

PIOTR KOŁACZ OP

## OBRAZ BOŻY W CZŁOWIEKU W TAJEMNICY STWORZENIA WEDŁUG ŚW. AUGUSTYNA

Treść: Wstęp; I. Człowiek jako podmiot obrazu Bożego; II. Analogiczny obraz Trójcy Świętej w duszy; Zakonczenie

### WSTĘP

Biblijne stwierdzenie o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boże (Rdz 1,26) wskazuje przede wszystkim na Boga jako Tego, który powołuje do istnienia i obdarza życiem. Jest w nim jednak także coś, co kieruje naszą uwagę na człowieka. Obraz i podobieństwo Boże, bo o nich chcemy tutaj mówić, to dwa określenia, w których zawiera się tajemnica naszego człowieczeństwa. Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże, jest nie tylko tym, który wyszedł z ręki Boga, ale także tym, który jako jedyny ze stworzeń został powołany do niewyobrażalnej wprost bliskości ze swoim Stwórcą. Jest jedynym, który został zaproszony do udziału w Bożym życiu.

Żyjemy obecnie w czasach, w których ludziom trudno nieraz tę prawdę sobie uświadomić. Pojęcie stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boże jest bardzo często zawężane wyłącznie do pierwszych rodziców. Tymczasem ta prawda odnosi się także do nas. Redukowanie jej tylko do Adama i Ewy, bywa powodem do zapominania o niej, to zaś w konsekwencji prowadzi do całkowitego usunięcia jej z horyzontu naszego myślenia i życia. O tym, że jest to prawda podstawowa i ważna dla zrozumienia tego, kim jest człowiek, przypomniał ostatni Sobór (KDK 12).

Od właściwego rozpoznania naszego człowieczeństwa zależy bardzo wiele. Jeśli to odczytanie jest prawdziwe, to dużo łatwiej odnaleźć wtedy sens życia wyznaczony człowiekowi przez stwórczy zamysł Boga. Współczesny kryzys dotyczący samego człowieka i jego relacji z innymi, zaczyna się gdzieś w tym miejscu. Dopóki bowiem nie odnajdziemy siebie jako stworzeń Bożych, dopóty będziemy trwać w niepewności i niepokoju.

Podejmując zaproszenie Soboru Watykańskiego II, chcemy przyrzeć się tajemnicy człowieka, stworzonego na obraz i podobieństwo

Boże. W naszych poszukiwaniach pragniemy oprzeć się na doktrynie jednego z największych Doktorów Kościoła, świętego Augustyna z Hippony. Trzeba nam w tym miejscu jednak zaznaczyć, iż ten temat w ujęciu Biskupa Hippony, był już wcześniej podejmowany przez L. Krupę<sup>1</sup>. Biorąc jednak pod uwagę to, iż jego praca dotyczyła wszystkich dzieł św. Augustyna, postanowiliśmy rozpatrzyć ten temat ponownie, znacznie zawężając materiał źródłowy.

Źródłami, w oparciu o które dokonamy przedstawienia myśli Biskupa Hippony, dotyczącej naszego tematu, będą jego trzy komentarze do Księgi Rodzaju<sup>2</sup> oraz traktat *O Trójcy Świętej*<sup>3</sup>.

Zamiarem naszym jest ukazanie augustyńskiej nauki o obrazie Bożym w człowieku w tajemnicy Stworzenia. Pragniemy przyjrzeć się człowiekowi, który pośród stworzeń stanowi najważniejsze dzieło Boga. O tej wyjątkowości decyduje właśnie stworzenie go na obraz i podobieństwo Boże<sup>4</sup>.

Najpierw przedstawimy augustyńską wizję człowieka jako podmiotu obrazu Bożego, następnie zaś przyjrzymy się analogiom czerpanym ze struktury ludzkiej duszy, które według św. Augustyna składają się na obraz Trójcy Świętej.

## I. CZŁOWIEK JAKO PODMIOT OBRAZU BOŻEGO

Cały wszechświat składa się z różnego rodzaju bytów. Wszystkie one zawdzięczają swoje istnienie Bogu. Dzieje się tak dlatego, że Bóg jest bytem najwyższym. Tylko On dzięki temu, iż istnieje sam z siebie, jest w stanie stwarzać i podtrzymywać w istnieniu wszystkie byty. Pośród nich człowiek zajmuje miejsce szczególne. Usytuowany na pograniczu dwóch światów, duchowego i materialnego, cieszy się szczególnym Bożym wybraniem. Jako jedyny ze stworzeń odbija w sobie obraz Boga żywego. Tej właśnie rzeczywistości, stworzeniu go na obraz i podobieństwo Boże, zawdzięcza swoją prawdziwą cześć i godność<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Por. L. Krupa, *Obraz Boży w człowieku według nauki świętego Augustyna*. Lublin 1948.

<sup>2</sup> Św. Augustyn, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, przekł. J. Sulowski, PSP XXV, Warszawa 1980. (PL 34,173-486).

<sup>3</sup> Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, przekł. M. Stokowska, POK XXV, Poznań 1963 (PL 42,819-1098).

<sup>4</sup> Zanim zaczniemy poznawać myśl św. Augustyna, dotyczącą stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boże, warto zapoznać się z bardzo dobrym artykułem, który przedstawia osiągnięcia patrystycznej egzegezy, odnośnie tego tematu.

Por. R. Wilson, *St. Andrews, The Early History of Exegesis of Gen. 1,26.. w: Studia Patristica, I. Texte und Untersuchungen 63*, 1957, s. 420-437.

<sup>5</sup> Por. *O Trójcy Świętej* XII, XI, 16, s. 339.

Jednakże tym, co decyduje o wyniesieniu człowieka ponad poziom świata zwierzęcego nie jest tylko sama rzeczywistość obrazu Bożego, to w czym on się wyraża. Święty Augustyn zauważa tutaj jeszcze jedną przyczynę, która wyróżnia człowieka spośród innych stworzeń. Jest nią nieco odmienny sposób stworzenia człowieka.

Człowiek podobnie jak i inne byty jest stworzeniem Boga. Pod tym względem jest on równy tak zwierzętom, jak i całemu światu nieożywionemu. Wszystko bowiem to, co zostało przez Stwórcę powołane do istnienia, stało się – „za pośrednictwem podobieństwa” (*per similitudinem*)<sup>6</sup>. Tym podobieństwem, jest Jednorodzony Syn Boży<sup>7</sup>.

Nie wszystko jednak zostało stworzone – „na podobieństwo” (*ad similitudinem*). Ten sposób pochodzenia od Stwórcy, św. Augustyn zastrzega wyłącznie dla człowieka:

*Aż na podobieństwo nie wszystkie rzeczy, lecz jedynie owa rozumna istota została stworzona*<sup>8</sup>.

W związku z powyższym nasuwa się pytanie o jakość obrazu Bożego w człowieku. Jeżeli człowiek jako jedyny został stworzony na podobieństwo Boże i to przez Tego, który działa najdoskonalej, to co można powiedzieć o doskonałości obecnego w nim obrazu? Czy wobec tego dorównuje on doskonałości obrazu, który jest w Jednorodzonym Synu Bożym?

Na tak postawiony problem Biskup Hippony odpowiada w następujący sposób:

*Trzymając się Jego wzoru i obrazu i my także nie oddalajmy się od Boga, gdyż i my także jesteśmy obrazem Boga, chociaż obrazem nierównym, bo uczynionym przez Syna na wzór Ojca, a nie zrodzonym jak tamten*<sup>9</sup>.

Ta wypowiedź nie pozostawia żadnej wątpliwości odnośnie interesującego nas zagadnienia. Augustyn stwierdza stanowczo i wyraźnie, iż o żadnej równości tutaj nie może być mowy.

Człowiek podobnie jak Syn Boży jest obrazem Boga. Jednak obraz Boży w człowieku nie dorównuje doskonałości obrazu Ojca w Synu. Ta nierówność ma swoje podłoże w całkowicie odmiennym od naszego, sposobie pochodzenia Jezusa od Ojca. W porównaniu

<sup>6</sup> Por. Św. Augustyn, *Niedokończony komentarz słowny do Księgi Rodzaju XVI*, 59, przekł. J. Sulowski, PSP XXV, Warszawa 1980, s. 110, (odtąd: *Niedokończ.*).

<sup>7</sup> Por. *Niedokończ.* XVI, 58, s. 110; XVI, 61, s. 111–112.

<sup>8</sup> *Niedokończ.* XVI, 59, s. 111. W tym miejscu skorygowaliśmy nieco przekład J. Sulowskiego. W oryginale zdanie brzmi:

*Ad ipsam tamen similitudinem omnia non facta sunt, sed sola substantia rationalis* (PL 34,243).

<sup>9</sup> *O Trójcy Świętej VII, III, 5, s. 245.*

z Synem, którego zrodził Ojciec, człowiek został przez Boga tylko stworzony<sup>10</sup>.

Biskup Hippony dodaje ponadto, iż tej nierówności nie byłaby w stanie zniwelować nawet całkowita bezgrzeszność człowieka<sup>11</sup>.

Szukając dalej obrazu Bożego w człowieku przyjrzyjmy się teraz naturze ludzkiej<sup>12</sup>. Św. Augustyn stwierdza, iż także ona została stworzona na obraz Boży:

*„I stworzył Bóg człowieka, na obraz Boży stworzył go, mężczyzną i niewiastą stworzył ich i błogosławił im.” Powiedziano tu, że na obraz Boży została stworzona natura ludzka dopełniająca się w płci obojej i wcale nie wyklucza się niewiasty z tego, co rozumie się przez obraz Boży<sup>13</sup>.*

W tej wypowiedzi Biskup Hippony przytacza słowa Księgi Rodzaju (1,27–28), mówiące o stworzeniu mężczyzny i kobiety na obraz Boży. Zaraz jednak przywołuje Apostoła Pawła (1 Kor 11,7), który miano obrazu Bożego wydaje się zastrzegać tylko dla męskiej części rodzaju ludzkiego. Czyżby więc w słowach Pisma Świętego chodziła jakaś sprzeczność?

Pojawiający się tutaj problem, nasz Autor rozwiązuje następująco: *Niewiasta wraz z mężem jest obrazem Boga w taki sposób, że cała natura ludzka stanowi jeden obraz. Natomiast jeśli się na niewiastę patrzy jako na pomoc dodaną mężczyźnie, która to funkcja jej jednej przypada, to w takim znaczeniu obrazem Boga nie jest. Natomiast w mężczyźnie, w tym, co jemu właściwe, obraz Boży jest tak doskonały i pełny, jak wtedy, gdy niewiasta jest uważana za jeden obraz z nim<sup>14</sup>.*

Bóg stwarzając człowieka, stworzył go jako mężczyznę i niewiastę. Pomimo zróżnicowania płci w całości ludzkiej natury, kobieta i mężczyzna są jednym człowiekiem. Augustyn słusznie więc zauważa, iż kobiecie nie można odmówić miana obrazu Bożego. Ze względu bowiem na jedność natury ludzkiej, jest ona wraz z mężczyzną jednym obrazem Boga.

Według Biskupa Hippony właściwy problem pojawia się dopiero w momencie, gdy na kobietę zaczynamy patrzeć pod kątem funkcji wyznaczonej jej przez stwórczy zamysł Boga.

<sup>10</sup> Por. *O Trójcy Świętej* VII, VI, 12, s. 256.

<sup>11</sup> Por. *Niedokończ.* XVI, 61, s. 112.

<sup>12</sup> Tej problematyki tzn. natury ludzkiej jako obrazu Bożego, zupełnie nie zauważa L. Krupa. Por. L. Krupa, *dz. cyt.*

<sup>13</sup> *O Trójcy Świętej* XII, VII, 10, s. 335. Por. też: Św. Augustyn, *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju III, 22(34)*, przekł. J. Sułowski, PSP XXV, Warszawa 1980, s. 163–164, (odtąd: *Komentarz.*)

<sup>14</sup> *O Trójcy Świętej* XII, VII, 10, s. 335.

Pan Bóg stworzył kobietę jako pomoc dodaną mężczyźnie. W tym znaczeniu, znaczeniu zadania jakie przypadło jej samej, nie jest ona obrazem Boga. Dzieje się tak dlatego, iż ze względu na jej zabieganie wokół spraw doczesnych istnieje niebezpieczeństwo przywiązania uwagi do niższych rzeczywistości niż duchowe<sup>15</sup>.

Ostatnie zdanie z przytoczonej powyżej augustyńskiej wypowiedzi wydaje się ponadto sugerować jakąś ontologiczną przewagę mężczyzny nad kobietą. Mężczyzna jest bowiem obrazem Boga zarówno wtedy, gdy wraz z niewiastą stanowi jedną naturę, jak i wówczas, gdy patrzy się na niego przez pryzmat tego, co jemu właściwe. Ostateczne rozwiązanie tej kwestii znajdujemy w dalszej części augustyńskiego wywodu. Biskup Hippony stwierdza tam, iż „kontemplacja wiekuiszych idei” jest dostępna zarówno mężczyznom, jak i kobietom<sup>16</sup>. Kobieta nie jest więc wyłączona z tego, co wydaje się być pierwszoplanowym zajęciem mężczyzny.

W świetle tego trudno by było posądzić św. Augustyna o uznawanie kobiety za gorszą, czy też mniej udaną część ludzkiej natury<sup>17</sup>.

Przyglądając się myśli naszego Autora z perspektywy kilkunastu wieków, chcielibyśmy tylko dodać, że zabieganie wokół spraw tego świata może przydarzyć się także mężczyznom. Ta uwaga w niczym jednak nie umniejsza augustyńskiego spojrzenia na kobietę, stworzoną tak jak mężczyzna na obraz Boga.

W tym miejscu warto jeszcze zatrzymać naszą uwagę na polemice św. Augustyna z gnostykami, dotyczącej zagadnienia obrazu Bożego<sup>18</sup>. W kręgach gnostyckich pojawił się bowiem pogląd, według którego rodzina tzn. mąż, żona i dziecko, miałyby być obrazem Trójcy Świętej. W stosunku więc do przeprowadzonej powyżej analizy natury ludzkiej jako obrazu Bożego, mielibyśmy tutaj niejako pewną modyfikację tego problemu. Wszystko to zaś m.in. za sprawą dziecka, które jak to widać na tym przykładzie, może przynoczyć kłopotów nie tylko rodzicom, ale też i teologom.

Chociaż ta opinia gnostyków wydała się być Augustynowi zupełnie nieprawdopodobna, to jednak w *De Trinitate* znajdujemy dokładne jej przedstawienie:

*Mąż – według owego mniemania – zajmowałby tu w pewnym sensie miejsce Boga Ojca. Dziecko pochodzące od niego przez zrodzenie przedstawiałoby Syna. Trzecia zaś osoba, odpowiadająca Duchowi Świętemu, to by była – jak utrzymują – niewiasta, która pochodzi od*

<sup>15</sup> Por. *tamże*.

<sup>16</sup> Por. *O Trójcy Świętej* XII, VII, 12, s. 337.

<sup>17</sup> Por. *tamże* XII, VIII, 13, s. 337.

<sup>18</sup> Tego tematu L. Krupa również nie zauważa. Por. L. Krupa, *dz. cyt.*

*męża, nie będąc jednak ani jego synem, ani córką (Rdz 2,22), chociaż poczyrna i rodzi potomstwo*<sup>19</sup>.

Niewłaściwość takiego myślenia daje się wykazać bardzo łatwo. Największa bowiem trudność tej analogii polega na braku równości pomiędzy poszczególnymi elementami triady, którą tworzą ojciec, matka i ich dziecko. Nasz Autor udowadnia to w następujących słowach:

*A ponieważ tak jest, to gdybyśmy mieli obraz Trójcy odkrywać nie w jednej ludzkiej istocie, ale w trzech: ojcu, matce i synu, w takim razie człowiek by nie był na obraz Boży zanim by żony nie pojął i zanim by się im obojgu dziecko nie urodziło*<sup>20</sup>.

Opinia gnostyków jest więc także sprzeczna z wypowiedzią Pisma Świętego, które przecież wyraźnie mówi o stworzeniu na obraz Boży pojedynczego człowieka.

W całej tej analogii jest jeszcze jedna trudność. Duchowi Świętemu odpowiada bowiem kobieta, będąca żoną swego męża i matką ich syna<sup>21</sup>. Jak wobec tego Duch Święty miałby stać się matką Syna Bożego i oblubienicą Ojca? To już jednak na gruncie myśli chrześcijańskiej nie jest możliwe do wyjaśnienia.

Przejdźmy teraz do augustyńskiej antropologii; jej analiza pomoże nam lepiej zrozumieć człowieka jako podmiot obrazu Bożego.

Według św. Augustyna ludzka natura składa się z dwóch zasadniczych elementów: ciała i duszy. Ilustracją tego niech będzie definicja człowieka, którą znajdujemy w *De Trinitate*. Biskup Hippony stwierdza w niej, iż:

*Człowiek jest substancją rozumną, złożoną z duszy i ciała*<sup>22</sup>.

Z tych dwóch elementów natury ludzkiej, dusza jest tym, co najlepsze w człowieku. W niej więc należy szukać obrazu Bożego<sup>23</sup>.

W oparciu o tę tylko wypowiedź można by było posądzić św. Augustyna o skrajny platonizm i pogardzanie ciałem. Tak jednak nie jest. Rozważana bowiem przez nas prawda o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boże, wyraźnie temu zaprzecza. W myśli Biskupa Hippony odnosi się ona również do ciała. W trzech komentarzach do Księgi Rodzaju Augustyn wypowiada ją kilkakrotnie:

<sup>19</sup> *O Trójcy Świętej*, XII, V, 5, s. 331.

<sup>20</sup> *Tamże* XII, VI, 8, s. 334.

<sup>21</sup> Główną przyczyną wysunięcia tej analogii było zapewne to, iż w językach semickich słowo „duch” jest rodzaju żeńskiego.

<sup>22</sup> *O Trójcy Świętej*, XV, VII, 11, s. 417.

<sup>23</sup> Por. *tamże* XIV, IV, 6, s. 384.

*Jakkolwiek również i nasze ciało tak zostało utworzone, by wskazywało, iż jesteśmy czymś lepszym niż zwierzęta i dlatego podobni jesteśmy do Boga. Albowiem ciała wszystkich zwierząt, czy to żyjących w wodzie, czy na ziemi lub też latających w powietrzu, pochylone są ku ziemi i nie są wyprostowane, tak jak ciało człowieka<sup>24</sup>*

Wobec powyższego widać, że wyprostowana postawa ludzkiego ciała wręcz naturalnie ukierunkowuje człowieka ku niebu, ku temu, co duchowe. Tym samym wskazuje ona, iż człowiek także w swoim ciele został stworzony na podobieństwo Boga<sup>25</sup>

O ile więc w ciele człowieka można dopatrzeć się pewnego podobieństwa do Boga, o tyle pojęcie stworzenia na obraz Boży odnosi się właściwie tylko do duszy. Człowiek jest bowiem obrazem Boga:

*...jedynie według rozumnej duszy, mogącej być siedliskiem poznania Boga<sup>26</sup>.*

Do tej rozumnej duszy Augustyn odnosi pojęcie umysłu, czy też rozumu<sup>27</sup>. Trzeba nam w tym miejscu zauważyć, że w augustyńskiej antropologii rozum spełnia dwie funkcje. Pierwsza z nich jest nastawiona na to, aby zajmować się sprawami doczesnymi. Druga zaś za przedmiot swego działania ma rzeczy wieczne<sup>28</sup>.

Napotkany tutaj dualizm ma swoje podłoże w jeszcze innym rozróżnieniu, które uczynił nasz Autor w odniesieniu do człowieka. Przy zachowaniu wewnętrznej jedności człowieka, św. Augustyn wyróżnił w nim jednocześnie „człowieka zewnętrznego” i „człowieka wewnętrznego”<sup>29</sup>. Według tego podziału „człowiek zewnętrzny” to ten, który poznaje świat materialny. Natomiast „człowiekowi wewnętrznemu” Biskup Hippony przypisał poznanie prawd wiecznych.

Dzięki tym rozróżnieniom możemy teraz dokładnie określić podmiot obrazu Bożego. Za św. Augustynem należy tutaj powiedzieć, iż jest nim natura całej duszy ludzkiej. W sensie ścisłym jednak o obrazie Bożym można mówić tylko w odniesieniu do tej „części” duszy, której działanie dotyczy kontemplacji rzeczy wiecznych:

<sup>24</sup> Św. Augustyn, *Przeciwko manichejczykom komentarz do Księgi Rodzaju I*, XVII, 28, przekł. J. Sulowski, PSP XXV, Warszawa 1980, s. 39. Por. też: *Komentarz*, VI, 12(22), s. 225.

<sup>25</sup> Por. *Niedokończ.* XVI, 60, s. 111.

<sup>26</sup> *O Trójcy Świętej* XII, VII, 12, s. 336. Por. też: *tamże* XIV, IV, 6, s. 384.

<sup>27</sup> Por. *tamże* XV, I, 1, s. 407.

<sup>28</sup> Por. *tamże* XII, III, 3, s. 330.

<sup>29</sup> Por. *O Trójcy Świętej* XII, I, 1, s. 328.

*Zgodnie z tym, cośmy mówili o naturze duszy ludzkiej, jeśli dusza cała oddaje się kontemplacji prawdy, to cała jest obrazem Boga. A gdy zachodzi w niej pewien podział i jakaś część uwagi zostaje skierowana ku działalności w dziedzinie spraw doczesnych, wówczas obrazem Bożym jest jedynie w tej części, która rozważa prawdę, a nie w tej, która jest zaprzętnięta działaniem i sprawami niższymi<sup>30</sup>*

## II. ANALOGICZNY OBRAZ TRÓJCY ŚWIĘTEJ W DUSZY

Święty Augustyn w całym stworzeniu starał się doszukiwać śladów Trójcy Świętej. Jednak ściśle rzecz biorąc, najpełniejszy ślad Trójcy istnieje w człowieku. Tylko bowiem on nosi w sobie obraz Boga żywego. Obraz ten jest obrazem Trójcy Świętej. Tę właśnie rzeczywistość, trynitarny charakter obrazu Bożego, Augustyn starał się przybliżyć poprzez różne analogie, których dopatrywał się w ludzkiej naturze. Idąc więc za jego myślą, chcemy teraz przyrzeć się analogicznemu obrazowi Trójcy Świętej w duszy.

### I. I-a TRIADA: DUSZA, POZNANIE, MIŁOŚĆ

Pierwszą triadę zaproponowaną przez Biskupa Hippony tworzą: dusza, poznanie i miłość<sup>31</sup>. Punktem wyjścia dla tej analogii jest analiza idei miłości, w której Augustyn wyróżnił trzy rzeczywistości. Są nimi:

- 1) kochający,
- 2) to, co on kocha,
- 3) miłość.<sup>32</sup>

Naszego Autora interesuje jednak przede wszystkim tylko szczególny przypadek tego procesu. Chodzi mianowicie o sytuację, w której kochający kocha sam siebie. Ten, który kocha, utożsamia się wówczas z przedmiotem swojej miłości. A jeśli tak, to wtedy nie ma sensu mówić o tym, że ktoś kocha siebie i jest przez siebie kochany, gdyż te dwie rzeczywistości dają się w tej sytuacji sprowadzić do jednej. Całe to rozumowanie św. Augustyn podsumowuje w taki sposób:

<sup>30</sup> *Tamże* XII, VII, 10, s. 335. Por. też: *t a m że* XII, IV, 4, s. 331.

<sup>31</sup> W tym miejscu warto zaznaczyć, iż już w „Wyznaniach” znajdujemy triadę, która wcześniej zajmowała uwagę św. Augustyna niż ta, którą przedstawiamy aktualnie. Była to triada: bytu, poznania i woli. Por. Św. Augustyn, *Wyznania* XIII, 11, przekł. Z. K u b i a k, Warszawa 1987, s. 344.

<sup>32</sup> Por. *O Trójcy Świętej* IX, II, 2, s. 279.

*A więc są dwie rzeczy, kiedy ktoś siebie samego miłuje: miłość i to, co kocha. Wtedy bowiem kochający i to, co kocha stanowią jedno. A więc nie zawsze tam, gdzie jest miłość, muszą występować trzy rzeczy.*<sup>33</sup>

Po tej analizie Biskup Hippony koncentruje swoją uwagę na samej duszy, aby w jej głębi dalej szukać obrazu Bożego.

Jeśli dusza kocha samą siebie, to zgodnie z powyższym rozumowaniem, mamy wtedy dwie rzeczy: duszę i miłość. Kiedy zaś następnie przyjmujemy, że miłość jest substancją duchową, to trzeba będzie również przyznać, że wraz z duszą stanowi ona jakąś jedność:

*Zatem kiedy wzajemnie się do siebie odnoszą, to jest ich dwoje; ale kiedy orzeka się absolutnie o nich samych, to każde z nich jest duchem, a oba razem są jednym duchem, i każde jest duszą, a oba razem też są jedną duszą.*<sup>34</sup>

Dusza i miłość nie tworzą jednak jeszcze triady. Augustyn zmuszony jest więc szukać dalej. W tym celu dalej też analizuje ideę miłości i zauważa, że:

*Dusza nie może siebie miłować, jeśli siebie nie zna. Bo jak można kochać nie wiedząc, co kocha.*<sup>35</sup>

Widzimy więc, że miłość duszy do siebie samej jest uzależniona od jej poznania. Jeśli dusza nie zna siebie, to również nie może siebie pokochać. Poznanie jawi się więc tutaj jako warunek miłości.

Chcąc następnie przybliżyć całą tę rzeczywistość, Augustyn poddaje analizie proces poznania, podobnie jak uczynił to wcześniej w przypadku miłości. Również i tutaj interesuje go przede wszystkim dusza, to jak poznaje ona samą siebie. Starannie przeprowadzony wywód kończy się następującym wnioskiem:

*A więc tak jak dusza za pośrednictwem zmysłów ciała zbiera wiadomości o rzeczach cielesnych, tak samo o rzeczach niecielesnych – przez samą siebie. Zatem i samą siebie dusza poznaje przez samą siebie, gdyż jest niematerialna.*<sup>36</sup>

Teraz można już powiedzieć, że odnaleźliśmy całą triadę. Składają się na nią: dusza, poznanie i miłość:

*A więc: sama dusza, jej miłość i poznanie to są trzy rzeczy, a wszystkie trzy stanowią jedno, i kiedy są doskonale, to są równe.*<sup>37</sup>

W tym miejscu analizy augustyńskiej myśli dotykamy już problemu relacji, które zachodzą pomiędzy: duszą, poznaniem i miłością.

<sup>33</sup> O Trójcy Świętej IX, II, 2, s. 279.

<sup>34</sup> Tamże IX, II, 2, s. 280.

<sup>35</sup> Tamże IX, III, 3, s. 280.

<sup>36</sup> O Trójcy Świętej IX, III, 3, s. 280–281.

<sup>37</sup> Tamże IX, IV, 4, s. 281.

Według św. Augustyna te trzy elementy są jednością. Ponadto można jeszcze pomiędzy nimi postawić znak równości. Nasz Autor uzależnia jednak taką możliwość od doskonałości każdego z tych elementów. Jak jednak rozumieć tę doskonałość, o której wspomina tu św. Augustyn?

Otóż w ujęciu Biskupa Hippony doskonałość polega tutaj na działaniu zgodnym z naturą danej rzeczy. Zatem według tego, dusza nie powinna kochać siebie ani mniej, ani więcej niż to odpowiada jej naturze. Jej miłość nie będzie bowiem doskonałą, jeśli będzie kochać siebie, tak jak miłuje swoje ciało. Nie powinna też kochać siebie miłością, która należy się tylko Bogu<sup>38</sup>.

Tak samo przedstawia się rzecz z poznaniem duszy. Jest ono doskonałe wtedy, gdy dusza poznaje samą siebie tzn., gdy jest ona jedynym i całkowitym przedmiotem swojego poznania. Tylko wtedy bowiem pojęcie duszy o sobie dorównuje jej samej tzn., że nie jest od niej ani niższe, ani wyższe<sup>39</sup>.

Trzeba nam jednak jeszcze w tym miejscu wspomnieć o pewnym zastrzeżeniu, które wypowiada sam św. Augustyn. Otóż całe to rozumowanie staje się możliwe do przyjęcia, gdy poruszamy się na gruncie ontologicznym. Ta triada tylko wtedy jest obrazem Trójcy Świętej, gdy zarówno poznaniu, jak i miłości przyznamy status substancji. Miłość i poznanie nie są tutaj władzami duszy, które tkwiłyby w niej jak w podmiocie. One istnieją substancjalnie, tak jak dusza.<sup>40</sup>

Jednak przy takim ujęciu natychmiast pojawia się nowy problem, który dotyczy współistnienia tych trzech elementów. Czy można bowiem pogodzić ich odrębność z zachodzącą równocześnie między nimi jednością? Pozornie mogłoby się wydawać, że znaleźliśmy się w sytuacji bez wyjścia. Tak jednak nie jest. Całe to zagadnienie rozwiązuje się niejako samoczynnie, gdy Augustyn zauważy, iż te trzy człony naszej triady są tej samej natury:

*Lecz nie widzę, dlaczego te trzy elementy duszy miałyby nie być tej samej substancji, skoro duch siebie samego miłuje i siebie zna, i to takiej natury są te trzy rzeczy, że duch w żadnym innym wypadku nie może być miłowany ani znany. Zatem te trzy rzeczy muszą być jednej i tej samej natury. Gdyby były mieszaniną, to nie byłyby trzy i nie mogłyby pozostawać w relacji względem siebie.<sup>41</sup>*

Przytoczona powyżej uwaga o jedności natury: duszy, poznania i miłości pozwala Biskupowi Hippony na jeszcze dokładniejsze

<sup>38</sup> Por. *O Trójcy Świętej* IX, IV, 4, s. 281.

<sup>39</sup> Por. *tamże*.

<sup>40</sup> Por. *tamże* IX, IV, 5-6, s. 281-282.

<sup>41</sup> *O Trójcy Świętej* IX, IV, 7, s. 283.

wyjaśnienie ich wzajemnego współlistnienia. Nasz Autor stwierdza bowiem, że każda z tych trzech rzeczywistości:

*... jest sama w sobie, a jednak są one w sobie nawzajem, każda cała w pozostałych dwóch całych i dwie całe w każdej poszczególnie. A więc wszystkie we wszystkich.*<sup>42</sup>

Te trzy elementy pozostają więc trójcą bez żadnego zmieszania, chociaż zarazem tworzą jedność. Każdy z nich jest substancją. Wzięte zaś wszystkie razem są jedną substancją i istotą, ze względu na to, iż pozostają we wzajemnym stosunku<sup>43</sup>.

Wobec tego, co powiedzieliśmy powyżej, można stwierdzić, iż pomiędzy duszą, jej poznaniem i jej miłością, jeśli są one doskonałe, zachodzą relacje równości i wzajemnego przenikania.

## 2. II TRIADA: PAMIĘĆ, INTELEKT, WOLA

Następną triadę, w której można dostrzec obraz Boży, tworzą: pamięć, intelekt i wola. W odróżnieniu od poprzedniej, jak to zauważył później Biskup Hippony, jest ona bardziej wyraźna<sup>44</sup>.

Trzeba nam tu na wstępie jeszcze zaznaczyć, iż ta kolejna triada nie stanowi jakiegś zupełnie oderwanej nowości w całym toku myślenia św. Augustyna. Jest ona po prostu owocem bardziej dokładnego i wnikliwego spojrzenia na to samo zagadnienie<sup>45</sup>.

Przyglądając się temu problemowi, daje się zauważyć u Biskupa Hippony, charakterystyczne dla Kościoła Zachodniego, myślenie o Trójcy Świętej<sup>46</sup>. Zanim nasz Autor zacznie omawiać poszczególne władze duszy, najpierw zwraca uwagę na ich jedność:

*Te trzy rzeczy – pamięć, intelekt, wola – stanowią jedno życie, a nie trzy; nie tworzą trzech dusz, ale są jedną duszą; a więc nie są trzema substancjami, lecz jedną substancją.*<sup>47</sup>

Możemy więc powiedzieć za św. Augustynem, iż te trzy władze nie tylko współlistnieją, ale również wzajemnie się w sobie zawierają, dzięki zachodzącej między nimi relacji równości:

*A gdyby nie były one równe, nie tylko poszczególnie między sobą, ale także każda z osobna równa wszystkim razem, a wszystkie razem*

<sup>42</sup> Tamże IX, V, 8, s. 283.

<sup>43</sup> Por. tamże IX, V, 8, s. 284.

<sup>44</sup> Por. O Trójcy Świętej XV, III, 5, s. 411.

<sup>45</sup> Por. tamże X, I, 1, s. 293.

<sup>46</sup> Zachodnia refleksja teologiczna dotycząca Trójcy Świętej, rozpoczyna swoją drogę od rozpatrywania jednej istoty Bóstwa, aby na koniec dojść do ustalenia odrębności trzech Boskich Osób. Por. J. K e l l y, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, przekł. J. M r u k ó w n a, Warszawa 1988, s. 191–210.

<sup>47</sup> O Trójcy Świętej X, XI, 18, s. 307.

– *każdej pojedynczo, to nie mogłyby one wzajemnie siebie zawierać. Bo nie tylko są one zawarte każda w każdej, ale również wszystkie razem w każdej się zawierają.*<sup>48</sup>

Kluczowym członem tej triady jest pamięć, a ściślej rzecz biorąc pamięć duszy o sobie („memoria sui”). Stanowi ona podstawę dla całego procesu zachodzącego w duszy. Pozwala ona nie tylko przywołać wydarzenia, które zaszły dawno temu. Dzięki niej, dusza może także być aktualnie obecna dla samej siebie. Zatem pamięć o sobie jest tym, co dzisiaj nazwalibyśmy poczuciem tożsamości:

*Dlatego to, podobnie jak w odniesieniu do przeszłych wypadków, pamięcią nazywamy władzę przypominania ich sobie i przywoływania ich przez przypomnienie. Tak samo, gdy chodzi o tę obecność duszy dla samej siebie, to można bez nedorzeczności nazwać pamięcią władzę, która pozwala duszy być obecną dla samej siebie, ażeby mogła siebie zrozumieć własną myślą a miłością zwróconą ku sobie łączyć ze sobą pamięć i rozumienie.*<sup>49</sup>

Widzimy więc, iż pamięć dotyczy rzeczy przeszłych, jak i tego, co dzieje się w teraźniejszości. Ona umożliwia duszy widzenie samej siebie. Jest tym, co kształtuje wzrok myśli<sup>50</sup>. Za jej to sprawą:

*Dusza widząc siebie myślowo, rozumie siebie i rozpoznaje, a więc rodzi to, rozumienie i poznanie siebie. W rzeczy samej widzi się rzeczywistość niecielesną przez to, że się ją rozumie, a poznaje się ją przez zrozumienie. Nie w ten sposób jednak dusza rodzi poznanie siebie, jak gdyby przedtem była sobie nieznana. Nie. Ona już siebie znalazła, tak jak są znane rzeczy zawarte w pamięci, nawet wówczas, kiedy się o nich nie myśli.*<sup>51</sup>

Poznanie, o którym wspomina tutaj św. Augustyn, wypływa z pamięci. Dzięki niej, dusza ma świadomość samej siebie. Wie, że jest duszą i dlatego może szukać poznania siebie. Czyni to całą sobą, bo tylko cała dusza może coś poznawać<sup>52</sup>.

Tutaj już pojawia się drugi człon augustyńskiej triady: inteligencja, którą Biskup Hippony definiuje następująco:

*Przez inteligencję rozumiem w tym wypadku aktualne poznanie, to jest odkrycie zawartych w pamięci idei, o których dusza nie myślała, dzięki czemu myśl nasza przyjmuje pewną formę.*<sup>53</sup>

W tej triadzie, którą tu przedstawiamy, w odróżnieniu od poprzedniej, ma miejsce pewna dynamika. Drugi człon tej analogii powstaje

<sup>48</sup> O Trójcy Świętej X, XI, 18, s. 308.

<sup>49</sup> Tamże XIV, XI, 14, s. 394–395.

<sup>50</sup> Por. tamże XIV, VI, 8, s. 387.

<sup>51</sup> O Trójcy Świętej XIV, VI, 8, s. 387.

<sup>52</sup> Por. tamże X, IV, 6, s. 299.

<sup>53</sup> Tamże XIV, VII, 10, s. 389.

przez zrodzenie. Na skutek myślenia, dusza rodzi poznanie siebie, swoje wewnętrzne słowo<sup>54</sup>. To poznanie jest ściśle związane z miłością:

*Kiedy bowiem dusza zna siebie i miłuje, wówczas słowo jej łączy się z nią przez miłość. A ponieważ miłuje swoje poznanie i zna miłość, to słowo jest w miłości, a miłość w słowie, a jedno i drugie w duszy, która się miłuje i wypowiada.*<sup>55</sup>

W ten sposób wraz z Biskupem Hippony odnaleźliśmy w duszy kolejną triadę, która jest obrazem Boga. Przedstawione powyżej jej dwa pierwsze elementy są połączone trzecim tj. miłością, będącą wyrazem działania woli. Wola jest więc tym, co jednoczy duszę i słowo przez nią zrodzone<sup>56</sup>.

W tym miejscu trzeba nam jednak wspomnieć o pewnej bardzo ważnej uwadze św. Augustyna. Według niego bowiem ta triada: pamięci, intelektu i woli jest obrazem Boga nie dlatego, że dusza może siebie pamiętać, rozumieć i kochać. Podstawa jej bycia obrazem Boga jest dużo głębsza. Nasz Autor widzi ją w tym, iż dusza może pamiętać, rozumieć i kochać samego Stwórcę, który obdarzył ją życiem<sup>57</sup>. Jeśli tylko dusza to czyni, to wówczas staje się mądra.

Jak już wspomnieliśmy powyżej, ta triada ma charakter bardziej dynamiczny niż pierwsza. Pokazuje ona bowiem pewien proces, który zachodzi w duszy. W tych właśnie życiowych czynnościach, które się na niego składają, można doszukać się analogii z życiem wewnętrznym Trójcy Świętej. W ten sposób relacja pamięci do intelektu jest w tej triadzie, obrazem relacji Ojca do Syna. Natomiast wola łącząc relacje ojcostwa i rodzenia jest tym samym obrazem Ducha Świętego.<sup>58</sup>

Pomimo jednak pewnego podobieństwa, jakie daje się tu zauważyć, św. Augustyn jest świadomy ogromnej różnicy zachodzącej pomiędzy Trójcą Świętą i Jej stworzonym obrazem.<sup>59</sup>

Przede wszystkim należy powiedzieć, iż te trzy człony naszej triady charakteryzuje odrębność działania. Nie tak jest jednak w Trójcy Świętej. Trzy Osoby działają zawsze wspólnie. Ich działanie jest jedno.<sup>60</sup>

Następnie trzeba zauważyć, iż wspomniane powyżej te trzy rzeczy są pewnymi zdolnościami człowieka. Są tym, co najlepsze w człowie-

<sup>54</sup> Por. *tamże*.

<sup>55</sup> *Tamże* IX, X, 15, s. 289.

<sup>56</sup> Por. *O Trójcy Świętej* XIV, VII, 10, s. 389.

<sup>57</sup> Por. *tamże* XIV, XII, 15, s. 395.

<sup>58</sup> Por. *tamże* XV, XXI, 40–41, s. 446–447; XV, XXIII, 43, s. 448–449.

<sup>59</sup> Por. *O Trójcy Świętej* XV, VII, 11–13, s. 417–420.

<sup>60</sup> Por. *tamże* XV, VII, 12, s. 418.

ku, lecz nie są samym człowiekiem. I znowu musimy powiedzieć, iż nie tak jest w Trójcy Świętej. Cała bowiem Trójca nie jest niczym innym, jak jednym Bogiem. Bóg jest nieskończenie prosty.<sup>61</sup>

Ostatecznie zaś tym, co wyraźnie zaznacza różnicę między Trójcą Świętą a Jej obrazem, jest liczba osób. W obrazie Trójcy mamy jedną osobę, natomiast w Trójcy Świętej są trzy Osoby. Pomimo tego w Trójcy Świętej zachodzi większa nierozdzielność niż w triadzie jednej osoby.<sup>62</sup>

## ZAKOŃCZENIE

Trzy komentarze do Księgi Rodzaju oraz traktat *O Trójcy Świętej* umożliwiły nam zapoznanie się z augustyńską nauką na temat obrazu Bożego w człowieku w tajemnicy Stworzenia. Dzięki takiemu zawężeniu materiału źródłowego, mogliśmy dokładniej i z większym spokojem wniknąć w myśl Biskupa Hippony. Mamy nadzieję, iż w ten sposób uniknęliśmy błędu powierzchowności i uwzględniliśmy wszystkie wypowiedzi św. Augustyna, dotyczące postawionego problemu. Niestety nie ustrzegł się tego L. K r u p a<sup>63</sup>. Nie zauważył on tematu natury ludzkiej jako obrazu Bożego oraz zupełnie zbyt milczeniem polemikę Biskupa Hippony z gnostykami, dla których rodzina ludzka miała być obrazem Trójcy Świętej.

W oparciu o przeprowadzoną analizę zobaczyliśmy, iż według św. Augustyna obrazu Bożego w człowieku należy szukać w jego duszy, a w sensie ścisłym w tej jej „części”, która jest zajęta kontemplacją wiekuistych idei. Istota obrazu Bożego wyraża się bowiem w zdolności uczestniczenia duszy w Bożym życiu. Wszystko to świadczy zatem, jak mówi św. Augustyn, o prawdziwej czci i godności, którą człowiek zawdzięcza swemu Stwórcy.

Cechą charakterystyczną obrazu Bożego, wręcz podstawową dla ujęcia augustyńskiego, jest jego trynitarny charakter. Święty Augustyn wszędzie starał się szukać śladów Trójcy Świętej. To była jego życiowa pasja. Obraz Trójcy Świętej odnalazł wreszcie w człowieku. Tę rzeczywistość starał się przybliżyć poprzez trynitarne analogie, które czerpał ze struktury ludzkiej duszy.

Z całego spojrzenia naszego Autora na obraz Boży w człowieku w tajemnicy Stworzenia, analogiczne obrazy Trójcy Świętej w duszy wydają się nam być najbardziej interesujące. Z drugiej strony, tak jak św. Augustyn, mamy jednak świadomość ich ogromnej ograniczono-

<sup>61</sup> Por. *tamże* XV, XXIII, 43, s. 448–449.

<sup>62</sup> Por. *tamże*.

<sup>63</sup> Por. L. K r u p a, *dz. cyt.*

ści. To bowiem, co stworzone, choćby najpiękniejsze, w porównaniu ze Stwórcą zawsze będzie jakoś kruche i nieporadne.

Piotr Kołacz OP – mgr teol. w Instytucie Dominikańskim w Krakowie, wychowawca kleryków. Pozytywną recenzję artykułu przedstawił ks. prof. dr hab. Jacek Salij OP.

## THE IMAGE OF GOD IN MAN IN THE MYSTERY OF CREATION ACCORDING TO ST AUGUSTINE

### S u m m a r y

The article presents St Augustine's teaching on the image of God in man in the mystery of Creation. God has created man in His image and likeness. It is to this fact that man owes his honour and dignity. Realizing this truth one should also remember that the Son of God is the image of God, too. But since man has been only created by God and not begotten, the image of God in him does not match the perfection of God's image that is in His Son.

According to St Augustine it is not just the individual man that is the image of God but also the whole human nature, that is, the woman and the man. One should not, however, see the image of the Blessed Trinity in the family, as the Gnostics would have.

According to St Augustine we should seek the image of God in the human soul that God has left His image. St Augustine expresses it by means of two trinitarian analogies. The first is constituted by the soul, cognition and love, and the other – by memory, intellect and will.

*Piotr Kołacz*