

Krikščioniškoji antropologija: problemos ir atvertys

Žmogaus sampratos klausimas kaip antropologijos klausimas šiandien yra svarbus ne tik visuomenės ateičiai, bet ir Bažnyčios atsinaujinimui, liudijant pasauliui nelygstamą asmens vertę, nepriklausančią nuo jo gebėjimų, galios ar naudos. Kadangi „žmogus yra Bažnyčios kelias“ (Jonas Paulius II, *Redemptor hominis*, 14), būtina permąstyti ilgametę sampratą apie tai, kas jis yra, krikščioniškosios antropologijos požiūriu. Iškyla klausimas: kuo ji skiriasi nuo klasikinės filosofinės antropologijos ir ar biblinė žmogaus samprata jau savaime yra krikščioniška? Ar žmogaus vertę lemia pirmiausia jo proto ir valios gebėjimai? Ką reiškia būti sukurtam pagal Dievo atvaizdą ir kas yra panašumas į Jį? Šie klausimai svarstomi Bažnyčios istorinių ieškojimų bei Vakarų ir Rytų krikščionybės išvalgų kontekste, siekiant aptarti žmogaus kaip asmens sampratos problemas ir atvertis, kurios svarbios žmonių tarpusavio santykiams ir Bažnyčios mokymo praktikai. Straipsnis parengtas vykdant Lietuvos mokslo tarybos finansuojamą Nacionalinės lituanistikos plėtros 2009–2015 metų programos projektą „Krikščionys Lietuvoje prieš ir po Atgimimo“ (LIT-7-11).

The question of who and what is a human being as an anthropological question today is important not only for the social future, but for the renewal of the Church as well, witnessing the unconditional worth of a person independently of his abilities, power and utility. Since “the man is the primary route that the Church must travel in fulfilling its mission” (John Paul II, *Redemptor hominis*, 14), there is a necessity to reflect the long-lasting concept of human being from the perspective of Christian Anthropology. What is the difference between it and the classical philosophical anthropology? Is the biblical concept of a man in itself already Christian? Does the value of human person depend mainly on his intellectual capacities and efforts of will? What does it mean to be created in the image of God and what is it to be in His likeness? These questions are considered in perspectives of historical quests of the Church as well as the insights of Western and Eastern Christianity seeking to discuss these problems and perspectives of the concept of human person – the discoveries that are important for human relations and practice of the Church’s teaching.

Įvadas

Adekvatų krikščioniškosios antropologijos supratimą, o juo labiau plėtojimą vis dar ap sunkina tai, kad ji nesiejama su teologine antropologija, bet įprastai tapatinama su filosofine pagal tą jos modelį, kuris vyravo šimtmečius Vakarų visuomenėje ir Bažnyčioje. Krikščionybė ant jos kaip pagrindo tebuvo uždėjusi dvasinę „karūną“, kurią Naujieji laikai atmetė. Todėl tebevyraujanti žmogaus samprata turi pasekmių ir katechezei, ir pastoracijai praktikai.

Nuo XX a. vidurio prasidėjęs grįžimas prie Bažnyčios teologinių ištakų – Šventojo Rašto ir patristikos – ilgainiui radikaliau išskėlė antropologijos klausimą, kuris nėra vien teorinis dalykas, nes požiūris į žmogų reiškiasi tarpusavio santykiuose, šeimos ir visuomenės gyvenimo sąrauge. Tą pavirtina Vakaruose vykstantys politiniai ir socialiniai

procesai, rodantys posūkį link visuomenės būvio, būdingo Antikai: žmogus praranda savaiminę vertę ir orumą, nes vis labiau matomas vien funkciškai – pagal jo gebėjimus ir padėtį visuomenėje; jo lytiškumas nėra asmenį ir jo kūniškumą išreiškianti tikrovė, bet yra matomas kaip paskiras dalykas, kuris jau gali būti konstruojamas, nes žmogus suprantamas kaip autonomiškas, abstraktus ir belytis individas; įsivyrąja ne tik „išstūmimo“ ekonomika¹, bet ir plečiasi neįteisintos vergovės apraiškos: prekyba moterimis, vaikais, narkotikais – žmogų paverčiančios priemone, kas duoda didžiausią pelną. Visa tai antropologijos klausimą daro itin aktualų ir net kertinį. Tam reikia iš krikščioniškosios pozicijos permąstyti klasikinės filosofinės sampratos apie žmogų kaip protingą gyvūną pagrįstumą – ar iš tikro jis iš kitų gyvūnų išsiskiria vien protu ir valia, šias galias tarsi pagrindines charakteristikas priskiriant ir Dievui.

Ryšų posūkį krikščioniškojoje antropologijoje lėmė Vatikano II Susirinkimas, pastoracinėje konstitucijoje apie Bažnyčią šiuolaikiniame pasaulyje *Gaudium et spes* pateikdamas radikaliai kristocentrišką žmogaus sampratą: „Žmogaus slėpinys tikrai nepaaiškėja niekur kitur, tik įsikūnijusio Žodžio slėpinyje. <...> Apreikšdamas Tėvo ir jo meilės slėpinį, Kristus, naujasis Adomas, pačiam žmogui pilnatviškai parodo, kas yra žmogus, ir atskleidžia jo pašaukimo kilnumą“ (§ 22).

Todėl reikėtų klausiti, kokios yra filosofinių įžvalgų ištakos ir ar tikrai jos atitinka biblinę, o juo labiau krikščioniškąją žmogaus sampratą². Maža to, kyla klausimas, kaip mes Bibliją skaitome, nes, pavyzdžiui, vien judaizme istoriškai buvo bent dvi skirtingos Sukūrimo pasakojimo interpretacijos³, o krikščionybės kontekste šiandien galima jų rasti nepalyginamai daugiau⁴, nes Pradžios knyga skaitoma tikrai ne vienu lygmeniu ir ne vienu būdu.

Tyrimo objektas – krikščioniškosios antropologijos samprata. Tyrimo tikslas – atskleisti krikščioniškosios antropologijos, kuri vartoja filosofinę kalbą ir remiasi Šventuoju Raštu, skirtingumą, netapatinant jos nei su filosofine, nei su biline. Pagrindiniai uždaviniai: atskleisti žmogaus sampratą klasikinėje Vakarų filosofijoje ir jos problemą krikščioniškajai antropologijai; žmogaus egzistencinę dramą istorijoje ir žmogaus sampratos filosofines paieškas krikščioniškojo tikėjimo bei kultūros kontekste; krikščioniškosios asmens sampratos savitumą: kilmę ir ypatumus; asmens kaip *imago Dei* ir *imago Christi* sampratos dinamiškumą, sujungiantį antropologiją, teologiją ir ekleziologiją Bažnyčios gyvenimui.

Filosofinė žmogaus samprata ir jos problema krikščioniškojoje antropologijoje

Iki XX a. vidurio krikščioniškoji antropologija buvo labiausiai siejama su Tomo Akviniečio įžvalgomis, nes jis suteikė žmogiškajai būtybei, kuri, gebėdama kultivuoti pagrindines dorybes, siekia palenkti sau visą pasaulį, tikėjimo „karūną“ – dvasinį gyvenimą su Dievu kaip didžiausią žmogaus siekinį. Tai buvo laikai, kai viltasi, kad, racionaliai pagrindus (įrodžius) Dievo egzistavimą, žmogus būtent Jį, kaip didžiausią gerį, ir pasirinkt. Deja, šis kilnus siekis netapo socialine realybe. Dar daugiau, žmogaus tikrovėje vis labiau stiprėjo tai, kas reiškėsi kaip vyravusios žmogaus sampratos praktinė sklaida. Tomas Akvinietis, sisteminimo genijus, siekdamas teologijos ir filosofijos sintezės, pasitelkė Aristotelio

filosofijos principus, bet neįvertino, anot Fredericko Coplestono, ir kitų autorių, kokią įtampą ir net prieštaras kai kurios jo perimtos Aristotelio filosofinės nuostatos sukels krikščioniškojoje teologijoje⁵. Atsiremdamas į šio Antikos genijaus filosofiją – žmogaus proto pastangomis sukurtą uždara sistemą – jis buvo priverstas pripažinti teorinę filosofijos autonomiją, kuri ilgainiui gebėjo išstumti teologiją, pasisavindama (savaip interpretuodama) jos turinį. Pasinaudojus Boecijaus – Antikos kultūros ir filosofijos karšto mylėtojo – apibrėžimu *persona est naturae rationalis individua substantia* (jis suformuluotas pasitelkiant Aristotelio terminus), teologinis asmens sąvokos turinys⁶ redukuotas į filosofinį. Ši asmens samprata, pagal kurią atvirumas santykiui su kitu žmogumi laikomas neesmine ar antraeile jo savybe⁷, ilgainiui įtvirtino supratimą, jog žmogus pirmiausia yra autonomiška, racionali ir sau pakankama būtybė, kurioje Dievo atvaizdas siejamas vien su dvasiniu žmogaus prigimties aspektu. Visa tai turėjo didelę įtaką individualistinei žmogaus sampratai kaip modernaus individualizmo pagrindui⁸.

Taip kalbėdama aš nenureikšminu pačios antikinės filosofijos, o juolab filosofinio mąstymo – jis buvo ir lieka Europos ir Vakarų kultūros viena esminių atramų. Tačiau lyginant Vakarų ir Rytų krikščionybę Bažnyčios istorijoje atsiskleidžia vienas skirtumas: jei Vakarų Bažnyčia viduramžiais pasitelkė klasikinę graikų filosofiją kaip priemonę teologinei spekuliacijai ir racionalizavimui, Rytų Bažnyčia oponavo graikiškajai filosofinei mąstysenai ir jai būdingai žmogaus sampratai, pasitelkdama apologetiką, visą Bažnyčios liturgijos semantiką ir misijos reikalavimus. Vakarų ir Rytų Bažnyčios teologų dialogą paskatino ir Vakarų Bažnyčiai suteikė naują galimybę permąstyti istoriškai susiklosčiusio filosofinio teologavimo pagrindus šiuolaikiniai (pradedant nuo XX a. vidurio) stačiatikių teologai: Georgijus Florovskis, Vladimiras Loskis, Kallistas Ware'as, Ioannis D. Zizioulas, Christas Yannaras, Panagiotas Christou, Dumitru Staniloae, Nikas Nissiotis, Olivieris-Maurice'as Clément'as ir kt. Pažymėtinas vienas paradoksas: jie visi studijavo Vakaruose⁹. Todėl, įgiję gebėjimą naudotis Vakarų filosofinio mąstymo galimybėmis įvardyti tikrovę, jie sugebėjo ta kalba atskleisti sufilosofintos Vakarų teologijos problemas ir pakviesti kolegas vakariečius dialogui, siekdami apmąstyti Europos kultūros dramą. Savo ruožtu tam palankią nuostatą išreiškė tuo laikotarpiu katalikų teologijoje susiformavęs *Nouvelle Théologie* judėjimas, skatinęs grįžimą prie Bažnyčios Tėvų ir atvirumą Rytų krikščionybės tradicijai (Henri de Lubac'as, Jeanas Daniélou, Yvesas Congaras).

Jei pažvelgsime, kaip XX a. Vakarų filosofijoje užgimė dialogo filosofija, atvėrusi radikaliai naują mąstymo apie žmogų kryptį, pamatysime analogišką dalyką: Martinas Buberis, kaip ir Franzas Rosenzweigas ar Emmanuelis Levinas, gerai įvaldę Vakarų filosofinės mąstysenos kultūrą, išvengia ontologinio mąstymo objektiškumo „nelaisvės“, atsiremdami ne į ką kitą, o į praktikuojančiam judėjui gerai pažįstamą asmenišką santykio su Dievu kaip *Tu* patirtį, taip atverdami galimybę prabilti apie asmens tikrovę filosofine kalba¹⁰.

Taigi krikščioniškosios antropologijos apibrėžtis ir problemas lemia ne tiek teologinės ir filosofinės kalbos skirtumai, kiek filosofinės antropologijos ištakos. Iš Antikos socialinės patirties ir filosofijos perimta žmogaus samprata, įsivyravusi Vakarų filosofinėje mintyje bei pasaulėžiūroje, turėjo lemiamą įtaką Apšvietos amžiaus filosofijai, kuri jau radikaliai atskyrė žmogaus dvasią bei kūną ir suabsoliutino racionalų protą bei funkcinę nuostatą pasaulio ir kito žmogaus atžvilgiu, matant viską kaip pažinimo objektus – tai,

kam reikia suteikti ontologinį statusą dar prieš santykį su jais¹¹. Kadangi filosofinė žmogaus samprata turėjo įtakos ir Vakarų teologijai bei Bažnyčios gyvenimui, o dėl to ir antropologijai Vakarų krikščionybėje, šiandien reikėtų kalbėti ne apie skirtingus krikščioniškosios antropologijos etapus ar sroves, bet apie dvi skirtingas ištakas Vakarų Bažnyčios antropologijos istorijoje.

Žmogaus samprata ir egzistencinė drama istorijoje

Antikoje žmogaus egzistencijos drama amžinajame Kosmose buvo laikomas individo ribotumas ir mirtingumas, išreiškiamas materijos ir dvasios perskyra. Tuo tarpu Bažnyčios Tėvai, remdamiesi judėjų-krikščionių kosmologija, šia drama laikė visiškai kitokią perskyrą: begalinį skirtumą tarp Kūrėjo bei kūrinio ir žmogaus egzistencijos dramą kaip Nuopuolio pasekmę. Krikščionybė atskleidė įtampą ir pačiame žmoguje: tarp išorinio žmogaus ir vidinio. Vykstant krikščioniškosios kultūros pokyčiams ir įsitvirtinus žmogaus individualizmui, šios žmogiškosios egzistencijos iššūkį labiausiai išreiškia XX a. atsiradęs *asmens* ir *individuo* sampratų bei patirčių palyginimas, jas radikalai skiriant¹².

Abi sąvokas jau vartojo Emmanuelis Mounier ir Jacques'as Maritainas¹³ – filosofinio personalizmo pradininkai, o krikščioniškosios antropologijos diskurse įtvirtino stačiatikių teologai, ypač J. D. Zizioulas¹⁴. Svarbu pabrėžti, kad šios dvi sąvokos nėra teoriniai konstruktai, bet du žmogaus sampratos ir patirties modusai, išreiškiantys vieną žmogaus tikrovę – tikrovę, kuri atsiranda ir atpažįstama tik po Atpirkimo – dėl Kristaus Įvykio¹⁵. Jei krikščioniškasis tikėjimas mums yra tikras dalykas (lot. *credo*), o ne vien idėjų apie pasaulį bei religinių praktikų visuma, tada Jėzaus iš Nazareto gimimas, mirtis ir prisikėlimas yra ne šiaip istorinis įvykis, bet visuotinis įvykis – žmogaus prigimtį priėmusio Dievo nelygstamas aktas, išreiškiantis Jo santykį su mylimu kūriniumi; Įvykis, gražinantis žmogui jo kažkada atmesto abipusio ryšio su Dievu galimybę, t. y. galimybę atpažinti save kaip asmenį – sukurtą pagal Dievo atvaizdą, kuris, atsiliepdamas į Dievo meilę, gali vis labiau panašėti į žmogumi tapusį Dievą ir gyventi bendrystėje su Juo.

Šis radikalus pasaulio perkeitimas, atveriantis žmogaus patirtį ir mąstymą naujai tikrovei, reiškia, jog iki tol buvusi žmogaus savęs ir pasaulio samprata – teologiškai kalbant, adekvati Nuopuolio patirčiai¹⁶ – nebegali būti išeities pozicija krikščioniškajai antropologijai. Tačiau reikėtų pažymėti ir kitką: Atpirkimo įvykis, atvėręs šią naują galimybę, nepanaikina Nuopuolio pažeistos žmogaus tikrovės¹⁷. Taigi dabar galima kalbėti apie dviejų žmogaus patirčių koegzistavimą: atkurtos pirminės žmogiškosios tikrovės (į ją nurodo žmogaus pirmąsias būklės iki Nuopuolio) ir Nuopuolio patirties, kurią genialiai atspindi antikinė žmogaus samprata, kartu patvirtindama, kad žmogus ir tada, nepažinodamas Gyvojo Dievo, ieškojo savo Šaltinio ir Tikslų.

Būtent Kristus Įvykis apaštalui Pauliui leido atpažinti savyje šią naują žmogaus egzistencijos įtampą: „Aš nedarau gėrio, kurio trokštu, o darau blogį, kurio nenoriu. <...> Juk kaip vidinis žmogus aš žaviuosi Dievo įstatymu. Deja, savo kūno nariuose jaučiu kitą įstatymą, kovojantį su mano proto įstatymu. Jis paverčia mane belaisviu nuodėmės įstatymo, glūdinčio mano nariuose. Vargšas aš žmogus! Kas mane išvaduos iš šito mirtingo kūno! Bet ačiū Dievui – per mūsų Viešpatį Jėzų Kristų!“ (Rom 7, 19.22–25a).

Biblistika ir Bažnyčios istorinė patirtis šiandien padeda suprasti, kad apaštalo Pauliaus pabrėžiama egzistencinė įtampa išreiškia ne kūno ir dvasios priešpriešą, bet, greičiau, žmogaus savęs pakankamumo (in-sistencijos) ir atvirumo būčiai (ek-sistencijos) įtampą – tai, ką per tam tikrų priešybių vienybę įvardijo klasikine buvusi metafizinė asmens apibrėžtis¹⁸. Tačiau biblinė asmens samprata leidžia suprasti, kad filosofinis žmogaus apibrėžimas nusako ne tai, kas yra žmogus (ne asmenį), bet koks jis yra – koks atpažįstamas žemiškojo gyvenimo kelionei neišvengiamoje egzistencinėje prieštaroje, jei, žinoma, asmuo yra sąmoningas (atidus ir vidinei patirčiai). Todėl žmogaus tikrovei suprasti, o ypač siekiant padėti jam tikėjimo kelyje, vertėtų aptarti abi žmogaus – asmens ir individo – patirtis bei žmogaus sampratas, kurios yra išėities pozicijos skirtingoms – krikščioniškajai ir pasaulietinei – antropologijoms. Krikščioniškoji, pradėdama nuo žmogaus būklės jo Sukūrimo metu, priveda prie Nuopuolio padarinių jam, o su Atpirkimo Įvykiu atveria galimybę asmens ir individo patirtis atpažinti kasdienėje egzistencijos įtampoje. Ir ne vien atpažinti jas, bet ir atverti Dievo perkeičiančiai malonei, taip subordinuojant individo patirtį asmens tikrovei ir panašėjant į Jėzų Kristų – žmogumi tapusį Dievą¹⁹.

Žmogaus samprata filosofinėje antropologijoje ir jos raida link krikščioniškosios antropologijos

Antikinėje filosofijoje Aristotelis, apmąstydamas to meto žmogaus patirtį, galėjo kalbėti tik apie individą (lot. *individum*, gr. *atomos* – nedalus) – santykinai autonomišką būtybę (*auto*), kuri išsiskiria iš kitų gyvių kaip turinti protą ir valią („protingas gyvūnas“). Antikoje buvo kalbama tiesiog apie žmogų (*anthrōpos*), dažniausiai vyrą, arba apie konkrečios visuomenės grupės ar veiklos tipo atstovą (filosofą, amatininką, karį ir pan.). „Individualizmą skatino pati filosofinė veikla, racionalaus tyrinėjimo patirtis, kurią mąstytojai kaupė iš kartos į kartą, nes protas, būdamas iš principo universalus, praktiškai veikia per konkretų asmenį, kuris užsiima protiniu darbu, įgavusiu, bent jau netiesiogiai, ypatingą rangą.“²⁰ Nors Aristoteliui, kaip ir Platonui, žmogus iš esmės yra visuomeninė būtybė, jo socialumas kyla iš *polio* kaip savaiminio reiškinio: individai subordinuojami savo rūšies gerovei, *kosmosui*, kuriam priklauso, atlikdami skirtingo kilnumo vaidmenis²¹. Antikos filosofijoje pradeda formuotis du žmogaus sampratos modeliai, kurie išryškėja vėlyvaisiais viduramžiais, užgimstant moderniajai Europai²². Vienas jų koncentruojasi į savastį – individualųjį „aš“ („subjektyvus-individualistinis modelis“), o kitas – į psichologinių funkcijų sanglaudą bei gebėjimą socialiniam išsipareigojimui, orientuojantis į dorybes („objektyvaus-dalyvaujančio“ individo modelis). Be to, Antikos filosofija, teigdama pirmenybę pasaulio kaip objekto pažinimui, aiškiai postuluoja subjekto ir objekto atskirtį, kaip objektą traktuodama ir žmogiškąjį individą. Net svarstant draugystės santykius su kitu, šis tarsi objektas paprastai pasirenkamas pagal jo „nuopelnus“, t. y. pagal tai, kiek jis savo pastangomis yra išsiugdęs pagrindines dorybes²³. Taigi individas savaiminės vertės neturi – jis nėra unikali būtybė, bet tik tam tikromis savybėmis pasižymintis paskiras vienetas, atstovaujantis tam tikrai rūšiai (žmonėms, gyvūnams ir pan.). Todėl žmogaus lytiškumas buvo matomas tik kaip viena jo charakteristikų, tačiau itin svarbi, nes suteikia individams skirtingą socialinę vertę²⁴. Loginiu požiūriu individas reiškia objektą, apie kurį galima kažką pasakyti,

ontologiniu – atskirą egzistenciją (būtį), konkrečią tikrovę. Tad šiandien plačiai vartojami terminai *individualus*, *individualumas* reiškia ne esminį savitumą ar unikalumą, bet greičiau paskirumą, konkretaus vieneto raišką.

Pateikdama supaprastintą to meto žmogaus sampratą noriu pasakyti, kad Antikos filosofijoje asmens sampratos nebuvo. Graikų metafizikoje žmogus suvokiamas kaip baigtinė ir kartu begalinė būtybė, kurioje dvasia (protas), būdama visuotinė ir virš-individuali, yra individualizuota (sukonkretinta), o Platono supratimu – tiesiog „įkalinta“ medžiagoje, nes pasaulyje esti materijos ir dvasios perskyra. Siela išsivaduoja iš šio materialaus apribojimo tarsi „nuopuolio“ tik suyrant kūnui, t. y. per mirtį. Žmogiškojo asmens, kaip sielos ir kūno neišardomos vienybės, sampratos graikai neturėjo. Net Aristotelis, kalbėjęs apie sielos ir kūno vienybę, kas buvo itin svarbu Tomui Akviniečiui, ją matė tik tol, kol kūnas gyvas – su mirtimi tai suirdavo²⁵. Tačiau šiuo atveju svarbiau yra kitkas: asmens sampratos Antikoje ir negalėjo būti, nes Pirmoji Būtis, Gėris, Tiesa ar Grožis buvo abstrakcijos, o ne komunikuojanti tikrovė – ne Gyvasis Dievas, asmeniškai kalbinantis žmogų ir laukiantis jo atsako²⁶.

Vakarų filosofinės antropologijos raidą labai paveikė ne vien M. Buberio, bet ir XX a. antrosios pusės filosofų išvalgos: Paulio Ricoeuro, Emmanuelio Levino, Jeano-Luco Mariono ir kitų. Kalbant apie tiesioginį filosofinės antropologijos indėlį trumpai aptarsiu tik Karolio Wojtyłos filosofines paieškas, parengusias jį „šiuoliui“ prie jo, kaip popiežiaus Jono Pauliaus II, trečiadienio katechezijų. Svarstydamas pažinimo problemą jis prabyla apie žmogaus patirties objektyvųjį pobūdį ir moralinį pasirinkimą kaip vienokio ar kito kio savęs pasirinkimą²⁷. K. Wojtyła skiria *kosmologinį* ir *personalistinį* žmogaus pažinimo tipus ir todėl išvelgia *žmogaus* sampratos ir *asmens* sampratos skirtumą: žmogaus kaip objekto, kuris yra pasaulio (kosmoso) dalis, ir žmogaus kaip subjekto, kuris pažįstamas per jo vidujybę, jo unikalumą²⁸. Atpažindamas, kad kosmologinis požiūris būdingas Aristotelio antropologijai, jis pažymi, kad visas mokslinis žmogaus pažinimas pagrįstas šiuo požiūriu, kuris redukuoja žmogų į objektą – vieną iš kitų pažinimo objektų pasaulyje, kuriam žmogus regimai ir fiziškai priklauso²⁹. Polemizuodamas su Boecijaus asmens samprata K. Wojtyła pabrėžė, kad asmuo yra daugiau nei individualizuota racionali prigimtis (daugiau nei individas), nes svarbiausia, kas išreiškia jo tikrovę – jo unikalumas. Siekdamas išvengti fenomenologijos sureikšminto subjektyvumo kaip ribotumo, jis, atsigręždamas į visą žmogaus tikrovę, atskleidė, jog veiksmas apreiškia asmenį³⁰. Tačiau kas jis pats yra? Šis klausimas lieka atviras, nes asmens kaip objekto negalima apibrėžti. Suprasdamas, kad asmenį, kaip sukurtą pagal Dievo atvaizdą, filosofija gali apčiuopti tik per jo apraiškas, jau būdamas popiežiumi jis radikaliai pasuka į biblinę žmogaus analizę, išdėstydamas ją savo audiencijų trečiadienio katechezėse. Taip gimė kūno teologija, turėjusi didžiulę įtaką krikščioniškosios antropologijos raidai ir naujam žmogaus kūno įprasminimui. Ji atskleidė kūno kaip *jungtviško* tikrovę³¹ ir tai, kad kūnas išreiškia visą žmogiškąjį asmenį; asmenų bendrystė ir abipusiškumas yra reiškiama kūnu per dovaną (kito priėmimą ir savęs dovanojimą) kaip esminę žmogaus gyvenimo savybę³². Taip buvo kvestionuota ankstesnė tradicinė *imago Dei* samprata, Dievo atvaizdą žmoguje tapatinusi su jo proto ir valios galiomis. Tačiau kūno teologija nėra svetima dvasiniam žmogaus supratimui ne vien todėl, kad kūnas yra bet kokio supratimo „organas“.

Svarbiau kita: Jėzus, priimdamas kūną ir apreikšdamas, kas yra žmogus, per mūsų kūniškumo patirtį, perkeistą prisikėlusiam Jėzaus kūne, atveria mus Prisikėlimo tiesos supratimui; o tai reiškia ir supratimui to, kas yra žmogus kaip kūniška būtybė, gavusi viltį kūno prisikėlimui. Ši viltis, kaip tvirtina Jonas Paulius II, tai vienintelis dalykas, galintis apsaugoti mus nuo „įpročio“ kūno prigimtį tapatinti su Nuopuolio patirtimi; tik dėl to galime įveikti dualistinę kūno sampratą ir nesivadovauti ja, nes kūnas yra ir Apreiškimo turinio dalykas, ir „jutiklis“ dvasiniam supratimui. Todėl teologija, – kaip teigė popiežius Jonas Paulius II, – kuri yra dvasinis supratimas, yra ir kūno teologija ne tik todėl, kad kūnas yra teologijos dalykas, bet ir todėl, kad gyvenamas kūniškumas yra neatsiejamas nuo mūsų gebėjimo suprasti, kas yra kiekvieno teologavimo akto sudėtinė dalis. Tai reikštų, kad autentiškai teologijai būtina, kad teologas su visu kūniškumu taip paklustų Kristui, kaip šis savo sūniškumu yra klusnus Tėvui. Šis atsiverimas save viršijant atitinka giliausią kūno prigimtį, kuri yra įkūnyta dovana, nes gauta, kad būtų dovanojama³³.

Vertėtų paminėti dar vieną krikščioniškosios antropologijos ir teologijos sąveiką, kuri netiesiogiai patvirtina svarbią Josepho Ratzingerio įžvalgą apie kristocentriškos antropologijos reikšmę teologijai³⁴. Vatikano II Susirinkimo pradėtas posūkis nuo dualistinės antropologijos sutapo su nuostata nelaikyti aristotelinio tomizmo prioritetiniu Bažnyčios mokymu apie žmogų bei būti atviriems ir kitoms krikščioniškosios minties įžvalgoms³⁵. Posūkis nuo filosofinės antropologijos prie kristocentriškosios sustiprino ne tik kristologijos, bet ir Trejybės teologijos studijas, o ypač tai, ką vadiname Švč. Trejybės ekonomija. Iš pirmo žvilgsnio paradoksalu, tačiau Jono Pauliaus II kūno teologija, jau nekalbant apie teologinės antropologijos keliamus klausimus, padeda naujai perskaityti ne tik Tomą Akvinių³⁶, bet, pavyzdžiui, ir Augustiną, iš naujo svarstant subjekto ir santykio su Dievu sampratą visos Vakarų filosofijos ir teologijos kontekste³⁷. Trumpai tariant, ryškėja dvi išvados. Viena vertus, vadovėlinė iškilesnio mąstytojo įžvalgų interpretacija itin veikiama to laikotarpio dvasios (hermeneutinis ratas čia veikia neabejotinai), dėl ko nauja istorinė patirtis ir nauji klausimai turi vis gražinti prie pirminio teksto, kad jis būtų iš naujo perskaitytas. Kita vertus, žymioji šv. Augustino įžvalga, jog yra tik du klausimai: „Kas esi, Dieve, Tu, ir kas esu aš“, dar kartą patvirtina, kad atviresnis ir gilesnis žvilgsnis į žmogų leidžia geriau pažinti Dievą; o gilinantis į trivienio Dievo slėpinių geriau pažįstamas ir žmogus, kurį pilnatviškai parodo Kristus. Nes ne tik Dievas, bet ir žmogus yra slėpinys – ne saugoma ar neprieinama paslaptis, bet įprastą žvilgsnį ir kasdienę patirtį viršijanti tikrovė, atsiverianti tada, kai mes jai atsiveriame.

Jei grįžtume ir prie Evagrijaus Pontiečio įžvalgos: „Jei esi teologas, tu tikrai meldiesi; jei tikrai meldiesi – esi teologas“³⁸, turėtume suprasti, kad grįžti prie Bažnyčios Tėvų yra daugiau nei akademiškai „grįžti prie šaltinių“. Tai reiškia ne vien būtinybę pažinti patristinę patirtį, bet ir ją atrasti grįžtant prie supratimo, jog teologija siekia padėti vyrams ir moterims atsiverti Dievui ir Jo gydančiai malonei – kad ji turi ir dvasinį, ir pastoracinį metmenis. Taigi krikščioniškoji antropologija nėra vien akademinė disciplina. Apeliuodama į giliausią žmogaus patirtį, į jo giliausią troškimą, ji padeda apmąstyti ir įvardyti žmogaus tikrovę, kuri atsiveria krikščioniškajai patirčiai. Tuo ji gali prisidėti prie šios tikrovės perkeitimo, nes kreipiasi į asmenį kaip į subjektą, atvirą santykiui, ir todėl naudojasi ne tik teologine, bet ir filosofine kalba.

Asmens samprata krikščionybėje

Pereinant prie asmens aptarties svarbu pažymėti, kad asmens sąvokos nėra nei Senajame, nei Naujajame Testamentuose. Senajame Testamente Dievas su savąja Tauta elgiasi labai asmeniškai: kalbina, veda, drąsina, grasina, gailisi. Tačiau Senasis Testamentas nekalba apie asmenišką žmogaus santykį su Dievu: Dievas kalbina žmogų tik tiek, kiek šiam yra skirta konkreti misija Išrinktojoje Tautoje, nes Sandoros su Dievu subjektas buvo Tauta. Tuo tarpu Kristus atperka ne išrinktuosius, bet visus, t. y. kiekvieną žmogų, todėl siunčia savo mokinius į visą pasaulį skelbti Evangeliją visai kūrinijai (Mk 16, 15). Naujadaras „persona“ pasirodo lotyniškuose tekstuose tik III a. svarstant Švč. Trejybę kaip dialogišką tikrovę ir *logos* kaip dieviškojo Asmens įsikūnijimą³⁹. Tačiau Vakarų minties istorijoje tai įgijo ir kitokį turinį, nes visuomenėje vyravusi žmogaus kaip individo patirtis suteikė sąvokai kitas konotacijas (kaukės ir vaidmens), kurios dominuoja iki šiol. Toks lotyniškojo *persona* (angl. *person*) vartojimas siejamas su iš graikų perimta žmogaus samprata, neturinčia ontologinio turinio („kaukė“ graikų teatro vaidinime), romėnų kultūroje suteikiant jai vaidmens socialiniuose ir teisiniuose santykiuose reikšmę⁴⁰. Suprantama, tam nemažą įtaką turėjo ir jau minėtas Boecijaus apibrėžimas, įsitvirtinęs Vakarų mąstysenoje dėl svaraus Bažnyčios intelektualinio vaidmens kultūroje (iki šiol daugelyje informacinių šaltinių vyrauja asmens, kaip racionalios prigimties individo, samprata). Dabar dažnas *individo* ir *asmens* sąvokų lygiagretus ir sinoniminis vartojimas, o mokslams apie žmogų ir visuomenę būdingas *socialinio individo* pakeitimas *asmeniu*⁴¹ yra papildoma kliūtis būtina šių sąvokų ir jomis įvardijamos tikrovės skirtybei (bet ne atskirčiai!) išsąmoninti.

Kodėl sąvoka *persona* pirmiausia pasirodė teologijos kontekste? Jos buvo ieškota bandant sulotyninti graikiškai kalbėjusių Bažnyčios Tėvų apmąstymus apie trivienį Dievą, t. y. vartoti teologinę terminiją ir kalboje, vyravusioje Vakaruose. Tačiau svarbiau kita: pati asmens samprata yra krikščioniškosios teologijos padarinys, nes atsirado siekiant įvardyti krikščionių tikėjimo dalykus⁴². Čia vertėtų pasitelkti Angelo Scolos įžvalgą, kad krikščioniškoji patirtis yra ontologiškai pirmesnė už teologiją, pabrėžiant, jog ji suprantama kaip tikėjimo gyvenimo (gyvenimo pagal krikščionių tikėjimą), o tai reiškia ir gyvenimo Bažnyčios bendruomenėje, objektyvioji tikrovė⁴³. Bažnyčios tikėjimo praktika – asmeniškasis ir bendruomeniškas santykis su Dievu, priėmusiu žmogaus veidą, Gerosios Naujienos skelbimas ir apaštalų tikėjimo patirtis – krikščioniui atvėrė naują savęs kaip asmens patirtį. Per dialogą krikščionis pažino, kad žmogus pirmiausia ir esmiškai yra priimantis tiesą, o ne ją kuriantis (gaminantis)⁴⁴; jis, sukurtas pagal Dievo atvaizdą, yra asmuo – esantis iš kito ir kitam⁴⁵. Todėl tokios sąvokos kaip *asmuo*, *agape*, *caritas* yra unikalūs krikščionių tikėjimo ir teologinės įžvalgos naujadarai, išreiškiantys naują tikrovę ir atveriantys naujas perspektyvas ne tik žmonijos intelektinei istorijai, bet ir bendrabūviui. *Asmuo* pirmiausia nurodo į Dievą kaip esybę, kuri reiškiasi per Žodį ir yra Aš ir Tu, o kartu ir Mes. Šiame Dievo pažinimo kontekste naujai ryškėja tikroji žmonijos prigimtis⁴⁶.

Derėtų pastebėti, kad dažnai pasitaikantis žodžių derinys „žmogaus asmuo“ yra nevertotinas, nes *asmuo* nėra žmogaus atributas – nėra vienas jo požymių; *asmuo* nėra ir

žmogaus dalis, kaip, pavyzdžiui, galva, ranka, koja ar žmogui priklausantis daiktas, nėra viena jo savybių ar kažkas atskira nuo jo, bet yra jis pats. Asmuo yra tai, kas esmiškai yra žmogus – esantis iš kito ir kitam, jei jis sukurtas pagal Dievo atvaizdą. Todėl jis ir yra žmogiškasis asmuo kaip kūrinys, skirtingas nuo dieviškojo, bet toks vienintelis tarp Dievo kūrinų, nes esantis santykiui su Juo ir kitais žmonėmis kaip asmenimis. Vienoks ar kitoks žmogaus supratimas turėjo ir tebeturi didžiulę įtaką ne tik žmonių tarpusavio santykių ir visos socialinės tikrovės refleksijai, bet ir teologijai bei filosofijai, socialiniams mokslams, taip pat ir visuomenės gyvenimui.

Kristocentriškumo reikšmė tolesnei krikščioniškosios antropologijos raidai

Tai, kad „žmogaus slėpinys tikrai nepaaiškėja niekur kitur, tik įsikūnijusio Žodžio slėpinyje“ ir kad būtent „Kristus, naujasis Adomas, pačiam žmogui pilnatviškai parodo, kas yra žmogus, ir atskleidžia jo pašaukimo kilnumą“ (*Gaudium et spes*, § 22), reiškia, jog krikščioniškoji antropologija yra kristocentriška ir todėl bibliška. Tačiau ji netapati biblinei antropologijai, kuri gali interpretuoti Senąjį Testamentą, pavyzdžiui, ir judaizmo kontekste, suteikdama Sukūrimo pasakojimui kitokių prasmų.

Tuoj po Vatikano II Susirinkimo J. Ratzingeris apie *Gaudium et spes* § 22 rašė:

Galima teigti, kad pirmą kartą oficialiame Bažnyčios Magisteriumo dokumente pasirodo naujas tikrai kristocentriškos teologijos modelis. Būtent, kai, remiantis Kristumi, teologija yra atskleidžiama per antropologiją, ji tampa radikaliai teologiška, nes per Kristų atveda žmogų į santykį su Dievu, tuo nurodant kelią ir šiandienos situacijos teologinei refleksijai. <...> Kadangi visi esame tos pačios žmogaus prigimties, tai, jog Kristus ją prisiima, tampa įvykiu, kuris paliečia kiekvieną žmogų. Nuo šiol kiekvieno žmogaus prigimtis įgauna kristologinį pobūdį: žmogaus veiksmas, mintis, troškimas ir atsidavimas gali tapti *Logos* įrankiu.⁴⁷

Gaudium et spes prabylama apie prieštaras ne tik šiuolaikiniame pasaulyje, bet ir žmoguje, siejant tai su gilia nederme, kurios šaknys yra žmogaus *širdyje*. Pasitelkiama sąvoka, plačiai vartota Naujajame Testamente ir Bažnyčios Tėvų apmąstymuose: *širdis* išreiškia ne jausmus, kaip priešingybę protui, bet visą asmenį – jo apsisprendimų ir veiksmų centrą, kuriame ir vyksta jo susitikimas su Dievu ir kur jis pats Dievo akivaizdoje nulemia savo likimą (*Gaudium et spes*, § 10; 14; 16). Šitaip pradėta trauktis nuo statiško, racionaliai grindžiamo filosofinio mokymo apie žmogų, ant kurio tarsi „karūna“ būdavo uždėdama krikščioniškoji dalis, kurią atmetus Naujaisiais laikais žmogus buvo vėl matomas vien kaip „protingas gyvūnas“. Ir pereinama prie dinamiškos žmogaus sampratos, grindžiant ją bibliiniu mokymu bei atsižvelgiant į istorinę žmogaus patirtį. Tačiau, svarstydamas antropologinio posūkio neišbaigtumą, J. Ratzingeris šiame Bažnyčios dokumente atskleidžia skirtingų žmogaus sampratų maišatį – „mozaikišką antropologiją“⁴⁸, išliekančią Vakarų krikščioniškoje mintyje iki pat šiol, nes perėjimas nuo ilgalaikės dualistinės žmogaus sampratos prie tikrai kristocentriškos nėra lengvas.

Nors atskaitos tašku tampa *imago Dei* teologija, viena tokių prieštarų pasirodo, kai bandoma išskirti svarbiausias žmogiškojo asmens, sukurto pagal Dievo atvaizdą, savybes.

Pagal filosofinę žmogaus sampratą, kai pagrindinėmis jo charakteristikomis laikomi protas ir valia, žmogaus panašumas į Dievo atvaizdą suprantamas pirmiausia kaip jo gebėjimas valdyti pasaulį (būtent tai buvo išskaitoma Pradžios knygoje). Tai savaime dera su jo autonomiškumu ir subsistenciškumu. Tačiau pagal Bažnyčios Tėvų mokymą žmogus skleidžiasi kaip Dievo atvaizdas (panašėja į jį) tol, kol jis išlaiko ryšį su Dievu, kol yra atsigręžęs į Jį, ir praranda savo panašumą, kai nuo Jo nusigręžia. Taip žvelgiant, asmenį pirmiausia nusako *santykiškumas*: dėl artumo Dievui žmogus gali tinkamai valdyti jam patikėtą pasaulį, ir tai yra jo panašumo į Dievą rezultatas, o ne turinys⁴⁹. Taip suprantamas viešpatavimas skatina žmogų ne didinti savo galią pasauliui, bet priimti šį gebėjimą kaip dovaną, visą žmogaus veiklą (būtent jai būtini protas ir valia) skiriant visų žmonių gerovei ir Dievo šlovei. Susirinkime jau bandyta pabrėžti kūno vertingumą, tačiau dokumente išlieka dar prieštaringas teiginys, kad žmogus aukštesnis už kūną (*Gaudium et spes*, § 14), nes grįžtama prie metafizinės schemos: pirmiausia yra teigiama proto, kuris tiria ir pajungia žmogui medžiaginį pasaulį, viršenybė. Nors ir nurodoma, jog žmogui būtina išmintis, „švelniai kreipianti jo dvasią ieškoti ir mylėti tai, kas teisinga ir gera“ (*Gaudium et spes*, § 15), vis dėlto išlaikomas tik subjekto-objekto santykis: nepereinama prie tarp-subjektiškumo, kaip žmogaus pašauktumo meilei, išraiškos – prie *Aš-Tu* santykio, t. y. nekalbama apie žmogų kaip asmenį⁵⁰.

Ši priešara ryški ir filosofinio personalizmo pradininko J. Maritaino įžvalgoje. Aiškiai įvardydamas žmogaus kaip individo tikrovę J. Maritainas, kalbėdamas apie žmogiškąjį asmenį ir atpažindamas, kad jį tokį daro atsivėrimas meilei, vis dėlto kalba apie asmenį tik dvasiniu žmogaus lygmeniu, jo medžiaginį matmenį įvardydamas kaip godumą būčiai (būties trūkumą)⁵¹.

Pagrindine žmogiškojo asmens savybe laikant *santykiškumą* (atvirumą buvimui iš Kito ir kitam), protas ir valia nėra nuvertinami, bet matomi kaip prigimtinės žmogaus galios. Vien jų ugdymas žmogaus atvirumo Dievui ir savo artimui savaime neužtikrina, nes jos gali būti naudojamos, kaip rodo istorija, net siekiant priešingų, t. y. destruktivių tikslų (manipuliacijoms žmogumi ir net jo naikinimo).

Žmogus sukurtas pagal Dievo atvaizdą ir gali į Jį panašėti – *imago Dei* ir *imago Christi*

Grįžtant prie Pradžios knygos ir dar kartą skaitant pirmąjį jos pasakojimą apie žmogaus sukūrimą, matyti du svarbūs dalykai: Dievas ketina padaryti žmogų pagal savo atvaizdą (paveikslą) ir panašumą, bet sukuria jį kaip vyrą ir moterį tik pagal savo atvaizdą (Pr 1, 26–27). Hebrajų kalboje nėra jungtuko *ir*, o judaizmo tradicijoje *tselem* ir *demuth* vartojami beveik sinonimiškai. Tuo tarpu krikščionybėje abu šie žodžiai tapo skirtingų žmogaus sampratos interpretacijų šaltiniu. Aišku viena: jau Naujajame Testamente apaštalas Paulius įvardija, kad būtent Kristus yra neregimo Dievo regimas atvaizdas (Kol 1, 15; Hbr 1, 3; 2 Kor 4, 4), kas atveria Dievo atvaizdo svarbą žmogui, nes šis sukurtas pagal jį. Tuo judėjiškoji ir krikščioniškoji Dievo atvaizdo interpretacijos iš esmės skiriasi, nors viduramžiais buvo artimos tuo, jog Dievo atvaizdą žmoguje siejo su jo prigimties racionalumu⁵².

Įprastai teigiama, kad Dievas sukūrė žmogų ir pagal savo atvaizdą (paveikslą), ir pagal panašumą, tarsi patvirtinant istoriškai įsisenėjusią statišką žmogaus sampratą, būdingą požiūriui į objektą. Tačiau jau Origenas savo veikale „Prieš Celsijų“ tvirtino, jog „Celsijus kalba niekus ir kitus klaidina, sakydamas, kad būdami sukurti „pagal Dievo atvaizdą“ mes kartu esame ir „panašūs į Jį“, nors yra parašyta, kad Dievas sakė „padarykime žmogų pagal mūsų atvaizdą ir panašumą“, bet padarė žmogų pagal savo atvaizdą, tačiau ne kartu ir pagal savo panašumą“⁵³. Žmogus sutvertas pagal Dievo atvaizdą su ypatingu pasaulimu tapti panašiam į Jį. Vadinasi, panašumas į Dievą nebuvo savaime duotas netgi Adomui, kuriam dar reikėjo bręsti iki žmogui pažadėtos pilnatvės – Kristaus dovanos masto. Su Atpirkimu gražinama galimybė panašėti į žmogumi tapusį Dievo Sūnų (Ef 4, 24; Kol 3, 10–11), paliekant mums laisvę atsiliepti tam arba ne. Taip atsiskleidžia dinamiška žmogiškojo asmens samprata, pasirodžiusi jau Bažnyčios Tėvų kapadokiečių raštuose: atsiveriant abipusiam santykiui su Dievu per Kristų mumyse išsiskleidžia *imago Dei* – žmogui kaip šio santykio subjektui dovanotas santykiškumas⁵⁴.

Jei patristikos studijos atskleidžia, kad Bažnyčios Tėvų laikotarpiu susiformavo aiškus mokymas apie dieviškuosius Asmenis (*hypostasis*), to negalima pasakyti apie to meto krikščionišką žmogaus sampratą, nes buvo tik pradėtos paieškos, kaip teologiją pritaikyti antropologijai. Pradžioje, dėl tuo metu vyravusio mokymo apie žmogų, Dievo atvaizdas jame sietas su tuo, kas sudaro nekintamą dalyką – išlieka žmoguje net su Nuopuoliu – žmogaus protu ir laisva valia bei visu Kristaus priimtu žmogiškumu. O panašumui dažniausiai buvo priskiriamos žmogaus pastangos kultivuoti dorybes, matant jas kaip *donum superadditum* (etiniu atvaizdo aspektu). Tačiau šiais klausimais skyrėsi jau Bažnyčios Tėvų interpretacijos, kurios galėjo kisti ir jų pačių raštuose, taip pat vėlesnių laikotarpių teologų požiūriai⁵⁵. Akivaizdu tai, kad žmogus, keičiantis ir gilėjant jo istorinei (asmeninei ir socialinei) patirčiai Dievo atžvilgiu, gilino ir šio savo pirminio pagrindo sampratą⁵⁶. Vakarų Bažnyčios teologija šiandien sugrįžta ir prie Bažnyčios Tėvų išvalgos, jog Dievas tapo žmogumi, kad žmogus taptų Dievu, t. y. per Kristų Šventojoje Dvasioje būtų gražintas į Švč. Trejybės meilės bendrystę (kartu nebevengiant ir *theosis* sąvokos).

Vieno Dievo trejybiškumui įvardyti graikų kalba pirmiausia vartotas *hypostasis*, o vėliau ir *prosopon* terminas. „Trys dieviškieji Asmenys nėra trys viena šalia kitos esančios substancijos, bet jie yra realiai egzistuojantys konkretūs ir unikalūs santykiai (*hypostasis*) ir niekas daugiau.“⁵⁷ Pats Asmuo yra konkretus Dievo savidavos būdas, atskleidžiantis, kas Dievas yra⁵⁸. Į teologiją įvestas žodis *persona* savo ruožtu paaštrino klausimą, ar galima analogija tarp dieviškųjų Asmenų ir žmogiškojo asmens, nes šis yra Dievo kūrinys ir todėl pats nėra santykis. Nuo XX a. antrosios pusės pamažu įsitvirtinant supratimui, kad žmogiškasis asmuo panašus į Dievą būtent savo santykiškumu – atvirumu buvimui iš Kito ir kitam – atsiskleidžia sudėtingesnė ir drauge dinamiškesnė žmogaus kaip asmens samprata. Popiežius Jonas Paulius II, kardinolas J. Ratzingeris bei kiti teologai teigė, jog žmogiškasis asmuo sukurtas pagal Dievo atvaizdą (*imago Dei*) tam, kad augtų link Kristaus atvaizdo (*imago Christi*), nes būtent Kristus yra žmogaus pirmavaizdis⁵⁹.

Tiesa, kad žmogus sukurtas *ex nihilo*, tačiau taip pat galima sakyti, jis sukurtas iš paties Kristaus, kuris sykiu yra žmogaus kūrėjas, tarpininkas ir tikslas, pilnatvės (*ex plenitudine*). <...> Tad, ką reiškia būti sukurtam pagal *imago Dei*,

mums pilnatviškai atskleidžiama tik per *imago Christi*. Jame aptinkame visišką atvirumą Tėvui, turintį ženklinti visą mūsų egzistenciją, atvirumą kitiems, tarnystės dvasia turintį ženklinti mūsų santykius su mūsų broliais bei seserimis, ir gailestingumą bei meilę kitiems, kuriuos Kristus, kaip Tėvo paveikslas, rodo mums. <...> būtent Kristus – savo įsikūnijimu, mirtimi ir prisikėlimu – atkuria Dievo paveikslo žmoguje tikrąjį pavidalą. <...> Žmogui atleista pačioje jo nuodėmingos egzistencijos šerdyje, ir jis per Šventosios Dvasios malonę žino, kad yra išgelbėtas ir nuteisintas per Kristų. Žmonės auga savo panašumu į Kristų ir bendradarbiauja su Šventąja Dvasia, kuri, ypač per sakramentus, formuoja juos pagal Kristaus paveikslą. Tad žmogaus kasdienė egzistencija apibrėžiama kaip pastangos vis labiau tapti panašiam į Kristaus paveikslą ir paskirti savo gyvenimą kovai už galutinę Kristaus pergalę pasaulyje.⁶⁰

Jei esame vienu kūnu su Juo ir išgelbėti Jo kūne, Jis veda mus į dangaus karalystę būtent savo Kūne, kuris yra Bažnyčia (Rom 12, 5; 1 Kor 10, 16–17; 12, 27; Ef 1, 22–23). Taip iškyla asmens bendruomeniškumo klausimas, reiškiantis, kad mūsų tapimas *imago Christi* nevyksta vien privačiau bendraujant su Dievu. Todėl žmogaus santykiškumas skleidžiasi pirmiausia Bažnyčioje, kaip asmenų bendrystėje Kristuje (*communio personarum*), ir per ją tampa vaisingas. Žmogiškojo asmens kūniškumas ir subsistenciškumas kaip „biologinis *hypostasis*“ gali būti tragiškas tuo, kad sutelkia žmogų į savo poreikius, save patį ir galiausiai reiškiasi jo neišsipildymu. Šio būvio ribotumas įveikiamas ne moraliniu savęs tobulinimu, o nauju gimimu meilės bendrystei, kuriai atveria Kristus per Krikštą ir atsivertimą. Taigi, pasak J. Zizioulo, „bažnytinis *hypostasis*“, pagrįstas ontologine tikrove, o ne kūrinio trapumu, atveria žmogų asmens pilnatvei ir gyvenimo vilčiai, nes yra esmiškai eschatologinis. Biologinis gyvavimo būdas išlieka, tačiau jo ribotumas nuolat peržengiamas Eucharistijoje, kuri pirmiausia yra *synaxis*, bendrystė, bendruomenė, santykiškumas, dėl to žmogus tampa vieno Kūno nariu ir įveikia visokį biologinio ar socialinio pobūdžio uždaramą⁶¹.

Taip krikščioniškoji antropologija, teologija ir ekleziologija susijungia į vieną visumą, nes žmogus sukurtas pagal Dievo atvaizdą – Jėzų Kristų, įsikūnijusį Dievo Sūnų. Jame jis atpirtas, bet tam, kad būtų gražinamas pas Tėvą, Jėzus per atsiųstąją Šventąją Dvasią dovanoja mums savo Kūną-Bažnyčią. Joje Jo meilės sujungti mes galime liudyti Kristų pasauliui, atskleisdami kiekvieno žmogiškojo asmens kilnumą ir pašaukimą. Skirtingai nuo Nuopuolio savaiminės pasekmės kiekvienam žmogui, Atpirkimo malonė dovanojama žmogaus laisvam priėmimui, tuo patvirtinant, kad asmenį konstituuoja laisvė kaip sąlyga meilei – atsivėrimui Kitam (ir Dievui, ir žmogui), jį priimant ir save dovanojant. Būtent tuo kiekvienas asmuo tampa vis labiau savimi, panašėdamas į Kristų-Naująjį Adomą, kartu išliekant begaliniam skirtumui tarp Kūrėjo ir kūrinio.

Išvados

Daugelį šimtmečių krikščioniškoji antropologija buvo tapatinama su klasikine filosofine, ant jos kaip pagrindo uždėdant dvasinę „karūną“, kurią Naujieji laikai atmetė. Žmogus matomas kaip išsiskiriantis iš gyvių pasaulio tuo, kad turi protą ir laisvą valią, ką, deja,

nukreipia ir destruktiviais tikslais. Vakarų filosofinėje ir teologinėje mąstysenoje įsitvirtinusi dualistinė žmogaus samprata (dvasios ir kūno perskyra, žmogaus orientacija ir į gėrį, ir į blogį) pamažu atveda prie didėjančios antropologinės krizės, kas nuo XX a. vidurio skatina grįžti prie Bažnyčios ištakų ir iš naujo ieškoti krikščioniškosios žmogaus sampratos, atsiremiant į Šventąjį Raštą bei patristiką. Dramatiška istorinio žmogaus patirtis padeda iš naujo permąstyti jo, kaip sukurto pagal Dievo atvaizdą, supratimą, kuris, skirtingai nuo Dievo sampratos, susiformavusios jau IV a., nebuvo vienalytis nuo pat patristikos laikų, bet ypač skyrėsi Vakarų ir Rytų krikščionybėje. Vatikano II Susirinkimo pradėtas radikalus posūkis link kristocentriškos antropologijos padeda naujai pažvelgti į žmogaus sampratą ir patirtį, išryškinant asmens santykiškumo reikšmę ir galimybes: Jėzus Kristus yra neregimo Dievo regimas atvaizdas (2 Kor 4, 4), ir žmogus yra pagal Jį. Todėl, „apreikšdamas Tėvo ir jo meilės slėpinį, Kristus, naujasis Adomas, pačiam žmogui pilnatviškai parodo, kas yra žmogus, ir atskleidžia jo pašaukimo kilnumą“ (*Gaudium et spes*, § 22).

Pirma, Sukūrimo aktas per Dievo Žodį žmogų padaro esantį pagal Dievo atvaizdą, o ne žmogus savaime toks yra. Dievas šiuo aktu susisaisto neišardomu Dievo-žmogaus santykiu, dovanodamas žmogui laisvę augti ir panašėti į Jį, išliekant begaliniam skirtumui tarp Kūrėjo ir kūrinio. Antra, krikščionybė Sukūrimo neatskiria nuo Atpirkimo, nes žvelgia viso Dievo meilės sumanymo, Jo viso veikimo kontekste – visa mato Kristuje todėl, kad per Jį pasaulis yra sukurtas; ir ne tik per Jį ir Jam (Kol 1, 16–17), bet ir Jame atpirktas, ir dėl to per Jį mums atsiųstoje Šventojoje Dvasioje yra gražinamas pas Tėvą. Su Atpirkimu žmogui sugrąžinta galimybė atsiverti ir gyventi per asmenišką santykį su Dievu, tam bręstant Bažnyčios bendrystėje, atskleidžia dinamišką žmogaus kaip asmens sampratą: *imago Dei* ir *imago Christi* turinius bei perspektyvą. Krikščioniškoji antropologija, teologija ir ekleziologija susijungia Bažnyčios praktikoje, taip atveriant ją naujam vaisingumui – gyventi Kristaus dovanojama Dievo meile ir ją liudyti pasauliui.

NUORODOS

- ¹ *Šventasis Tėvas Pranciškus*. Apaštališkasis paraginimas *Evangelii gaudium*. Kaunas: Katalikų interneto tarnyba. 2014. Nr. 52–59.
- ² *Laumenskaitė I. E.* Dvi ištakos krikščioniškosios antropologijos istorijoje: jų pagrindai, ypatumai ir reikšmė teologijai bei Bažnyčios ir visuomenės gyvenimui // Krikščioniškosios antropologijos postulatai: tradicija ir dabartis. Vilnius: VPU leidykla. 2010. P. 75–98.
- ³ *Bernard J.* Les fondements bibliques. Paris: Parole et Silence. 2009. P. 248–249; 269–274.
- ⁴ *Studies in the Book of Genesis: Literature, Redaction and History / ed. A. Wenin.* Leuven: Leuven University Press. 2001. P. 3–34; 297–332; 397–446; *Sailhamer J.* Exegetical Notes: Genesis 1:1–2:4a // *Trinity Journal*. 1984. Vol. 5. P. 73–82.
- ⁵ *Coplestone F.* A History of Philosophy. Vol. 2. Medieval Philosophy. New York: An Image Book. 1993. P. 423–434; *Grabowski J. S.* Person: Substance and Relation // *Communio*. 1995. Vol. 22. P. 139–163; *Gunton C. E.* The Promise of Trinitarian Theology. Edinburgh: T&T Clark. 1991. P. 83–99.
- ⁶ Plačiau apie šio žodžio kilmę žr. *Grabowski*. Ten pat. P. 139–163; *Ratzinger J.* Concerning the Notion of Person in Theology // *Communio*. 1990. Vol. 17. P. 440–443; *Zizioulas J. D.* Being as Communion. *Studies in Personhood and the Church*. New York: St. Vladimir's Seminary Press. 1993. P. 31–41.
- ⁷ *St. Thomas Aquinas*. *Summa Theologiae*. I, q. 29, a. 1, ad. 1 // [http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,_Thomas_Aquinas,_Summa_Theologiae_\[1\],_EN.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,_Thomas_Aquinas,_Summa_Theologiae_[1],_EN.pdf). Žiūrėta 2014-05-02.

- Platesnę šios sampratos kritiką žr. *Balthasar von H. U. On the Concept of Person // Communio*. 1986. Vol. 13. P. 22; *Ratzinger. Concerning the Notion of Person in Theology // Ten pat.* P. 439–443.
- ⁸ Jau Augustinas ir Boecijus manė, kad žmogus, sukurtas pagal Dievo atvaizdą, yra panašus į Kūrėją ne pašauktumu į meilės santykį, bet individo protiniu pajėgumu Jį mąstyti ir mylėti, taip formuodami intelektualizmo ir individualizmo sindromą Vakarų Bažnyčioje (*Gunton. Ten pat.* P. 90–93).
- ⁹ Čia galima paminėti dar vieną – istorijos – paradoksą, kuris siejasi su pirmųjų krikščionių, nuo persekiojimo bėgusių iš Jeruzalės, vaidmeniu: Rytų Bažnyčios teologija Vakarams tapo pažįstama ten XX a. pradžioje atsidūrus teologams emigrantams iš Rusijos. Jie aktyviai reiškėsi ne tik Europoje (Šv. Sergijaus institute Paryžiuje), bet ir Amerikoje (Šv. Vladimiro seminarija ir leidykla).
- ¹⁰ *Laumenskaitė I. E. Kaip įgyvendinti Bažnyčios socialinį mokymą? // Naujasis Židynis-Aidai*. 2006. Nr. 6-7. P. 263.
- ¹¹ *Zizioulas. Being as Communion. Ten pat.* P. 102.
- ¹² Skirtingai nuo šiuolaikinių mąstytojų, Bažnyčios Tėvai kapadokiečiai nebuvo patyrę individualizmo pavojų ir gal todėl, svarstydami apie Jėzuje Kristuje apsirėikšusi Dievą, jie vartojo šias sąvokas (*hypostasis, prosopon, ousia, atomon*) nesiaiškindami skirtumų nei tarp asmens ir individo, nei tarp prigimties ir substancijos (žr. *Turcescu L. “Person” versus “individual”, and Other Modern Misreading of Gregory of Nyssa // Modern Theology*. 2002. Vol. 18 (4). P. 527–539. DOI: 10.1111/1468-0025.00202). Jiems paprasčiausiai nerūpėjo žmogaus ekologijos problemos, nes jie kvėpavo dar „neužterštu oru“.
- ¹³ *Mounier E. Personalizmas. Vilnius: Pradai*. 1996; *Maritain J. The Degrees of Knowledge // The Collected Works of Jacques Maritain. Notre Dame: University of Notre Dame Press*. 1995. Vol. 7.
- ¹⁴ *Lossky V. The Mystical Theology of the Eastern Church. New York: St. Vladimir Seminary Press*. 1997. P. 22–23; *Ware K. In the image and likeness: The uniqueness of the human person // Personhood: Orthodox Christianity and the connections between body, mind, and soul / ed. J. T. Chirban. Westport, Conn.: Bergin & Garvey*. 1996. P. 1–13; *Yannaras C. The Freedom of Morality. Crestwood, NY: St. Vladimir’s Seminary Press*. 1984. P. 21; *Zizioulas. Being as Communion. Ten pat.* P. 28–34; *Zizioulas J. D. Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church. London: T&T Clark*. 2006. P. 171–177.
- ¹⁵ Kristaus įvykis yra plati kristologijos sąvoka, apimanti ne vien esminius Jėzaus iš Nazareto gyvenimo įvykius (įsikūnijimą, veiklą, mirtį, prisikėlimą ir dangun žengimą), bet išreiškianti Dievo atperkantį ir išganantį veikimą kūne ir per tai pasaulyje. Tai taip pat ir būdas skaityti Bibliją kaip penkių Dievo aktų dramą (Sukūrimas, Izraelis, Jėzaus tarnystė, Bažnyčia ir *Eschaton*). Tai pagrindas krikščioniškajai Biblijos interpretacijai – per Jį, Dievo Žodį, pasaulis sukurtas, per Jį atpirktas, Jame mes gyvename ir per Jį Šventojoje Dvasioje būsime gražinti į Švč. Trejybės meilės bendrystę. Tai yra pagrindas išgyventi Dievo istoriją taip pat ir savo gyvenime. Tuo „Kristaus įvykis“ yra ir teologinės hermeneutikos įrankis („objektyvas“).
- ¹⁶ *Encyclopedia of Theology: the Concise Sacramentum Mundi / ed. K. Rahner. New York: Crossroad*. 1975. P. 1209.
- ¹⁷ J. D. Zizioulas pagrindiniu Nuopuolio padariniu laiko individualizmą – atsiribojimą nuo abipusio santykio su Kitu ir kitu, patiriant „kito kaip kitokio baimę“, laikant kitą svetimu ir jo autonomijai pavojingu, kas XX a. pasireiškė Jeano-Paulio Sartre’o įžvalga „kiti yra pragaras“ (*Zizioulas. Being as Communion. Ten pat.* P. 1–2; 107).
- ¹⁸ *Encyclopedia of Theology. Ten pat.* P. 1208–1209.
- ¹⁹ Siekiant krikščioniškosios antropologijos vientisumo šių dviejų žmogaus – asmens ir individo – patirčių subordinacijos problema Vakarų teologijoje labiausiai paliesta H. U. von Balthasar darbuose (*Balthasar von H. U. The Christian State of Life. San Francisco: Ignatius Press*. 1984). Itin svarbios šiuo klausimu yra ir J. D. Zizioulo įžvalgos (*Zizioulas. Being as Communion. Ten pat.* P. 52–62).
- ²⁰ *Dumont L. Esė apie individualizmą: modernioji ideologija antropologiniu požiūriu. Vilnius: Baltos lankos*. 2002. P. 41–42.
- ²¹ *Laumenskaitė. Kaip įgyvendinti Bažnyčios socialinį mokymą? // Ten pat.* P. 261.

- ²² Sorabji R. *Self: Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*. Chicago: University of Chicago Press. 2006. P. 47–50; Gill C. *The Ancient Self: Issues and Approaches // Ancient Philosophy of the Self / eds. P. Remes, J. Sihvola*. Springer Science+Business Media B.V. 2008. P. 35–56; plačiau žr. Housset E. *La vocation de personne: L'histoire de personne de sa naissance augustinienne à sa redécouverte phénoménologique*. Presses Universitaires de France. 2007. P. 13–62.
- ²³ Carmichael L. *Friendship: Interpreting Christian Love*. London: T&T Clark. 2004. P. 7–34; McCarthy M. H. 'Husbands, love your wives': is nuptial love a case of love or its paradigm? // *Communio*. 2005. Vol. 32. P. 267–273.
- ²⁴ Vyras buvo suprantamas daugiau kaip „dvasios“, o moteris – kaip „materijos“ nešėja, dėl to moteriškumas (buvimas moterimi) vertintas kaip buvimo vyru stygius. Su krikščionybe atsirado ir pamažu stiprėjo moters kaip lygiaverčio asmens atpažinimas. Tačiau su Šviečiamojo amžiaus mąstysena išivyravantis visuomenės nukrikščionėjimas ir individualizmas moters lygiavertiškumo pripažinimą nukreipia kovai ne tik už vyrų ir moterų socialinių teisių bei galimybių lygybę, bet už jų lygiavos (vienodumo) įtvirtinimą, suvokiant lytį kaip nuo asmens atsietą, paskirą socialinę kategoriją. Suabsoliutinus lytiškumo socialinę prigimtį, suabejojama ir žmogaus lytinės tapatybės buvimu, o dabar jau kėsিনamasi konstruoti naujas galimas lytis arba visišką belytiškumą (*uni-sex* gyvenimo stilius ir ideologija).
- ²⁵ Zizioulas. *Being as Communion*. Ten pat. P. 28.
- ²⁶ *Laumenskaitė*. Kaip įgyvendinti Bažnyčios socialinį mokymą? // Ten pat. P. 261–262.
- ²⁷ Szostek A. *Karol Wojtyła's View // The Philosophy of Person: Solidarity and Cultural Creativity / eds. J. Tischner, J. M. Życiński*. Polish Philosophical Studies. I. Brescia. 1994. P. 57–72.
- ²⁸ Wojtyła K. *Subjectivity and the Irreducible in Human Being // Person and Community: Selected Essays*. Catholic Thought from Lublin. Vol. 4 / ed. A. Woznicki. New York: Peter Lang. 1993.
- ²⁹ Ten pat. P. 211.
- ³⁰ Wojtyła K. *Asmuo ir veiksmas*. Vilnius: Aidai. 1997. P. 198–269; 319–325.
- ³¹ Žmogiškasis asmuo, skirtingai nuo dieviškojo, ne turi kūną, o yra ir kūnas vienybėje su dvasia. Būdamas kūniškas, jis neišvengiamai yra ir lytiškas. Todėl, skirtingai nuo archajinio modelio, vyro ir moters papildomumas nėra dvi skirtingos vieno žmogiškumo pusės, bet skirtingumas, kuris reiškiasi ir atpažįstamas dinamiškame tarpusavio santykių – jų bendrystėje ir bendravime (Allen P. *Man-Woman Complementarity: The Catholic Inspiration // Logos*. 2006. Vol. 9 (3). P. 87–108).
- ³² John Paul II. *Man and Woman He Created Them. A Theology of the Body*. Boston: Pauline Books & Media. 2006. P. 156–157.
- ³³ Walker A. 'Sown Psychic, Raised Spiritual': The Lived Body as the Organ of Theology // *Communio*. 2006. Vol. 33. P. 205; John Paul II. Ten pat. P. 145.
- ³⁴ Ratzinger J. *The Dignity of the Human Person // Commentary on the Documents of Vatican II*. Vol. 5 / ed. H. Vorgrimler. New York: Crossroad. 1969. P. 159–160.
- ³⁵ Po trisdešimties metų Jonas Paulius II enciklikoje *Fides et ratio* šį sprendimą formalizavo nenureikšmindamas Tomo Akviniečio, bet išvardydamas ir kitus Bažnyčiai svarbius mąstytojus (pavyzdžiui, šv. Anzelmą, Bonaventūrą ir kelis kt.). Žr. *Jonas Paulius II*. Enciklika *Fides et ratio*. § 74–79 // http://www.lcn.lt/b_dokumentai/enciklikos/fides-et-ratio.html. Žiūrėta 2014-05-02.
- ³⁶ Walker. 'Sown Psychic, Raised Spiritual': The Lived Body as the Organ of Theology. Ten pat. P. 203–215; Walker A. *Personal Singularity and the Communio Personarum: a Creative Development of Thomas Aquinas' Doctrine of Esse Commune // Communio*. 2004. Vol. 31. P. 457–479.
- ³⁷ Milbank J. *The Soul of Reciprocity // Modern Theology*. Vol. 17 (3). P. 335–391; *Modern Theology*. Vol. 17 (4). P. 485–507.
- ³⁸ *Evagrius Ponticus*. *On Prayer // http://www.ldysinger.com/Evagrius/03_Prayer/00a_start.htm*. Žiūrėta 2014-05-02.
- ³⁹ Tertulijonas pateikia formuluotę – *una substantia-tres personae* – kuri, atlaikiusi visas „korekcijas“, Bažnyčioje vartojama iki šiol. Plačiau apie šios sąvokos kilmę žr. *Grabowski*. Ten pat. P. 139–144;

- Ratzinger*. Concerning the Notion of Person in Theology // Ten pat. P. 439–443; *Zizioulas*. Being as Communion. Ten pat. P. 31–41.
- ⁴⁰ *Zizioulas*. Ten pat. P. 33–35.
- ⁴¹ P vz., *Giddens A.* Modernybė ir asmens tapatumas. Vilnius: Pradai. 2000. Šis angliškojo knygos pavadinimo (*Giddens A.* *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age.* Stanford, CA: Stanford University Press. 1991) vertimas taip pat išreiškia minėtą tendenciją.
- ⁴² *Ratzinger*. Concerning the Notion of Person in Theology // Ten pat. P. 439–445; *Zizioulas J.* Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church. Ten pat. P. 165–168.
- ⁴³ *Scola A.* Christian Experience and Theology // *Communio*. 1996. Vol. 13. P. 203–206; *Ratzinger J.* Tikėjimas ir patyrimas // *Naujasis Židinys-Aidai*. 1994. Nr. 1. P. 12–19.
- ⁴⁴ *Scola*. Ten pat. P. 205.
- ⁴⁵ *Ratzinger*. Concerning the Notion of Person in Theology // Ten pat. P. 443.
- ⁴⁶ *Ratzinger*. Ten pat. P. 443.
- ⁴⁷ *Ratzinger*. The Dignity of the Human Person // Ten pat. P. 159–160.
- ⁴⁸ *Ratzinger*. Ten pat. P. 115–163. Plačiau apie šio dokumento analizę žr. *Laumenskaitė I. E.* Kaip įgyvendinti Bažnyčios socialinį mokymą? // *Naujasis Židinys-Aidai*. 2006. Nr. 6-7. P. 262–264.
- ⁴⁹ *Ratzinger*. Ten pat. P. 121.
- ⁵⁰ *Rulla L., Ridick J., Imoda F.* Anthropology of the Christian Vocation: Conciliar and Postconciliar Aspects // *Vatican II: Assessment and Perspectives: Twenty-five Years After (1962-1987)*. Vol. 2 / ed. R. Latourelle. P. 420–423.
- ⁵¹ *Maritain*. Ten pat. P. 215–223.
- ⁵² *Altmann A.* Homo Imago Dei in Jewish and Christian Theology // *Journal of Religion*. 1968. Vol. 48 (3). P. 254. DOI: 10.1086/486127.
- ⁵³ *Origen*. Contra Celsus, Ch. XXX // http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0185-0254,_Origenes,_Contra_Celsus,_EN.pdf. Žiūrėta 2014-05-02.
- ⁵⁴ *Ware K.* The Human Person as the Icon of the Trinity // <http://www.stnicholaspxd.org/wp-content/uploads/2007/12/humanperson1.pdf>. Žiūrėta 2014-05-02; *Zizioulas*. Being as Communion. Ten pat. P. 105–106.
- ⁵⁵ *Feinberg C. L.* The Image of God // *Bibliotheca Sacra*. 1972. Vol. 129. P. 235–246; *Harrison N. V.* The human person as image and likeness of God // *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology* / eds. E. Theokritoff, M. B. Cunningham. Cambridge: University Press. 2008. P. 78–92; *Mantzaridis G. I.* The Deification of Man. St. Gregory Palamas and the Orthodox Tradition. Crestwood. New York: St. Vladimir's Seminary Press. 1984. P. 7–17.
- ⁵⁶ *Kaufman G. D.* The “Imago Dei” as Man’s Historicity // *The Journal of Religion*. Vol. 36 (3). 1956. P. 157–168.
- ⁵⁷ *Ratzinger*. Concerning the Notion of Person in Theology // Ten pat. P. 444.
- ⁵⁸ *Skinkaitis R.* Dieviškųjų Asmenų tarpusavio santykių specifika imanentinėje Trejybėje // *SOTER*. 2013. Nr. 47 (75). P. 7–18.
- ⁵⁹ *Di Noia J. A.* Imago Dei – Imago Christi: The Theological Foundations of Christian Humanism // *Nova at vetera: The English Edition of the International Theological Journal*. 2004. Vol. 2 (2). P. 267–278; *Nissiotis N. A.* Secular and Christian Images of Human Person // *Theologia*. 1962. Vol. 33. P. 947–989.
- ⁶⁰ *Tarptautinė teologijos komisija*. Bendrystė ir tarnystė: žmogaus asmuo sukurtas pagal Dievo paveikslą. 2002–2004 // http://www.lcn.lt/b_dokumentai/kiti_dokumentai/bendryste-ir-tarnyste.html. Žiūrėta 2014-05-02. Kaip rašoma dokumento nuorodoje, dėl teksto diskutuota pakomisės susitikimuose ir keliose plenarinėse sesijose 2000–2002 m. Dabartinis tekstas buvo pateiktas komisijos pirmininkui kardinolui J. Ratzingeriui, kuris leido jį paskelbti.
- ⁶¹ *Zizioulas*. Being as Communion. Ten pat. P. 52–62.

LITERATŪRA IR ŠALTINIAI

1. Allen P. Man-Woman Complementarity: The Catholic Inspiration // *Logos*. 2006. Vol. 9 (3). P. 87–108.
2. Altmann A. Homo Imago Dei in Jewish and Christian Theology // *Journal of Religion*. 1968. Vol. 48 (3). P. 235–259. DOI: 10.1086/486127.
3. Balthasar von H. U. On the Concept of Person // *Communio*. 1986. Vol. 13. P. 18–26.
4. Balthasar von H. U. The Christian State of Life. San Francisco: Ignatius Press. 1984.
5. Bernard J. Les fondements bibliques. Paris: Parole et Silence. 2009.
6. Carmichael L. Friendship: Interpreting Christian Love. London: T&T Clark. 2004.
7. Coplestone F. A History of Philosophy. Vol. 2. Medieval Philosophy. New York: An Image Book. 1993.
8. Di Noia J. A. Imago Dei – Imago Christi: The Theological Foundations of Christian Humanism // *Nova at vetera: The English Edition of the International Theological Journal*. 2004. Vol. 2 (2). P. 267–278.
9. Dumont L. Esė apie individualizmą: modernioji ideologija antropologiniu požiūriu. Vilnius: Baltos lankos. 2002.
10. Encyclopedia of Theology: the Concise Sacramentum Mundi / ed. K. Rahner. New York: Crossroad. 1975.
11. Evagrius Ponticus. On Prayer // http://www.ldysinger.com/Evagrius/03_Prayer/00a_start.htm. Žiūrėta 2014-05-02.
12. Feinberg C. L. The Image of God // *Bibliotheca Sacra*. 1972. Vol. 129. P. 235–246.
13. Giddens A. Modernybė ir asmens tapatumas. Vilnius: Pradai. 2000.
14. Gill C. The Ancient Self: Issues and Approaches // *Ancient Philosophy of the Self* / eds. P. Remes, J. Sihvola. Springer Science+Business Media B.V. 2008.
15. Grabowski J. S. Person: Substance and Relation // *Communio*. 1995. Vol. 22. P. 139–163.
16. Gunton C. E. The Promise of Trinitarian Theology. Edinburgh: T&T Clark. 1991.
17. Harrison N. V. The human person as image and likeness of God // *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology* / eds. E. Theokritoff, M. B. Cunningham. Cambridge: University Press. 2008. P. 78–92.
18. Housset E. La vocation de personne: L'histoire de personne de sa naissance augustinienne à sa redécouverte phénoménologique. Presses Universitaires de France. 2007.
19. John Paul II. Man and Woman He Created Them. A Theology of the Body. Boston: Pauline Books & Media. 2006.
20. Jonas Paulius II. Enciklika *Fides et ratio* // http://www.lcn.lt/b_dokumentai/enciklikos/fides-et-ratio.html. Žiūrėta 2014-05-02.
21. Kaufman G. D. The “Imago Dei” as Man’s Historicity // *The Journal of Religion*. Vol. 36 (3). 1956. P. 157–168.
22. Laumenskaitė I. E. Dvi ištakos krikščioniškosios antropologijos istorijoje: jų pagrindai, ypatumai ir reikšmė teologijai bei Bažnyčios ir visuomenės gyvenimui // *Krikščioniškosios antropologijos postulatai: tradicija ir dabartis*. Vilnius: VPU leidykla. 2010. P. 75–103.
23. Laumenskaitė I. E. Kaip įgyvendinti Bažnyčios socialinį mokymą? // *Naujas Židinyš-Aidai*. 2006. Nr. 6-7. P. 258–267.
24. Lossky V. The Mystical Theology of the Eastern Church. New York: St. Vladimir Seminary Press. 1997.
25. Mantzaridis G. I. The Deification of Man. St. Gregory Palamas and the Orthodox Tradition. Crestwood, New York: St. Vladimir’s Seminary Press. 1984.
26. Maritain J. The Degrees of Knowledge // *The Collected Works of Jacques Maritain*. Notre Dame: University of Notre Dame Press. 1995. Vol. 7.
27. McCarthy M. H. ‘Husbands, love your wives’: is nuptial love a case of love or its paradigm? // *Communio*. 2005. Vol. 32. P. 267–273.

28. *Milbank J.* The Soul of Reciprocity. Part One: Reciprocity Refused // *Modern Theology*. 2001. Vol. 17 (3). P. 335–391.
29. *Milbank J.* The Soul of Reciprocity. Part Two: Reciprocity Granted // *Modern Theology*. 2001. Vol. 17 (4). P. 485–507.
30. *Mounier E.* Personalizmas. Vilnius: Pradai. 1996.
31. *Nissiotis N. A.* Secular and Christian Images of Human Person // *Theologia*. 1962. Vol. 33. P. 947–989.
32. *Origen*. *Contra Celsus*, Ch. XXX // http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0185-0254,_Origenes,_Contra_Celsus,_EN.pdf. Žiūrėta 2014-05-02.
33. *Ratzinger J.* Concerning the Notion of Person in Theology // *Communio*. 1990. Vol. 17. P. 439–454.
34. *Ratzinger J.* The Dignity of the Human Person // *Commentary on the Documents of Vatican II*. Vol. 5 / ed. H. Vorgrimler. New York: Crossroad. 1969. P. 115–163.
35. *Ratzinger J.* Tikėjimas ir patyrimas // *Naujasis Židiny-Aidai*. 1994. Nr. 1. P. 12–19.
36. *Rulla L., Ridick J., Imoda F.* Anthropology of the Christian Vocation: Conciliar and Postconciliar Aspects // *Vatican II: Assessment and Perspectives: Twenty-five Years After (1962-1987)*. Vol. 2 / ed. R. Latourelle. P. 402–459.
37. *Sailhamer J.* Exegetical Notes: Genesis 1:1-2:4a // *Trinity Journal*. 1984. Vol. 5. P. 73–82.
38. *Scola A.* Christian Experience and Theology // *Communio*. 1996. Vol. 13. P. 203–206.
39. *Skinkaitis R.* Dieviškųjų Asmenų tarpusavio santykių specifika imanentinėje Trejybėje // *SOTER*. 2013. Nr. 47 (75). P. 7–18.
40. *Sorabji R.* Self: Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death. Chicago: University of Chicago Press. 2006.
41. *St. Thomas Aquinas.* The Summa Theologica. I, q. 29, a. 1, ad. 1 // [http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,_Thomas_Aquinas,_Summa_Theologiae_\[1\],_EN.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,_Thomas_Aquinas,_Summa_Theologiae_[1],_EN.pdf). Žiūrėta 2014-05-02.
42. *Studies in the Book of Genesis: Literature, Redaction and History* / ed. A. Wenin. Leuven: Leuven University Press. 2001.
43. *Szostek A.* Karol Wojtyła's View // *The Philosophy of Person: Solidarity and Cultural Creativity* / eds. J. Tischner, J. M. Życiński. Polish Philosophical Studies. I. Brescia. 1994. P. 57–72.
44. *Šventasis Tėvas Pranciškus.* Apaštališkasis paraginimas *Evangelii gaudium*. Kaunas: Katalikų interneto tarnyba. 2014.
45. *Tarptautinė teologijos komisija.* Bendrystė ir tarnystė: žmogaus asmuo sukurtas pagal Dievo paveikslą. 2002–2004 // http://www.lcn.lt/b_dokumentai/kiti_dokumentai/bendryste-ir-tarnyste.html. Žiūrėta 2014-05-02.
46. *Turcescu L.* “Person” versus “individual”, and Other Modern Misreading of Gregory of Nyssa // *Modern Theology*. 2002. Vol. 18 (4). P. 527–539. DOI: 10.1111/1468-0025.00202.
47. Vatikano II Susirinkimo nutarimai. Vilnius: Aidai. 2001.
48. *Walker A.* Personal Singularity and the *Communio Personarum*: a Creative Development of Thomas Aquinas' Doctrine of Esse Commune // *Communio*. 2004. Vol. 31. P. 457–479.
49. *Walker A.* ‘Sown Psychic, Raised Spiritual’: The Lived Body as the Organ of Theology // *Communio*. 2006. Vol. 33. P. 203–215.
50. *Ware K.* In the image and likeness: The uniqueness of the human person // *Personhood: Orthodox Christianity and the connections between body, mind, and soul* / ed. J. T. Chirban. Westport, Conn.: Bergin & Garvey. 1996. P. 1–13.
51. *Ware K.* The Human Person as the Icon of the Trinity // <http://www.stnicholaspxd.org/wp-content/uploads/2007/12/humanperson1.pdf>. Žiūrėta 2014-05-02.
52. *Wojtyła K.* Asmuo ir veiksmai. Vilnius: Aidai. 1997.
53. *Wojtyła K.* Subjectivity and the Irreducible in Human Being // *Person and Community: Selected Essays. Catholic Thought from Lublin*. Vol. 4 / ed. A. Woznicki. New York: Peter Lang. 1993.

54. Yannaras C. *The Freedom of Morality*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press. 1984.
55. Zizioulas J. D. *Being as Communion*. Studies in Personhood and the Church. New York: St. Vladimir's Seminary Press. 1993.
56. Zizioulas J. D. *Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church*. London: T&T Clark. 2006.

Gauta: 2014 04 30

Parengta spaudai: 2014 05 19

Irena Eglė LAUMENSKAITĖ

CHRISTIAN ANTHROPOLOGY: PROBLEMS AND DISCOVERIES

S u m m a r y

Adequate understanding and practice of Christian Anthropology is still limited because of the historical tradition to base it on philosophical anthropology developed in Ancient Greece, where a human individual was seen in Aristotelian term as a “rational animal”. St. Thomas Aquinas used the definition of person of the Aristotelian anthropology, considering him as an individual substance distinguished by its rational or intellectual nature, a complete and self-subsistent reality, in which relationality (openness for relation) was only an accidental characteristic on the human level. In the long run it led to an individualistic conception of the human person foremost as an independent, rational, and self-subsistent being, in whom the *imago Dei* is related only with the spiritual dimension of the human nature (the godliness of the human person is located in the mind). The stress on individuality – self-sufficiency – had a considerable influence for the development of modern individualism, which was completely embodied in the Western thought, as well as social life by Cartesian philosophy and the Enlightenment.

Because ancient philosophy did not have a concept of the human person as a relational being with an indissoluble unity of soul and body, the concept of the human self and the world up to that time – theologically speaking, adequate to the experience of the Fall – cannot be a point of departure for Christian Anthropology. “The Christ Event” with the Incarnation of Son of God and the Redemption of Man brought new human experience in the relation between a personal God and human beings. Therefore, concepts such as *person*, *agape* and *caritas* are unique neologisms of Christian faith and theological insight that opened new perspectives to human existence and intellectual history (J. Ratzinger). This asked for a Christocentric turn in Christian Anthropology which was made in the Roman Church with *Gaudium and Spes*: „The truth is that only in the mystery of the incarnate Word does the mystery of man take on light. <...> Christ, the final Adam, by the revelation of the mystery of the Father and His love, fully reveals man to man himself and makes his supreme calling clear” (§ 22). However, the event of the Redemption, having opened this possibility, does not annihilate the reality of the human being wounded by the Fall, so that now it is possible to speak of the coexistence of the two human experiences. These experiences are the points of departure for two different anthropologies – secular and Christian. Christian Anthropology, beginning with the state of humanity at the time of Creation, approaches some of the consequences suffered by the human being as a result of the Fall, while with the reality of the Redemption opens him the possibility not only to recognize these differing human experiences – both of person and individual – in the tension of daily existence (Rom 7:18-20, 24-25), but also to open himself up to the transforming grace of God, in that way subordinating the experience of the individual to the reality of person.

Therefore, Christian Anthropology can further develop turning from static to dynamic attitude towards human person as the *imago Dei*, who by opening up to the mutual relation with Triune God and human persons might become the *imago Christi* in order to be brought to the communion of divine love. This, first of all, could be realized in the Church as *communio personarum*, because by practicing Christian faith people can grow in “ecclesial hypostasis” (J. Zizioulas), which is not grounded on human fragility but on ontological reality – has the eschatological character. This opens man and woman to the fullness of person and eschatological hope. The biological mode of existence (“biological hypostasis”) remains, but its narrowness could be

exceeded in the Eucharist, which is *synaxis*, communion and community. In this way Theology, Anthropology and Ecclesiology are united in Church's practice, because man is created in God's image – Jesus Christ, the incarnated Son of God. In His mystical Body – the Church – people can learn to subordinate their everyday experience and challenge their social individual to the personally unique and communal reality of human person growing in love toward their neighbours and witnessing it in the secular world.

PAGRINDINIAI ŽODŽIAI: krikščioniškoji antropologija, filosofinė žmogaus samprata, asmuo, santykiškumas, *imago Dei*, *imago Christi*.

KEY WORDS: Christian Anthropology, philosophical concept of human being, person, relationality, *Imago Dei*, *Imago Christi*.

Irena Eglė LAUMENSKAITĖ – humanitarinių mokslų daktarė, Vilniaus universiteto Filosofijos fakulteto docentė. Teologinę antropologiją studijavo Jono Pauliaus II popiežiškajame Santuokos ir šeimos studijų institute Vašingtone, o biblinę antropologiją – Lilio katalikiškojo universiteto Tarptautiniame tikėjimo, meno ir katechezės institute (IiFAC). Mokslinių tyrinėjimų sritys: krikščioniškoji antropologija, Bažnyčios socialinis mokymas, religijos sociologija, kūno sociologija ir antropologija, šeimos sociologija ir antropologija. Adresas: Universiteto g. 9/1, 01513 Vilnius. El. paštas egle.laumenskaite@gmail.com.

Irena Eglė LAUMENSKAITĖ – Doctor, Associate Professor at the Faculty of Philosophy of Vilnius University. She studied Theological Anthropology at the Pontifical John Paul II Institute for Marriage and Family, Washington D.C. and Biblical Anthropology at the International Institute for Faith, Art and Catechesis of the Catholic University of Lille. Fields of scientific interest: Christian Anthropology, Church's Social Teaching, Sociology of Religion, Sociology and Anthropology of the Body, Sociology and Anthropology of Family. E-mail: egle.laumenskaite@gmail.com.