwarzający Bóg jest Trójcą Osób⁶. Stąd też wynika, że ostateczna podstawa relacji ludzkich umiejscowiona jest w wiecznej dynamice Trójjedynego Boga. Człowiek wypełnia swój cel jako obraz Boży, miłując Boga w Trójcy Osób⁷.

Kluczem do poznawania prawdy o człowieku jest poznawanie objawionej prawdy o Bogu. Z chrześcijańskiego punktu widzenia zakres informacji o człowieku, jaki zapewnić może antropologia opisowa (ang. *a descriptive anthropology*), nie jest wystarczający. Niezbędne jest bowiem interpretowanie tych aspektów bytu ludzkiego, które pozostają niedostępne dla obiektywnych wyjaśnień, w ramach scjentyistycznie pojmowanych nauk społecznych⁸.

¹ Por. W.S. Towner. *Clones of God. Genes 1:26-28 and the Image of God in the Hebrew Bible*. „Interpretation” 59:2005 No. 4 October s. 344-345.

² Por. J. Barr. *The Image of God in the Book of Genesis – A Study of Terminology*. „Bulletin of the John Rylands Library Manchester” 21:1968 No. 1 s. 11-26.

³ Ch. Yannaras. *Elements of Faith. An Introduction to Orthodox Theology*. Transl. by K. Schram. Edinburgh 1991 s. 53-54.

⁴ Taki pogląd znaleźć można również w chrześcijaństwie zachodnim. Augustyn z Hippony, komentując księgę Rodzaju, naucza, że „podczas stwarzania człowieka Bóg powiedział ‘Uczyńmy...’ w tym celu, aby wskazać na wielość osób, a mianowicie: Ojca, Syna i Ducha Świętego” (Augustinus. *De Genesi ad litteram* 3.19. PL 34, 291).

⁵ Ch. Yannaras. *The Freedom of Morality*. Transl. by E. Briere. Crestwood, NY 1984 s. 19.

⁶ Por. J. Mahoney. *Evolution, Altruism, and the Image of God*. „Theological Studies” 71: 2010 s. 680.

⁷ Por. J. Grenz. *The Social God and the Relational Self: A Trinitarian Theology of the Image Dei*. Louisville 2001 s. 320.

⁸ Yannaras. *Elements of Faith* s. 53.

Jedno z zasadniczych pytań, jakie można postawić w odniesieniu do faktu stworzenia człowieka, jest pytanie o powód, dla którego człowiek został stworzony jako wolna ontologiczna hipostaza. Yannaras dowodzi, że ludzkie istnienie zawdzięcza swą ontologiczną substancję faktowi Boskiej miłości, jedynej miłości, która daje substancję bytowi. Jeśli stworzenie człowieka jest aktem Bożej miłości, to ta właśnie miłość konstytuuje byt jako wydarzenie egzystencjalne osobowej komunii i wspólnoty. Nie wystarczy przyjąć, że człowiek został powołany do istnienia ze względu na „łaskawą skłonność” Boga, wpływającą z Jego nieskończonej dobroci. Związek człowieka z Bogiem stanowi przedziwną i trudną do pojęcia tajemnicę. Celem stworzenia człowieka jest uczestniczenie w osobowym sposobie istnienia w prawdziwym życiu, życiu Bożym, życiu w wolności i miłości⁹.

Szczególna wola i decyzja Boga odnosząca się do stworzenia człowieka została obrazowo przedstawiona w Księdze Rodzaju 2, 7: „Tedy to Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą”. To bardzo osobiste zaangażowanie Boga w stworzenie człowieka różni się od stworzenia wszystkich pozostałych stworzeń. Z opisu biblijnego wiadomo, że Bóg nie „ulepił” poza człowiekiem żadnego innego stworzenia. Taki sposób stworzenia człowieka należy pojmować jako szczególną wolę i decyzję Boga, Jego wyjątkowy i oddzielny akt. W imieniu pierwszego człowieka zawarty jest związek z ziemią. Adam literalnie oznacza „z ziemi”¹⁰. Proch ziemi stanowił zatem tworzywo do „ulepienia” człowieka. W biblijnym opisie stworzenia człowieka znajdujemy jeszcze jedną ważną informację, a mianowicie, że został on „ulepiony” przez Boga, aby otrzymać „tchnienie życia”, czyli tchnienie Boże, które czyni człowieka „duszą ożywioną”¹¹. W tym kontekście jawi się pytanie o to, jakie znaczenie miało dla ludów semickich tchnienie w twarz kogoś innego. Akt tchnienia był dla nich aktem najgłębszego symbolizmu, oznaczał bowiem przekazanie komuś innemu czegoś najbardziej wewnątrznie swojego, a mianowicie udzielenie komuś innemu swojego ducha, danie swej własnej samoświadomości. Tchnienie to konstytutywny element życia, który sprawia, że człowiek żyje. Tchnienie ukazuje relację oddychania do rzeczywistości własnego bytu, własnego „ja”. Stąd też takie przeżycia, jak lęk, złość, radość czy duma, bezpośrednio wpływają na proces oddychania. Obraz z Księgi Rodzaju, ukazujący, jak Bóg tchnął Swe własne tchnienie w ziemską twarz człowieka,

⁹ Por. Y a n n a r a s. *The Freedom of Morality* s. 19.

¹⁰ Por. P. T r i b l e. *God and the Rhetoric of Sexuality*. Philadelphia 1978 s. 77-87.

¹¹ Y a n n a r a s. *Elements of Faith* s. 54.

należy zinterpretować jako przekazanie człowiekowi pewnych cech samej egzystencji Boga. W biblijnym języku skutek tego obdarowania jest taki, że człowiek staje się „duszą żyjącą”¹². Dzięki tak bliskiej relacji z Bogiem człowiek nie jest jakimś kolejnym stworzeniem, które żyje w świecie, ale jest stworzeniem, które z woli Boga różni się od wszystkich pozostałych stworzeń. Istota ludzka została powołana do istnienia, aby być obrazem Boga w świecie, co oznacza, że ma za zadanie objawiać i reprezentować Boga. Taka rola umiejscawia człowieka ponad wszystkimi pozostałymi stworzeniami, nad którymi ma panować, ale nie jako absolutny władca, lecz w znaczeniu przewodnika, który kieruje całym stworzeniem ku jego ostatecznemu spełnieniu¹³.

II. OBRAZ BOŻY W CZŁOWIEKU

Z Pisma Świętego dowiadujemy się, że Bóg istnieje w sposób osobowy oraz że człowiek jest stworzony na obraz Boga. Poetycka i symboliczna narracja pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju stanowiła, od początku chrześcijaństwa, podstawę do określenia zasadniczych założeń antropologii teologicznej¹⁴. Fakt, że to Bóg ustanawia osobową *hypostasis* człowieka, jest czymś zasadniczym dla antropologii chrześcijańskiej¹⁵. Nie powinien podlegać wpływom naukowych interpretacji bazujących na odkryciach nauk empirycznych¹⁶. Podważenie go prowadzi do skrajnego antropocentryzmu¹⁷. Nauczanie Kościoła o powołaniu człowieka do istnienia przez Boga jest niezmiennie i niezależnie od badań naukowych nad „ewolucją gatunków”. Nawet

¹² Por. tamże s. 54-55.

¹³ Por. tamże s. 54.

¹⁴ Por. tamże s. 53.

¹⁵ Z chrześcijańskiego punktu widzenia obraz Boży stanowi dar Stwórcy dla każdego z ludzi, odróżnia człowieka od innych stworzeń żyjących w świecie oraz sprawia, że człowiek zostaje zaproszony do osobowej relacji z Bogiem. Potwierdza to cały Stary Testament, przyznając wyższość człowieka w porządku stworzenia i nadzwyczajną pozycję bycia „niewiele mniejszym od istot niebieskich” (Ps 8, 6). Por. T o w n e r. *Clones of God* s. 354.

¹⁶ Por. P. J e r s i l d. *Rethinking Human Being in Light of Evolutionary Biology*. „Dialog: A Journal of Theology” 47:2008 No. 1 s. 37-52.

¹⁷ Ch. D a r w i n. *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*. London 1901 s. 167: „As Man is a social animal, it is almost certain that he would inherit a tendency to be faithful to his comrades, and obedient to the leader of his tribe; for these qualities are common to most social animals. He would consequently possess some capacity for self-command. He would from an inherited tendency be willing to defend in concert with others, his fellow-men; he would be ready to aid them in any way, which did not too greatly interfere with his own welfare or his own strong desires”.

jeśli zostanie naukowo dowiedzione, że człowiek biologicznie pochodzi od małpy, to trzeba pamiętać, że to, co odróżnia człowieka od małpy, nie polega na różnicach ilościowych odnoszących się do funkcji somatycznych¹⁸, ale na różnicach jakościowych, a przede wszystkim na fakcie, że człowiek „administruje” swymi psychosomatycznymi funkcjami – niezależnie od tego, czy to uznaje, czy nie. W tym sensie jego istnienie jako bytu psycho-duchowo-cielesnego stanowi jego egzystencjalną odpowiedź na zaproszenie do życia, które Bóg do niego kieruje. Biblijny obraz stworzenia człowieka ukazuje, że podstawa jego osobowego bytu, początek jego osobowej samoświadomości, tożsamości, wolności i panowania nad sobą nie zawiera się w biologicznym stworzeniu, lecz jest darem Boga. Z teologicznego punktu widzenia niezależnie od tego, w jaki sposób dokonano się biologiczne zaistnienie ludzkiego gatunku na Ziemi, to o człowieku możemy mówić wówczas, gdy jest w nim to Boskie tchnienie. Być może prawdą jest, że to Boskie tchnienie zostało wprowadzone w pewne ogniwo nieprzerwanej ewolucji gatunków, ale to i tak nie zmienia fundamentalnego twierdzenia biblijnej i eklezjalnej antropologii. Zasadnicza jest bowiem prawda o tym, że człowiek jest stworzeniem Bożym, które zostało obdarzone przez Boga obrazem Bożym¹⁹. Nie jest to prawda, którą można do końca poznać rozumowo. Niezbędne jest zachowanie w pewnym stopniu postawy apofatycznej, aby nie popaść w niebezpieczeństwo intelektualnych schematyzacji.

Chrześcijaństwo wschodnie w interpretacji obrazu Bożego w człowieku stara się zachować misterium sposobu Boskiej egzystencji i jej odzwierciedlenie w ludzkim istnieniu²⁰. Ojcowie Greccy nie ulegli pokusie, aby określi-

¹⁸ Edward O. Wilson w pierwszym rozdziale pt. „Moralność genu” swego dzieła *Sociobiology: The New Synthesis* („Socjobiologia: nowa synteza”) utożsamia naturalną selekcję z „procesem, w którym pewne geny osiągają odwzorowanie (ang. *representation*) w następnych pokoleniach doskonalsze (ang. *superior*) w porównaniu z innymi genami umiejscowionymi na tych samych pozycjach chromosomów” (E.O. Wilson. *Sociobiology: The New Synthesis*, Cambridge, Mass. 1976, s. XVII-XVIII). Dzieło Wilsona i prace wielu innych ewolucjonistów specjalizujących się w genetyce przyczyniły się do wprowadzenia przez Richarda Dawkinsa popularnego współcześnie mitu o „samolubnym genie”, który systematycznie redukuje wszystko i wszelką aktywność do swej własnej planu samoreplikacji. Por. R. D a w k i n s. *The Selfish Gene*. New York, NY 1976; M. M i d g l e y. *Evolution as a Religion: Strange Hopes and Stranger Fears*. New York, NY 2002 s. 13-150.

¹⁹ Por. Y a n n a r a s. *Elements of Faith* s. 65.

²⁰ M. A g h i o r g o u s s i s. *Image as 'sing' (semeion) of God: Knowledge of God through the image according to Saint Basil*. „Greek Orthodox Theological Review” 21:1976 No. 1 s. 24: „Gdy przypatrujemy się człowiekowi jako obrazowi Bożemu to dostrzegamy te jakości transcendentnego Archetypu, które są proporcjonalnie obecne w człowieku. Poprzez naszą wiedzę o tych jakościach człowieka poznajemy przez analogię jakości Archetypu”.

lając bycie na obraz Boży, skorzystać z obiektywnych definicji, tak o zabarwieniu dualistycznym²¹, jak i monistycznym, poprzez co udało im się uniknąć jakiegokolwiek podporządkowania egzystencjalnej prawdy do *a priori* przyjętych definicji pojęciowych²². Skoncentrowali się na opisanu różnicy między osobą a naturą, zachowując jednostkowy charakter osoby, a przede wszystkim priorytet osoby nad naturą, tak by poprzez działania osoby natura stawała się coraz bardziej podobna do Boskiego archetypu²³. Wyjaśniając, czym jest obraz Boży w człowieku, Ojcowie Greccy odwoływali się do trzech atrybutów, a mianowicie: racjonalności²⁴, wolnej woli i panowania²⁵, przy czym podkreślali, że człowiek istnieje jako całość i stąd też niezasadna jest fragmentaryzacja i podział jego natury na części. Yannaras podkreśla, że racjonalność, wolna wola i panowanie nie są po prostu „umysłowymi” czy „duchowymi” jakościami, lecz spójną rekapitulacją sposobu, w jaki człowiek istnieje jako osobowa inność. Ta inność jest szczególnie innością w odniesieniu do natury – nawet jeśli natura człowieka jest stworzona, to on został obdarzony możliwością sposobu istnienia, który jest inny niż sposób istnienia rzeczywistości stworzonej. Człowiek został obdarzony możliwością istnienia na sposób Boży, co szczególnie przejawia się w darze racjonalności, wolnej woli i panowania. Dary te objawiają, choć nie wyczerpują, obraz Boży w człowieku. Nawet jeśli zostają zniekształcone czy zaburzone, to zaburzenia ich funkcji nie pozbawiają możliwości osobowego istnienia, którym natura ludzka została obdarzona²⁶.

Z prawosławnego punktu widzenia obraz Boży jest darem, dzięki któremu człowiek może istnieć jako osoba. Wyjaśniając to, Teolog z Aten dowodzi: „Człowiek został obdarzony przez Boga darem bycia osobą, z osobowością, czyli do takiego istnienia na sposób istnienia samego Boga. To, co konsty-

²¹ Por. L.R. Lanzillotta. *One Human Being, Three Early Christian Anthropologies. An Assessment of Acta Andreae's Tenor on the Basis of Its Anthropological Views*. „Vigiliae Christianae” 61:2007 s. 420-424.

²² Por. P. Evdokimov. *Prawosławie*. Przeł. J. Klinger. Warszawa 1964 s. 87-93.

²³ Ch. Yannaras. *Person and Eros*. Transl. by N. Russel. Brookline, Mass. 2007 s. 49-50. Por. P. Nellas. *Deification in Christ. The Nature of the Human Person*. Transl. by N. Russel. Crestwood, NY 1987 s. 23-25.

²⁴ Aghiorgoussis, *Image as 'sing' (semeion) of God: Knowledge of God through the image according to Saint Basil* s. 45: „Rozumność, którą jesteśmy obdarzeni przez obraz Boży jest koniecznie ukierunkowana na Pierwszego Poznawalnego, Prawdę. Ta Prawda, będąc w opozycji do nieistnienia fałszu, jest rzeczywistym Istnieniem. Poznając tę Prawdę człowiek w Niej uczestniczy czy raczej jest przez nią poznawany”.

²⁵ Por. Towner. *Clones of God* s. 347-348.

²⁶ Yannaras. *Elements of Faith* s. 57.

tuuje Boskość Boga to jest Jego osobowe Istnienie, Trójca Osobowych Hipostaz, które tworzą Boski Byt, zanurzoną Boską Naturę czy Istotę, w życiu miłości, która jest życiem wolności, życiem wolnym od konieczności²⁷. Obraz Boży w człowieku nieodłącznie powiązany jest z osobową odmiennością, czyli takim sposobem istnienia, który jest wspólny dla Boga i człowieka. W rozumieniu obrazu Bożego trzeba uwzględnić wymiar trynitarny, gdyż stanowi on wyraz trynitarnego życia odbitego na ludzkim bycie. Objawienie osobowego Boga w historii objawia nam prawdę o człowieku²⁸. W tym kontekście istotne staje się pytanie: co tworzy obraz Boży w człowieku – natura czy sposób osobowego istnienia? Yannaras wyjaśnia, że to nie za sprawą natury człowiek stworzony jest na obraz Boży. Człowiek ukonstytuowany jest na obraz Boży jako ontologiczna hipostaza wolna od przestrzeni, czasu i naturalnej konieczności. Dzięki temu jego sposób istnienia cechuje się osobową wyjątkowością i niepowtarzalnością (ang. *personal distinctiveness*)²⁹.

Obrazu Bożego w człowieku nie można sprowadzać do jednostkowych czy obiektywnych cech naturalnej indywidualności ani też ograniczać do jednej „części” indywidualnej natury³⁰. Pisarz bizantyński Michael Choniatēs precyzuje, że „to nie dusza wyłącznie ani nie samo ciało wyłącznie jest nazwane człowiekiem, ale obydwa razem, i to z odniesieniem do obydwu razem powiedziano o Bogu, że stworzył człowieka na swój obraz”³¹. Integralna wizja osoby ludzkiej, która nie da się sprowadzić do poziomu natury, nawet do „duchowej” natury, człowieka nieodłącznie związana jest z tym, co określa obraz Boży w człowieku, a mianowicie: racjonalnością, wolną wolą i panowaniem. Człowiek jest racjonalny, ma wolną wolę i panowanie w stworzeniu, ponieważ jest osobowym bytem, a nie ze względu na to, że jest „duchem”. W każdej poszczególnej osobie ludzkiej te trzy rzeczywistości określające obraz Boży w człowieku są możliwościami czy energiami ludzkiej natury w ogólności, ale choć posiada je każdy ludzki byt, to zawsze objawiają one wyjątkowość danej osoby. Racjonalność, wolna wola i panowanie to objawienia osobowej odmienności, które zawsze są cechami danej osoby. Nie są to właściwości obiektywne, gatunkowe czy ogólne, gdyż osoba

²⁷ Tamże s. 58-59.

²⁸ Yannaras. *The Freedom of Morality* s. 23.

²⁹ Tamże s. 19.

³⁰ Tamże s. 25. Por. św. Grzegorz z Nyssy. *O stworzeniu człowieka* 16. PG 44, 185: „Obraz nie jest częścią natury”.

³¹ Michael Choniatēs. *Prosopopaiæ*. PG 150, 1361C.

jest różna od natury³². Choć dla wyjaśnienia obrazu Bożego istotne jest odwoływanie się do racjonalności, wolnej woli i panowania, to trzeba pamiętać, że te jakości go nie wyczerpują. Staje się to oczywiste, jeśli weźmiemy pod uwagę różnego rodzaju chorobowe patologie, które są udziałem człowieka. Faktem jest, że zniszczenie mózgu czy choroba psychiczna pociągają za sobą utratę tych trzech właściwości. Czy w tego rodzaju sytuacjach można degradować człowieka do poziomu zwykłego zwierzęcia i traktować go jak zwierzę? Czy człowiek obciążony od urodzenia takim losem ma nie być uważany za ludzkie istnienie? Już te dwa retoryczne pytania świadczą, że w przypadku twierdzącej na nie odpowiedzi tacy ludzie nie będą traktowani z godnością przynależną osobie ludzkiej. Obrazu Bożego nie można zatem ograniczać do racjonalności, wolnej woli i panowania³³.

Zdaniem Yannarasa w chrześcijaństwie zachodnim obraz Boży nie jest pojmowany jako rzeczywistość egzystencjalna i ontologiczna, czyli jako osobowa wyjątkowość i inność, jako „sposób istnienia”, który umożliwia człowiekowi bycie w relacji miłości i komunii z Bogiem³⁴. Pogląd ten wydaje się być w pewnym sensie uproszczony, gdyż we współcześni bibliści na Zachodzie wskazują na szereg właściwości obrazu Bożego, które nie potwierdzają stanowiska Yannarasa³⁵. Choć wszyscy Ojcowie Kościoła w fakcie stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boga upatrują pewną pierwotną zgodność między bytem ludzkim a Bytem Boskim, to zauważyć można różne rozłożenie akcentów w tradycji wschodniej i w tradycji zachodniej. Św. Grzegorz z Nyssy wychodzi od tego, co Objawienie mówi nam o Bogu, aby w człowieku odnaleźć to, co odpowiada w nim obrazowi Boga, natomiast św. Augustyn koncentruje się na tym, co można odkryć o Bogu

³² Por. Y a n n a r a s. *The Freedom of Morality* s. 25-26.

³³ T e n ż e. *Elements of Faith* s. 57.

³⁴ T e n ż e. *Person and Eros* s. 49.

³⁵ R.L. Overstreet wskazuje na to, że we współczesnej teologii biblijnej obraz Boży nie tylko odnosi się do jakości duchowych w człowieku, jak samoświadomość, umysł (włączając rozumienie, racjonalność, podejmowanie decyzji i odpowiedzialność), świętość, miłość, nieśmiertelność czy szlachetność odzwierciedlającą chwałę Bożą, ale również włączają ideę osobowego istnienia. Ponadto wskazują na to, że obraz odnosi się do panowania nad stworzeniem. Powiązanie obrazu z byciem osobą podkreśla wyjątkowość człowieka jako osobowej całości. Co ważne, obraz odnosi się również do relacyjności człowieka (relacji mężczyzny i kobiety, człowieka do Boga, człowieka do otaczającego go świata i do samego siebie). Obraz odnosi się również do synostwa człowieka oraz do jego dynamicznej natury (w wymiarze osobowym, niedualistycznym, chrystocentrycznym). Obraz odnosi się też do jego cielesnej postaci czy w końcu do całego jego bytu. Por. R.L. Overstreet. *Man in the Image of God: A Reappraisal*. „Criswell Theological Review” 3:2005 Fall No. 1 s. 58.

w duszy ludzkiej stworzonej na Jego obraz. Włodzimierz Łoski określa metodę św. Grzegorza z Nyssy jako metodę teologiczną, a metodę św. Augustyna jako metodę analogii psychologicznych³⁶. Scholastyczne ograniczenie rozumienia obrazu Bożego do ludzkiego „ducha” inteligencji przyczyniło się do definiowania człowieka jako „zwierzęcia posiadającego rozum”³⁷.

Niebezpieczne było również utożsamianie obrazu Bożego w człowieku z naturą. Wskutek takiego redukcjonizmu moralność przestaje być powiązana z prawdą osoby, z dynamicznym, egzystencjalnym urzeczywistnieniem prawdziwego życia, miłości, komunii w wolności. Prowadzi to do traktowania etyki jako indywidualnego zobowiązania i moralności jako obiektywnego kontekstu społecznej koegzystencji. W takim ujęciu zobowiązania i osiągnięcia są klasyfikowane na podstawie przyjętego prawa, spisanego w kodeksach normujących zasady indywidualnego zachowania i relacji międzyludzkich³⁸. Od tego zatem, jak interpretowane jest stworzenie człowieka na obraz Boży, w dużym stopniu zależą określenia oraz normy przyjęte dla moralności i etyki. Jeśli bycie na obraz Boży powiązane jest z naturą człowieka jako gatunku, to jest przejawem dominacji racjonalizmu. W ramach zachodniej teologii scholastycznej obraz Boży w człowieku był interpretowany jedynie w odniesieniu do „ducha” ludzkiego, stanowiącego jedną z dwóch „części” podzielonej natury³⁹. W takim ujęciu moralność, prawda i autentyczność istnienia zostaje zdominowana przez naturę, stając się nieodzowną koniecznością dla człowieka. Bez odniesienia obrazu Bożego do osobowej wyjątkowości człowieka etyka jest rozumiana jako dostosowanie się przez jednostkę do obiektywnych czy naturalnych wymagań. Jeśli zaistnieje naruszenie tych wymagań, kosztem tego, co jest „niszczące” dla jego natury”, wówczas prostą konsekwencją jest zupełnie inne traktowanie skutków takiego działania na obrazie Bożym. Wówczas bowiem mamy do czynienia nie ze zniekształceniem obrazu Bożego odbitego na człowieczej naturze, ale przyjmujemy jego wymazanie, jego całkowite zniszczenie. To jest klasyczne stanowisko protestanckie w kwestii skutków Upadku dla obrazu Bożego w człowieku⁴⁰. Dostosowanie się do obiektywnych norm czy naturalnych

³⁶ Por. W. Łoski. *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*. Przeł. M. Sczaniecka. Warszawa 1989 s. 100-101.

³⁷ Y a n n a r a s. *Person and Eros* s. 48-49.

³⁸ P o r. t e n ż e. *The Freedom of Morality* s. 26.

³⁹ Tamże s. 24. Por. T o m a s z z A k w i n u. *Summa Theologica* I 93, 4-8; J.H. N i c o l a s. *Dieu connu comme inconnu*. Paris 1966 s. 332.

⁴⁰ Por. H. H e p p e. *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*. Neukirchen 1958 (Elberfeld 1861¹) s. 254-260; W. T r i l l h a a s. *Dogmatik*. Berlin 1962 s. 207-208.

wymagań moralności staje się wówczas „cnotą” o obiektywnej wartości, stanowiącej wyraz wierności naturze. Tymczasem sama natura została stworzona jako śmiertelna i nie można jej utożsamiać z hipostazą, która żyje wiecznie⁴¹. Yannaras stoi na stanowisku przeciwnym do powszechnie przyjętego w kręgach protestanckich. Twierdzi mianowicie, że obraz Boży w człowieku „został zachowany właśnie poprzez tragedię jego wolności, ponieważ jest utożsamiany z hipostatycznym urzeczywistnieniem wolności – z osobowym sposobem istnienia, które jest zdolne do realizacji lub odrzucenia prawdziwego życia miłości”⁴². Moralność bowiem objawia zarówno to, czym człowiek jest jako obraz Boży, jak również to, czym staje się poprzez przygodę swej wolności.

Nie na wszystkie pytania dotyczące obrazu Bożego w człowieku można łatwo znaleźć odpowiedzi. Jeśli bowiem przyjmujemy, że cały człowiek jest obrazem Bożym, to jak ten obraz objawiony jest w jego ciele, a jak w jego duszy czy w duchu? Co staje się z obrazem Bożym w człowieku, gdy ciało umiera i ulega rozkładowi?⁴³ Czy można udzielić odpowiedzi na powyższe pytanie w języku fizyki i geometrii, języku masy, ilości, miar rozmiaru? Wydaje się to niemożliwe. Potrzeba innego języka, języka, który nie odwołuje się do danych pochodzących z poznania zmysłowego. Potrzeba języka teologicznego, języka, który stanowi syntezę Kościoła, języka, który nie pozostał intelektualnie filozoficzny, ale stał się również pieśnią, hymnem, kultem, działaniem, czyli komunią i celebracją. Ten język, choć ma semantyczne podstawy w filozofii greckiej, to w wyniku recepcji Słowa Bożego w jego filozoficzną skorupę, został przystosowany do kultu Kościoła, do wyrażenia komunii/wspólnoty (gr. *koinonia*) ciała eklezjalnego.⁴⁴

III. STWORZENIE CZŁOWIEKA NA OBRAZ BOŻY A DWIE PŁCIE

Prawda o obrazie Bożym, który został odbity w człowieku, jest bezpośrednio powiązana z rozróżnieniem płci⁴⁵. W Księdze Rodzaju o tych dwóch faktach możemy przeczytać w jednym wersecie: „Stworzył więc Bóg czło-

⁴¹ Por. Yannaras. *The Freedom of Morality* s. 26.

⁴² Tamże s. 24.

⁴³ Tene. *Elements of Faith* s. 59-60.

⁴⁴ Por. tamże s. 60.

⁴⁵ Por. Ph.A. Bird. „Male and Female He Created Them”: *Gen 1:27b in the Context of the Priestly Account of Creation*. „Harvard Theological Review” 74:1981 No. 2 s. 129-159.

wieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1, 27). W tym szczególnym wersecie dostrzegano połączenie obrazu Bożego z mocą miłości człowieka, tą mocą, która pociąga go do wejścia we wspólnotę z drugą płcią i przeżywania życia jako komunii, której owocem będzie pomnożenie ludzkich hipostaz. Kolejny werset (por. Rdz 1, 28) rozpoczyna się od Bożego błogosławieństwa ludzkiej płodności. Człowiek ma rozmnażać się, aby zaludnić ziemię, a wypełniając ją – panować nad tym wszystkim, co na niej istnieje⁴⁶. Warto zauważyć, że w Księdze Rodzaju znaleźć można jeszcze jeden opis stworzenia człowieka (por. Rdz 2, 4-25), który uchodzi za bardziej starożytny od opisu z pierwszego rozdziału. Co ciekawe, w tym opisie stworzenie człowieka nie jest od początku związane z rozróżnieniem na płcie. Dowiadujemy się z niego, że Bóg stwarza pierwszego człowieka, co ukazane jest jako „ulepienie go z prochu ziemi” i przekazanie mu „tchnienia życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą” (Rdz 2, 7). Pierwszemu człowiekowi zostaje nadane męskie imię „Adam”. Według Yannarasa to imię ukazuje jakość ziemskości, a nie jego płć. Podział na płć następuje jedynie po to, aby człowiekowi umożliwić zaistnienie komunii/wspólnoty (gr. *koinonia*) z drugim człowiekiem: „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna (człowiek) był sam, uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc” (Rdz 2, 18). Rozróżnienie na płcie wymaga specjalnej twórczej aktywności Boga, co obrazowo przedstawione jest jako wzięcie przez Niego jednego z żeber Adama i utworzenie z niego kobiety (por. Rdz 2, 21-22)⁴⁷.

Z drugiego opisu stworzenia człowieka wynika, że samoświadomość płci stanowi również pierwszy wyraz samopoznania człowieka. W relacji do istnienia, które przyszło z jego strony, Adam sam nadaje imię. Jest to szczególne imię, gdyż rodzi się ono z relacji do jego partnerki. Od tego momentu przestaje być „Adamem”, a staje się „isz”, czyli staje się mężczyzną, skoro ona jest kobietą. Ona bowiem jest kością z jego kości i ciałem i jego ciała (por. Rdz 2, 23). W obrazie pierwszego i powszechnego człowieka zostało zaakcentowana niepodzielna jedność ludzkiej natury. Czy jednak to naturalne podobieństwo ciała i kości jest wystarczające, aby zapewnić jedność natury ludzkiej, która mogła ustanowić człowieka jako obraz triadycznej jedności Boga? Odpowiedź nie może być twierdząca, gdyż triadyczny prototyp życia jest jednością koinonijną – to komunია/wspólnota miłości, komunია/wspólnota oddzielnych i wolnych hipostaz, a nie natural-

⁴⁶ Por. Y a n n a r a s. *Elements of Faith* s. 66-67.

⁴⁷ Tamże s. 67.

nie dana jedność⁴⁸. I zadać możemy kolejne pytanie, a mianowicie: czy rozróżnienie płci ma służyć tylko jako fizyczny środek w celu kontynuacji rodzaju ludzkiego, czy jako przedłużenie społecznych ról, które pozwalają na utworzenie „komórki” życia społecznego, jaką jest rodzina? Czy też rozróżnienie płci w człowieku ma za zadanie przede wszystkim powodować erotyczne przyciąganie się heteroseksualnych istnień, które odkrywają, że są dla siebie atrakcyjne? Yannaras odpowiada twierdząco na to pytanie, wiążąc powszechny impuls erotyczny z naturą triadycznego sposobu życia, czyli osobowego, wspólnotowego życia, a nawet „wspólnieodłączności” przedstawicieli dwóch płci w granicach stworzonej natury, gdyż prowadzi ono do „przebóstwiającego związku człowieka z Bogiem”⁴⁹. Rozróżnienie płci jest zatem konieczne, jeśli ma się objawiać niestworzone życie w granicach stworzonej natury⁵⁰. Czy rozróżnienie płci w człowieku jest takie samo jak rozróżnienie płci zwierząt? Teolog z Aten wyjaśnia, że te dwa rozróżnienia nie są takie same. O ile zwierzęta podlegają naturalnej konieczności rozmnażania się, to w przypadku człowieka zasadniczy cel tego rozróżnienia jest inny. Nie tyle chodzi o rozmnażanie się, co o osiągnięcie naturalnej jedności „jako jednego ciała”. A więc tym wyjątkowym celem jest jedność spowodowana wolnym „połączeniem” się z osobą drugiej płci. Prawdę tę potwierdza również pierwszy opis stworzenia człowieka (por. Rdz 1, 26-29), w którym pomnożenie rodzaju ludzkiego jawi się jako specjalny dar ofiarowany człowiekowi, a nie jako fizyczna konieczność, jak to jest w przypadku zwierząt. Yannaras jest przekonany, że jedynie grzech, czyli niepowodzenie człowieka w urzeczywistnieniu życia zgodnie z triadycznym prototypem, zepsuje porządek i przemieści podmiot rozróżnienia płci od bycia „obrazem” Bożym do konieczności fizycznego rozmnażania⁵¹.

Choć rozróżnienie na płcie ma swą podstawę w naturze ludzkiej, to nie jest tożsame ani z tą naturą, ani z hipostazą człowieka. Naukowo jest dowiedzione, że erotyczne pragnienie nie pojawia się w osobie ludzkiej w wieku właściwym dla przedłużenia gatunku, ale znacznie wcześniej. Można przyjąć, że już od pierwszego momentu narodzin erotyczny impuls w relacji do matki tworzy samą osobowość człowieka. Eros swą obecnością naznacza początek wejścia człowieka w świat ludzi, w przestrzeń życia jako komunikacji⁵². Nie można

⁴⁸ Tamże s. 67.

⁴⁹ Tamże s. 72.

⁵⁰ Tamże s. 67.

⁵¹ Tamże s. 68.

⁵² Tamże s. 68-69.

traktować rozróżnienia płci w stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boże jako czegoś przypadkowego, metaforycznego czy analogicznego, gdyż człowiek jest obrazem Bożym jako osoba, istnienie osobowe. Osoba ludzka zasadniczo różni się od jednostki biologicznej właśnie ze względu na swe istnienie, które nie jest dane w porządku natury, ale jest darem urzeczywistnianym jako wydarzenie erotycznej relacji i komunii/wspólnoty (gr. *koinonia*). Poprzez rozróżnienie płci człowiek ma możliwość osobowych odniesień i zbudowania wspólnoty⁵³. Owa wspólnota mężczyzny i kobiety jest zamierzona jako wydarzeniem wolności. Dokonuje się ona poprzez przerwanie naturalnej więzi z rodzicami i utworzenie nowej więzi, której podstawą jest wolny wybór i pobożność: „[...] mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swoją żoną tak ściśle, że stają się jedynym ciałem” (Rdz 2, 24). Fizyczna jedność związana jest z przyjaźnią, etyczną i duchową relacją, tym wszystkim, co się składa na wspólne życie, bycie z, współistnienie. W ten sposób urzeczywistniany jest triadyczny prototyp życia w granicach stworzonej natury⁵⁴. Poprzez skierowanie miłości do osoby innej płci następuje przekazanie umiłowanej/umiłowanemu transcendencję fizycznej indywidualności. Osoba ludzka przestaje się wówczas koncentrować na indywidualnym przetrwaniu, a zaczyna życie dla innego, co często związane jest z ograniczaniem swych osobistych pragnień, potrzeb i wymagań. Poprzez miłość do innego osoba ludzka odpowiada na erotyczne wołanie Boga. W tej perspektywie należy postrzegać miłość Chrystusa do Kościoła i rozumieć znaczenie Krzyża (por. Ef 5, 23-33)⁵⁵.

Rozróżnienie na płcie oraz towarzyszący temu rozróżnieniu impuls erotyczny umożliwia zaistnienie wspólnoty, komunikacji w miłości. Wskutek rozróżnienia płci eros jest impulsem przyczyniającym się do objawienia osoby jako podmiotu. Dostrzec to można od momentu narodzin człowieka. Jest faktem, że relacja niemowlęcia z matką ma charakter erotyczny, ale nie ze względu na to, że zmierza do przedłużenia gatunku, ale ze względu na to, że jest relacją tworzącą życie. Skoro matka przekazuje życie dziecku, to nie czyni tego w sposób metaforyczny czy symboliczny. Owo przekazanie życia dokonuje się rzeczywiście, gdyż matka daje dziecku pokarm, który jest niezbędny do życia, a wraz z nim pieczyoty, uczucie, pierwsze słowa, które są do niego adresowane. Niemowlę zawdzięcza matce pierwszą możliwość

⁵³ Tamże s. 69-70.

⁵⁴ Tamże s. 68.

⁵⁵ Por. tamże s. 73.

relacji, poczucie osobowej obecności, bez której nigdy by nie weszło w świat ludzi, w świat języka i symboli oraz egzystencjalnej tożsamości⁵⁶.

W Kościele, będącym miejscem Królestwa Bożego, realizowany jest triadyczny sposób „rzeczywistego życia”⁵⁷. Wszyscy są kimś jednym w Chrystusie, nie ma już mężczyzny ani kobiety (por. Ga 3,28). Sam Jezus powiedział: „Dzieci tego świata żenią się i za mąż wychodzą. Lecz ci, którzy uznani zostaną za godnych udziału w świecie przyszłym i w powstaniu z martwych, ani się żenić nie będą, ani za mąż wychodzić. Już bowiem umrzeć nie mogą, gdyż są równie aniołom i są dziećmi Bożymi, będąc uczestnikami zmartwychwstania” (Łk 20-34-36). Ta zapowiedź zniesienia podziału płci dotyczy świata przyszłego⁵⁸. Czy oznacza to, że zmartwychwstanie znosi całkowicie wspólnotę małżeńską, tak jak znosi śmierć? Św. Paweł Apostoł wyjaśnia, że „dlatego właśnie udęczeni wdychamy, pozostając w tym przybytku, bo nie chcielibyśmy go utracić, lecz przywdziać na niego nowe odzienie, aby to, co śmiertelne, wchłonięte zostało przez życie” (2 Kor 5, 4). Mnisi, antycypując zniesienie podziału na płcie, odrzucają małżeństwo i naturalną drogę do „erotycznej autotranscendencji indywidualności” i podejmują zmagania duchowe, aby „hipostatyzować eros i ciało” na sposób Królestwa Bożego. Dobrowolnie wyrzekając się natury, ze wszystkich swych sił starają się czerpać istnienie i życie od powołania miłości, którą Bóg kieruje do człowieka⁵⁹. Mnisi, ze względu na radykalizm swego życia, są pionierami i pierwocinami Królestw Bożego. Niemniej jednak po tej stronie życia obydwie drogi, tak małżeńska, jak i monastyczna, są w Kościele jednakowo wartościowe, gdyż posiadają ten sam cel: „życie wolne od przestrzeni, czasu, zepsucia i śmierci”⁶⁰.

IV. KONCEPCJA DUSZY

Jak rozumieć pojęcie „dusza”? Na przestrzeni dziejów pojęcie to miało różne znaczenia. Z tego też względu nie jest łatwo jednoznacznie określić zakres treściowy tego pojęcia. Co ono oznacza współcześnie? Wydaje się, że powszechniej jest rozumiane bardziej w znaczeniu platońskim niż biblijnym.

⁵⁶ Tamże s. 69.

⁵⁷ Tamże s. 73.

⁵⁸ Tamże s. 74.

⁵⁹ Tamże s. 74.

⁶⁰ Tamże s. 74.

Współczesny człowiek wyobraża sobie, że tak jak w ciele istnieje krew, limfa czy szpik kostny, tak samo też istnieje dusza jako coś niedefiniowalnego, jako niematerialny, duchowy element, który jest całkowicie odmienny od ludzkiej cielesności i który opuszcza nas w momencie śmierci, odchodząc w zaświaty⁶¹. Takie pojmowanie duszy różne jest od rozumienia biblijnego.

Hebrajski termin *nephez* cechuje się wielością znaczeń, choć zasadniczo określa się nim każdą rzeczywistość (tak zwierzę, jak i człowieka), która ma życie. W odniesieniu do człowieka pojęcie to nie wprowadza jakiegokolwiek podziału na to, co duchowe, w opozycji do tego, co materialne⁶². *Nephez* zawsze oznacza całość człowieka, pojedynczą żyjącą hipostazę⁶³. Zgodnie z logiką semicką dusza nie zamieszkuje w ciele, ale jest przez ciało wyrażana. Ciało natomiast odpowiada sposobowi, w ramach którego urzeczywistniamy swoje życie. Dusza jest „znakiem życia”, jest „nosicielką życia”, ale to nie oznacza, że jest – jak wierzyli starożytni Grecy – „źródłem życia”. W Starym Testamencie dusza jest utożsamiana z objawieniem życia na ziemi. Gdy dusza umiera, to zostaje wydana śmierci. Rozłączenie z ciałem nie jest trwałe, gdyż wraca do zmarłego ciała. W Nowym Testamencie dusza jawi się jako „nosicielka życia wiecznego”. Stąd też zbawienie duszy rozumiane jest jako możliwość życia, które nie podlega zepsuciu i śmierci⁶⁴.

Ojcowie Kościoła spoglądali na duszę i ciało z perspektywy obrazu Bożego w człowieku. Mieli bowiem świadomość, że obraz Boży ujawnia się zarówno poprzez duszę, jak i ciało⁶⁵. Nie starali się tworzyć jakiejś szczególnej

⁶¹ Tamże s. 55.

⁶² O. Clément. *Ciało śmiertelne i chwalebne. Wprowadzenie do teopoetyki ciała*. Przeł. M. Żurowska. Warszawa 1999 s. 8: „W Biblii człowieka określa się albo jako ‘ciało ożywione’, albo jako ‘duszę żyjącą’. Człowiek nie ma duszy, człowiek jest duszą żyjącą; nie ma ciała, jest ciałem ożywionym. Organy fizjologiczne symbolizują i jakby ucieleśniają dany wymiar *psyche*”.

⁶³ H. Ałfiejew. *Misterium wiary*. Przeł. J. Charkiewicz. Warszawa 2009 s. 86: „Na podstawie Biblii Ojcowie nauczają, że dusza i ciało nie są obcymi sobie elementami, połączonymi w indywidualium tylko na pewien czas, lecz zostały dane jednorazowo i na zawsze w samym akcie stworzenia: dusza jest ‘zaręczona’ z ciałem i nierozłączna z nim. Jedyne zjednoczenie duszy i ciała jest pełnowartościową osobą – hipostazą – ani dusza, ani ciało samo z siebie nie mogą nią być”.

⁶⁴ Por. Yannaras. *Elements of Faith* s. 55-56.

⁶⁵ Por. G.I. Mantzariadis, *Przebóstwienie człowieka. Nauka świętego Grzegorza Palamasza w świetle Tradycji prawosławnej*. Przeł. I. Czaczkowska. Lublin 1997 s. 26: „Dusza człowieka, według nauki św. Grzegorza Palamasza i tradycji prawosławnej, nie jest uwięziona w ciele i nie dąży do uwolnienia, jak nauczali platolicy. [...] jej więź z ciałem jest harmonijna, dlatego też nigdy nie pragnie go upuścić, ani też tego nie uczyni, zanim choroba czy jakieś inne zewnętrzne siły nie zmuszą ją do tego. Ze względu na miłującą relację duszy do ciała, to co jest ‘na obraz’, pozostaje dynamicznie związane z całym człowiekiem, jednakże bez pomieszania fizycznych i duchowych elementów”.

definicji duszy, gdyż to groziłoby niebezpieczeństwem jej intelektualnej schematyzacji i uproszczeniem⁶⁶. Zachowały się patrystyczne wyrażenia, które przypisują ludzkiej naturze dwie istotne treści, a mianowicie „bezcieleśna istota duszy” i „irracjonalna istota ciała”⁶⁷. Jedni Ojcowie wyróżniają „cielesną”⁶⁸ czy „zwierzęcą”⁶⁹ duszę, inni rozróżniają „części” duszy: „rozumną”, „popędliwą” i „pożądliwą”⁷⁰. Yannaras zestawia wybrane z tradycji patrystycznej określenia duszy, aby dowieść, że jest to rzeczywistość o bardzo szerokim zakresie pojęciowym⁷¹. Dusza jest „niebiańska”⁷² i „objawiająca się na sposób Boski”⁷³, „rozumna i kontemplatywna”⁷⁴. Ale jest również „pożądliwa i irracjonalna” część duszy⁷⁵. Dusza posiada „wolną wolę” (gr. *autexousios*)⁷⁶, ale jest również „zakochana w rzeczach materialnych” (gr. *philoylos*)⁷⁷, gdyż „posiada pożądliwości w niej zamieszkujące”⁷⁸. W wyniku zaczerpnięcia przez chrześcijaństwo filozoficznej terminologii greckiej doszło do przeciwstawiania duszy i ciała człowieka. Na bazie plato-nizmu i neoplatonizmu obraz Boży w człowieku ograniczony został jedynie do duchowej „części” człowieka, czyli do jego duszy. Wynikało to z przekonania, że cielesna, czyli materialna „część” bytu ludzkiego nie może stanowić obrazu niematerialnego i duchowego Boga. Duszy ludzkiej przypisano trzy Boskie cechy, a mianowicie: racjonalność, wolną wolę i panowanie⁷⁹. W okresie późnego Średniowiecza Kościół rzymskokatolicki na Soborze w Vienne (1311-1312) podniósł nauczanie Arystotelesa o duszy jako entelechii ciała na poziom dogmatyczny. Tym samym doszło do obiektywizacji arystotelesowskiego hylemorfizmu w antropologii scholastycznej. Zdaniem Yannarasa w chrześcijaństwie zachodnim przyczyniło się to do zewnętrz-

⁶⁶ Yannaras. *Elements of Faith* s. 56.

⁶⁷ Por. Jan Chryzostom. *Homilia do Księgi Rodzaju* 14, 5. PG 53, 117.

⁶⁸ Por. Dydim Ślepy. *O Duchu Świętym* 54-55. PG 39, 1079-82.

⁶⁹ Por. Hezychiusz z Synaju. *Do Theodula* 2, 224. PG 93, 1520a; Cyryl Aleksandryjski. *Paedagogus* 3, 1. PG 8, 556a.

⁷⁰ Por. Bazyl Wielki. *Homilia do Księgi Izajasza* 1, 13. PG 30, 140.

⁷¹ Por. Yannaras. *Person and Eros* s. 44.

⁷² Por. Grzegorz z Nyssy. *De opificio hominis* 27. PG 44, 228.

⁷³ Por. Bazyl Wielki. *Homilia* 31. PG 30, 140.

⁷⁴ Por. tenże. *Homilia* 3, 7. PG 31, 213c.

⁷⁵ Por. tamże.

⁷⁶ Por. Makary Egipski. *Homilie duchowe* 1.5. W: *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios*. Ed. Dörries. Berlin: Klostermann and Kroeger 1964 s. 6.

⁷⁷ Por. Maksym Wyznawca. *Kefalaia gnostika* 1, 12. PG 90, 1088b.

⁷⁸ Por. Makary Egipski. *Homilie duchowe* 1, 5 (s. 6).

⁷⁹ Yannaras. *Elements of Faith* s. 56.

nego, powierzchownego rozumienia moralności. W kolejnych wiekach Kościół rzymskokatolicki popadł w jurydyczny moralizm, a protestanci poszli w stronę pietyzmu i purytanizmu⁸⁰.

Współcześnie duszę postrzega się jako zespół różnego rodzaju funkcji, które ciągle objawiają i wyrażają żywe istnienie człowieka. Do określenia tych różnorodnych funkcji korzysta się z takich pojęć, jak: rozum, wyobraźnia, osąd, twórczość, zdolności do miłości itd. Dotyczą one stanów świadomości, podświadomości, nieświadomości. W celu opisanie tych funkcji odwołujemy się do języka współczesnej psychologii i psychoanalizy, co niejednokrotnie rodzi wiele problemów, gdyż rzeczywistość duszy przekracza granice poznania możliwego w ramach nauk empirycznych⁸¹.

V. ODNIESIENIA MIĘDZY DUSZĄ A CIAŁEM

Relacja duszy do ciała jest jednym z ważnych problemów antropologii chrześcijańskiej. Obydwe te rzeczywistości są definiowane na bazie ontologii. Christos Yannaras podkreśla, że tak dusza, jak i ciało nie tyle określają sposób, przez który osoba ludzka jest, ale należy traktować je jako „indywidualizację skutku naturalnej energii” cielesnych, psychicznych i duchowych objawień, czyli „uniwersalno-ekstacyznych odniesień” zakładających „podwójnie złożoną naturę jako egzystencjalną rzeczywistość”⁸². Poprzez energetyczne określenia ciała i duszy Teolog z Aten zapewne chce wskazać, że stanowią one w ziemskim życiu rzeczywistość synergiczną, której nie da się sprowadzić tylko do wymiaru cielesnego czy też wyłącznie do wymiaru duchowego. Z egzystencjalnego punktu widzenia należy człowieka traktować jako niepodzielną całość, która wyraża swą naturalną energię poprzez cielesność, psychikę i ducha/umysł. Takie ujęcie zdecydowanie różni się od powszechnie przyjętego w antropologii filozoficznej, która określa istnienie ludzkie jako złożone, jako podwójną rzeczywistość, w ramach której możliwe jest odróżnienie duszy od ciała czy materii od ducha. Teologia chrześcijańska przejęła je w odniesieniu do natury ludzkiej, by w prosty sposób wskazać na ontologiczne rozróżnienie między osobą i naturą. Dwoistość ludzkiej natury została określona przez Sobór Chalcedoński (451 r.). Wówczas przyjęto, że „[...] jest jeden i ten sam Syn, Pan nasz Jezus Chrystus, do-

⁸⁰ Tenże. *Person and Eros* s. 47.

⁸¹ Tenże. *Elements of Faith* s. 64.

⁸² Tenże. *Person and Eros* s. 47.

skonały w Bóstwie i doskonały w człowieczeństwie, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, złożony z duszy rozumnej i ciała”⁸³.

W Piśmie Świętym zakres pojęciowy ciała i duszy nie jest jasno określony, gdyż niektóre określenia są przypisywane zarówno ciału, jak i duszy⁸⁴. Ojcowie Kościoła na różne sposoby wyrażali relację między tym, co duchowe, i tym, co materialne, w człowieku⁸⁵. Mieli świadomość, że człowiek stanowi „misterium zmieszania”, umożliwiającego otwieranie się na niestworzoną łaskę, czyli życie Boże⁸⁶. Jedność osoby ludzkiej nie jest naruszona, choć jest ona bytem złożonym z ciała i ducha⁸⁷. Św. Grzegorz z Nyssy w sposób syntetyczny określił człowieka jako „pojedynczy byt złożony z duszy i ciała”⁸⁸. W terminologii biblijnej i patrystycznej rozróżnienie między ciałem i duszą zasadniczo dotyczy ontologicznego rozróżnienia między naturą a osobą. Dusza nie jest ograniczona do jakiejś części ludzkiego istnienia, ale stanowi „szczególną własność” (*to idiazon*) ludzkiego bytu. W tym sensie dusza (hebr. *nephez*) oznacza cały ludzki byt jako „jednostkową żyjącą osobową hipostazę, która jest na obraz i chwałę osobowego Boga, a ciało jest naturą, „materialną rzeczywistością osoby”, „streszczeniem materialnego świata w ludzkiej osobie”⁸⁹. Badając relacje zachodzące między duszą i ciałem w granicach

⁸³ *Definicja wiary 11 Soboru Chalcedońskiego*. W: *Dokumenty Soborów Powszechnych*. Tekst grecki, łaciński, polski. T. I. Układ i opracowanie A. Baron i H. Pietras. Kraków 2002 s. 223. Por. I. K α ρ μ ί ρ η ς. *Τα δογματικά και συμβολικά μνημεία της Ορθόδοξου Καθολικής Εκκλησίας*. Vol. 1. Αθήνα 1960² s. 175.

⁸⁴ Por. Y a n n a r a s. *Person and Eros* s. 44.

⁸⁵ Por. S. P r a t h e r. *The Body and Human Identity in Postmodernism and Orthodoxy*. „American Theological Inquiry. A Biannual Journal of Theology, Culture and History” 1:2008 No. 2 s. 127-130.

⁸⁶ Por. Y a n n a r a s. *Person and Eros* s. 44-45. Por. N e l l a s. *Deification in Christ* s. 173: „The human person as formed naturally within creation, man in his entirety, has his ontology rooted in God, since he is created in the image of God. His ontology is iconic. It finds its health, harmony, beauty and bliss in God. The grace of God – that is, His love, life and glory, in a word His uncreated energies – is conferred on man together with his God-given existence and is interwoven with it”.

⁸⁷ D. J. C l i n e s. *The Image of God in Man*. „Tyndale Bulletin” 19:1967 s. 85-86: „Man according to the Old Testament is a psychosomatic unity; it is therefore the corporeal animated man that is the image of God. The body cannot be left out of the meaning of the image; man is a totality, and his ‘solid flesh’ is as much the image of God as his spiritual capacity, creativeness or personality, since none of these ‘higher’ aspects of the human being can exist in isolation from the body. The body is not a mere dwelling-place for the soul, nor is it the prison-house of the soul. In so far as man is a body and a bodiless man is not man, the body is the image of God; for man is the image of God”.

⁸⁸ G r z e g o r z z N y s s y. *De officio hominis* 29. PG 44, 233.

⁸⁹ Y a n n a r a s. *Person and Eros* s. 45.

ludzkiej egzystencji, św. Jan Klimak wyraził je w pojęciach „pomieszenie” (gr. *sygkrasis*) i „powiązanie” (gr. *zeuxis*)⁹⁰. Zdaniem św. Grzegorza z Nyssy ten rodzaj łączności jest niepojmowalny⁹¹.

Od wieków pojawia się pokusa, aby traktować ciało ludzkie jako całość w sobie i duszę ludzką jako całość w sobie. Gdybyśmy uznali, że tak faktycznie jest, to wówczas trzeba by uznać, że jedynie dusza tworzy człowieka i sama z siebie stanowi osobę, a ciało to tylko jakby skorupa czy narzędzie duszy, które jedynie pośrednio na nią wpływa. Tego rodzaju platonizująca interpretacja daleka jest normatywnej tradycji biblijnej i patrystycznej. Uwzględniając kryteria tradycji Kościoła trzeba przyjąć, że zarówno dusza, jak i ciało są energiami natury ludzkiej. *Hypostasis* każdego poszczególnego człowieka nie da się utożsamić ani z ciałem, ani z duszą. One bowiem jako energie ujawniają, czym człowiek jest jako osoba⁹². Zarówno energia odnosząca się do duszy, jak i energia odnosząca się do ciała ma ontologiczną treść. Według Yannarasa rozróżnienie między duszą i ciałem nie odnosi się do sposobu w jaki człowiek istnieje (jako natura i osoba), ale do „semantycznego rozróżnienia skutku naturalnej energii”⁹³.

Rozróżnienie granic między duszą i ciałem jest trudnym zadaniem. Każdy człowiek ma te same funkcje cielesne (np. oddychanie, trawienie, metabolizm) i umysłowe (np. rozumienie, osądzanie, wyobraźnię), ale wszystkie te wspólne funkcje ostatecznie różnicują każdy ludzki podmiot. Wspólne właściwości natury człowieka stanowią przyczyną zróżnicowania osobowego oraz szczególnego, wyjątkowego i niepowtarzalnego charakteru ludzkiej *hypostasis*⁹⁴. Tego bowiem, czym człowiek jest, nie można utożsamiać ani z jego ciałem, ani z jego duszą, lecz należy traktować jako sposób wyrażania się i objawiania poprzez cielesne i duchowe funkcje. Najskrytsze „ja” osoby ludzkiej jest wydarzeniem egzystencjalnym, którego nie da się sprowadzić do pytań o ciało i duszę, lecz stanowi tajemnicę, której nie da się wyjaśnić na poziomie racjonalnym⁹⁵.

*

⁹⁰ Św. Jan Klimak. *Drabina* 15, 83; 26, 54.

⁹¹ Por. Grzegorz z Nyssy. *De officio hominis* 12. PG 44, 160.

⁹² Por. Yannaras. *Elements of Faith* s. 63.

⁹³ Tenże. *Person and Eros* s. 48.

⁹⁴ Tenże. *Elements of Faith* s. 63.

⁹⁵ Tamże s. 63.

Jeśli Bóg stworzył człowieka na Swój obraz, to stało się tak, aby człowiek żył teocentrycznie, co jedynie może się urzeczywistniać w komunii z Nim. Bóg nie jest takim samym „bytem” jak byty ludzkie. Dogmat o Trójcy Świętej wyjaśnia, że Bóg jest w Sobie ekonomią miłości, którą w wolności daje z Siebie, umożliwiając „równoczesne” istnienie zarówno nieredukowalnej różnicy (rozdzielenia Osób Boskich, gdyż Ojciec nie jest Synem, a Syn nie jest Duchem), jak i prawdziwej komunii/wspólnoty (gr. *koinonia*). Trynitarność obrazu Bożego w człowieku stanowi wspaniały dar Boga a zarazem zadanie, by poprzez coraz bardziej osobowe życie, tak jako mężczyzna, jak i kobieta, w wolności – tworzyć wspólnotę w granicach stworzonej natury. Świadomość nierozłączności duszy i ciała w ziemskim życiu pozwala unikać różnego rodzaju pokus dualizmu. Odkrywanie daru niepowtarzalnej synergiczności ludzkiego bytu, łączącego w sobie duszę z ciałem, pomaga w otwieraniu się na wspólnotę miłości z naszym Stwórcą, Trójjedynym Bogiem.

BIBLIOGRAFIA

- Aghiorgoussis M.: Image as ‘sing’ (semeion) of God: Knowledge of God through the image according to Saint Basil, “Greek Orthodox Theological Review” 21:1976 No. 1 s. 19-54.
- Ałfiejew H.: Misterium wiary. Przeł. J. Charkiewicz. Warszawa 2009.
- Barr J.: The Image of God in the Book of Genesis – A Study of Terminology. „Bulletin of the John Rylands Library Manchester” 21:1968 No. 1 s. 11-26.
- Bird Ph.A.: “Male and Female He Created Them”: Gen 1:27b in the Context of the Priestly Account of Creation. „Harvard Theological Review” 74:1981 No. 2 s. 129-159.
- Clément O.: Ciało śmiertelne i chwalebne. Wprowadzenie do teopoetyki ciała. Przeł. M. Żurawska. Warszawa 1999.
- Clines D.J.: The Image of God in Man. „Tyndale Bulletin” 19:1967 s. 53-103.
- Darwin Ch.: The Descent of Man and Selection in Relation to Sex. London 1901.
- Dawkins R.: The Selfish Gene. New York, NY 1976.
- Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski. T. I. Układ i oprac. A. Baron i H. Pietras. Kraków 2002.
- Evdokimov P.: Prawosławie. Przeł. J. Klinger. Warszawa 1964.
- Grenz J.: The Social God and the Relational Self: A Trinitarian Theology of the Imago Dei. Louisville 2001.
- Heppel H.: Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche. Neukirchen (Elberfeld 1861¹) 1958.
- Jersild P.: Rethinking Human Being in Light of Evolutionary Biology. „Dialog: A Journal of Theology” 47:2008 No. 1 s. 37-52.
- Καρμίρης Ι.: Τα δογματικά και συμβολικά μνημεία της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας. Vol. 1. Αθήνα 1960².

- Lanzillotta L.R.: One Human Being, Three Early Christian Anthropologies. An Assessment of Acta Andreae's Tenor on the Basis of Its Anthropological Views. „Vigiliae Christianae” 61:2007 s. 414-444.
- Łoski W.: Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego. Przeł. M. Sczaniecka. Warszawa 1989.
- Mahoney J.: Evolution, Altruism, and the Image of God. „Theological Studies” 71:2010 s. 677-701.
- Mantzariadis G.I.: Przebóstwienie człowieka. Nauka świętego Grzegorza Palamasa w świetle Tradycji prawosławnej. Przeł. I. Czaczkowska. Lublin 1997.
- Midgley M.: Evolution as a Religion: Strange Hopes and Stranger Fears. New York, NY 2002.
- Nellas P., Deification in Christ. The Nature of the Human Person, transl. by N. Russel, Crestwood, NY 1987.
- Nicolas J.H.: Dieu connu comme inconnu. Paris 1966.
- Overstreet R.L.: Man in the Image of God: A Reappraisal, „Criswell Theological Review” 3:2005 Fall No. 1 s. 43-70.
- Prather S.: The Body and Human Identity in Postmodernism and Orthodoxy. „American Theological Inquiry. A Biannual Journal of Theology, Culture and History” 1:2008 No. 2 s. 123-133.
- Towner W.S.: Clones of God. Genes 1:26-28 and the Image of God in the Hebrew Bible, „Interpretation” 59:2005 No. 4 October s. 341-356.
- Trible P.: God and the Rhetoric of Sexuality. Philadelphia 1978.
- Trillhaas W.: Dogmatik. Berlin 1962.
- Yannaras Ch.: Elements of Faith. An Introduction to Orthodox Theology. Transl. by K. Schram. Edinburgh 1991.
- Person and Eros. Transl. by N. Russel. Brookline, Mass. 2007.
- The Freedom of Morality. Transl. by E. Briere. Crestwood, NY 1984.
- Wilson E.O.: Sociobiology: The New Synthesis. Cambridge, Mass. 1976.

HUMAN BEING AS A CREATURE OF GOD
IN THE THEOLOGICAL THOUGHT OF CHRISTOS YANNARAS

Summary

The mystery of human being as a creature of God has been explored by many generations of philosophers and theologians. This article is an attempt to analyze of the some aspects of anthropological thought of famous contemporary Greek thinker – Christos Yannaras.

The starting point is a depiction of the creation of human being as an act of God. His love constitutes man as an existential event of personal communion and relationship and a partaker in the freedom of love which is true life.

The second part of the article relates to the issue of God's image in human being. The Greek Fathers interpreted the image of God in humanity trying to avoid dualistic and monistic conceptual definitions. The patristic interpretation sums up the truth of the words “in the image” in the triadic character of personal energies (mind, reason, spirit) or in the “sovereignty” and “self-determination” which sum up the ontological differentiation of the person with regard to nature.

The distinction between the sexes, namely the differentiation of man and woman, in relation to the image of God has been examined in the third part of the article. From the biblical narrative of man's creation follows that man should realize life as communion with the other sex and it is the way for human life to be constituted in new personal hypostases and to have dominion over the earth (Gen 1:28). The distinction of sexes does not function in man as it functions in the animals where it is exclusively subordinate to the natural necessity of propagation. The distinc-

tion of the sexes has its foundation in human nature, but it is not identical with this nature, just as it is not to be identified even with the hypostasis of man.

How to understand the reality of soul from the Christian point of view? Some possible answers for this question are presented in the four part of the article. There are many meanings of the word soul in the Bible and in Christian literature. The soul it is often identified in the Old Testament with the manifestation of life on earth, while in the New Testament it appears also as a bearer of eternal life. Today what we call soul is a dynamically effected event, a complex of ceaselessly effected functions which reveal and express the living existence of man. For these functions we use various names: we speak of reason, imagination, judgment, creativity, ability to love, etc.

The final part of the article shows relations between soul and body. Yannaras underlines that soul and body do not determine the mode by which the human person is, but are determined and marked as differentiations of the result of natural energy, that is of the universal-ecstatic reference of the bicomposite essence or nature. Both the body and the soul are energies of human nature. What each specific man is, this inmost I which constitutes him as an existential event, is identified neither with the body nor the soul. The distinction between soul and body refers to the semantic differentiation of the result of natural energy and does not refer to the mode by which humanity is as nature and person.

Summarised and translated by Krzysztof Leśniewski

Słowa kluczowe: antropologia prawosławna, Christos Yannaras, obraz Boży, człowiek, rozróżnienie płci, dusza, ciało, natura ludzka.

Key words: Orthodox Anthropology, Christos Yannaras, Image of God, Human Being, the Distinction between the Sexes, the Soul, the Body, Human Nature.