



Ks. Henryk Paprocki

ANTROPOLOGIA OJCÓW KOŚCIOŁA IV–VIII WIEKÓW

Słowa kluczowe: teologia, filozofia, antropologia, patrystyka, Prawosławie, obraz i podobieństwo

WSTĘP

Jeśli odwołamy się do współczesnych encyklopedii i leksykonów, znajdziemy w nich następującą definicję antropologii:

Antropologia (gr. *άνθρωπος* – człowiek, *λόγος* – nauka), nauka, która zajmuje się badaniem człowieka jako jednostki i jako społeczności.

Antropologia w ściślejszym tego słowa znaczeniu jest gałęzią nauk przyrodniczych zajmującą się człowiekiem i rasami etnograficznymi, a jej gałąź paleoantropologia zajmuje się także różnymi podgatunkami, a nawet gatunkami rodzaju *Homo Sapiens*. Antropologia posługuje się narzędziami takimi jak reszta nauk porównawczych, a do najważniejszych z nich należą: antropometria, genetyka, statystyka. W znaczeniu obszerniejszym wykorzystuje wiele nauk zajmujących się w mniejszym lub większym stopniu człowiekiem i jego życiem (medycyna, psychologia, socjologia), jednakże uwzględnia je o tyle, o ile ich zdobycze mają znaczenie dla zrozumienia właściwości

i rozwoju człowieka. Antropologia jako osobna gałąź wiedzy ludzkiej istnieje stosunkowo krótko. Jej początków można się doszukiwać w starożytnej Grecji, w pismach Herodota, Hipokratesa i innych, jednak naukowe ujęcie i podstawy tej dziedziny wiedzy przedstawił dopiero chirurg francuski Paul Broca (1824–1880). On pierwszy określił dokładnie zadania antropologii i opracował metody jej badań, kładąc tym samym podwaliny pod tę nową dziedzinę wiedzy. W roku 1859 założył w Paryżu pierwsze Towarzystwo Antropologiczne, a w 1876 r. powstała tam z jego inicjatywy pierwsza szkoła antropologiczna, L'École d'Antropologie de Paris.

Oznacza to, że chrześcijaństwo nic nie wniosło i nie zapoczątkowało nauki o człowieku, przecież nie wspomina się nawet o mającym przełomowe znaczenie traktacie św. Grzegorza z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*.

Równie podejrzanie wygląda w encyklopediach definicja „osoby”, czyli hipostazy:

1. w filozofii przypisywanie realnego istnienia pojęciom abstrakcyjnym;
2. w filozofii Plotyna wyłaniające się z absolutu kolejne postacie bytu;
3. w teologii chrześcijańskiej termin używany na oznaczenie każdej z trzech osób boskich wchodzących w skład Trójcy Świętej;
4. w biologii nieprzejawianie się cechy uwarunkowanej przez dany gen, skutek tłumiącego działania genu z innej pary;
5. w medycynie zatrzymanie lub zwolnienie przepływu krwi w żyłach.

A przecież to właśnie pojęcie hipostazy, najpierw w odniesieniu do osób Boskich, a później do człowieka – jako stworzonego na obraz Boga – odegrało kluczową rolę w rozwoju nauki o człowieku.

Należy sobie uświadomić, że poza tym teologia prawosławna oraz filozofia związana z Prawosławiem, zawsze odznaczały się innym od zachodniego podejściem do problematyki antropologicznej. Podczas gdy Zachód podkreślał konflikt wolności i łaski, upadek czło-

wieka i rozdarcie ludzkiej natury, Wschód był nastawiony do człowieka pozytywnie, podkreślał element przebóstwienia. „Twą chwałą, Chryste, jest człowiek”, mówił św. Grzegorz z Nyssy. Śmiało można powiedzieć, że Wschód i Zachód dzieli antropologia. Św. Augustyn, Ojciec Zachodu, aczkolwiek czczony przez Kościół prawosławny jako błogosławiony, odegrał na Wschodzie rolę minimalną. Dla Wschodu obce są krańcowe ujęcia, głoszące dobroć natury ludzkiej, albo też – przeciwnie – jej całkowite skażenie przez grzech.

Prawosławie nie wytworzyło jednolitego systemu antropologicznego. Inspiracje czerpie głównie z orzeczenia Soboru Chalcedońskiego, które jest zarazem orzeczeniem chrystologicznym i antropologicznym. Problem chrystologiczny skłania bowiem do refleksji nad człowiekiem. W człowieku jest Boska cząstka, Bogoczołwieczeństwo. Dlatego prawosławie niechętnie patrzy na te wszystkie systemy teologiczne i filozoficzne, które deprecjonują człowieka, podporządkowując go określonym interesom lub ideologiom, dopatruje się w nich „herezji braku człowieczeństwa” poprzez ujmowanie człowieka w sposób fragmentaryczny i degradujący. W ujęciu prawosławnym antropologia ma raczej za zadanie obronę człowieka i jego godności. Problem człowieka jest centralnym dla świadomości naszej epoki, ale prawosławie nie dąży do jednolitego rozwiązania tego zagadnienia. Można mówić o pewnym lęku prawosławia przed raz na zawsze zamkniętymi systemami. Wszystkie rzeczy są ciągle w stanie dziania się, w ruchu, więc problem człowieka pozostaje ciągle otwarty. Możemy co najwyżej wyróżnić pewne rysy szczególne prawosławnej antropologii, które rzutują na jej różnorodność ujęcia¹.

ŹRÓDŁA PRAWOSŁAWNEJ ANTROPOLOGII

Podstawę prawosławnej antropologii stanowi tekst *Księgi Rodzaju*, mówiący o stworzeniu człowieka „na obraz i podobieństwo” Boże (1,26-28). Teologia prawosławna nie zajmuje się jednak analizą pier-

¹ Por.: O. Clément, *Boski kosmos*, tłum. P. Mikulska, Kraków 2009, s. 27-56.

wotnego statusu człowieka oraz nie szuka powiązań z tak zwanymi „naukami świeckimi”. Podejście do problemu człowieka ma wyłącznie charakter biblijny: stworzenie „na obraz i podobieństwo” Bóże, upadek człowieka i powrót do jedności z Bogiem przez sakramenty i doprowadzenie człowieka do pełni eschatologicznej.

Ważną rolę odgrywa w antropologii nauka Ojców Kościoła. Ojcowie greccy rozwinęli naukę o otwartej, wolnej i zdolnej do transcendencji naturze człowieka (gr. *epektasis*), rozwinęli teologię obrazu i podobieństwa Bóżego oraz naukę o przeobstwieńiu człowieka (gr. *theosis*). W rozumieniu Ojców człowiek występuje jako twórca, *homo creator*. Pierwszy zarys antropologii teocentrycznej podał św. Grzegorz z Nyssy, ale nauka ta została zapoczątkowana przez Klementa Aleksandryjskiego i św. Atanazego Wielkiego. Niepoślednią rolę odgrywa też doświadczenie ascetów, ojców pustyni i mistyków (antropologia hagiograficzna), a także liturgia z jej bogactwem tekstów teologicznych.

W sensie ściśle dogmatycznym podstawę antropologii stanowi dogmat trynitarny i chrystologiczny. Zjednoczenie natury Boskiej i ludzkiej w jednej Osobie (gr. *hypóstasis*) Logosu sugeruje dwa aspekty bytu ludzkiego:

- a. *prosopon*: podkreśla psychologiczny aspekt bytu zwróconego ku swemu wnętrzu, ale także ku drugiemu człowiekowi,
- b. *hypostasis*: aspekt bytu otwartego i transcendującego swój własny świat wewnętrzny w kierunku Boga².

Liturgia prawosławna ukazuje nam człowieka w całym jego misterium jako nosiciela Ducha, co podkreśla wiarę w człowieka. Asceza wszystkich wieków opiera się nie tylko na wierze w Boga, ale też na wierze w człowieka.

Wiara ta wynika z faktu przenikania natury przez łaskę niestworzoną, czyli przez przeobstwiające energie Bóże, wiecznie promieniujące z istoty Boga. Według św. Augustyna wizja uszczęśliwiająca za-

2 Por.: A. Kniazeff, *Matka Bóża w Kościele prawosławnym*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 1996, s. 66.

czyna się po śmierci, a według teologii wschodniej jest ona możliwa już tutaj, w tym życiu. Cud jest także fenomenem eschatologicznym, a w sakramentach uczestniczymy w eschatologii zrealizowanej. Niedostępnej światłości Boga (1 Tm 6,16), przejawiającej się w Boskich energiach, odpowiada głębia człowieka, której symbolem jest serca (Jr 17,9-10). Misterium „Boga ukrytego” – *Deus absconditus* (Iz 45,15) – posiada swe przedłużenie w tajemnicy „człowieka ukrytego serca” (1 P 3,4). Apofatycznej (negatywnej) teologii odpowiada też apofatyczna antropologia. Niepoznawalność człowieka zaznacza się zarówno w naukach szczegółowych, jak i w teologii.

O ile Zachód akcentuje przyczynowość sprawczą (dokonywanie, tworzenie), o tyle Wschód operuje przyczynowością formalną i wzorcą, co pociąga za sobą koncepcję uczestnictwa. Myśl wschodnia odkrywa, że świat uczestniczy w Bogu, jest odzwierciedleniem głębszej, pełniejszej rzeczywistości. Uczestnictwo w Bogu pozostawia w sobie ślad jakiegoś podobieństwa. Każdy byt stworzony uczestniczy, nie jest sam z siebie, ale jest odbłaskiem metarzeczywistości i ma skłonność do *koinonii*, wspólnoty.

Jeżeli do stworzenia innych bytów starczyło Boskie *fiat*, to przy stworzeniu człowieka miała miejsce „narada Boga” (Rdz 1,26).

Prawosławna teoria „uczestniczenia w Bogu” zakłada przenikanie się bytu ludzkiego i Bożego, teandryczność, i otwartość człowieka. Pociąga to za sobą określone następstwa zarówno w teologii, jak i filozofii chrześcijańskiej, inspirowanej przez prawosławie. Wynikają one po części z triadycznej struktury człowieka – człowiek jest bytem na obraz Trójcy Świętej – odbijającej Trójcę.

ANTROPOLOGIA OBRAZU I PODOBIENSTWA

Podstawę skrypturystyczną teologii obrazu stanowią słowa Księgi Rodzaju „na obraz nasz i na podobieństwo” (gr. *kat'eikona hemeteran kai kath'omoiosin*). Tekst ten mówi, że człowiek jest obrazem Boga, że „obraz” wchodzi w samą naturę człowieka, uczestniczy w przymiotach Archetypu. Gdzież jest jednak ten obraz Boży w czło-

wieku? Hebrajskie *betsalemenu kidemutenu* jest paralelizmem, ale już Septuaginta tłumaczy „na obraz nasz i na podobieństwo”, co oznacza, że obraz jest Bogu podobny. Tekst ten stoi w opozycji do całego opisu stworzenia. Podkreśla wyjątkową pozycję człowieka wobec Boga, ale też i różnicę. Ponieważ Biblia nie precyzuje, na czym polega idea „obrazu i podobieństwa”, Ojcowie Kościoła podjęli wysiłek określenia na czym polega obraz Boga w człowieku. Trzeba tu zaznaczyć, że już w starożytności mówiono o upodobnieniu się do bóstwa, o *syngenei*, podobieństwie z bogami. Pod koniec IV wieku św. Epifaniusz w dziele zatytułowanym *Apteczka* zebrał różne herezje, które omówił i potępił; pozbierał też sporo teorii dotyczących obrazu Bożego. Widząc całą masę różnych wyjaśnień stwierdził, że na czym polega obraz Boży wie sam Bóg, a my musimy uznać tę rzeczywistość, aby nie odrzucać daru Bożego. Również Teodoret z Cyru zestawiał obszerną kolekcję opinii na temat obrazu Bożego, z której wynika, że jeżeli poszukujemy jasnego określenia, co jest obrazem Bożym, to napotyka-my szereg wyjaśnień, które jednak dadzą się uporządkować:

1. Opinia typowa dla szkoły aleksandryjskiej pod wpływem myśli greckiej dopatrywała się podobieństwa jedynie w naturze duchowej człowieka, zwłaszcza w umyśle (gr. *nous*), a nawet w duchu (gr. *pneuma*) człowieka. Przejawia się to w zdolnościach człowieka do poznania Boga i uczestnictwa w Jego życiu, w zdolności kochania, tworzenia (gr. *demiourgikon dzoön*), doskonalenia się i transcendencji. Niektórzy uważają, że podobieństwo ma charakter moralny i polega na doskonaleniu siebie. Szkoła ta ulegała nieraz neopłatońskiej nieufności do ludzkiego ciała.

2. Szkoła antiocheńsko-syryjska podkreśla, że cały człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boże (wpływy judejskie).

Nie można ograniczać rzeczywistości obrazu jedynie do jakiejś sfery lub warstwy człowieka, ale trzeba odnosić ją do tego, co dzisiaj rozumiemy przez osobę ludzką. Osoba nie jest ani samym ciałem, ani też samą duszą. Kategoria osoby najlepiej wyraża rzeczywistość obrazu Bożego, gdyż rzeczywistość obrazu przysługuje całej osobo-

wej strukturze człowieka. Przez to zostaje zachowana ontyczna jedność osoby zdolnej ukazywać Boga w miarę, jak jej natura pozwala się przenikać łasce. Obrazem Bożym jest cała osobowa *humanitas* człowieka, wraz z duszą i ciałem, rozumem i wolą, zdolna do świadomego wyboru i przekraczania swojej własnej natury, aby zjednoczyć się z Bogiem, do wytężonego dążenia „ikony” ludzkiej do jej Archetypu. Prowadzą do tego sakramenty, zwłaszcza chrzest i bierzmowanie. Chrzest odnawia w duszy zamazany obraz Boży, a bierzmowanie przywraca podobieństwo Boże. Namaszczenie jest symbolem naszego uczestnictwa w Duchu Świętym, wcielając nas w człowieczeństwo Chrystusa (antropologia liturgiczna).

Obraz jest czymś dynamicznym, podczas gdy podobieństwo jest zadaniem domagającym się realizacji. Człowiek ma zdolność upodobnienia się do Boga przez wpływ Boskich energii. Przez łaskę bowiem ujawnia się w człowieku to, co Bóg ma przez naturę. Człowiekiem według obrazu i podobieństwa jest ten, kto w pełni uczestniczy w odkupieniu. Człowiek nie jest doskonałym stworzeniem, ale dzięki właściwemu posługiwaniu się darami Boga może stać się doskonałym. Chrystus jako wychowawca prowadzi człowieka, który realizuje w sobie coraz doskonalsze upodobnienie się do Chrystusa³.

ANTROPOLOGIA ŚW. GRZEGORZA Z NYSSY

Najważniejszym osiągnięciem myśli patrystycznej było określenie Boga jako osoby. Pojęcie osoby zostało następnie przeniesione na człowieka, co umożliwiło zlikwidowanie niewolnictwa – człowiek jako osoba i obraz Boży nie może być niewolnikiem – gdyż absolutnie wolny Bóg jest archetypem człowieka. Dzięki temu człowiek nie mógł już znajdować się wyłącznie w schemacie „gatunek-indywidualizm”, gdyż podkreślono szczególną rolę człowieka w całym stworzeniu. Zwrócił na to uwagę już św. Grzegorz Teolog:

3 Por.: O. Clément, *Boski kosmos...*, op. cit., s. 18-22.

„Należało zaś, by zaistniała jeszcze pośrednia rzeczywistość, z owych obydwu złożona i stanowiąca niejako ogniwo pomiędzy naturą widzialną a niewidzialną, a jednocześnie będąca wyrazem nieodścigłej mądrości Bożej i nieograniczonej możliwości w stwarzaniu natur⁴.

Skoro Bóg powołał do bytu rzeczywistość duchową, czyli aniołów, a także rzeczywistość widzialną, czyli niebo i ziemię, zechciał także powołać byt pośredni, jednoczący w sobie ducha i materię. Tym bytem jest człowiek⁵.

Jednak największą postacią w tworzeniu antropologii w okresie patrystycznym był niewątpliwie św. Grzegorz z Nyssy ze swoim traktatem *O stworzeniu człowieka*⁶. Jest to zarazem najważniejszy traktat antropologiczny w dziejach całego chrześcijaństwa⁷. Antropologia jest jednym z najlepiej opracowanych działów teologii św. Grzegorza, który zagadnieniom człowieka poświęcił jeszcze traktaty: *Dialog o duszy i zmartwychwstaniu*⁸, *Wielka katecheza*⁹ oraz *O dziewictwie*¹⁰.

Grzegorz z Nyssy wysoko ceni człowieka jako obraz Boży, najdoskonalszego ze stworzeń widzialnych, granicę świata duchowego i materialnego, który nosi podobieństwo do Boga. Człowiek jest bytem pośrednim między dwoma przeciwnościami, naturą Bożą i zwierzęcym bezrozumnym życiem, a tym samym jest ogniwem łączącym świat ducha ze światem materii, gdyż tylko w człowieku są one zjed-

4 Św. Grzegorz Teolog, *Mowa* 38, 11; PG 36, 321B = Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane. Praca zbiorowa*, Warszawa 1967, s. 420.

5 Św. Jan Damasceński, *Traktat o wierze prawdziwej*, tłum. B. Wojkowski, Warszawa 1969, s. 94.

6 Św. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, tłum. M. Przyszychowska, Kraków 2006.

7 M. Przyszychowska, *Wstęp*, [w:] Św. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, s. 8.

8 Św. Grzegorz z Nyssy, *Dialog z siostrą Makryną o duszy i zmartwychwstaniu*; idem, *Wybór pism*, tłum. W. Kania, s. 27-87.

9 Św. Grzegorz z Nyssy, *Wielka katecheza*; idem, *Wybór pism*, s. 128-183.

10 Św. Grzegorz z Nyssy, *O dziewictwie*, tłum. M. Przyszychowska (w druku).

noczone. Człowiek łączy w sobie świat niższy i wyższy, przybył wtedy, gdy przygotowane zostało królestwo władcy¹¹. Jest równocześnie odbiciem piękna pierwowzoru, wolnym od władz tego świata, ma władzę wydawania sądu i może uczestniczyć w życiu Bożym. Człowiek może wejść w kontakt z naturą Bożą, co św. Grzegorz rozwinął zwłaszcza w traktacie *Życie Mojżesza*¹². Postawa wyprostowana człowieka – według św. Grzegorza – wskazuje właśnie na zdolność sądenia i godność królewską¹³. Człowiek jest wolny od konieczności, jak inne byty są jej poddane. Przystępstwo czyli grzech popełniony przez człowieka pociągnęło jednak za sobą skutki ontyczne i moralne, spowodowały głęboką przemianę człowieka. Szaty ze skór oznaczają przede wszystkim śmierć i cierpienie. Pierwotna *apatheia tou somatos*, brak cierpień, została zniszczona przez grzech, ale grzech nie zniszczył obrazu Bożego, a jedynie go zaciemnił. Pozostała wolna wola. Jest to ratunkiem dla człowieka, gdyż mamy do czynienia z nieskończonością dobra i skończonością zła.

Grzegorz z Nyssy kładł nacisk na zmartwychwstanie i na tożsamość ciała zmartwychwstałego dzięki duszy niematerialnej jako zasadzie człowieka. Dusza rozpozna swoje ciało, gdyż jest ożywiająca i życiodajną przyczyną. Człowiek stanowi nierozdzielalną jedność duszy i ciała. Ciało i dusza pojawiają się jednocześnie w momencie poczęcia.

Stworzenie człowieka zostało poprzedzone naradą¹⁴, co podkreśla znaczenie samego człowieka. Tylko przy stworzeniu człowieka miała miejsce „narada Boga”. Skoro bóg jest królem, więc Jego obraz też jest królem¹⁵. Mówiąc „Uczyńmy człowieka”, Bóg wskazuje zarazem na Trójcę Świętą¹⁶.

11 Św. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, II, s. 55.

12 Św. Grzegorz z Nyssy, *Życie Mojżesza*, przeł. M. Przyszychowska, Kraków 2009.

13 Św. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, VIII, s. 64.

14 Ibidem, III, s. 57.

15 Ibidem, IV, s. 58.

16 Ibidem, VI, s. 62.

Podstawą antropologii św. Grzegorza jest obraz i podobieństwo. Nie przeprowadzał jednak różnicy między obrazem (gr. *eikon*) i podobieństwem (gr. *homoiosis*) Bożym w człowieku, chociaż tę różnicę podkreślał już św. Ireneusz z Lyonu¹⁷, Orygenes¹⁸, a także św. Bazyli Wielki¹⁹. Jeśli człowiek przychodzi na ziemię, aby brać udział w dobrach Bożych, to powinien być zdolny do ich przyjęcia²⁰. Obraz Boży znajduje się w naturze duchowej człowieka – czyli w jego duszy – gdyż ze swej natury jest ona bliska Bogu. To do obrazu Bożego odnosi się całe życie nadprzyrodzone, a rozum i wola są tego dwoma przejawami. Podobieństwo nie jest jednak tożsamością, natomiast człowiek może upodobniać się do Boga (gr. *homioiosi*).

Sam człowiek jest mikrokosmosem, gdyż jest złożonym z tych samych pierwiastków, co wszechświat. Jednak atakował tę antyczną koncepcję, gdyż człowiek nie byłby lepszy „od komara i myszy”, i uważał, że godność człowieka nie wypływa z tego faktu, a ze stworzenia na obraz Boży²¹. Podobieństwo człowieka do dwóch przeciwieństw – rozum upodobia do Boga, a namiętności do zwierząt²² – sprawia, że człowiek jest bytem pośrednim, ale ze względu na upodobnienie do Boga i do królewskości jest panem stworzenia. Wielkość człowieka w różnicy od świata niższego.

Tym wyróżnikiem jest przede wszystkim dusza. Dusza jest istotą stworzoną, żywą, myślącą, dającą ciału organicznemu zdolność odczuć zmysłowych i jest bezcielesna. Rozum łączy się z ciałem przez zmysłową, czyli zwierzęcą część duszy. Dwie moce nierozumne duszy – żądza i pragnienie – łączą człowieka ze zwierzętami, natomiast wola znajduje się na granicy między dobrem i złem, wadą i cnotą, duszą

17 Św. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, V, 6.1.

18 Orygenes, *O zasadach*, III, 6.1, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1979, s. 274-276.

19 Św. Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*, I,2, tłum. A. Brzostkowska, Warszawa 1999, s. 81.

20 Św. Grzegorz z Nyssy, *Wielka katecheza*, V, 41-54, s. 136-138.

21 Św. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, XVI, s. 90.

22 Ibidem, XVIII, s. 93, 101.

i ciałem, chociaż w naturze człowieka tkwi niezniszczalna skłonność do dobra. W odróżnieniu od prostej duszy, ciało jest zbiorem elementów naturalnych. Św. Grzegorz z Nyssy nie wiązał duszy z żadną częścią ciała i nie uważał, że jest zamknięta w jakiejś części ciała²³.

Św. Grzegorz z Nyssy mówi o podwójnym stworzeniu: na obraz i podobieństwo Boże oraz biologicznie na obraz szaty zwierzęcej. Odrzucał preegzystencję dusz, gdyż uważał, że dusza jest mocą ukrytą w nasieniu i przekazywaną wraz z nim.

W protologii, czyli w nauce o stanie pierwotnym człowieka, wiązał ów stan z eschatologią, która będzie oznaczała powrót do tego właśnie stanu. W tym sensie opowiadał się za całkowitym zwycięstwem dobra nad złem i nad apokatastazą (gr. *apokatastasis ton panton*). Podkreślał nieśmiertelność, szczęście i brak trosk w tym stanie, uważając również, że ludzie w raju mieli subtelne ciała, które nazywał „wiecznymi i świetlistymi szatami”.

Grzech oznaczał odpadnięcie i odejście człowieka od Boga²⁴, przekroczenie przykazania, czyli prawa. Wynikał z możliwości dokonywania wyborów. Spowodował zaciemnienie obrazu, utratę bezpośredniego kontaktu z Bogiem, wejście w świat śmiertelności, cierpienia, chorób i trosk. Symbolem tego stanu są „szaty ze skóry”. Nie nastąpiła jednak całkowita degradacja człowieka, który może przez wysiłek ascetyczny ukrócić swoje zwierzęce skłonności.

ŚW. GRZEGORZ Z NYSSY A FILOZOFIA

W nauce europejskiej zakorzenił się błędny podział całej myśli bizantyjskiej na „arystotelików” i „platoników”, gdyż ani jednego z Ojców Kościoła nie można scharakteryzować jako arystotelika lub platonika²⁵. Oczywiście, Grzegorz z Nyssy jest bliski Plotynowi, ale

23 Ibidem, XIX, s. 87.

24 Św. Grzegorz z Nyssy, *Wielka katecheza*, XV, 11-13, s. 148-150.

25 J. Czernomoriec, *Siergiej Awierincew i sowiemiennaja nauka o wizantijskoj filozofii*, [w:] *Pamjat' i istorija: na pieriekriestkie kultur*, Kijów 2009, s. 342.

zapożyczył go przede wszystkim od Orygenesa²⁶. Bliskość do filozofii pogańskiej pozwala św. Grzegorzowi nisko oceniać materię, a zwłaszcza ciało ludzkie. Materia jest dla niego – jak i dla Plotyna – prawie synonimem niebytu²⁷. Na podstawie 24 rozdziału traktatu *O stworzeniu człowieka* możemy stwierdzić, że Grzegorz z Nyssy uważał materię za związek cech z natury swej abstrakcyjnych, co przypomina naukę neoplatonika Antiocha z Askalonu (130–69 przed Chr.)²⁸. Według Grzegorza to, co duchowe, jest lepsze od materii, a najwyższą wartością jest Bóg Żywy. Wszystko stworzone ma wartość w zależności od zamysłonego przez Boga miejsca w ogólnej strukturze świata. Materia i ciało ludzkie mają wartość względną jako przeznaczone dla zmartwychwstania.

Alternatywą dla tej tradycji filozoficznej jest mistyka św. Symeona Nowego Teologa, „oryginalnego myśliciela”, który mówił o osobistym doświadczeniu mistycznym i o egzystencjalnym spotkaniu z Bogiem²⁹.

ZAKOŃCZENIE

Antropologia Ojców Kościoła jest bardzo wrażliwa na wymiar ontyczny człowieka, a także na wymiar kosmiczny i apofatyczny. Tajemnica człowieka tkwi w zadaniu do realizacji którego powołany jest człowiek, czyli do przeobstwienia. Jest też antropologią głoszącą optymizm. Człowiek w tym ujęciu nie jest niewolnikiem grzechu, ale współpracownikiem Boga, istotą powołaną do przeobstwienia. Antropologia ta jest przesiąknięta wiarą w to, że nikt „kto wierzy w Niego nie będzie zawstydzony” (Rz 10,11, Iz 28,16), a On sam „wszystkich poddał nieprawości, aby wszystkim okazać miłosierdzie” (Rz 11,32).

26 S. Awierincew, *Nasza filozofija (wostocznaja patristika IV-IX ww.)*, [w:] *Sofija – Logos. Słownik*, Kijów 2006, s. 616.

27 *Ibidem*, s. 616-617.

28 D. Dillon, *Sriednije platoniki. 80 g. do n. e.–200 n. e.*, przeł. E. Afanasjew, Petersburg 2002, s. 92-93.

29 S. Awierincew, *Nasza filozofija (wostocznaja patristika IV-IX ww.)*, s. 631.

SUMMARY

Ks. Henryk Paprocki

Anthropology of the Church Fathers from the IV–VIII centuries

Keywords: theology, philosophy, anthropology, patristic, Orthodox Church, image and likeness

In the history of European thought a special place is reserved for the work of St. Gregory of Nyssa „On the Creation of Man”, which was a foundation of the study of man. The IV century is crucial for the understanding of European civilization, because it was then that the term “person”, an essential category in anthropology, emerged. It is characteristic that the study of man was shaped in the Trinitarian and Christological disputes that related to the definition of God and the divine-human reality of Jesus Christ. Thus, anthropology of the Church Fathers considers man in relation to God, believing at the same time that humans are a mystery that cannot be fully explained, since man is created „in the image and likeness of God”. The mystery of a „hidden God” (Isaiah 15:15) has its continuation in the mystery of the „man of a hidden heart” (1 P 3:4). Thus, according to the Fathers of the Church, it is an anthropology of an encounter between man and God.