

WOLNOŚĆ (PARRHESIA) JAKO OSTATECZNE ODBUDOWANIE PODOBIENSTWA BOŻEGO W CZŁOWIEKU WEDŁUG ŚW. GRZEGORZA Z NYSSY

1. Św. Grzegorz z Nyssy - jeden z najbardziej oryginalnych Ojców Kościoła - przejął i twórczo rozwinął wiele koncepcji pochodzących od starożytnych myślicieli greckich jednak czynił to zawsze w kontekście pogłębionej refleksji nad Objawieniem Bożym przekazanym ludzkości na kartach Pisma św. Również w prezentowanej przez siebie antropologii widoczne są wpływy filozofii greckiej, jednak nie sposób jest nie zwrócić uwagi na główny, biblijny nurt myśli Nysseńczyka głęboko zatroskanego o racjonalne wyjaśnienie dogmatów wiary chrześcijańskiej. W swojej refleksji skoncentrowanej przeważnie na racjonalne wyjaśnianie dogmatów wiary chrześcijańskiej wielokrotnie podejmował kwestię antropologii. Jednakże w jego dorobku literackim na pierwsze miejsce wysuwa się pragnienie zaoferowania człowiekowi racjonalnego fundamentu głoszonego przez Kościół orędzia o zbawieniu i wskazanie dróg, które w nowej rzeczywistości prowadzą już tu na ziemi do prowadzenia przez chrześcijanina życia cnotliwego, pragnienia zjednoczenia z Bogiem, nieustannego dążenia do coraz pełniejszego uczestnictwa w Najwyższym Dobru. Ten biblijny rys człowieka jako obrazu i podobieństwa Bożego jest dla Grzegorza bardzo charakterystyczny. Natomiast jedną z głównych cech charakterystycznych człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boże jest wolność. W tym artykule postaramy się z prześledzić zręby refleksji św. Grzegorza z Nyssy dotyczącej wieloaspektowej wolności człowieka.

Analizując utwory św. Grzegorza z Nyssy w porządku chronologicznym można zauważyć pewną ewolucję poglądów, która jest odzwierciedleniem jego zainteresowania dyskusjami doktrynalnymi toczącymi się w łonie ówczesnego chrześcijaństwa. W dziele *De opificio hominis* św. Grzegorz z Nyssy wydaje się być zwolennikiem trychotomii, według której elementami konstytuującymi byt ludzki są ciało, dusza i duch¹. Jednakże w innych traktatach sprawa nie wydaje

¹ *De hominis opificio* (dalej cyt. Op. Hom.) 8, PG, 44, kol. 145C-147A. Trychotomia (trójdzielność) duszy ludzkiej bardzo przypomina określenia biblijne, w których odnajdujemy terminy określające ciało, duszę (nephes) i ducha (ruah). Ale – trzeba to koniecznie podkreślić –

się być tak jednoznaczna. Jest to związane najprawdopodobniej z poglądami heterodoksyjnymi wielu autorów, którzy odwołując się właśnie do trychotomii wyjaśniali połączenie dwóch natur Jezusa Chrystusa (apolinaryzm). Struktura antropologiczna św. Grzegorza z Nyssy, chociaż odwołuje się do schematu trychotomicznego, do którego odwołał się również zainspirowany poglądami Platona oraz niektórymi tekstami Pisma św. (np. 1 Tes 5, 23) teolog z Aleksandrii - Orygenes, to jednak podkreśla w sposób szczególny komplementarność trzech wymiarów ludzkiej natury sprowadzając ją do jednej wizji człowieka będącego obrazem Bożym².

2. Wolność jako nieodzowny element i atrybut człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boże (Rdz 1, 26-27) jest wielopostaciowa. Św. Grzegorz z Nyssy na określenie poszczególnych aspektów wolności używa stosownych terminów takich jak: *auteksousia*, *eleutheria*, *proairesis*, *parrhesia*. Przede wszystkim należy stwierdzić, że pojęcie wolności u Biskupa z Nyssy utożsamia się z głównym rysem podobieństwa natury ludzkiej do Bóstwa. Na podstawie wszystkich tekstów Nysseńczyka mówiących o człowieku jako obrazie i podobieństwie Boga można zauważyć, że pojęcie podobieństwa występuje zawsze w odniesieniu do pojęcia *auteksousia*. Według św. Grzegorza z Nyssy właśnie *auteksousia* została udzielona człowiekowi w taki sam sposób jak się dodaje jakiś ważny element do konstrukcji, ponieważ jest ona mocą autonomiczną, suwerenną, niezależną, którą Pan natury włożył w naturę ludzi³. Termin *auteksousia* w pismach Biskupa z Nyssy jest połączony z godnością

sposób przedstawienia problemu jest całkowicie odmienny od spekulacji filozofów greckich. Nie ma on bowiem charakteru analitycznego, lecz jest syntezą. W Biblii bowiem mówi się o całym człowieku i za pośrednictwem tych terminów przedstawia się różne aspekty egzystencji ludzkiej. Człowiek jest ciałem ponieważ jest śmiertelny, duszą zaś dlatego, że żyje, oddycha. Duch otwiera człowieka na Boga, a ciało na zewnątrz stworzonej rzeczywistości materialnej. Te aspekty a nie „składniki” natury ludzkiej w koncepcji biblijnej ciągle ulegają zmianie w zależności od uwarunkowań, w których człowiek się znajduje. Odpowiednio do tego, czy człowiek jest grzesznikiem, czy sprawiedliwym zmienia się jego relacja z Bogiem. Por. T. Spidlik, I. Gargano, *Duchowość Ojców Greckich i wschodnich*, przekł. pol., J. Dembska, Kraków 1997, s. 70; P. Evdokimov, *Poznanie Boga w Kościele Wschodnim. Patrystyka, liturgia, ikonografia*, przekł. pol. A. Liduchowska, Kraków 1996, s. 27-31.

² Op. Hom. 8, PG 44, kol. 145 C; Por. G. Castelluccio, *L'antropologia di Gregorio di Nissa*, Bari 1992, s. 169. W tym kontekście warto dosłownie przytoczyć komentarz, który w przypisach zamieścił M. Farrugia: *L'uomo non possiede tre anime, ma soltanto una, cioè quella razionale. Attraverso la triplice natura dell'anima, Gregorio attiva un altro anello della concatenazione tra le cose e il loro Creatore. Il Nisseno cerca nella Scrittura, in modo molto discutibile, dei paralelismi tra tale triplice divisione dell'anima e la terminologia biblica: corpo-spirito. Oppure cuore-anima-intelligenza, cuore-anima-pensiero/volontà*. M. Farrugia, *Gregorio di Nissa: Gn 1,26-27 come elemento determinante dell'antropologia cristiana*, w: *I Padri della Chiesa e la Teologia. In dialogo con Basil Studer*, red. A. Orazio, Milano 1995, s. 177, n. 18.

³ *De beatudinibus* (dalej cyt. Beat.) 5, PG 44, kol. 1256B; Por. V. Grossi, *Lineamenti di antropologia patristica*, Roma 1983, s. 59; V. Lossky, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente. La visione di Dio*, Bologna 1985, s. 318.

królewską, którą Bóg przyznał naturze ludzkiej⁴. Pełna suwerenność zawiera w sobie zasadę niezależności od nikogo czyli nie posiadania nad sobą jakiegokolwiek zwierzchnika, pana, tylko w ten sposób człowiek może być określony mianem *adespoton*. To jest podstawową prerogatywą pokrewieństwa człowieka z Bogiem, bez której jego natura nie mogłaby być określona jako prawdziwy obraz Stwórcy. Sam rzeczownik *auteksousia* pochodzi od formy bezosobowej czasownika *eksesti*, które oznacza tyle co, *wolno mi, jest możliwe, można, uchodzi komuś coś*. Wskazuje więc na możliwość i rzeczywistą władzę, moc, którą ktoś posiada jako zdolność zrealizowania czegoś a wtórnie legitymizację używania tej władzy. W powszechnie używanym w starożytności języku greckim właśnie to słowo było stosowane szczególnie w odniesieniu do autorytetu ustanowionej przez ludzi władzy⁵. W języku biblijnym rzeczownik *auteksousia* wskazuje natomiast na absolutną i suwerenną władzę Boga w odniesieniu do całej rzeczywistości stworzonej w szczególności zaś dotyczy Jego niczym nie uwarunkowanej zdolności czynienia, całkowicie od nikogo niezależnej mocy działania⁶. Taki aspekt królewkości Boskiej jawi się we fragmencie utworu *De virginitate*. Według św. Grzegorza z Nyssy człowiek jest obrazem i podobieństwem mocy, która panuje nad wszystkimi stworzeniami i dlatego także w całej pełni wolności wyboru jemu także została powierzona władza panowania na stworzeniami. W ten sposób ujawniało się w nim podobieństwo do Tego, który ma pełną i suwerenną władzę nad wszystkim, co zostało powołanie do istnienia, nie będąc niewolnikiem żadnej konieczności, która pochodziłaby z zewnątrz, lecz postępując według własnego uznania dla osiągnięcia tego, co chciał i wybierając swobodnie to, w czym miał upodobanie⁷. Porównując obraz z pierwowzorem czyli człowieka z jego Stworzycielem św. Grzegorz z Nyssy odnajduje analogię w godności królewskiej tak jak Bóg jest Królem ogarniającym swą nieograniczoną władzą wszystko, co istnieje tak również człowiekowi została udzielona władza nad stworzeniami, aby administrował tymi, dobrami, które Bóg oddał w jego władanie. Zarówno w Piśmie świętym jak i u Nysseńczyka władza Boga wyrażona jest w terminach absolutnych: rozciąga się ona nad rzeczywistością stworzoną⁸. Bóg jest w najwyższym stopniu wolnym i nie podlega żadnemu rodzajowi zewnętrznej konieczności, a we-

⁴ Op. Hom. 1, PG 44, kol. 125B.

⁵ C. Desalvo, *L' "Oltre nel presente". La filosofia dell'uomo in Gregorio di Nissa*, Milano 1996, s. 118.

⁶ W. Foerster, *Eksousia*, w: *Teologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, red. R. Kittel, (dalej cyt. TWNT), t. 2, Stuttgart 1953, s. 559-563.

⁷ *De virginitate* (dalej cyt. Virg.), w: *Gregorii Nysseni Opera* (dalej cyt. GNO), red. W. Jaeger, t. 8, Leiden 1952, s. 298.

⁸ In illud: *Tunc et Ipse Filius*, GNO 3, 2, s. 11; E. Kotkowska, *Nauczanie św. Grzegorza z Nyssy o wszechmocy Bożej na podstawie In illud: Tunc et Ipse Filius*, „Vox Patrum”, 24(2004), t. 46-47, s. 511-524.

wnętrze jedynie temu, co stanowi Jego święta wola⁹. Stworzona na podobieństwo tej nieograniczonej i wszystko ogarniającej jest wolność człowieka w sposób istotny wpisana w jego naturę i z niej wydobywająca się jak sugeruje prefiks *autos*, który ujawnia w samej osobie pierwszą i podstawową przestrzeń realizowania tak pojętej wolności. Innymi słowy – według św. Grzegorza z Nyssy – Boska *eksousia* rozciąga się cała rzeczywistość duchową i materialną wszystkich bytów powołanych przez Boga w sposób całkowicie suwerenny do istnienia, natomiast w człowieku *auteksousia* wskazuje na władzę, którą on posiada w odniesieniu do własnej rzeczywistości ludzkiej i która wypływa z jego osoby¹⁰ i właśnie w ludzkim, świadomym “ja” znajduje się punkt kontaktu wolności ludzkiej i wolności Boga. Na tym polega owo posiadanie przez człowieka w sobie samym, w swojej osobowości źródła i własnej legitymizacji. Jeśli to jest zasadniczą cechą, która zbliża i łączy Boga z jego odbiciem, jakim jest człowiek, to trzeba stwierdzić, że nie wyczerpuje ona całego podobieństwa ludzkiej *auteksousia* i Boskiej *eksousia*. Tak pojęta wolność jest ściśle związana z pojęciem władzy, mocy Bożej, a w odniesieniu do człowieka tą przestrzenią, w której realizuje się tak pojęta wolność jest rzeczywistość stworzona właśnie na skutek działania mocy Bożej. Ludzka zdolność tworzenia wyraża się najpełniej w tworzeniu i pielęgnowaniu własnej osobowości moralnej, panowaniu nad sobą, co sugeruje przedrostek *autos*. Nysseńczyk wielokrotnie podkreśla fakt, że człowiek jest obdarzony wolnością pojętą jako niezależność strukturalna natury ludzkiej w stosunku do konieczności, wpływu świata fizycznego oraz widziana jako wewnętrzne źródło wszelkich poruszeń natury¹¹. Wewnętrzne źródło należy pojmować – według św. Grzegorza z Nyssy – za pomocą terminu *gnome*, który wskazuje na sąd i rozpoznanie wartości tego, ku czemu człowiek powinien skierować swoje wysiłki, swoje działanie. Człowiek we własnej racjonalności nosi w sobie znajomość zasad własnego działania oraz kryterium oceny rzeczywistości. W tym sensie człowiek jest wolny, ponieważ jest obdarzony rozumem. Natura ludzka jest autonomiczna do tego stopnia, że nawet Stwórca nie chce zaprzeczyć takiemu prawu. Mówi o tym św. Grzegorz z Nyssy wyjaśniając dlaczego Bóg nie przeszkodził w sposób skuteczny pierwszym ludziom w popełnieniu grzechu pierwotnego. Stało się tak dlatego, że człowiek został stworzony na Boże podobieństwo (*theoeides*) i rzeczywiście czuł się szczęśliwym dlatego, że został ozdobiony pełną wolnością. Według Biskupa z Nyssy właśnie autonomia, niezależność, pełna suwerenność w podejmowaniu decyzji i realizowaniu podjętego zamysłu jest fundamentem szczęśliwości Boga, którą Stwórca dzieli się z człowiekiem. I gdyby Bóg sprawił, iż człowiek lękając się siły, uległby konieczności, wówczas zostałby uszczuplony w swojej

⁹ *Contra Eunomium* (dalej cyt.: Eun.) 3, 1, 125, GNO 2, s. 45-46.

¹⁰ C. Desalvo, *L'“Oltre nel presente”*. *La filosofia dell'uomo in Gregorio di Nissa*, s. 118.

¹¹ Por. Op. Hom. 21, PG 44, kol. 201C.

stałby uszczuplony w swojej wyjątkowej godności¹². To jest w gruncie rzeczy upodobnieniem człowieka do natury Boga, którego moc stwórcza jest substan-
cjalizacją zamysłu¹³.

Auteksousia określa wolność człowieka jako obrazu Bożego i z punktu widzenia równości dynamiki wolności ludzkiej i wolności Boga, obie są auto-
nomiczne. W tym pierwszym fundamentalnym znaczeniu wolność zarysowuje się jako możliwość i rzeczywista władza, którą człowiek ma w odniesieniu do samego siebie. Według św. Grzegorza z Nyssy jest to odzwierciedleniem tej władzy, którą ma Bóg w odniesieniu do całej rzeczy-wistości stworzonej tak materialnej jak i duchowej. Ten wyjątkowy aspekt wolności wyłania się spośród wielu wypowiedzi Nysseńczyka szczególnie zaś tych, w których stosuje ten termin w celu sprecyzowania i wyjaśnienia innych wyrażen dotyczących wolności¹⁴. Czasami termin ten pojawia się w bliskim kontekście innego terminu określającego wolność, którym jest *proairesis*. Takie zestawienie wówczas przybiera brzmienie następujące: *pełna niezależność władzy wybierania*. W ten sam sposób św. Grzegorz z Nyssy stwierdza, że zdolność wyboru nie jest niczym innym niż okazywaniem, manifestacją, realizacją w czasie i przestrzeni wolności naszej natury. Moc autonomiczna i suwerenna, która Stwórca natury wpisał w naturę ludzką ukazuje się wyraźnie w tym, że wszystko, tak dobro jak i zło zależy od naszego wolnego wyboru¹⁵.

3. Fakt bycia autonomicznym i nie posiadania zwierzchnika zawiera w sobie również uwarunkowanie wręcz nienaturalne, którym jest skłonność do wybierania zła. Z tego też powodu natura ludzka potrzebowała wyzwolenia. Właśnie w tej kwestii w sposób najbardziej przejrzysty uwidacznia się u św. Grzegorza z Nyssy różnica człowieka jako obrazu i podobieństwa Bożego. Ten sam dynamizm ontologiczny, który występuje w paralelizmie obrazu-podobieństwa może zostać zindywidualizowany w odniesieniu do pojęć *auteksousia-proairesis*. W tym kontekście ten drugi rodzaj wolności jest eksplikacją pierwszego, podobnie jak w odniesieniu do obrazu taką samą funkcję pełni podobieństwo¹⁶. Analogicznie tak samo jak podobieństwo do Boga będąc niczym innym jak działaniem własnym a więc aktualizowaniem ludzkiej natury, stanowi również treść wyborów jako realizacja wolności strukturalnej obrazu.

¹² *De mortuis* (dalej cyt. *Mort.*) 15, w: *Gregorio di Nissa: Discorso sui defunti*, red. G. Lozza, Torino 1991, s. 64.

¹³ Eun. 1, 247, GNO 1, s. 99.

¹⁴ Por. Op. Hom. 22, PG 44, kol., 204C; Por. E. Peroli, *Il Platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa. Con particolare riferimento agli influssi di Platone, Plotino e Porfirio*, Milano 1993, s. 141.

¹⁵ Beat. 5, PG 44, kol., 1256B; Por. P. Evdokimov, *Poznanie Boga w Kościele Wschodnim*, s. 32-36.

¹⁶ C. Desalvo, *L' "Oltre nel presente". La filosofia dell'uomo in Gregorio di Nissa*, s. 126.

Teraz jednak na skutek grzechu natura ludzka nie widzi już egzystencjalnej zbieżności swego bycia obrazem Boga i przyjmowaniem upodabniającym Stwórcy, lecz staje się lub raczej powinna stawać się samą sobą w czasie, tak również wolność nie wyraża się egzystencjalnie jako osiągnięcie więzi ze Stwórcą, lecz musi stawać się tym, czym jest ze względu na przyszłe działanie. Sens pojęcia *eleutheria* jako pełni wolności polega właśnie na takim spełnieniu¹⁷. To nie przypadek, że terminem tym określa św. Grzegorz z Nyssy prawie we wszystkich przypadkach albo stan eschatologiczny człowieka po jego śmierci albo dar nadprzyrodzony albo wreszcie styl, rodzaj życia możliwy do osiągnięcia poprzez ascezę: najwidoczniej chodzi we wszystkich trzech przypadkach o aluzję do stanu, który jeszcze teraz nie jest całkowicie osiągnięty¹⁸.

Terminu *eleutheria* starożytni Grecy używali na określenie *wolności, swobody, niezależności, niezawisłości od czegoś*, ale również pewnego rodzaju *samowoli*. Jednakże podstawowym znaczeniem etymologicznym słowa *eleutheria*, które wywodzi się z języka polityki, jest pozbawianie. W tekstach św. Grzegorza z Nyssy wzmocniony jest ten sens poprzez dodanie przymiotnika *anetos*: *wolny* wskazuje w tym przypadku na być *wolnym od, pozbawionym* czegoś, nie być *podległym uwarunkowaniom*, w sposób szczególny nie być przedmiotem konieczności fizycznej, przede wszystkim być wolnym od zmysłowej namiętności (*pathe*)¹⁹. W tym sensie natura niematerialna i duchowa jest pozbawiona (ciała) czyli *wolna* od jakiegokolwiek cielesności²⁰.

W tej samej perspektywie św. Grzegorz z Nyssy używa przymiotnika *eleutheros* na opisanie natury ludzkiej jako obrazu Boga²¹. Ta sama wolność jest przez Biskupa z Nyssy określona jako pierwotna, starożytna wolność, która została utracona przez człowieka na skutek grzechu. Analiza tekstów, w których występuje termin *eleutheria* prowadzi do skonstatowania faktu, iż św. Grzegorz z Nyssy stosuje go stosunkowo rzadko właśnie wówczas, gdy mówi o podobieństwie człowieka do Boga, gdyż o wiele częściej w tym kontekście używa terminu *auteksousia*. Natomiast o wiele częściej używa terminu *eleutheria* na określenie stanu eschatologicznego doskonałości ludzkiej natury czy też raczej ostatecznego stanu, który nastąpi po śmierci, gdy zanikną

¹⁷ A. Siclari, *Volonta e scelta in Massimo il Confessore e in Gregorio di Nissa*, Perugia 1984, s. 27-30.

¹⁸ C. Desalvo, *L'“Oltre nel presente”*. *La filosofia dell'uomo in Gregorio di Nissa*, s. 127.

¹⁹ Por. Eun. 2, 393, GNO 1, s. 341; P. Evdokimov, *Prawosławie*, przekł. J. Klinger, Warszawa 2003, s. 92-93.

²⁰ Por. Eun. 3, 5, 7, GNO 2, s. 162.

²¹ Op. Hom. 21, PG, 44, kol. 201. Por. E. Peroli, *Il Platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa*, s. 121.

wszelkie związki z cielesną namiętnością²². Terminologia pierwotnie mająca najszersze zastosowanie w życiu politycznym również w tym kontekście okazała się bardzo przydatna dla wyrażenia właściwych relacji istniejących pomiędzy rzeczywistością przyrodzoną i nadprzyrodzoną: nad ludem dusz panuje równość praw nabytych, dzięki absolutnej i pokojowej wolności, ponieważ w wieczności człowiek zasłużenie otrzymuje to, co w sposób nieskrępowany wybrał dla siebie.²³

Druga grupa tekstów, w której pojawia się termin *eleutheria*, stanowi koncepcję wolności jako owocu wewnętrznego obdarowania na skutek ponadnaturalnego działania Stwórcy. W ten sposób św. Grzegorz widzi wolność jako dzieło Trójcy Świętej, skutek wylania Ducha Świętego w sakramencie chrztu, cel i skutek Wcielenia²⁴. Tak jak w poprzednim kontekście pojęcie wyrażone przez termin *eleutheria* wydaje się być ukierunkowane przez Nysseńczyka ku *wyzwoleniu* czyli ku wydarzeniu lub procesowi, poprzez który dopełnia się w człowieku to, do czego jest strukturalnie uzdolniony. Dlatego też Biskup z Nyssy może powiedzieć, że najwyższą formą wolności jest stawanie się panami siebie samych. W ten sposób syntetyczny wyraża on właściwy sens stawania się w czasie i przestrzeni, które powinno prowadzić człowieka do światłości prawdziwej natury osoby. W tym samym fragmencie św. Grzegorz z Nyssy wyraźnie wskazuje na przyczynę i konieczność takiego procesu twierdząc, że panem siebie samego (*auteksousios*) jest ten, kto jest obcy grzechowi²⁵.

W ten sposób można stwierdzić, że *eleutheria* to opis natury wewnętrznej osoby ludzkiej tylko w tym znaczeniu, w którym jest także podobieństwo do Boga: jako cel naturalny i ukierunkowujący w stawaniu się człowieka, który z powodu grzechu i skutków, które zostawił w naturze ludzkiej, już nie jest tak żywo obecny w rzeczywistości osoby, jak miało to miejsce *na początku*.²⁶ Biskup z Nyssy idzie jeszcze krok dalej i stwierdza, że podobieństwo do rzeczywistości pozbawionej panów, władców i w pełni suwerennej jest wolnością udzieloną nam na początku przez Boga, lecz okrytą wstydem z powodu ogromu przewinień. W ten sposób również cnota nie ma nad sobą panów, a więc w konsekwencji jest ona wyrazem wolności człowieka²⁷. W sposób syntetyczny św. Grzegorz z Nyssy definiuje wolność (*eleutheria*) jako stan właściwy natury człowieka taki, jaki został stworzony przez Boga, który z powodu

²² Mort. 6, s. 44.

²³ Por. A. Gesché, *Chrystus*, przekł. A. Kuryś, Poznań 2005, s. 225.

²⁴ C. Desalvo, *L' "Oltre nel presente". La filosofia dell'uomo in Gregorio di Nissa*, s. 128.

²⁵ Beat. 6, PG 44, kol. 1300C.

²⁶ T. Di Stefano, *Dialettica d'immagine e libertà secondo Gregorio di Nissa*, Perugia 1975, s. 147; A. Gesché, *Chrystus*, s. 225n.

²⁷ *De anima et resurrectione* (dalej cyt. Anima et res.), PG 46, kol. 101CD; Por. A. Siclari, *L'antropologia teologica di Gregorio di Nissa*, Parma 1989, s. 15.

popelnionego grzechu już nie stanowi stanu aktualnego, chociaż nie przestaje być celem procesu w sposób znamieny określony terminem *eks-homoiosis*.²⁸ W pewnym sensie termin *eleutheria* u św. Grzegorza z Nyssy może być identyfikowany wolnością chrześcijańską czyli wolnością od grzechu, która na nowo ustawia człowieka w relacji wspólnoty i zażyłości z Bogiem (*parrhesia*)²⁹.

Taki proces wyzwolenia według Nysseńczyka w tym życiu przybiera postać cnoty. Cnota w ten sposób staje się realizacją w czasie wyzwolenia wolności, uaktualnieniem tożsamości ludzkiej, a przez to wyrazem nowej *akolouthia*. W tej perspektywie należy umieścić liczne aluzje Biskupa z Nyssy do wolności ludzkiej realizowanej w czasie jako stanu otrzymanego poprzez ascezę³⁰. Ten pierwszy aspekt dynamiki wyzwolenia wolności ludzkiej jest oddaleniem od uwarunkowań, które na skutek grzechu ludzka natura nosi w sobie samej. *Eleutheria* stanowi zatem wyzwolenie z namiętności, które wskazują na cały kompleks takich uwarunkowań, ograniczeń i inklinacji. W ten sposób św. Grzegorz z Nyssy widzi ją w ścisłej łączności z koniecznością oczyszczenia i podjęcia życia cnotliwego, aby w konsekwencji coraz bardziej uczestniczyć w dobrach ofiarowanych przez Boga, lecz w sposób swobodny i nieskrępowany przyjętych przez człowieka³¹.

4. W klasycznym języku greckim termin *proairesis* oznacza tyle co *wolny wybór, postanowienie, nieprzymuszona wola, zamiar, cel, plan, zasada postępowania, przyjęty, przemyślany kierunek działania, polityka, partia polityczna, stronnictwo, postępowanie, reputacja, dobre imię, zdanie, rada, szkoła filozoficzna*. W literaturze biblijnej ten termin i jego pochodne występuje jedynie w greckim tłumaczeniu LXX. Autorzy natchnieni Nowego Testamentu termin ten całkowicie ignorują.

Proairesis jest stosowany przez św. Grzegorza z Nyssy na określenie wolności jako naturalnego wyrażenia świadomego dynamizmu ducha ludzkiego. Taka definicja pojęcia *proairesis* zawiera w sobie dwa bardzo ważne aspekty, z których pierwszy wiąże się z duchowym fundamentem wolnego wyboru a drugi wyraża doskonałość tak pojętego fundamentu³².

²⁸ J. Gaith, *La conception de la liberte chez Gregoire de Nysse*, Paris 1953, s. 445-466.

²⁹ J. Daniélou, *Platonisme et theologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Gregoire de Nysse*, Paris 1944, s. 108.

³⁰ C. Desalvo, *L' "Oltre nel presente". La filosofia dell'uomo in Gregorio di Nissa*, s. 128; A. Gesché, *Chrystus*, s. 225-226.

³¹ Por. *Anima et res.*, PG 46, kol. 89B; *Op. Hom.*, PG 44, kol. 184B; A. Siclari, *L'antropologia teologica di Gregorio di Nissa*, s. 14-15.

³² T. Di Stefano, *Dialettica d'immagine e libertà secondo Gregorio di Nissa*, s. 165; P. Evdokimov, *Prawosławie*, s. 95; A. Siclari, *L'antropologia teologica di Gregorio di Nissa*, s. 15.

Według św. Grzegorza z Nyssy Dzieło Stworzenia jest aktualizacją *proairesis* Boga i – jak to określa G. Dal Toso - *substancjalizacją Jego woli*.³³ Chrześcijańska koncepcja stworzenia świata podkreśla zarówno różnicę ontologiczną istniejącą pomiędzy Stwórcą i stworzeniem jak i charakter pozytywny stworzonego kosmosu: wszystko, co zostało stworzone jest dobre ponieważ swoje istnienie zawdzięcza zamysłowi woli Bożej, który jest dobry, albowiem Bóg jest całkowicie transcendentny w stosunku do zła. Stworzenie otrzymuje swoje wyjątkowe znaczenie tylko dlatego, że jest owocem wolei woli Boga. Natomiast kluczem do zrozumienia tego przejścia jest wszechmoc Boga. Wola Boża może dokonać wszystkiego ponieważ jest związana z Mocą, która powołuje do istnienia wszystkie rzeczy³⁴.

Wolność jest elementem konstytutywnym ludzkiego ducha, swego rodzaju *źródłem* czyli samym duchem, samą podmiotowością, najwyraźniej odczuwanym, świadomym *ja*, jest też elementem nieusuwalnym w naturze ludzkiej³⁵. Natomiast doskonałość wyboru jest proporcjonalna do doskonałości i pełni ducha. Pierwszy aspekt jest całkowicie oczywisty, ponieważ dla Biskupa z Nyssy duch objawia się jako duch będąc duchem. Podobnie rzecz ma się z wolnością człowieka. Bardzo często w utworze *De hominis opificio*, wolność jawi się jako nie inaczej tylko razem z duchem jako duch³⁶, nie rozwija się ani się porusza dialektycznie, chyba że w samej dialektyce ducha³⁷. To właśnie jest motywem, dla którego św. Grzegorz z Nyssy rezerwuje termin *psyche* wyłącznie dla człowieka obdarzonego inteligencją, wolnego i odpowiedzialnego, który dokonuje wyboru kierując się rozumem a nie w sposób impulsywny, niejako instynktowny tak jak stworzenia nierozumne³⁸. Sama struktura obrazu niematerialnego ukierunkowana na zdobywanie czystości ducha. W tym kontekście *proairesis* jawi się jako najwyższy stopień wolności lub wolność właściwa. Wolność wyboru jest o wiele bardziej doskonała zakorzeniona w podmiotowości, ponieważ harmonizuje się istotowo z *eleutheria* czyli wolnością oryginalną, całkowitą, radykalną i staje się przejawem pełni ducha. Dla św. Grzegorza z Nyssy wolność wyboru człowieka zbiega się zasadniczo z wolnością ducha za pośrednictwem dialektyki zdobywania i tracenia, przechodzenia i przewyciężania egzystencjalnego skończoności dla uczestnictwa w Nieskończoności, aż do całkowitego powrotu do głębi fundamentu: *wolność*

³³ G. Dal Toso, *La nozione di proairesis in Gregorio di Nissa. Analisi semiotico-linguistica e prospettive antropologiche*, Frankfurt am Main 1998, s. 146.

³⁴ Tamże, s. 148.

³⁵ D. Oko, *Łaska i wolność. Łaska w Biblii, nauczaniu Kościoła i teologii współczesnej*, Kraków 1997, s. 268-269.

³⁶ Op. Hom. 6, PG, 44, kol. 140B.

³⁷ T. Di Stefano, *Dialettica d'immagine e libertà secondo Gregorio di Nissa*, s. 165.

³⁸ *Oratio Catechetica Magna* 9, PG 45, kol. 77C.

jest tożsamością i zgodnością z naturą³⁹. W tym tekście św. Grzegorz z Nyssy wyjaśnia, że taka identyczność, tożsamość polega na jedności obrazu z jego Pierwowzorem, w którym jest w sposób trwały pełnia wolności, ponieważ jest On pełnią bytu. Tak we wzajemnej zależności wolności i ducha ujawnia się inna zbieżność: istnienia i wolności⁴⁰. Istnienie tak jak wolność nie jest zawartością, lecz niewyczerpanym pojemnikiem. Istnienie nie jest pojęciem, lecz aktem obecności bytu, poprzez które wyświeśla się w świadomości prawda bytu, jego zawartość, elementy składowe i pojęcia.

W Bogu wszechogarniająca wiedza, istota, absolutna wolność wyboru (*proairesis*) i wolność “radykalna” (*eleutheria*) stanowią jedność, ponieważ nieskończona pełnia ducha odpowiada pełni wolności wyboru jak twierdzi św. Grzegorz z Nyssy nie doświadcza nigdy zmian pod wpływem impulsów woli. *Bóg jest zawsze tym, kim chce być i chce być tym, kim jest*⁴¹. Natomiast ludzka *proairesis* jest ciągle ograniczona i chociaż dąży do pełni i do duchowej doskonałości to jednak coraz bardziej zbliża się do pojęcia *eleutheria*. Paradoks ludzkiej duchowości - według Nysseńczyka – wyjaśnia się właśnie wolnością wyboru: stworzony duch ludzki jest zdolny do pełni niewyczerpanej, wolnej i dynamicznej. Zjednoczony z ciałem, nie jest całkowitą czystością, lecz jest na nią ukierunkowany, na odbudowanie wolności oryginalnej. Tak więc jak stawanie się jest samą istotą ducha ludzkiego, jak – z drugiej strony – duch jest wolnością, to *proairesis* ludzka nie może być zdefiniowana inaczej niż jako ruch wolny albo ku Nieskończoności czyli jako progres ku pełni bytu albo ku temu co skończone czyli rzeczywisty regres ku temu, co jest brakiem bytu. Duch ludzki, ponieważ związany jest ze zmysłowością, ciągle ryzykuje utratę pierwotnej łączności z Bogiem gwarantującej uczestnictwo w pełni dóbr i podążania za odzewem płynącym od zmysłów. W ten sposób można powiedzieć, że wolność wyboru u człowieka jest proporcjonalna do wolności ducha. Zasada, aby wybierać to, czym chce się być i być tym, co chce się wybrać – charakterystyczna dla Boskiej rzeczywistości – stanowi ideał dla duchowych aspiracji człowieka⁴².

5. W języku greckim terminu *parrhesia* tego używano na określenie *odwagi, ufności, szczerości, swobody wypowiedzania się, wolności słowa, zabierania głosu na zgromadzeniach ludowych, ale też rozwiązłości języka, nadużywa-*

³⁹ Anima et res. 9, PG 46, kol. 101D; Por. G. Dal Toso, *La nozione di proairesis in Gregorio di Nissa*, s. 146-147.

⁴⁰ T. Di Stefano, *Dialettica d'immagine e libertà secondo Gregorio di Nissa*, s. 166; Evdokimov, *Prawosławie*, s. 95n.

⁴¹ Eun. 3, 2, 5, GNO, 2, s. 42.; Por. G. Dal Toso, *La nozione di proairesis in Gregorio di Nissa*, s. 148-149.

⁴² *Oratio catechetica magna* (dalej cyt. Cat.) 3, PG 45, 97C; T. Di Stefano, *Dialettica d'immagine e libertà secondo Gregorio di Nissa*, s. 168; Por. G. Dal Toso, *La nozione di proairesis in Gregorio di Nissa*, s. 150.

nia słowa, nieopanowania w wypowiedziach, w mowie, krasomówstwa. Czasami terminem tym określano całokształt postępowania moralnego człowieka a więc, *swobodne działanie, postępowanie*. W niektórych tekstach można zauważyć, że terminów *eleutheria* i *parrhesia* używano zamiennie. W literaturze biblijnej termin ten występuje zawsze w podobnym kontekście (Por. Hbr 4,14-16)⁴³

Św. Grzegorz z Nyssy używa tego terminu w utrwalonych tradycyjnie znaczeniach, jednakże spotykamy zastosowanie go do określenia czystego sumienia, pogodnego usytuowanego poza dobrem i złem, które powróciło do stanu spontaniczności i zażyłości z Bogiem⁴⁴. Nysseńczyk przedstawia naturę ludzką przed upadkiem, która jest radosna, i szczęśliwa, pozbawiana niepokoju i utrapień. Taki obraz symbolizuje wewnętrzną łączność sumienia ludzkiego ze Stwórcą. Ta łączność istniała dlatego, że człowiek był poza jakąkolwiek skazą naruszającą pierwotną wewnętrzną harmonię. Taka interpretacja rzeczywiście wyraża koncepcję św. Grzegorza z Nyssy podmiotowości sumienia, co można wywnioskować z analizy grzechu pierwotnego, który stanowi w swej istocie zerwanie tej wewnętrznej zażyłości i wprowadza w ludzkie sumienie stan utrapienia i niepokoju. Komentując Rdz 2, 15-25 Biskup z Nyssy interpretuje w kluczu symbolicznym. Dla niego ziemski Raj to cała stworzona przez Boga ziemia, drzewo poznania dobra i zła, życia i śmierci to nic innego jak swobodne, dobre prowadzące go pogłębiania więzi z Bogiem lub złe działanie człowieka, na skutek którego człowiek separuje się od swego Stwórcy. Pierwotna zażyłość istniejąca pomiędzy człowiekiem a Bogiem mieści się całkowicie w owej pierwotnej niewinności, w tej podmiotowości lub wolności sumienia, która wyklucza jakkolwiek wstyd. W refleksji teologicznej o upadku pierwszych ludzi Biskup z Nyssy uważa, że wstyd symbolizuje niewolę moralną, zdegradowane sumienie, które jest wewnętrznie rozdarte. Zamiast bowiem wybrać całkowitą wolność, czyli samego siebie, człowiek wybiera niewolę (*douleia*)⁴⁵. Człowiek napełniony cnotą poprzez błogosławieństwo Boże został wyniesiony na wyżyny w swojej godności. Został ustanowiony, aby królować, z natury nie był podległy żadnym namiętnościom. Swoją więź z Bogiem przeżywał głęboko w sposób pełen zażyłości radując się oglądaniem Boga. Ta refleksja Biskupa z Nyssy doskonale uwypukla podstawowe aspekty wolności wewnętrznej człowieka jako obrazu Boga. *Parrhesia* rozumiana jako zażyłość jawi się jako najwyższy stopień i pełnia ludzkiej wolności, pełnia życia. I przeciwnie wewnętrzna niewola grzechu niszczy wolność prowadzi człowieka do śmierci. Człowiek uwolniony od śmierci, podniesiony z upadku pozostaje zawstydzony przed obliczem Boga. Po spożyciu owocu zakazanego i ze wstydu ukrywając się w cieniu drzewa, został przesadzony z dala od niego. Człowiek

⁴³ G. Scarpat, *Porrhesia greca, porrhesia cristiana*, Brescia 2001, s. 89 – 102.

⁴⁴ *In inscriptiones Psalmorum* (dalej cyt. Inscr.) I, 4, GNO 5, s. 76.

⁴⁵ Por. Cat. 6, PG 45, kol. 29B.

po odzyskaniu zażyłości (*parrhesia*) został na nowo ustawiony w światłości życia⁴⁶. *Parrhesia* jest zatem mówieniem w sposób otwarty, szczerzy, bezpośredni, odważny, ufny z Bogiem, pod warunkiem jednak traktowania tej otwartości jako naturalnej manifestacji wolności wewnętrznej wolnego sumienia⁴⁷. W tym kontekście *parrhesia* jest w gruncie rzeczy skutkiem tego, co Grzegorz nazywa terminem *apatheia* oraz przyczyną wizji Boga, albowiem serce czyste nie widzi w sobie niczego innego niż Boga. Jest z Nim zjednoczone przez nieuleganie zepsuciu⁴⁸.

W odniesieniu do znaczenia terminu *eleutheria*, św. Grzegorz z Nyssy stosuje termin *parrhesia* w również w jaskrawym kontraście z pojęciem *douleia*, przy czym trzeba zaznaczyć, że w grece biblijnej ten ostatni termin używany jest w dwóch znaczeniach. Z jednej strony niewola (*douleia*) łączy się z pojęciem *pathos* stąd jest to służba (niewolnicza) namiętnościom. Z drugiej strony *douleia* w pismach Biskupa z Nyssy wskazuje na relacje człowieka z Bogiem, pojęte jako służba Bogu. W tym sensie *parrhesia* występuje w szczególnym odniesieniu do terminu *philia* – przyjaźń tak samo jak łączy się znaczeniowo z terminami *apatheia* i *eleutheria*. Taką łączność znaczeniową terminów *parrhesia* i *philia* odnaleźć można już u Filona Aleksandryjskiego, który wyraźnie podkreśla, że wszyscy mędrcy są przyjaciółmi Boga⁴⁹. Według św. Grzegorza z Nyssy również człowiek nie powinien unikać wejścia w relację przyjaźni z Bogiem poprzez kontemplację, ponieważ właśnie wtedy możemy głębiej przeżywać Bożą rzeczywistość dzięki zażyłości (*parrhesia*) ze Stwórcą⁵⁰.

Jednym z istotnych aspektów wolności (*parrhesia*) u św. Grzegorza z Nyssy jest jej związek z modlitwą czyli bliską, szczerą, otwartą, rodzinną rozmową człowieka z Bogiem (*Theou homilia*)⁵¹. Taka rozmowa zakłada rzeczywiste odniesienie, prawdziwą wspólnotę życia, którą osiąga człowiek poprzez fakt dostąpienia wyjątkowego zaszczytu, który jest darem Boga - przybranego synostwa. Jednakże istnieją dwie zasadnicze przeszkody, które utrudniają pogłębienie tej rodzinnej więzi człowieka z Bogiem dokonującej się za pośrednictwem modlitwy. Pierwszą z nich jest *aischyne* – *hańba, wstyd, poczucie wstydu* jako skutek grzechu pierworodnego, domagający się gruntownego oczyszczenia⁵². Drugą przeszkodą jest *fobos* – *strach, lęk*, który jest bra-

⁴⁶ Por. Inscr. II, 3, GNO 5, s. 151.

⁴⁷ T. Di Stefano, *Dialettica d'immagine e libertà secondo Gregorio di Nissa*, s. 142.

⁴⁸ *De vita Moysis II*, 318, w: M. Simonetti, *Gregorio di Nissa. La vita di Mose*, Vicenza 1984, s. 230.

⁴⁹ Por. J. Zieliński, *Jerozolima, Ateny, Aleksandria. Greckie źródła pierwszych nurtów filozofii chrześcijańskiej*, Wrocław 2000, s. 182.

⁵⁰ Por. Inscr. II, 3, GNO 5, s. 151; A. Gesché, *Chrystus*, s. 230-231.

⁵¹ *De oratione Dominica* (dalej cyt. Orat.) 2, PG 44, kol. 1124.

⁵² *In sextum Psalmum*, GNO 5, s. 192.

kiem wiary⁵³. Te przeszkody występujące w modlitwie ujawniają się również w manifestowaniu przez człowieka na zewnątrz wolności. *Parrhesia* jest bowiem osadzona głęboko w wolnej naturze człowieka (*eleutheria*), pierwotnej wolności, nadprzyrodzonej łasce – jak podkreśla Grzegorz – która była częścią pierwotnej, nieskażonej grzechem natury ludzkiej⁵⁴.

Istotę wolności u św. Grzegorza z Nyssy można więc zrozumieć jedynie w oparciu o analizę złożonych relacji człowieka z Bogiem. Dla Nysseńczyka bowiem kluczowymi kwestiami odniesienia człowieka do Boga są: stworzenie na obraz i podobieństwo Boga, wcielenie i odkupienie będące podstawą przebóstwienia natury ludzkiej oraz realizacja w czasie i przestrzeni podobieństwa człowieka do Boga. Obraz zawarty w duszy ludzkiej nie zmienia się nigdy, natomiast podobieństwo jest dynamiczne, podległe uwarunkowaniom czasu i przestrzeni. Może ono na skutek przywiązania człowieka do rzeczywistości materialnej i wybierania dobra mniejszego zamiast większego, popełnienia grzechu, zostać zamazane, zniekształcone, zatarte. Po usunięciu przeszkód związanych ze stanem grzeszności poprzez dzieło Odkupienia człowiek może wreszcie w pełni otworzyć się na Boga jako Jego syn przybrany i w Chrystusie nazywać Go Ojcem. Do tej godności został powołany już w dziele stworzenia i tym przywilejem został obdarzony jako jedyne ze znanych mu stworzeń. Za pośrednictwem swego materialnego ciała może współuczestniczyć w przebóstwieniu całego świata materialnego. W ten sposób *parrhesia* u św. Grzegorza z Nyssy jawi się jako odbudowanie ostatecznego podobieństwa do Stwórcy⁵⁵.

6. Reasumując trzeba stwierdzić, że św. Grzegorz z Nyssy dla opisu różnych aspektów wolności używa bogatej terminologii. Po części jednak jest on wspólna z terminologią stosowaną w Piśmie świętym (*eksousia*, *eleutheria*, *adespotos*, *proairesis*). W kwestii wolności pojętej jako ostateczne odbudowanie podobieństwa Bożego rzeczownik *parrhesia* jest jednak zaczerpnięty ze słownictwa klasycznego. Zarówno zastosowanie jak i wybór terminu, któremu Nysseńczyk nadaje pogłębioną treść odnosząc go do relacji zachodzącej pomiędzy Bogiem i człowiekiem jest całkowicie oryginalny. Nowe znaczenie rzeczownika *parrhesia* wiąże się ściśle z teologią biblijną i jest wynikiem pogłębionej refleksji św. Grzegorza o stanie, w którym znalazł się człowiek po upadku pierwszych rodziców, wielkich owocach odkupienia i osobistym zaan-

⁵³ Inscr. 1, 4, GNO 5, s. 50.

⁵⁴ T. Di Stefano, *Dialettica d'immagine e libertà secondo Gregorio di Nissa*, s. 142-143; Gesché, *Chrystus*, s. 228-231.

⁵⁵ Por. G. Scarpato, *Parrhesia. Storia del termine e delle sue traduzioni in latino*, Brescia 1964, s. 134; T. Di Stefano, *Dialettica d'immagine e libertà secondo Gregorio di Nissa*, s. 141; J. Gaith, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris 1953, s. 64; A. Gesché, *Chrystus*, s. 226-231; T. Spidlik, *Duchowość chrześcijańskiego Wschodu. Przewodnik systematyczny*, przekł. L. Rodziewicz, Kraków 2005, s. 90-91.

gażowaniu mającym na celu przygotowanie się na uczestnictwo w pełni przygotowanych przez Boga darów. *Parrhesia* jest finalnym produktem odtwarzania w czasie i przestrzeni utraconego na skutek grzechu podobieństwa człowieka do Boga. W ten sposób łączy się ściśle z życiem cnotliwym jako aktualizacją w czasie wolnego wyboru (*proairesis*), który poprzez ciągłe wybieranie coraz wyższego dobra przyczynia się do ugruntowania w człowieku cnoty. Poprzez osiągniętą cnotę człowiek odbudowuje w swoim wnętrzu to uzdolnienie do pełniejszego uczestnictwa w Najwyższym Dobru. Z drugiej jednak strony nie może dokonać się to na skutek jakiegokolwiek przymusu, lecz w pełnej wolności. W ten sposób wszystkie trzy aspekty wolności zdają się wzajemnie przenikać i uzupełniać. Wolność według św. Grzegorza z Nyssy jest wpisana w cały nieprzerwany proces przeobstwienia, będącego wynikiem nieskrępowanego działania Boga w stosunku do człowieka oraz za pośrednictwem człowieka w stosunku do całej rzeczywistości zmysłowej. *Parrhesia* według Biskupa z Nyssy jawi się jako pełne otwarcie człowieka na Bożą rzeczywistość, możliwość bezpośredniego zwracania się do Stwórcy słowami, których nas nauczył Jednorodzony Syn Jezus Chrystus: Ojcie. Człowiek dzięki Synowi Bożemu, który jest najdoskonalszym Obrazem Niewidzialnego Boga został wyswobodzony do pełnej wolności ducha, uzdolniony do naśladowania dzieł Boga w Chrystusie i uczestniczenia w wielkiej tajemnicy Nieskończonej Miłości.

LA LIBERTÀ (*PARRHESIA*) COME FINALE RICOSTRUZIONE
DELLA SOMIGLIANZA DI DIO NELL'UOMO SECONDO
SAN GREGORIO DI NISSA

R i a s s u n t o

L'articolo riprende la questione della libertà umana negli scritti di San Gregorio di Nissa che pre esprimere il suo concetto adopera diversi termini appartenenti al linguaggio biblico (*eksousia*, *eleutheria*, *adespostos*, *proairesis*), politico e sociale (*parrhesia*). Il Nisseno riprende il sostantivo *parrhesia* di provenienza classica e sicuramente non biblica per esprimere il suo concetto totalmente teologico quello della ricostruzione finale della somiglianza di Dio nell'uomo. L'uomo infatti è stato creato all'immagine ed alla somiglianza di Dio (Gen 1, 26-27). Secondo san Gregorio di Nissa l'immagine di Dio (*eikon tou Theou*) non cambia mai e resta uguale nonostante tutte le esperienze storiche del uomo. Invece la somiglianza (*metousia tou Theou*) è stata oscurata ed indebolita per causa del peccato e l'uomo sente un forte bisogno di ricostruirla proprio nel tempo e nello spazio perché oltre tutto essa è legata alla libertà umana. Ecco in questo contesto viene introdotto il discorso sulla libertà intesa come una piena apertura dello spirito umano ai doni della grazia di Dio ed a Dio stesso. Il peccato impedisce un'espressione della libertà e della pienezza di vita. Solo ricostituendo la somiglianza con Dio l'uomo riesce a partecipare in maniera crescente alla pienezza di vita, della quale fonte inesauribile è Dio. Per questo motivo l'uomo deve superare tali ostacoli come *aischyne* e *fobos* – spiacevoli risultati del peccato originale e della mancanza di fede, per poter comunicare con Dio per mezzo della preghiera in piena

libertà, riprendere poi il continuo e costante cammino della virtû e fare una forte esperienza della vita ascetica. Così tutti gli aspetti dell'espressione storica della libertà umana fanno parte della somiglianza ricostruita che permette alla persona umana di partecipare sempre di più alla pienezza di vita della Divina Trinità.