



Ks. Andrzej Kuźma

ANTROPOLOGIA OJCÓW KOŚCIOŁA PIERWSZYCH CZTERECH WIEKÓW

Słowa kluczowe: dusza i ciało, obraz i podobieństwo Boże, Ojcowie Apostolscy, Apologeci, antropologia szkoły aleksandryjskiej, antropologia szkoły antiocheńskiej

DUSZA I CIAŁO

Na rozwój poglądów i nauki Ojców Kościoła odnośnie antropologii miały wpływ zasadniczo dwa źródła mianowicie, biblijne określenie stworzenia człowieka na „obraz i podobieństwo Boże” (Rdz 1,26), jak też filozofia antyczna¹. Zasadnicza różnica, która ukazała się w pojmowaniu chrześcijańskim i filozoficznym odnośnie człowieka dotyczyła wartości i oceny ciała ludzkiego. Zarówno platonizm jak i chrześcijaństwo uważali duszę ludzką za lepszy element, który jest bliżej Boga². Platonizm uważał ludzkie ciało za coś gorszego, często nazywając je „więzieniem duszy”, z którego ta powinna się wyzwolić³. Plotyn natomiast porównywał ludzkie ciało z domem w którym dusza znalazła chwilową przystań. Nastanie taki czas, kiedy dusza

1 I. Alfiejew, biskup, *Prawosławie*, t. 1, Moskwa 2008, s. 503.

2 Ibidem, s. 516

3 Platon, *Fedon*, 82e-83a.

już nie będzie potrzebować tego domu, odnajdzie natomiast swoją właściwą ojczyznę⁴. Chrześcijaństwo natomiast bazując na fakcie wcielenia Syna Bożego tj. przyjęciu przez Zbawiciela ciała ludzkiego, a zwłaszcza Jego zmartwychwstaniu w ciele, zaczęło postrzegać ciało jako ważny element ludzkiego bytu, który również bierze udział w zbawieniu.

Już w pismach Mężów Apostolskich, spotykamy tendencję do wyrównywania wartości ludzkiej duszy i ciała. Autor Listu Barnaby uważa ciało za ten element, którym posłużył się Chrystus by ukazać się ludziom, z tego też względu nie może ono być złe samo w sobie. Biskup Rzymu św. Klemens, określał ludzkie ciało jako objawienie ducha, nazywając je świątynią Boga i odnosił się do niego jak do czegoś sakralnego: „A niechaj nikt z was nie mówi, że to ciało jest sądzone i że nie zmartwychwstanie (...). Trzeba więc byśmy strzegli ciała jak świątyni Boga”⁵. Św. Ignacy Antiocheński natomiast, uważając Chrystusa za nowego człowieka, stawiał w opozycji życie według człowieka, życiu według Chrystusa. W pismach tego okresu, ale też i późniejszych autorów znajdujemy niemało dowodów na ciągle żywe przywiązanie do tradycji platońskiej. Autor listu *Do Diogneta*, wyrażając się o chrześcijanach jako o ludziach żyjących na tym świecie, a nie będących z tego świata, używa porównania właśnie duszy i ciała: „czym jest dusza w ciele, tym są w świecie chrześcijanie. Duszę znajdujemy we wszystkich członkach ciała, a chrześcijan w miastach świata. Dusza mieszka w ciele, a jednak nie jest z ciała, i chrześcijanie w świecie mieszkają, a jednak nie są ze świata. (...) Ciało nienawidzi duszy i chociaż go w niczym nie skrzywdziła, przecież z nią walczy” (*Do Diogneta* VI,1-5).

Bardziej precyzyjną terminologię i interpretację spotykamy u apologetów II i III w. Według Atenagorasa z Aten, Bóg stworzył „człowieka z nieśmiertelnej duszy i z ciała oraz dał mu rozum i wro-

4 Plotyn, *Eneady*, II,9,15.

5 *II List do Koryntian*, 9. Autentyczność listu jest sporna.

dzone prawo dla ocalenia i ochrony swych darów” (*O zmartwychwstaniu umarłych*, 13). Św. Justyn Męczennik, twierdził, że człowiek poprzez swoją naturę jest stworzeniem rozumnym. O ile złożony jest z duszy i ciała to zjednoczenie tych dwóch elementów jest czymś trwałym i rzeczywistym. Jeśli Bóg człowiek został powołany do zmartwychwstania, to zarówno dusza jak i ciało muszą brać w tym udział. Według Justyna, nieśmiertelność duszy nie jest absolutna, tak jak Bóg powołał duszę do życia, w pewnym momencie, jeśli zechce, może zakończyć jej życie: „Dusza korzysta z życia, dlatego, że Bóg chce aby ona żyła, dlatego też w pewnym momencie może ona przestać żyć, jeśli tak zechce Bóg” (*Dialog z Żydem Tryfonem*, 6). Według takiego pojmowania nieśmiertelność nie jest cechą, która wynika z natury duszy, lecz jest to raczej przywilej dany przez Boga.

Pierwszym dziełem ściśle antropologicznym w literaturze chrześcijańskiej jest traktat *O duszy* Tertuliana. Według tego łacińskiego pisarza, człowiek jest ogniwem zspalającym dwie substancje. Są one wzajemnie ze sobą związane i tworzą jeden byt. Dusza, według Tertuliana nie jest absolutnie bezcielesna, lecz posiada pewne subtelne ciało, która ożywia wszystkie jego części: „Substancja duszy posiada pewnego rodzaju cielesność w skutek czego może ona coś odczuwać i cierpieć” (*O zmartwychwstaniu ciał*, 17) Uważa, że najlepszym określeniem dla duszy byłoby nazwanie jej „tchnieniem Boga”.

Jedność duszy i ciała podkreślał również św. Cyryl Jerozolimski. Zaznaczał on, że ciało nie jest „obcym” odzieniem duszy, którą człowiek otrzymał tylko na pewien okres, lecz jest jego własnością daną na zawsze: „Nic bowiem nie czynimy bez ciała. Ustami przeklinamy, ustami się modlimy. Ciałem popełniamy nieczystość, przy pomocy ciała pielęgnujemy czystość. Ręką dokonujemy kradzieży, ręką dajemy jałmużnę. Ponieważ ciało wszystkiemu służy, dzielić musi w przyszłości tego następstwa. Miejmy więc bracia starania o swe ciała i nie nadużywajmy ich, jak gdyby były one czymś obcym! Nie mówimy jak heretycy, iż ciało jest obcą szatą! Ale baczmy na nie, bo jest ono naszą własnością” (*Mowy Katechetyczne* 18,19-20).

OBRAZ I PODOBIENSTWO BOŻE W CZŁOWIEKU

Temat obrazu i podobieństwa Bożego jest jednym z ważniejszych zagadnień w antropologii Ojców Kościoła, i zasadniczo rozwinął się w kolejnych wiekach. Swoje podstawy wywodzi z greckiego tłumaczenia Biblii, Septuaginty (LXX), *Księgi Rodzaju* 1,26. W tradycji patrystycznej pierwszym, który rozwinął ten temat, był św. Ireneusz z Lyonu. Zasadniczo ukształtowały się dwie tendencje w literaturze patrystycznej omawianego okresu, dotyczące interpretacji i pojmowania tego, co jest obrazem Bożym, i tego, co jest Bożym podobieństwem w człowieku. Ogólnie te dwie tendencje określa się jako aleksandryjska i antiocheńska⁶. Nie znaczy to, że stały one w opozycji jedna wobec drugiej, lecz bardziej uzupełniały się wzajemnie.

1) Niejednokrotnie zwraca się uwagę, że szkoła aleksandryjska, była bardziej otwarta na filozofię antyczną i mniej krytyczna wobec jej słabych lub spornych punktów⁷. Według Orygenesusa i Klemensa Aleksandryjskiego podobieństwo Boże w człowieku dotyczy przede wszystkim jego udoskonalania przez czyny moralne wzorowane na Chrystusie jako obrazie Boga. W ten sposób obraz i podobieństwo odnoszą się bardziej do duszy. Według Klemensa obraz ten został dany człowiekowi na początku dziejów ludzkich, podobieństwo zaś urzeczywistni się w pełni w czasie paruzji⁸. W pojmowaniu tego zagadnienia przez Orygenesusa zaznaczył się zbyt duży wpływ platoizmu, związany z niedocenianiem wartości ludzkiego ciała. Do wielu elementów nauczania Orygenesusa Kościół odniósł się z rezerwą, wręcz niektóre punkty odrzucając. Tendencję związaną z postrzeganiem obrazu Bożego w człowieku w jego sferze duchowej obserwujemy

6 T. Spidlik, I. Gargano & V. Grossi, *Historia Duchowości, Duchowość Ojców Kościoła*, t. 3, Kraków 2004, s. 69.

7 W. J. Sawriej, *Aleksandrijskaja Szkoła w istorii filosowsko-bogosłowskoj mysli*, Moskwa 2005, s. 119.

8 W. Hryniewicz & A. Nossol, *Antropologia*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 1, kol. 695.

również u św. Atanazego Wielkiego, św. Grzegorza Teologa, św. Grzegorza z Nyssy i późniejszych autorów.

2) Druga tendencja, nazywana antiocheńską, przyznawała godność obrazu bożego również ciału. Nauczanie to wiązało się z poglądem, że na obraz Boży został stworzony cały człowiek, wraz z duszą i ciałem. Przedstawicielami takiego postrzegania mogą być św. Ireneusz z Lyonu i św. Grzegorz z Nyssy. Św. Ireneusz wyrażał się w ten sposób: „Bóg będzie uwielbiony w swoim stworzeniu, gdy zostanie ono dostosowane i odpowiednio się upodobni do jego Syna (...). Doskonały człowiek bowiem jest mieszaniami i połączeniem duszy, która przyjmuje Ducha Ojca i która została złączona z ciałem, stworzonym na obraz Boży” (AH V,6,1).

W teologii prawosławnej ukształtowało się pojęcie obrazu bożego, jako tego elementu, który jest darem bożym ofiarowanym lub też Jego tchnieniem w człowieku. Natomiast podobieństwo zakłada pewien dynamizm, jest ono tym elementem, który powinien być zdobywanym, lub też ku któremu człowiek powinien dążyć. Pierwszym pisarzem, który w ten sposób interpretował *Listy do Rzymian* 1,26 był Orygenes. W jednym ze swoich głównych dzieł pisał: „ (...) w chwili pierwszego stworzenia człowiek otrzymał godność „obrazu Bożego”, natomiast doskonale „podobieństwo do Boga” zostało zachowane dla niego na koniec: chodzi o to, by człowiek zdobył je własnym wysiłkiem przez naśladowanie Boga, a ponieważ godność „obrazu Bożego” dała mu na początku możliwość uzyskania doskonałości, człowiek drogą wypełniania dobrych uczynków ma na końcu udoskonalić w sobie „podobieństwo” (O *Zasadach* III,6,1). Zbliżanie się do Boga jako zdobywanie obrazu Jego, stało się też ważnym punktem w antropologii późniejszych Ojców Kościoła⁹.

9 Zob.: W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, Warszawa 1989, s. 100-118.

DUCH, DUSZA I CIAŁO

Jeśli Bóg jest bytem prostym i niezłożonym, to człowiek w odróżnieniu od swego Stwórcy jest kompozycją pewnych elementów¹⁰. W człowieku wyróżnia się element materialny, którym jest „ciało” i duchowny, określane przez Ojców jako „duch” „dusza” lub „rozum”. Ojcowie Kościoła mówią o dychotomicznej kompozycji człowieka złożonego z duszy i ciała, bądź o trychotomicznej kompozycji, gdzie człowiek składa się z „ciała”, „duszy” i „ducha” (czasem w miejsce ducha, mowa jest o rozumie). Dychotomiczne podejście jest pojmowaniem biblijnym. W Piśmie Świętym możemy znaleźć wiele przykładów na ten temat (Hi 2,5-6; Ps 62,2; J 6,63), natomiast pojmowanie trychotomiczne uczeni wywodzą z filozofii antycznej¹¹. Wyrażenia o trzyczęściowym składzie człowieka spotykamy również w Piśmie Świętym, ale występują one rzadziej. Przykładem tu może być stosowanie tego określenia przez apostoła Pawła: „Sam Bóg pokoju niech was całkowicie uświęca, aby nienaruszony duch wasz, dusza i ciało bez zarzutu zachowały się na przyjście Pana naszego Jezusa Chrystusa”(1Tes. 5,23). Jednak znacznie częściej spotykamy u niego dychotomiczne przeciwstawianie duszy i ciała (Rz 8,10; Ga 5,7; Kol 2,5).

Podobnie św. Ireneusz nie jest precyzyjny w sformułowaniach odnośnie człowieka złożonego z dwóch lub trzech części. Zasadniczo widział w człowieku trzy aspekty: ducha duszę i ciało: „Doskonały człowiek (...) składa się z trzech (części) ciała, duszy i ducha, z których jeden tj. duch zbawia i tworzy; druga (część) zaś tj. ciało jednoczy się i jest tworzone; środkowa między nimi (część) tj. dusza, kiedy postępuje za duchem jest podwyższana przez niego, a czasem kiedy podporządkowuje się ciału popada w ziemskie pożądlivości” (AH V.9.1). Według powyższego schematu człowiek uzależniony jest od działania w nim ducha, który skłania duszę do czynienia rzeczy Bożych

10 Św. Jan Damasceniński, *Wykład wiary prawdziwej*, 1,8.

11 I. Alfiejew, biskup, *Prawosławie...*, op. cit., s. 512.

i ciała, które skłania człowieka do czynienia rzeczy złych. W nauce Ireneusza występuje pewna nieścisłość, kiedy mówi on o tym trzecim elemencie natury ludzkiej, mianowicie o duchu. Brak jest wyraźnej granicy, kiedy mówi o duchu Bożym i duchu człowieka. Według niego to właśnie duch jest tym czynnikiem, który skłania człowieka do czynienia dobra lub oddawania się złu. Prawdopodobnie zwalczając poglądy gnostyków, którzy twierdzili, że dusza bez względu na jej postawę moralną jest nieśmiertelna, Ireneusz wprowadza pojęcie ducha Bożego, który skłania do dobra i ducha ludzkiego, który prowadzi w inną stronę.

W nauce św. Ireneusza nie jest też obce postrzeganie człowieka złożonego z dwóch części. W swoim *Wykładzie nauki apostołskiej* wyraźnie mówi o duszy i ciele jako składowych częściach człowieka: „Człowiek, ponieważ jest istotą złożoną z duszy i ciała, wypada i trzeba, aby określał siebie przez te dwie części” (*Wykład... 2*).

Zarówno jedna jak i druga koncepcja (dychotomiczna i trychotomiczna) pozostawała i pozostaje nadal w nauczaniu kościelnym. Historia Kościoła nie zna jednak takiego zdarzenia, aby kiedykolwiek istniał spór teologiczny wokół powyższych określeń.

Św. Ireneusz wydaje się być pisarzem okresu do nicejskiego, który najwięcej miejsca poświęcił zagadnieniu stworzeniu człowieka. Dokładny i dosyć oryginalny wykład na ten temat podaje w *Wykładzie nauki apostołskiej*. Uważa, że Bóg tworząc świat, stworzył go doskonałym natomiast człowiek, któremu ten świat był dany we władanie nie posiadał takiej doskonałości. Naturę pierwszego człowieka porównuje do natury dziecka, którego głównym zadaniem jest wzrastanie i doskonalenie się. „Jednak oni byli już doskonali (tj. wszelkie stworzenie Boże), pan zaś tj. człowiek, był mały. Był bowiem dzieckiem i trzeba było aby wzrastając doszedł do doskonałości” (*Wykład... 12*)¹². Ireneusz tłumaczy również zachowanie pierwszych ludzi tj. Adama i Ewy względem sienie. Posiadając umysł dzie-

12 Idea wzrastania pierwszego człowieka jest myślą oryginalną św. Ireneusza. Niemniej jednak spotykamy ją również u Teofila Aleksandryjskiego, *Do Autoliza*, II, 25.

cięcy nie widzieli swojej nagości i dlatego też obcym im było odczucie wstydu lub też pożądliwości (*Wykład...* 14).

Z takiej niedoskonałości człowieka wywodzi też przyczynę jego upadku i oddalenia się od Stwórcy. Mianowicie posiadając naturę dziecka Adam stanowił łatwą zdobycz dla szatana: „Człowiek był jeszcze dzieckiem i miał niedojrzałą wolę, dlatego łatwo został zwiedziony przez uwodziciela” (*Wykład...* 12). Tworząc człowieka Bóg ustanowił dla niego pewne granice: „Nałożył mu pewne granice, aby jeśli zachowa przykazanie Boże, pozostał zawsze takim, jakim jest, to znaczy nieśmiertelnym, a gdyby zgrzeszył, żeby stał się śmiertelnym i wrócił do ziemi, skąd wzięte jest jego ukształtowanie” (*Wykład...* 15). Można wnioskować, że dla św. Ireneusza nieśmiertelność pierwszego człowieka była warunkowa, to znaczy w razie przestąpienia zasad, które ustanowił mu Bóg utraciłby Boży dar jakim była nieśmiertelność. Co zresztą miało miejsce.

Idea warunkowej nieśmiertelności Adama, raczej nie znalazła swoich następców¹³ i ten pogląd nie przyjął się u późniejszych Ojców Kościoła. Niemniej jednak mając na uwadze powyższą tezę Ireneusza, bardziej zrozumiała jest jego koncepcja dotycząca odnowienia wszystkiego, a przede wszystkim odnowienia człowieczeństwa i nieśmiertelności w Chrystusie. Św. Ireneusz nazywa ten powrót do właściwego stworzenia – rekapitulacją, to jest odnowienia tego w Chrystusie tego, co zostało utracone w Adamie.

Od powstania historii świata wszystkie religie i nurty filozoficzne zajmowały się i zajmują osobą ludzką. Człowiek nadal pozostaje zagadką i misterium jak to określił św. Grzegorz z Nyssy, który pozostaje autorem klasycznym okresu drugiej połowy IV w. w dziedzinie antropologii. W pierwszych czterech wiekach istnienia chrześcijaństwa temat człowieka nie zajmował zbyt umysłów pisarzy Kościelnych. Więcej uwagi poświęcano właściwemu wyrażeniu i poj-

13 Należy dodać, że poglądy Ireneusza podzielał już wspomniany Teofil Antiocheński, mówiąc, że ten dar Boży może być utracony.

mowaniu Boga w Trójcy jedyne i zależności jakie istnieją między poszczególnymi Osobami Boskimi.

SUMMARY

Anthropology of the Fathers of Church of I–IV centuries

Keywords: soul and body, image and resemblance of God, The Apostolic Fathers, Christian apologetics, Anthropology of Alexandrian school, Anthropology of Antiochian school

Anthropology of the Fathers of Church was influenced by Bible and ancient philosophy. The philosophy regarded the human body often as a “prison of soul”, but the Christian’s writers considered that in the process of salvation is participating soul and body.

Biblical expression concerning creation of man “in the image and resemblance of God” (Gen. 1,26) was interpreted by Christian’s writers already in the II century. The Fathers of Church generally was talking about the man who was composed of two parts: soul and body. We can find also expressing concerning human being composed of three parts: soul, spirit and body. Dichotomy is regarding as a biblical conception, but trichotomy is influenced by the ancient philosophy.