

*Izabela Trzcńska*

## ABSOLUT I ANTHROPOS

Czym jest Bóg w swej istocie, tego określić niepodobna. Natomiast setki tomów liczącą bibliotekę poświęconę kwestii, „kim” czy też „czym” Bóg nie jest. Charakterystyczną cechą współczesnych badaczy jest zniecierpliwienie związane z nieukrywanym przez dawnych mędrców zamiłowaniem do teologii apofatycznej<sup>1</sup>. Ale daje tu do myślenia fakt, że skoro w ciągu tak długiego czasu aż tyle miejsca poświęcono temu transcendentnemu „negatywowi” określić Boga, to widać miał on swoje doniosłe znaczenie i niebanalny sens poznawczy. Jaki? Hadot wywodząc metodę apofatyczną ze starożytności, słusznie stwierdza, że w ten sposób „obcina” się, w dążeniu do uchwycenia istoty boskości, wszelkie mogące zaciemnić ją szczegóły, które, gdyby ontologicznie istniały „wewnątrz” absolutnej Rzeczywistości Boga, musiałyby powodować rozbitcie jej pierwotnej i całkowitej jedności<sup>2</sup>.

Autorzy rozmaitych tekstów źródłowych starają się kłaść tak wielki nacisk na stwierdzenie tego, czym Bóg nie jest, że wskazują w konsekwencji na apofatyczną perspektywę bytu w ogóle, bytu jako bytu, a co za tym idzie na możliwość jedynie apofatycznego doświadczenia tegoż. Co więcej, to stwierdzenie wiąże się z przekonaniem, że możliwości ludzkiego poznania sięgają jedynie pewnej określonej przestrzeni wyznaczonej sferą przejawiającego się działania Boga, tam zaś, gdzie istnieje On sam dla siebie, leży mrok tajemnicy i przebiega granica bezpieczeństwa, o konsekwencjach przekroczenia której opowiada m.in. gnostycki mit o upadłej Sofii.

Naszym zadaniem w niniejszym artykule nie będą jednak dociekania dotyczące wyłącznie apofatycznej strony rozważań o Absolutcie. Właściwym przedmiotem będzie natomiast powszechne w wielu systemach religijnych przekonanie, że Bóg, który zaczy-

---

<sup>1</sup> Na przykład H. Jonas, *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Wyd. PLATAN, s. 213 tak charakteryzuje pierwszą część Apokryfu Jana: „...zawarte w Apokryfie objawienie [...] rozpoczyna się na temat rozprawy na temat ultratranscendentnej Pierwszej Zasady; i tu natrafiamy na ten rodzaj emfaticznej i patetycznej wielomowności, do jakiej to, co „niewyrażalne” zdawało się zachęcać swoich orędowników: ponad cztery strony rozlewnego opisu poświęconego samej niewyraźności boskiego Absolutu [...] to typowy przykład powstającej »teologii negatywnej«, której rzeczników przez całe stulecia nie znuzył wewnętrznie sprzeczny charakter ich zadania”.

<sup>2</sup> P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa 1992, s. 183–194.

na się wyłaniać ze swej pierwotnej i niewyraźnej jedności, objawia się jako Anthropos, archetypiczny Pracząłowiek, który jest pierwszą formą przejawienia Boga, stanowiąc swoistą teofanię Absolutu. Mit o Anthroposie stanowi ilustrację jednego z największych paradoksów, które znalazły się wśród religijnych i metafizycznych rozważań. Skoro bowiem Bóg jest nieosiągalny i nieskończenie przewyższa możliwości ludzkiego poznania, należy sobie zadać pytanie, jak jest możliwy fakt, że w ogóle daje on się poznać, i to poznać jako Osoba. Związek Absolutu z Anthroposem i tegoż Anthroposa z człowiekiem pozwoli na prześledzenie kilku problemów związanych z tym tematem.

Mit o Anthroposie pojawia się w wielu kulturach i w różnych epokach, stanowiąc punkt wyjścia dla rozmaitych rozważań doktrynalnych, a mimo to wiele jego aspektów pozostaje w zadziwiający sposób spójnych i ze sobą zbieżnych. Być może świadczy to o jakiejś archetypicznej wspólnocie rozumienia koncepcji Boga i jego przejawiania się w świecie. Niniejszy artykuł nie pretenduje jednak do tego, by opisać wszystkie mity o Anthroposie. Zostanie przedstawionych jedynie kilka wariantów tej opowieści, które uznałam za najbardziej reprezentatywne dla tego tematu. Jednakże wybór przedstawionych tu wątków nie jest przypadkowy – starałam się w nim uwzględnić najistotniejsze, moim zdaniem, kręgi kulturowe oraz elementy samego przekazu o Anthroposie, tak aby zaprezentowany obraz chociaż pobieżny był możliwie pełny. Nieprzypadkiem na samym końcu tego przeglądu znalazło się chrześcijaństwo. O ile bowiem wszystkie omówione wcześniej systemy religijne przedstawiają stosunkowo zwarte koncepcje mityczne, o tyle chrześcijaństwo odżegnuje się od mitologii, dając opis historii, która przez boską teofanię staje się święta. Brak typowo mitycznych wątków nie pozwala więc zanalizować tej wizji wedle reguł zastosowanych do uprzednich wątków, pozwala natomiast zobaczyć zarówno zbieżności w konstruowaniu chrześcijańskiej wizji Anthroposa z innymi religiami, jak i wielce znamienne różnice, dzielące to wyznanie od innych.

Niniejszy przegląd rozpoczniemy od mitów gnostyckich. Wybór ten został podyktowany faktem, że w wielu interpretacjach mitu o Pracząłowieku niepoślednią rolę odgrywają wątki związane z poznaniem o charakterze *gnosis*. Poza tym opowieści, które zostaną w tym miejscu przedstawione, charakteryzują się radykalizmem i różnymi przejawieniami, właściwymi koncepcjom gnostycyzmu z początków naszej ery. Na tym tle prezentacja następnych koncepcji dotyczących Anthroposa tym wyraziściej może uzmysłowić właściwe dla tej problematyki wątki. Jak powszechnie wiadomo, bogactwo, ale i chaotyczność charakteryzująca mitologię gnostycką nie pozwala często na ścisłe wyodrębnienie określonego mitu, który istnieje jednocześnie w wielu wariantach. Tym niemniej, można i tu wyróżnić pewne jasno określone modele mitycznych opowieści, które pozwalają zanalizować swoistość gnostyckiej koncepcji.

W myśli gnostyckiej bardzo często powraca niezwykle zagadkowy, a jednocześnie charakterystyczny pogląd, że w samej istocie Absolutu, czyli ukrytego Ojca Światłości, leży idea i esencja człowieczeństwa. Potwierdza to wiele tekstów źródłowych, które tę tajemniczą i przedwieczną „istotę” nazywają Człowiekiem, przy czym nie pozwala to często na jednoznaczną interpretację, czy dany tekst odnosi się w tym przypadku do tej właśnie Istoty, czy do istoty „zwykłego” człowieka. Ten niebiański Człowiek tkwi więc jakby w samym sercu Absolutu, nadając mu swą własną formę w czasie jego teofanii.

Zasadniczo w starożytnym gnostycyzmie można wyodrębnić trzy warianty omawianego mitu. Pierwszy z nich wiąże się z nurtem tzw. gnozy syryjsko-egipskiej<sup>3</sup>. W tej wersji szczególnie mocno uwidacznia się pełne dramatyizmu napięcie między pierwotnym, apofatycznie rozumianym bytem Przedwiecznego Ojca a stworzeniem. Nawet doskonale eony Pleromy nie mogą, wedle tej interpretacji, zrozumieć i objąć niezbadanych przestrzeni Absolutu. Kiedy jednak rozpoczyna się dramat stworzenia zapoczątkowany przez upadek Sofii, przepaść pomiędzy doskonałością tego pierwotnego bytu i ułomnością kalekich twórców demiurgicznego świata pogłębia się coraz bardziej. Używając pojęcia gnozy walentyniańskiej, *horos*, czyli tajemnicza i nieprzebyta granica oddzielająca rzeczywistość Pleromy od kosmicznego piekła staje się jednocześnie granicą metafizyczną – byt rzeczywisty zostaje przezeń oddzielony od iluzorycznego istnienia, pozostającego zawsze jedynie karykaturalnym odpryskiem doskonałości niebiańskiego świata.

Mity gnostyckie ujmują w rozmaity sposób zarówno przyczyny szaleńczego wlotu, a następnie upadku eonu Sofii, jak i losy dalszego rozwoju bytu, który jest tego konsekwencją, syn Sofii, kosmiczny Demiurg, jest na ogół świadom swojej zależnej pozycji w boskiej hierarchii, ale według wielu mitów zupełnie nie zdaje on sobie sprawy ze swojej faktycznej kondycji, żyjąc w przekonaniu, że jest samoistnym i najwyższym bogiem, obdarzonym zdolnością kreacji. Uświadomienie sobie swego rzeczywistego statusu pojawia się w nim w momencie objawienia Przedwiecznego Ojca. Bezpośrednim stwórcą, początkowo golemicznej formy człowieka są też moce demiurgiczne, czyli sam Demiurg lub jego Archontowie, jednakże bezpośrednim wzorcem tej kreacji pozostaje Najwyższa Istota, Praczlówek, Anthropos. Jeden z gnostyckich tekstów tak o tym opowiada:

„...siedmiu komendantów (archontów) formowało człowieka, przy czym jego ciało było wprawdzie jednakie z ich ciałem, ale jego wygląd był jednak i z wyglądem człowieka (światło), który im się był ukazał. Jego twór powstał wszak podług poszczególnych części każdego (z archontów). Ich naczelny uformował mózg i rdzeń. Wtedy pojawił się (ten) przed nim, (i) stał się człowiekiem psychicznym, i nazwano go »Adamem«, to jest ojcem, od imienia tego, który przed nim istniał. Gdy zakończyli pracę nad Adamem, on (naczelny Archont) włożył go do naczynia, bo był ukształtowany jak plody poronione, gdyż nie znajdował się w nim duch (*pneuma*). Dlatego naczelny archont, gdy wspomniał słowa wierności (*pistis*), przestraszył się, że Prawdziwy (człowiek) wejdzie może w jego wytwór i stanie się nad nim panem. Dlatego zostawił go na 40 dni bez duszy (*psyche*) i wycofał się, (i) pozwolił mu być. Przez te 40 dni »Mądrość Życia« (*sofia zoe*) stała swe tchnienie w Adama, w którym nie było (jeszcze) duszy. Zaczął się on poruszać po ziemi, ale nie mógł powstać. Gdy przyszło siedmiu komendantów (archontów) (i) zobaczyło go, bardzo się stropili: podszli do niego, uchwycili go i powiedzieli do tchnienia, które w nim było: »Kim jesteś? I skąd przyszedłeś do tego miejsca?« Ono zaś odpowiedziało i rzekło: »Przyszedłem dzięki sile człowieka(światło) dla zepsucia dzieła... Gdy (to) usłyszeli chwalili je (ponieważ jest przecież uwięzione w Adamie), dostarczyło im spokoju od strachu i troski, w których byli... a gdy zobaczyli, że Adam nie może wstać, ucieszyli się, zabrali go i umieścili w raju i powrócili do swych niebios«<sup>4</sup>.

Skomplikowane losy powstania pierwszego człowieka, czyli Adama, zamyka prośba Sofii, utożsamianej często z jego matką, do Przedwiecznego Ojca, aby tchnął w niego ducha, który sprawi, że Adam się podniesie i będzie mógł żyć. Gdy tak się dzieje, prze-

<sup>3</sup> Na temat mitu Sofii wywodzącego się z tego nurtu zob. H. Jonas, dz.cyt., s. 189–219; K. Rudolph, *Gnoza*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1995, s. 9 i n.

<sup>4</sup> NHC, II,5,114(162), 24–115(163), 30; cyt. za K. Rudolph, dz.cyt., s. 96.

rażeni archontowie wyrzucają Adama z raju, sprawiając, że zapomina on o swoim boskim pochodzeniu. Ale jego pokrewieństwo z Przedwiecznym Ojcem jest już niezbywalnym faktem. Adam, a więc i każdy człowiek może odnaleźć w sobie utajoną iskrę boskiego światła, będącą pierwotną mocą niestworzonej Jaźni, która leży u podstaw gnozy. Dlatego też w komentarzach gnostyckich to posunięcie przedwiecznego Ojca często rozumiane jest w kategoriach fortelu, przemyślnego podstępu, dzięki któremu losy kosmosu muszą ostatecznie ugiąć się przed przemożnym, choć ukrytym działaniem odwiecznego blasku.

Podobny model objawienia Przedwiecznego Ojca odnajdujemy w manicheizmie<sup>5</sup>. Według tego systemu, Dobro i Zło istnieją obok siebie, nie mając początku ni końca. Paradoksalnie jednak, nie zawsze Zło jest świadome istnienia Dobra, a kiedy już dowiaduje się o tym, pojawia się niebezpieczeństwo zmieszania obydwu Zasad, co zagraża pierwotnej harmonii, a przede wszystkim utrzymaniu tożsamości Dobra. Dlatego też, kiedy moce Ciemności wyruszają na podbój świata Światłości, musi dojść do konfrontacji, przy czym ma ona wielce znamienity charakter. Manichejski Ojciec Wielkości zdaje sobie bowiem sprawę z faktu, że Światłość jest sferą w specyficzny sposób bezbronną – aby pozostać sobą, musi utrzymać swój „pacyfistyczny” charakter przynależny doskonałości. Stąd też wynika jego ojcowska pełna determinacji deklaracja, o której wspominają manichejskie teksty; „sam wyruszę”. Po czym, jak opowiada jeden z psalmów ów obrońca świata Światłości to „Wojownik, mocarz o rozlicznych dokonaniach, który ujarzmił buntowników własnymi siłami, nasz Ojciec, Praczlówiek otoczony chwałą”<sup>6</sup>.

Relacja manichejskiego Ojca Wielkości i Praczlówieka nie stanowi relacji prostej tożsamości, nie oznacza też, że najwyższe bóstwo wyemanowało jakiś rodzaj swojego sobowtóra. Powstanie Praczlówieka jest specyficzną kreacją – aby mogła ona dojść do skutku, najwyższy Ojciec musi najpierw stworzyć Matkę Życia i ona dopiero może powołać do istnienia Praczlówieka. Niezwykle subtelną więź, jaka zaistniała pomiędzy Absolutem a Anthroposem, podkreśla inny tekst psalmu: „Rzesza aniołów zamieszkiwała Krainę Światłości, zdolnych pójść i pokonać wroga Ojca. Jemu [wszak] spodobało się aby jego Słowo, które posłał zwyciężyło buntowników”<sup>7</sup>. Praczlówiek jest więc Logosem swojego Ojca, rozpoczynającym właściwą kreację.

Manichejski Praczlówiek zaopatrzony w zbroję, którą tworzy jego pięciu synów, wyrusza na wojnę z mocami zła. Mimo tak hojnego wyposażenia jego losy są tragiczne – pokonany przez zastępy Ciemności pogrąża się w odrętwieniu, dopóki nie wezwie go Żyjący Duch, kolejne stworzenie Ojca Wielkości mające na celu wyzwolenie pierwszego Wojownika Światłości. O ile jednak samemu Praczlówiekowi udaje się wyrwać z Ciemności, o tyle uwięziona w niej pozostaje jego zbroja, utożsamiana w tekstach manichejskich z jego duszą. Ciemność pożera cząstki Światła, które wprawdzie mogą niszczyć jej działanie niejako „od środka”, ale same ulegają też miazdzącej sile trucizny zła, które, przynajmniej w ujęciu manichejskim, pozostaje całkowicie niereformowalne.

Nim dojdzie do stworzenia człowieka, w mitologii manichejskiej zajdzie jeszcze wiele dramatycznych wydarzeń, na których streszczanie nie ma tu miejsca. Ostatecznie, aby ratować uwięzione cząstki Światła, Ojciec Wielkości powołuje jeszcze jednego

<sup>5</sup> Szerzej na temat tego manichejskiego mitu zob. H. Jonas, dz.cyt., s. 220–238; K. Rudolph, dz.cyt., s. 294 i n.; J. Prokopiuk, *Labirynty herezji*, Warszawa 1999, s. 42–46.

<sup>6</sup> Man. Psalm CCXIX, 1.25 i n.; cyt. za H. Jonas, dz.cyt., przyp. 167, s. 230.

<sup>7</sup> Man. Psalm CCXXIII, 9.26–29, cyt. za H. Jonas, dz.cyt., przyp. 168, s. 230.

Wysłannika, który objawia się w swoim aspekcie męskim i żeńskim (a więc jako androgyne) demonem zła i na którego wzór Ciemność formuje Adama i Ewę. Nie ma tu więc bezpośredniego nawiązania do stworzenia na wzór Praczlówieka, ale też z tekstów jasno wynika, że Wysłannik ma kształty ludzkie. Stworzenie Adama i Ewy jest podobnie, jak we wspomnianych już wyżej mitach gnostyckich, „fortelem” mającym na celu ostateczne pokonanie Ciemności, przez działanie Światła w obrębie jej mocy. Trudno polemizować z tym sposobem myślenia, zwłaszcza że kategorie mitycznego przekazu nie poddają się łatwo prawom racjonalnej i logicznej krytyki. Trzeba jednak zauważyć, że ten fortel drogo kosztował zarówno Światło rozproszone w Ciemnościach, jak i człowieka będącego jego bezpośrednim spadkobiercą.

Nieco inną formułę powstania człowieka podaje Pojmandres: „Ojciec wszystkich bytów, Rozum, będąc życiem i światłością zrodził Człowieka równego sobie, którego kochał jak własne dziecko, gdyż nosząc obraz Ojca, był nadzwyczaj piękny. Bóg kochał więc właściwie swoją postać. Przekazał mu wszystkie swoje stworzenia”<sup>8</sup>. Ponieważ wcześniej wspomina się o androgynicznej naturze Rozumu – Boga, mamy prawo się domyślać, że posiada ją także Człowiek. Według cytowanego tekstu, fakt powstania Człowieka miał miejsce już po stworzeniu natury, która w tym ujęciu nie ma jednoznacznie negatywnego charakteru, chociaż podkreśla się jej ostatnie miejsce w hierarchii bytów i charakteryzujący ją aspekt bezwładności. W Pojmandresie pojawia się jeszcze jeden element mitu o Anthroposie, a wiąże się on z popularnym w literaturze ezoterycznej symbolem lustra. Według cytowanego tekstu, Człowiek zobaczył swoje odbicie w zwierciadle natury. Ta ostatnia, uwiedzona tak piękną postacią, zakochała się w Człowieku, jednakże bardziej drastyczna w skutkach była miłość Człowieka, który oglądając odbity w lustrze Natury własny obraz, obdarzył właściwie uczuciem samego siebie. Ten specyficzny narcyzm spowodował jego uwięzienie, a także wewnętrzny rozpad – androgyniczna doskonała całość została rozdarta na dwie połówki, zaś ciało przybrało aspekt materii. Stąd właśnie pochodzi cierpienie, będące efektem namiętności; natomiast ukryte wewnątrz każdego człowieka stanowi jądro światłości i życia, które jeżeli dojdą do głosu w procesie gnostyckiego poznania, niosą zbawienie i wolność.

W tym miejscu warto jeszcze wspomnieć o niezwykle pięknym tekście mandejskim, który szeroko opowiada o symbolice ludzkiego ciała w ujęciu kosmicznym<sup>9</sup>. Kosmos mandejski ma ludzką formę i ludzką fizjologię, tyle że w niezwykle subtelnym wymiarze. Skomplikowany opis zawarty w tekście przedstawia funkcjonowanie tego uniwersalnego „organizmu”. Tak więc i w tym odłamie gnostycyzmu forma ludzkiego ciała pełni bardzo istotną funkcję symboliczną.

Reasumując, w doktrynie gnostyckiej, posiadającej niezwykle rozbudowaną mitologię i często niejednoznacznej w swym wyrazie, możemy wyróżnić kilka wątków odnoszących się do kwestii rozumienia Anthroposa. Znakomitym ich podsumowaniem może być krótki fragment znamienitego dzieła poświęconego gnostykowi, w którym Hipolit Rzymski tak opisuje koncepcje ofitów:

„Zgodnie ze swą nauką jako początek wszystkich rzeczy częzą człowieka i syna człowieczego. Ten człowiek jednak jest męskożeńskie natury i nazywa się Adam. Na jego cześć ułożyli wiele różno-

<sup>8</sup> Fragmenty Pojmandresa cyt. za W. Myszor, *Wybór tekstów gnostyckich* [w:] G. Quispel, *Gnoza*, przeł. B. Kita, Warszawa 1988, s. 157; dzieło to zostało szerzej omówione przez H. Jonasa, dz.cyt., s. 163–188.

<sup>9</sup> E.S. Drower, *Thousand and Twelve Questions*, Berlin 1960, s. 161–167.

rodnym hymnów. Te hymny, mówiąc w streszczeniu, wypowiadają się mniej więcej w sposób następujący: »Dla ciebie, Ojczy, i przez wzgląd na ciebie, Matko, obydwaj nieśmiertelne imiona, rodzicielu eonów, mieszkańcze niebios, człowiecze wielkiego imienia«<sup>10</sup>.

Gnostycy uważali więc, że Człowiek w sensie androgynicznego Anthroposa jest jednym z wymiarów Absolutu, gdyż ten ostatni objawia się jedynie w tej właśnie postaci i już pierwotnie w jakimś ukrytym, ale istotowym sensie pozostaje cały czas Człowiekiem. Wszelkie interpretacje tej idei mogą dziś opierać się jedynie na domniemaniach, ponieważ brak jest jakiegokolwiek spójnego i oryginalnego komentarza do tych mitycznych podań. Jednakże nie może ulegać wątpliwości, że kreatywną formą absolutnej teofanii jest właśnie Anthropos, którego szczególny tragizm wynikający z uwikłania jego losów w moc tak czy inaczej rozumianej Ciemności odzwierciedla się następnie w losach ludzkich – z jednej strony pełnych niezwykłych możliwości, z drugiej zaś ciągle zagrożonych cierpieniem, niewiedzą i unicestwieniem. Wyraźnie też w gnostyckiej koncepcji ujawnia się ofiarnczy aspekt Anthroposa – jedynie w perspektywie tej kosmicznej ofiary, będącej aktem całkowitego poświęcenia elementu Światła, szukać można sensu bytu.

Mimo braku jednoznaczności i spójnej, klarownej doktryny starożytny gnostycyzm nie skończył się „bezpotomnie”. Wiele wątków i mitycznych opowieści przetrwało w obrębie innych religii. Jak podkreślał Gershom Scholem<sup>11</sup>, najznakomitszymi kontynuatorami nurtu gnostyckiego, a jednocześnie jego twórczymi interpretatorami stali się żydowscy kabaliści. Za tym wybitnym znawcą Kabały należy też stwierdzić, iż pragnienie głębokiego poznania boskich tajemnic przenikało cały ten nurt żydowskiej duchowości. Kabała pełna jest niezwykłych mitów stanowiących swoistą reinterpretację biblijnego tekstu w duchu gnozy, a do takich opowieści należą z pewnością podania dotyczące Adama Kadmona.

Jak wiadomo, judaizm bardzo mocno podkreśla niewyobrażalność Boga, jednakże nawet w tym przypadku trudno uniknąć pewnej antropomorfizacji. Pełne są jej Psalmy i prorockie wizje, a przecież te właśnie teksty najsilniej oddziaływały na formowanie religijnej wyobraźni. Zakaz ikonograficznego ujmowania postaci Boga w formie ludzkiej podkreślał wprawdzie surowość powyższego przekonania, ale plastyczne sugestie przekazów źródłowych były na tyle mocne, że czerpała z nich zarówno ikonografia hellenistycznych synagog, jak i okazały się one wielką inspiracją dla sztuki wczesnochrześcijańskiej.

W mystyce żydowskiej pojawiają się próby przewyciężenia tego doktrynalnego dylematu – w jaki sposób nieopisany, niewyraźny żadnym obrazem Bóg może jednak objawiać się światu i dawać poznać człowiekowi. Pierwsza tego rodzaju próba pojawia się już w mystyce Merkawy, a jest to wizja Szī ur Qoma, czyli „Miary Ciała”. To subtelne „ciało Boga” osiąga, oprócz innych niezwykłych właściwości, wręcz astronomiczne rozmiary i objęcie go zwykłym umysłem nie jest możliwe. Dostępne staje się jedynie kontemplującym i wtajemniczonym, którym jego wizja zapewnia zbawienie w „przyszłym świecie”. Opisy tego niezwykłego „ciała” mnożą wymykające się racjonalnemu

<sup>10</sup> Hipolit Rzymski, *Refutatio omnium haeresium* V, 6, 4, przeł. L. Joachimowicz, *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu*, s. 436.

<sup>11</sup> Na temat Kabały, jej symboliki, mitów oraz związków z gnozą zob. G. Scholem, *Kabała i jej symbolika*, tłum. R. Wojnakowski, Kraków 1996; tenże, *Mystycyzm żydowski i jego główne kierunki*, tłum. I. Kania, Warszawa 1997; por. także Z'ev ben Shimon Halevi, *La Cabbale*, Paris 1980.

podejściu alegorie i obrazu. W jednym z tekstów czytamy na przykład: „Wygląd Jego oblicza jest jak oblicza jabłuszek, jest jak twarz ducha oraz duszy. Żadne stworzenie nie może Go rozpoznać. Jego ciało jest jak Tarszisz, a Jego blask przebija z głębi ciemności. Otaczają Go chmury i mgła. Nie posiadamy miary, jedynie ich imiona zostały nam objawione...” (*Merkawa Szelema* 37a)<sup>12</sup>. Te olbrzymie liczby wydają się kryć jedną z największych tajemnic tego nurtu żydowskiej mistyki. Wprowadzają nas one bowiem na ciekawy trop, który zostanie rozwinięty w doktrynie Adama Kadmona. Ciało Boga, mimo że tak wszechpotężne i trudne do pojęcia, jest jednak wymierzalne. Są to miary przerastające ludzki umysł, ale nie całkiem zakryte przed gnozą. Bóg objawia się przez miarę i liczbę, które potem, tyle że w innym wymiarze, staną się podłożem kreacji kosmicznej, a ostatecznie samego człowieka. Te same, archetypicznie ujęte liczby, objawiające się w niepomiernie mniejszej skali, tworzą także wymiary doczesności i dlatego doczesne życie może stanowić i stanowi jedyny punkt wyjścia do poznawania tajemnic Najwyższego.

Adam Kadmon pojawia się w pismach dojrzałej Kabały. Zgodnie z doktryną, Postać ta wylania się z En Sof, czyli z pierwotnej boskiej „przestrzeni”, której nie da się właściwie nazwać ani opisać. Z tego obszaru niedostępnej mocy zaczyna emanować drzewo Sefirotów i to właśnie ono formuje ciało Adama Kadmona. Z jednej strony ciało to odzwierciedla rzeczywistość En Sof, natomiast z drugiej, to na Jego obraz i podobieństwo, jak mówi Księga Rodzaju, zostanie stworzony człowiek. Według słów Zoharu, istnieje jakaś tajemnicza tożsamość En Sof i Sefir: „On jest nimi, one są Nim”, podkreśla mistyczny tekst. Emanacja Adama Kadmona daje więc początek istnieniu całego świata, zaś dramatyczność tego faktu podkreśla zwłaszcza Kabała Luriańska. Według Lurii, Bóg, aby stworzyć świat, musiał się wycofać, skurczyć, żeby powstało „wolne miejsce” dla zaistnienia czegoś zupełnie innego. Tak też się stało w procesie zwanym *cim cum*. Tym samym Bóg, aby mogło dojść do powstania świata, musi stać się osobą, co podkreślały także teksty starożytnych gnostyków, ale staje On wówczas naprzeciw czegoś całkiem innego – świata, który może wybrać własną drogę i jest obdarzony własną, niezależną wolą. Oczywiście w Kabale zupełnie inne są motywy powstania świata niż powody zgodne z opinią starożytnych gnostyków. Bóg stwarza bowiem ostatecznie świat dlatego, że go kocha. Problem pojawienia się zła nie wiąże się więc z samym stworzeniem, ale z jego *sposobem istnienia*, z niemożnością utrzymania całości pierwotnego blasku, którym obdarzył go na początku jego Stwórca.

W takim kontekście, zupełnie inaczej niż w gnostycyzmie, przedstawia się rola i kondycja człowieka. Według Zoharu:

„tworząc człowieka Święty, niech będzie Błogosławiony, urobił go doskonałym ze wszystkich stron. Dał mu dwa oblicza, tak, że był podobny zarówno do Istot Wyższych, jak i do niższych. Potem Pan Najwyższy sprowadził go na ziemię w drogocennym własnym kształcie (podkr. moje – I.T.)”<sup>13</sup>.

Człowiek staje się więc przede wszystkim spadkobiercą mediacyjnej roli Adama Kadmona – w swoim istnieniu stoi on na pograniczu światów – z jednej strony tych otwierających się na nieskończoność, z drugiej zaś tych, które są przejawem niższego, uwarunkowanego bytu.

<sup>12</sup> Cyt. za R. Goetschel, przeł. R. Gromacka, Warszawa 1994, s. 28.

<sup>13</sup> *Opowieści Zoharu*, przeł. I Kania, Kraków 1988, s. 54.

Kabała niezwykle mocno podkreśla jeden jeszcze, tragiczny aspekt, stworzenia. Znajduje to swoje odzwierciedlenie szczególnie w mitach poświęconych Szekinie – ostatniej Sefirze, upadłej, ale i świętej częście Boga, zagubionej i błądzącej w świecie. Szekina jest immanentną częstką Adama Kadmona, tak jak samotność i pustka wygnania nieodmiennie towarzyszą kondycji człowieka.

Pozostając w kręgu religii Księgi, również w ezoterycznym islamie odnajdujemy postać Anthroposa (Insan). Stanowi on pierwsze objawienie Boskiego Oblicza<sup>14</sup>, podczas gdy Bóg w swej istocie pozostaje poza możliwościami poznawczymi człowieka. Tę pierwotną teofanię tworzy wyemanowanie Pleromy Czternastu Niezrodzonych (pers. Chahardeh Ma'sum), której odwzorowaniem w świecie doczesnym są postaci 12 Imamów, Proroka i Fatimy. Pierwotna Pleroma stanowi z jednej strony manifestację samego Boga, z drugiej natomiast jest załączkiem kreacji i duchowym wymiarem wszystkich rzeczy, jakie znajdują swoje miejsce w przejawionym kosmosie. Nie sposób nie zauważyć, że Pleroma ta ma wyraźnie gnostycki charakter. Niebagatelną rolę odgrywa w jej formacji postać Fatimy-Sofii, a więc i w tym przypadku w objawieniu Boga znalazł swoje miejsce aspekt żeński.

Mit Anthroposa niebagatelną rolę spełnia także w religijnych systemach Indii i Chin. W myśli indyjskiej idea Anthroposa pojawia się bardzo wcześnie, chociaż w najwcześniejszych kosmogoniach wedyjskich jest jeszcze nieobecna<sup>15</sup>. Znajdujemy ją w powstałej dość późno w stosunku do innych zbiorów Rig Wedy (w najbardziej filozoficznej i metafizycznej) X księdze Rig Wedy, w hymnie Puruszasukta (RV 10.90). Mit Puruszy przenika odtąd całą myśl religijną i filozoficzną Indii. Termin „purusza” oznacza po prostu „człowieka”, zaś w późniejszych systemach filozoficznych, przede wszystkim w jodze klasycznej Patandźalego ducha absolutnego, przeciwstawionego *prakriti*, czyli przyrodzie (naturze, dynamicznej materii ukształtowanej z trzech *gun*, czyli „cech”, lub „nici” tworzących świat zjawiskowy). Hymn ten przedstawia kreację wszechświata w dwóch fazach. W pierwszej rozprzestrzenia się on, rośnie (*vi-/kram*): „Trzy części Puruszy wzrosły w górę, jedna część pozostała. Z niej rozprzestrzenił się we wszystkich kierunkach, do tego co je i co nie je”<sup>16</sup>. W powiązaniu z hymnem Nasadidja (RV 10.129) stwierdzającym, iż „na początku” nie było bytu ani niebytu, H.V. Tull<sup>17</sup> interpretuje to „rozprzestrzenianie się” Puruszy jako stworzenie materialnej podstawy (w sensie *materia prima*) dla mającego powstać kosmosu. Ta kreacja jest

<sup>14</sup> Obszerną pracę na ten temat przedstawił H. Corbin, *Face de Dieu et face de l'homme*, „Eranos” – Jahrbuch XXXVI, Zurich 1968, s. 165–228; szerzej na temat islamskiej koncepcji Anthroposa por. tenże, *Le shi'isme duodecimain*, Paris 1971.

<sup>15</sup> Koncepcję makroanthroposa znajdujemy oczywiście także w „ewangelii” hinduizmu, czyli Bhagawad Gicie, w której czytamy w odniesieniu do Śri Kriszny: „Ileż jest Brahman najwyższy .... wieczny Człowiek-Bóg, bez początku i końca” (X. 12), „Najpierwszy Ty spośród bogów, i Człowiek przedwieczny Tyś jest” (XI. 38), *Bhagawad Gita*, tłum. W. Dynowska, Madras 1956.

<sup>16</sup> Stosunek trzy do jeden w procesie kreacji jest w tym przypadku analogiczny do relacji przedstawionej w rigwedyjskim hymnie do Mowy (wać). Na temat koncepcji związku ofiary i pożywienia (asymilacji) w myśli wedyjskiej por. J. Jurewicz, *O rozumieniu wedyjskiej myśli. Metafora pożerania w wybranych tekstach Objawienia (śruti)* [w:] *Zrozumieć Wschód*, Materiały z konferencji „Zetknięcie kultur. Myśl Dalekiego Wschodu jako przedmiot poznania i źródło inspiracji”. Uniwersytet Jagielloński, kwiecień 1997, Kraków 1997, s. 31–46.

<sup>17</sup> H.W. Tull, *The Vedic Origins of Karma. Cosmos as Man in Ancient Indian Myth and Ritual*, State University of New York, 1989.

możliwa jedynie dzięki Puruszy, gdyż, jak czytamy w Purusasukta, „Purusza jest tym wszystkim co jest, tym co było i tym co będzie”.

Druga faza opisanej w hymnie kreacji związana jest z ofiarnym rozczłonkowaniem ciała Puruszy, czego konsekwencją stało się stworzenie kosmosu wraz z bogami. Na skutek tej ofiary pojawia się cały zróżnicowany już wszechświat, uporządkowany zgodnie z kosmicznym ciałem Człowieka-Ducha. Zasadniczo jego ciało dzieli się na cztery części, a więc głowę reprezentowaną przez usta, tułów przedstawiony za pomocą rąk, biodra (miednica) oraz nogi (stopy). Jak głosi dalej hymn, „Atmosfera”<sup>18</sup> wyrosła z jego pępka, z jego głowy niebiosa, z jego stóp ziemia, z jego uszu cztery (ćwiartki przestrzeni); one formują światy”.

W stosunku do dawniejszej myśli wedyjskiej dzielącej wszechświat na trzy sfery widzimy tu dodatkową część czwartą, stanowiącą „dopełnienie” świata w odniesieniu do modelu ciała człowieka. Hymn stwierdza dalej, iż z umysłu Puruszy narodził się umysł, z jego oka słońce, z ust zaś bohaterski bóg Indra oraz bóg-kapłan ognia Agni. Z oddechu Puruszy zrodziły się wiatry<sup>19</sup>. Ostatecznie, jak wykazał Tull<sup>20</sup>, układ ekwiwalencji pomiędzy częściami ciała Człowieka Kosmicznego i światem jest taki, iż z jednej strony ciało Puruszy reprezentuje całość stworzonego, zjawiskowego kosmosu, z drugiej natomiast jego głowa reprezentuje także świat intelligibilny. Ma to odzwierciedlać podwójną naturę człowieka, zarówno cielesną, jak i duchową. Wspomniane równoważności układają się w następujący sposób<sup>21</sup>:

<i>Ciało Puruszy</i>	<i>Kosmos przejawiony</i>	<i>Zjawiska kosmiczne</i>	<i>Głowa Puruszy</i>
głowa	niebiosa	słońce	oko
pępek	atmosfera	wiatry	nos/uszy
stopy	ziemia	ogień	usta
ucho	ćwiartki kosmosu	księżyc	umysł

Co istotne, to fakt, iż koncepcja korespondencji pomiędzy kosmosem i absolutem uosobianym przez Kosmicznego Człowieka w myśli Rig Wedy stanowi ideę dość abstrakcyjną. Dopiero komentarze rytualne do *sanhit* (zbiorów) wedyjskich w postaci Brahman, a szczególnie Siatapatha Brahmana, wiążą mit Puruszy ściśle z rytuałem, którego podstawą jest wzorcowa, kosmogoniczna praofiara Pierwotnego Kosmicznego Człowieka. Nastąpiła jednak pewna znamienna zmiana. Postacią, która poprzez samoofiary tworzy kosmos, nie jest tu Purusza, lecz Pradzapati, Pan Stworzenia<sup>22</sup>. Ta zmiana, jak sugerował m.in. wybitny znawca literatury wedyjskiej Jan Gonda<sup>23</sup>, wynikała zapewne z konieczności uwzględnienia przez wysoce spekulatywną aryjską myśl teologiczną starszych, zastanych drawidyjskich idei, wiążących kwestię ofiary nie tylko z rzeczywi-

<sup>18</sup> Z reguły w kosmologii indyjskiej atmosfera (antariksza, bhuwar) jest odróżniona od niebios związanych na ogół ze sferą gwiazd stałych lub przetrzenia „poza” firmamentem.

<sup>19</sup> Trzeba dodać, iż pojęcie „wiatru” (vayu) w myśli indyjskiej jest niesłychanie ważne, gdyż jest zamiennie często używane z pojęciem prany, czyli „oddechu życia”, rozumianego raz jako tożsamego z umysłem, innym razem traktowanego jako nośnik (vahana) świadomości.

<sup>20</sup> H.W. Tull, dz.cyt. s. 52 i n.

<sup>21</sup> Tamże, s. 52.

<sup>22</sup> Słowo pradża oznacza głównie potomstwo, zrodzone dzięki aktywności seksualnej.

<sup>23</sup> J. Gonda, *The Popular Prajapati*, „History of Religions” 22 (1982), s. 129–149.

stą identyfikacją sprawującego ofiarę kapłana z pierwotną ofiarą, ale postulującą możliwość uzyskania poprzez akty ofiarne określonych dóbr materialnych. Jednak istotą rytuałów związanych z tym mitem jest uzyskanie możliwości pełnej integracji z całym kosmosem w jego wszelkich aspektach.

Interesujący jest także fakt powiązania w Śrauta sutrach zajmujących się kwestiami rytuału opartymi na hymnie o Puruszy z *puruszamedhą*, czyli „ofiarą z człowieka”. Jak się na ogół sądzi, nie jest możliwe udowodnienie, iż taka ofiara faktycznie miała miejsce w historii, jednakże logika całego mitu i towarzyszących mu rytuałów wskazuje na obrzędowe utożsamienie, poprzez system ekwiwalencji kosmicznych sprawującego ofiarę z pierwotnym Puruszą. Znana nam literatura mówi jedynie o zastępczej niejako w stosunku do faktycznej śmierci ofiarnika ofierze z „tchnień żywotnych”, czyli z pięciu rodzajów prany, co odpowiada ogólnej tendencji indyjskiej coraz większej internalizacji ofiary, obserwowanej zwłaszcza w literaturze Ksiąg Leśnych (Aranjaka). W sztuce indyjskiej znajdujemy przedstawienia kosmicznego Puruszy, które są znakomitą ilustracją powyższego mitu<sup>24</sup>.

Pradžapati przejmuje w literaturze Brahman funkcje Puruszy, jednakże zmienia się natura jego kosmogonicznej aktywności. O ile Purusza jest w pewnym sensie aseksualny, androgynizm Pradžapatiego rzuca się w oczy. Tworzy on świat tak jak Purusza sam z siebie, ale jego *tapas*<sup>25</sup>, czyli gorący ascetyczny wysiłek, ma znane w myśli indyjskiej konotacje seksualne. Kosmogogeneza, której jest przyczyną, dzieje się niejako na dwóch planach. Pierwszym jest samoofiara, będąca analogonem ofiary Puruszy; drugim kreacja poprzez mające wyraźny wymiar seksualny łączenie tego, co zostało z niego wydzielone. Pierwszym tworem Pradžapatiego jest brahman<sup>26</sup> będący podstawą wszystkiego tego, co może zaistnieć. Następnym stworzeniem jest „piana” uczyniona z powietrza i wody, spełniająca funkcję mediującą pomiędzy tym co duchowe (lotne) i tym co stałe (woda). Za trzecim razem kreacją Pradžapatiego jest ziemia i z nią w seksualnym związku miłym tworzy on resztę kosmosu.

Także w mitologii chińskiej mit o Pierwszym Człowieku – Anthroposie odgrywa dużą rolę, chociaż trzeba zaznaczyć, że pojawia się on w pismach dosyć późnych, bo datowanych dopiero na III w. n.e.<sup>27</sup> Fakt ten wiąże się zapewne ze stosunkowo słabym zainteresowaniem Chińczyków kwestiami kosmologicznymi oraz zagadnieniem powstania człowieka. Istnieje wiele wersji mówiących o dziejach chińskiego Anthroposa, czyli P'an-Ku. Chińczycy opowiadają przede wszystkim o pierwotnym chaosie, w którym pojawia się tajemnicze jajo<sup>28</sup>, będące początkiem procesu formowania kosmicznego. W tym właśnie jaju spoczywa, niewielki początkowo, P'an-ku, który w ciągu długich stuleci stopniowo wypełnia całą przestrzeń pierwotnego jaja, by ostatecznie sforsować

<sup>24</sup> Ph. Rawson, *The Art of Tantra*, Thames and Hudson 1995, s. 153, 156 i n.

<sup>25</sup> Tapas stanowi kluczowy termin filozofii i religii indyjskiej. W słynnym kosmologicznym hymnie RV 10.129 jest mowa o tym, iż To Jedno (tad ekam) istnieje samo z siebie mocą swego tapasu. Niejednokrotnie tapas stanowi w myśli indyjskiej synonim absolutu (brahman).

<sup>26</sup> Słowo to oznaczające w późniejszej literaturze absolut odnosi się m.in. do formuły ofiarnej, rośnięcia i rozprzestrzeniania się.

<sup>27</sup> Na temat różnych wersji mitu o P'an-ku oraz powstaniu ludzi zob. M.J. Kunstler, *Mitologia chińska*, Warszawa 1985, s. 34–50; por. także T. Żbikowski, *Legends i pradzieje Kraju Środka*, Warszawa 1978, s. 86–147.

<sup>28</sup> Koncepcja stanu początkowego przedstawianego przez symbol jaja stanowi wątek uniwersalny w mitologiach pierwotnych i starożytnych.

jego zaporę i wydostać się na zewnątrz. Sytuacja tego pierwszego człowieka okazuje się dosyć trudna, ponieważ niebo z ziemią, których pozycja nie została jeszcze ostatecznie ustalona, chcą wrócić do stanu chaosu. Rola P'an-ku polega więc na podtrzymywaniu, niczym Atlas, nieboskłonu zagrażającego Anthroposowi zgnieceniem. Dopiero po długim czasie udaje mu się ustabilizować sytuację. Przed śmiercią chiński Pierwszy Człowiek formuje ze swego ciała wszechświat. Opowiada o tym m.in. XVII-wieczny traktat:

„Jego (P'an-ku) oddech stał się wiatrem i chmurami, jego głos przeobraził się w grom i błyskawicę. Jego lewe oko stało się słońcem, prawe zaś przemieniło się w księżyc. Cztery jego kończyny stały się czterema biegunami świata, a jego pięć członków stało się pięcioma wielkimi górami. Krew jego dała początek rzekom. Jego żyły stały się drogami ziemi, a ciało glebą pól. Włosy przekształciły się w gwiazdy i planety. Jego zarost stał się trawami i drzewami. Jego zęby i kości przemieniły się w złoto i nefryt. Jego nasienie i jego mózg stały się perłami i jaspisem, a pot jego stał się deszczem i rosą”<sup>29</sup>.

W ten sposób dopiero ze śmiercią P'an-ku następuje ostateczne ukształtowanie świata w jego obecnej postaci. Ta kosmotwórcza metamorfoza może być porównywana z indyjskim wątkiem ofiary Puruszy, jednakże źródła chińskie nie pozwalają dalej na interpretacje, które mogłyby oddać postaci Anthroposa znaczenie tak wielkie, jak w opisywanych do tej pory systemach. Nawet ludzkie kształty P'an-ku nie zostały potwierdzone przez wszystkie mity. Co więcej, tylko jeden, i do tego niezbyt popularny, mit opowiada o bezpośrednim pochodzeniu ludzi od P'an-ku. Jak na ironię, wedle tej opowieści nowo powstałe ludzkie istoty nie stanowią bynajmniej odzwierciedlenia ludzkiej postaci Anthroposa, ale są czerwiami żyjącymi początkowo na ciele P'an-ku pojawiającego się tutaj w postaci psa, które następnie przemieniają się w ludzi. O wiele popularniejsze mity podają inne wersje powstania ludzi – nie będziemy ich tu szczegółowo przytaczać, ale warto wspomnieć, że ich cechą charakterystyczną jest zawsze kreacja większej grupy ludzi, bowiem w chińskich opowieściach nigdy wyraźnie nie pojawia się wątek pierwszych rodziców, tak oczywisty w wielu innych mitologiach. Tym samym element antropomorfizacji, a nawet antropocentryczności wszechświata nie jest w tym przypadku oczywisty. W chińskim ujęciu zarówno człowiek, jak i świat są przejawami tej samej energii, która może przyjmować taką czy inną postać, przy czym kondycja ludzka nie ma tu tak uprzywilejowanego miejsca, jak w wielu innych religiach. Tym bardziej więc godny podkreślenia wydaje się fakt, że mit o Anthroposie pojawia się także w specyfice tego kręgu kulturowego. Warto jeszcze stwierdzić, że mit o kosmicznym przeobrażeniu P'an-ku wpłynął na ukształtowanie antropologii taoistycznej, wedle której sam Lao-tsy nadał ostatecznie swojemu ciału wymiary kosmiczne, co stało się swoistym powtórzeniem stwórczego aktu kosmosu; taka metamorfoza jest też celem każdego adepta taoistycznej drogi<sup>30</sup>.

Paradoksalnie, jednym z najtrudniejszych zadań jest opisanie symboliki Anthroposa w chrześcijaństwie. W żadnej innej religii nie podkreśla się tak mocno roli jednorazowego Wcielenia Boga. Także jego wcześniejsze antropomorficzne teofanie starotestamentalne były rozpatrywane w starożytności i na chrześcijańskim Wschodzie jako objawienia Logosu, od początku posiadającego ludzką formę. Jednakże, jak już wspomniano

<sup>29</sup> Cyt. za M.J. Kunstler, dz.cyt., s. 36–37.

<sup>30</sup> M. Kaltenmark, *Lao tseu et le taoisme*, Paris 1965, s. 137–138, por. także J.C. Cooper, *Chinese Alchemy. The Taoist Quest for Immortality*, N. York 1990; J. Blofeld, *Taoism*, Unwin Hyman Limited, 1979.

łam, w chrześcijaństwie w zasadzie brak mitycznych czy mistycznych wykładni, które charakteryzowały wszystkie dotychczas omówione systemy religijne. Mamy tu wprawdzie do czynienia z niezwykle rozbudowaną teologią, ale w sprawie interesujących nas kwestii teologowie, a także mistycy, zachowują wyjątkowo zgodną i daleko posuniętą powściągliwość. Nawet Ojcowie wschodni, w pismach, w których można by się spodziewać niejednej rewelacji, zgodnie milczą. Cała ta kwestia – kwestia boskiej tożsamości i możliwości jej przejawienia, zostaje umieszczona w apofatycznej sferze misterium boskiej Trójcy, głęboko ukrytych przed poznawczymi możliwościami istot stworzonych<sup>31</sup>. O przemianach zachodzących w głębinach Bóstwa przed pojawieniem się czasu i procesem kreacji wspomina się wprawdzie, ale są to jedynie supozycje, z których nie należy wyciągać zbyt daleko posuniętych wniosków. Jednakże zarówno teologia, jak i ikonografia są zgodne co do tego, że bezpośrednim Stwórcą świata jest Logos, Jezus Chrystus, na obraz i podobieństwo którego zostaje następnie ukształtowany pierwszy człowiek. Cała sprawa komplikuje się nieco na Wschodzie, kiedy pojawia się Grzegorz Palamas, według którego całe stworzenie zawdzięcza swój byt działaniu boskich Energii, które są wspólnym działaniem całej Trójcy Świętej<sup>32</sup>.

O ile też w poprzednio omawianych systemach religijnych postać Anthroposa jest szczególnie wyrazista w mitycznych opisach powstania świata, o tyle w chrześcijaństwie ten obraz na początku nie jest jasny. Wiąże się to ze specyfiką chrześcijaństwa, które zwłaszcza na początku starało się przewyciężyć Mit i pokazać rzeczywistość jako Historię, czyli faktyczny zbiór wydarzeń, które miały miejsce w konkretnym miejscu i czasie. Wielkie wizje starożytnych mistyków chrześcijańskich do pewnego stopnia wypełniają zaistniałą dzięki temu „obrazową” lukę, ale tak rozbudowanych wątków mitologicznych, jak choćby wspomnianych już kabalistycznych opowieści o Adamie Kadmonie, próżno tu szukać.

W zasadzie wszystkie wspomniane powyżej mity początku odnoszą się także do wizji końca świata, która zazwyczaj jest rozumiana jako restytucja pierwotnej kondycji stworzenia – doskonałej i nieskażonej. Także zgodnie z sugestiami chrześcijańskiej eschatologii, postać Anthroposa odgrywa w tym przypadku ważną rolę, ponieważ oczekiwana odnowa kreacji (Nowa Jeruzalem), następująca po zakończeniu aktualnej egzystencji kosmicznej formy, nie może mieć miejsca bez odtworzenia doskonałego stanu jego ciała, które w jakimś głębokim sensie zawsze pozostaje tożsame z kosmosem w jego najbardziej subtelnym, niezniszczalnym, a jednocześnie pełnym mocy wymiarze.

W chrześcijaństwie wizja roli Anthroposa w opisie prapoczątku jest pełna domniań i interpretacyjnych możliwości, które nie kłócą się z modelem wyłaniającym się z wcześniejszych opisów. Ale w przeciwieństwie do tych opowieści mitycznych, w koncepcji chrześcijańskiej dopiero czasy końca dają pełne wyobrażenie o tym, jak wielką rolę w tej doktrynie odgrywa Anthropos – Chrystus, Nowy Adam, w którego mistycznym Ciele spełnić się mają dzieje. Zaskakujące, dotyczące tego problemu opisy z Listów św. Pawła wywarły ogromny wpływ na uformowanie podstaw chrześcijańskiej teologii. Ale nie ma tu jednoznacznej eksplikacji, bowiem mistyczna tożsamość świętego Kościoła z Ciałem Chrystusa stanowi dla niej wielką tajemnicę. Pisarze chrześcijańscy z kręgu neoplatonistycznego, począwszy od Orygenesesa, aż po inspirowanego pismami

<sup>31</sup> Por. W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, tłum. M. Szczaniecka, Warszawa 1989, s. 39 i n.

<sup>32</sup> Na temat znaczenia koncepcji boskich energii zob. W. Łoski, dz.cyt., s. 59 i n.

św. Bernarda z Clairvaux Jana Husa, widzieli ją często przez pryzmat egzegezy *Pieśni nad pieśniami*, czyli jako mistyczne zaślubiny Chrystusa z Kościołem. Ale fakt i charakter owej niezwyklej tożsamości pozostał wymiarem tajemnicy, kolejnym wątkiem doktryny ukrywającym się za apofatycznym rygiem milczenia.

Jak by na to nie spojrzeć, sytuacja tak mocnego sprzęgnięcia wizji mistycznego Ciała Chrystusa oraz kondycji Kościoła, nawet tego przemienionego i świętego Kościoła czasów ostatecznych, wskazuje na konieczność pogrążenia w stanie kenozy, a więc wielkiego ogołocenia, tego Ciała, dopóki nie znajdzie ono spełnienia w całkowitej metamorfozie Eklezji. Inna rzecz, że Chrystus jest przez św. Pawła nazywany Ostatnim Adamem, a więc nie Pierwszym (I Kor 15,45). Wprawdzie ten sam autor pisze o Nim także jako o „Pierworodnym wobec stworzenia” (Kol 1,15), ale i tak pozostajemy tu w sferze sugestii, a nie konkretnych stwierdzeń. W tych chrześcijańskich opisach spełnienia dziejów znajdują swoje miejsce rozmaite wątki znane nam już z relacji o różnych kosmogoniach – Chrystus umiera, aby mógł zaistnieć nowy, doskonały kosmos. Jest to więc akt odnowienia kreacji „zepsutej” przez „starego” Adama, przy czym ofiara Chrystusa jest dobrowolna i w nieodwołalności Jego cierpienia zyskuje kreatywny sens cierpienie całego stworzenia.

Wzmiankowane wyżej sugestie odnoszące się do rozumienia postaci Anthroposa w chrześcijaństwie znajdują też ciekawe rozwiązanie w ikonografii. Nie sposób wymienić tu wszystkich, często bardzo trudnych do interpretacji przedstawień, w tym choćby ilustracji w manuskryptach Hildegardy z Bingen. Wypada jednak wymienić dwa dzieła, których znaczenie może przybliżyć zawiły problem chrześcijańskiego rozumienia Boga w postaci Człowieka. Pierwszym jest ikona synajska z VI w. przedstawiająca Chrystusa Pantokratora. Zagadką pozostaje tu twarz Jezusa, bowiem jej prawa strona wyraźnie różni się od lewej, jakby przedstawienie to zostało nagle poruszone. Dodaje to dziełu dynamiki i ekspresji, ale ma też znaczenie symboliczne. W ten sposób, jak zwykle się dzisiaj przypuszcza, zostało zilustrowane przekonanie o dwóch naturach Chrystusa współistniejących bez pomieszania w Jego Osobie. Jeżeli przyjąć tę interpretację, to stwierdzić trzeba, że twórca ikony pragnął przedstawić oblicze Boga i Człowieka w sposób najpełniejszy i chyba jedynie możliwy. Jeśli uzmysłowimy sobie, że w całej tradycji malarstwa prawosławnego istnieje zakaz przedstawień Boga Ojca, pozostającego zawsze ukrytą i niepoznawalną Zasadą, to przyznać trzeba, że nigdzie tak wyraziście jak w postaci Chrystusa nie manifestuje się objawiona Boskość, a ta ostatnia ma właśnie formę człowieka.

Drugim wyobrażeniem, które chciałabym w tym miejscu wspomnieć, jest płaskorzeźba z portalu katedry w Chartres<sup>33</sup>. Ukazuje ona Chrystusa, za którym stoi piękna młodzieńcza postać człowieka. Według bardzo przekonującej interpretacji L. Kalinowskiego, dzieło to przedstawia ideę człowieka w umyśle Boga. Ów człowiek nosi w sobie niezwykle podobieństwo do Boga, jest jakby Jego przedłużeniem. Pozostają oni w wielkiej harmonii i spokoju, niezakłóconych jeszcze burzliwymi losami dziejów świata. Bóg-Stworzyciel i człowiek mają tę samą doskonałą postać. Nawet jeżeli potem pierwotny obraz się zatrze, idea pozostaje piękna i czysta – Bóg myśli o człowieku jak o istocie podobnej sobie w stopniu nieporównywalnie większym niż jakiegokolwiek inne

<sup>33</sup> L. Kalinowski, „*Idea człowieka w umyśle bożym*” w *Chartres* [w:] tenże: *Speculum artis*, Warszawa 1989, s. 634–650.

stworzenie. Cała ta złożoność chrześcijańskiej koncepcji sprawia, że istnienie ludzkie także nabiera apofatycznego wymiaru i będąc obrazem Logosu, odzwierciedla też Jego nieuchwytną, transcendentną cząstkę<sup>34</sup>.

We wszystkich omawianych wyżej systemach Bóg, aby stworzyć świat, przyjmuje postać Anthroposa lub w postaci tej objawiają się jakieś pierwotne siły porządkujące chaos w kosmos. Anthropos jest więc zawsze Logosem – boskim sensem, który przejawia się w kreacji wszechświata. Ten sens w jakiś sposób daje się poznać i tak zostaje nawiązany dialog między umysłem Boga i umysłem człowieka. Tylko jedna religia w wyraźny sposób zaprzecza tej możliwości. Według niektórych sutr buddyjskich<sup>35</sup>, Budda, który osiągnął najwyższą rzeczywistość, czyli *mahaparanirwanę*, nie może już nawiązywać kontaktu ze światem, ponieważ nie posiada dyskursywnego umysłu. Słychać wprawdzie „jego” odpowiedzi na zadane mu pytania, ale teksty porównują to zjawisko do działania lustra lub ściany, które jedynie „odbijają” stawiane problemy, ale nie wchodzi z nimi w żaden faktyczny kontakt. Tak więc, jeżeli oprzeć się na tych doktrynach mahajany, buddyjska rzeczywistość ostateczna pozostaje całkowicie apofatyczna i nie ma między nią, a złudzeniem doczesności żadnego elementu mediującego<sup>36</sup>. W takim przypadku pozostaje ona też całkowicie pozaludzka<sup>37</sup>. To bardzo specyficzny paradoks. Buddyzm stanowi bowiem system religijny, w którym doskonalenie życia duchowego idzie tak mocno w parze z doskonałym rozpoznaniem psychologicznym, że trudno oddzielić jeden z tych procesów od drugiego. Z tego też względu mogłoby się wydawać, że człowiek tym bardziej znajdzie się w samym centrum symbolicznego uniwersum buddystów. Tymczasem tak nie jest. Nirwana, która jest jedynym prawdziwym wymiarem rzeczywistości, nie może być w jakiś sposób zapośredniczona, nie ma żadnego ontologicznego przejścia między nią i złudzeniem doczesnego świata<sup>38</sup>. Nirwana nie jest też Bogiem. Osobowy charakter jakiegokolwiek rzeczywistości może raczej przeszkodzić niż pomóc w poznaniu ostatecznej realności będącej bezzażniowością. O ile więc według opisywanych powyżej religii w umyśle Boga istnieje archetyp Człowieka, o tyle, wedle większości doktryn buddyzmu, w odniesieniu do umysłu ludzkiego możemy raczej mówić o archetypie apofatycznego nieskończonego Umysłu Buddy.

Na koniec nasuwa się jeszcze kilka wniosków. Różne teksty źródłowe potwierdzają przekonanie, że Absolut chcąc się objawić, a przede wszystkim stworzyć świat, „musiał” przybrać formę Anthroposa. Trudno jednak na podstawie tej analizy źródłowej ustalić, czy ten „przymus” był determinantą „wewnętrzną” samego Boga (On sam nie mógł inaczej), czy też „zewewnętrzna” (przyjął taką formę, jaka była najlepsza, aby objawić się człowiekowi). Opisywana teofania ma zawsze charakter kosmogoniczny. Pocią-

<sup>34</sup> O relacji pojęć „ukrytego Boga” i „ukrytego człowieka” pisze P. Evdokimov, *Poznanie Boga w Kościele wschodnim*, tłum. A. Liduchowska, Kraków 1996, s. 9 i n.

<sup>35</sup> Tak jest np. w przypadku koncepcji przedstawionej w sutrze Lalita Wištara (Rozsnućie Gry).

<sup>36</sup> Tak przedstawia się sytuacja w przypadku przyjęcia skrajnej interpretacji. W większości koncepcji buddyzmu elementem mediującym jest postać bodhisattwy, oświeconego, który istnieje jakby „pomiędzy” nirwaną i sansarą.

<sup>37</sup> Z drugiej strony element antropiczny wprowadzony jest jednak do buddyzmu dzięki interpretacjom Prawa Współzależnego Powstawania, zgodnie z którymi świat nie jest niczym innym niż „polem doświadczenia” jakiejś istoty, w przypadku człowieka świat jest niejako w pewien sposób „zawarty” w nim samym.

<sup>38</sup> Dualizm ten przełamuje buddyzm tantryczny, nauczając o jedności sansary i nirwany w aspekcie energii podstawowego umysłu.

ga to za sobą rozmaite konsekwencje. Przede wszystkim stanie się Anthroposem, Osobą, wiąże się z aspektem ofiary. Anthropos musi umrzeć, musi w jakiś sposób poświęcić swoje życie, bo dopiero wtedy może powstać świat. W ten sposób cierpienie i śmierć są niejako archetypicznie wpisane w byt. Anthropos, którego pojawienie się otwiera w sensie kosmologicznym bieg dziejów, według przekonań różnych religii stanowi także kres, a jego przekształcenia stanowią model duchowych transformacji człowieka. To kolejny ważny element mitu o Anthroposie. Człowiek w swojej ziemskiej i bynajmniej nie świętej postaci jest bezpośrednio sprzężony z formą Anthroposa, stanowi jego odzwierciedlenie i „przedłużenie”. Stąd też wynika niezwykła mediacyjna funkcja człowieka, który pośredniczy pomiędzy różnymi wymiarami bytu i dzięki temu może go integrować i transformować. Możliwość utożsamienia z boską formą Człowieka ma wielkie znaczenie i moc. Jednak dopiero, kiedy ktoś realizuje siebie jako „nie-ego”, urzeczywistnia się w pełni boskie Ja Anthroposa, wówczas też stworzenie nabiera mocy istnienia, mimo że „umiera” wtedy istotna część samego człowieka. Antropologia powtarza więc ściśle kosmogoniczny model, w kontekście którego innego wymiaru nabierają egzystencjalne próby zbawienia. Dramatyzm związany z pojawieniem się Anthroposa jest w pewnym sensie dramatyzmem życia każdego człowieka, jego wyborów, klęsk i przemijania, które pomimo wszystko mogą okazać się jego zwycięstwem. Według różnych religii dzieje się tak dlatego, że tak naprawdę wszystkie dylematy, samotność, a nawet tragizm życia nie wynikają jedynie z ułomnej kondycji człowieka – są tajemniczą i może irracjonalną prawdą, ale wypływając z absolutnego źródła, wyznaczają jego szczególne i niepowtarzalne pokrewieństwo z człowiekiem. W pewnym sensie człowiek jest też „nadzieją” Boga.

## THE ABSOLUTE AND ANTHROPOS

### Summary

The paper deals with the problem of the primordial Man – Makroanthropos and his relation to the Absolute. This theme occurs in many religious systems, such as kabbala, sufi, gnosticism etc. Makroanthropos in these religions is the first emanation of the Absolute. The question is – why? The solution of this problem needs investigation on the nature of the Absolute and structure of creation.