

Людина – образ і подоба Божа: біблійна перспектива

Одним з чи не найважливіших елементів християнської антропології є ідея про людину як образ Божий. Біблійне закорінення цієї теми загальновідоме з опису створення людини в двох перших розділах Біблії. Постараємось тут зрозуміти теологічні і практичні імплікації цього фундаментального переконання біблійних авторів про глибоку сутність людської істоти.

Старий Завіт

Випадає почати з початку, тобто з аналізу двох описів створення людини у Бут. 1–2, які «задають тон» усій біблійній рефлексії над людиною. Давніший опис, званий традиційно ягвістичним, стверджує, що *«Господь Бог створив чоловіка з земного порошу та вдихнув йому в ніздрі віддих життя, і чоловік став живою істотою»* (Бут. 2,7). Пізніший опис, який належить до священицької редакції П'ятикнижжя Мойсея, розміщує створення людини в останній фазі гексамерону, в останньому із шести днів творіння, і подає це так: *«Тож сказав Бог: «Сотворімо людину на наш образ і на нашу подобу, і нехай вона панує над рибою морською, над птаством небесним, над худобою, над усіма дикими звірами і над усіма плазунами, що повзають на землі». І сотворив Бог людину на свій образ; на Божий образ сотворив її; чоловіком і жінкою сотворив їх»* (Бут. 1,26-27).

Хоч священицька версія багато в чому відрізняється від старішої, як-от відсутністю антропоморфізмів у описі Бога, своїм космологічним зацікавленням і браком деталей самого процесу творення, обидва описи представляють людину не просто як ланку креаційного процесу: людина є особливим і неповторним Божим творінням, якісно відмінним від решти світу. У гексамероні людина створена останньою, тому й говорить про неї як про вінець творіння. Але ще більше, ніж внутрішня хронологія священицького оповідання, про виняткове значення людини свідчить урочистість опису. Досі Бог творив, так би мовити, спонтанно, самим своїм словом, за схемою: і сказав Бог «хай станеться» – і сталося так. Створенню ж людини передуює

преамбула, свого роду внутрішній монолог Бога: «Вчинімо людину...», особливої урочистості якому надає множина дієслова *câśâh* – чинити. У ягвістичній версії людина вчинена з того самого творива, що і тваринний світ, із землі; як і тварини, людина названа «живим створінням», або дослівніше «живою душею», *perheš hayyâh* (пор. Бут. 2,7 і 2,19). Але лише Адам стає живою істотою, отримуючи – якщо вже слідувати за антропоморфізмами біблійного автора – безпосередньо з Божих вуст «віддих життя», *nišmat hayyîm*. Тим самим життєва сутність людини походить безпосередньо від Божого подиху, що ставить її понад іншими живими істотами і забезпечує глибокий істотний зв'язок із Творцем¹.

Найкраще цей суттєвий зв'язок людини з Богом виражений у твердженні про те, що Бог створив її за своїм образом і подобою (*b'šalmenû kidmûtenû*, Бут. 1,26). Слово *selem* зазвичай означає матеріальний образ, копію (пор. 1 См. 6,5.11), в тому числі поганські ідоли (пор. Єз. 7,20), а *d'mût* вказує на подібність до якогось взірця (пор. 2 Ц. 16,10; Єз. 1,5)². Прийменник *b'* вказує на те, що подібність до Бога не чисто зовнішня і вигладкова, а має характер більш глибокий і істотний³. Важкі тут терміни близькі за значенням, тому в принципі їх можна вважати синонімами. Але якщо плеоназм в Бут. 1,27 «сотворив Бог людину на свій образ; на Божий образ сотворив її» ще більше підкреслює значимість моменту і виняткову роль людини, то в попередньому вірші два близьких за значенням слова «образ» і «подоба» були вжиті, вочевидь, з іншою метою. Щоб пом'якшити жорстку конкретність і реалізм терміна *šelem*, щоб уникнути хибної думки про те, що людина є якби копією Бога, автор додає рестрикційне «на нашу подобу, як (*k'*) хтось подібний на нас»⁴. Людина не є відтворенням Бога на землі (як це було в випадку царя в деяких східних релігіях), вона лише подібна до Нього. Не може йтися про подібність фізичну, Бог бо не народжує людину – Він її створює. Тоді про яку ж подібність говорить Біблія і що конкретно криється за означенням «образ Божий»? Відповідь міститиме кілька пунктів.

1. Людина як Божий вікарій на землі

Ми вже згадували, що на стародавньому Сході царя часто вважали образом божества на землі. Як наслідок цар здійснював свою владу над народом від імені цього ж божества. Ця логіка проглядає і в описі створення людини. Як ікона Бога людина є Його повноважним представником на землі. Задум Божий щодо людини від початку був саме такий: покликати її до існування для панування над рештою створеного матеріального світу. Людина є справжнім царем створіння, ланкою між Богом і рештою світу.

Вона отримує від Творця землю в дарунок, щоб використовувати її і перетворювати для своїх потреб: *«наповняйте землю і підпорядкуйте її собі»* (Бут. 1,28). Адам, надаючи імена живим істотам, маніфестує своє владне становище щодо світу тварин (пор. Бут. 2,20). До теми верховенства людини над світом звертається релігійна поезія Ізраїлю і дидактична література. Псалом 8 є у цьому плані, мабуть, найкращим прикладом. Це гімн на возвеличення Господа через возвеличення людини як найдосконалішого Божого створіння. Хоч людина мізерна в порівнянні з космосом (вв. 4-5), величчю своєю вона майже не поступається небесним істотам – *‘elôhîm* (в. 6)⁵. Вона увінчана славою і честю, тобто обдарована царськими атрибутами, символом її привілейованого становища⁶. Про покликання людини, образу Творця, до панування над земним створінням говорять також автори пізніших книг Старого Завіту (пор. Сир. 17,4; Муд. 9,2-3).

Для язичника земля була наповнена божествами, а природа – святі гаї, узвишся – була середовищем, в якому боги якщо не проживали, то принаймні виявляли свою присутність. Язичник сакралізував довкілля, і тому не міг бути повноправним володарем цього світу. Релігія Ізраїлю, вказавши людині трансцендентного Бога і представивши увесь космос як залежний від Бога, відкрила людям дорогу до панування над світом. У світлі цього слід би задуматись над стереотипом, згідно з яким лише в добу раціоналізму, в епоху науки і техніки, людина стала автономною щодо сил природи і справжнім господарем на землі. Визнаючи Бога єдиним своїм Господом, людина стверджує власну велич і своє виняткове становище щодо створеного світу. Як показує практика, відкидаючи особового Бога-Творця, наш сучасник, хоч як це не парадоксально, легко може повернутися до язичницьких поглядів на природу. Загальновідомими є пантеїстичні тенденції Нью Ейдж. Сьогодні для багатьох екологія стає новою релігією. Добрий сам в собі і навіть життєво необхідний нашій планеті, цей рух, якщо знехтує вченням Святого Письма про виняткове покликання людини, може виродитися – і подекуди вироджується – в фанатичну переконаність про людину як шкідника на цьому світі, а сам світ набирає тоді в їх очах божественних рис.

Книга Буття описує створення світу як один творчий акт Бога, після якого Бог відпочив. Пізніші книги Старого Завіту, як Сираха чи Мудрості, не вважають, однак, сьомий день часом бездіяльності Творця. Покликаний до існування на самому початку, світ продовжує існувати, бо Бог підтримує його. Як про це говорить Псалом 104, усі земні створіння живуть завдяки турботі Бога про них, перманентній присутності його духа, що

підтримує в існуванні і постійно відновлює лице землі. Бог не припинив своєї творчої діяльності, Він іманентно присутній в діяннях цього світу. У цій *creatio continua* людина є безпосереднім помічником Бога. Руками людини, її волею, цілеспрямованістю, її любов'ю до праці і сумлінністю Бог послуговується, щоб змінити обличчя землі. Кожен ремісник, як-от коваль чи гончар, вкладаючи душу в предмет своєї праці, не просто заробляє на своє утримання: він підтримує одвічне творіння (пор. Сир. 38, 27-34). Належачи до нижчих прошарків суспільства, будучи людьми простими і не вхожими до почесних зібрань (пор. Сир. 38,33), вони, однак, наділені величною місією, є вікаріями Бога в турботі про долю світу.

2. Око Боже у серці (пор. Сир. 17,8)

Подібність до Бога полягає в факті особового існування людини, в її здатності думати і приймати самостійні рішення. Як і Бог, людина є суб'єктом, особою. Її чисто людські здібності: мова – інтелект, воля – є елементами божественного походження. Звичайно, якщо залишатися строго в рамках перших розділів книги Буття, таке тлумачення є над-інтерпретацією натхненного тексту, який *expressis verbis* не висловлюється у таких термінах. Біблійні автори, за винятком хронологічно останніх книг Старого Завіту, вірні семітському способу мислення, не розвивали теорій про сутність людини ані про її істотну структуру. Вони описують людину в перспективі Божого плану щодо світу, в її відношенні до Бога. Не абстрактне поняття особи з притаманними їй самосвідомістю, розумом тощо цікавлять автора опису генезису людини, а її місце у цьому світі і роль у Божих планах. Однак священницька версія створення світу хоч і підкреслює всіляко трансцендентність Бога, наділяє Його також рисами особи, яка з мудрістю і суверенно розпоряджається світом. Тому не буде нестосовним припустити, що біблійний автор вбачає в подібності людини до Бога те, що відрізняє її від решти живих істот, а саме її здібність думати і приймати самостійно рішення⁷.

Ці ідеї, які в книзі Буття знаходяться якби у зародку, розвиває сап'єнційна література Старого Завіту. Характерною у цьому плані є книга Сираха. Мудрець Ізраїлю, співаючи величну пісню на честь Бога-Творця (Сир. 16, 24–17,14), зупиняється докладніше на найдосконалішому з творинь: «Господь сотворив із землі людину, а й знову її до неї повертає... Приздобив їх [людей] силою, собі подібною, і за образом своїм утворив їх» (Сир. 17, 1.3). Автор виразно нав'язує до опису створіння людини з Книги Буття. З контексту (Сир. 17,4) виникає, що людина як образ Бога наділена част-

кою Божої сили, щоб панувати над рештою живих істот. Відразу ж, крім влади над птахами і тваринами, автор перераховує інші дари, які людина отримала від Творця: дар розсудливості, мови, здатність розважати справи, розпізнавати між добром і злом (Сир. 17,6-7). Крім цього, Бог «вклав око своє в їх [людей] серця, щоб їм показати велич своїх діл» (в. 8). Йдеться тут, цілком імовірно, про вроджену (дану від Бога) здатність людини самостійно пізнавати Творця усього через Його творіння, а пізнавши – славити Його. Ця тема була популярною у юдаїзмі на межі християнської ери, її розвиває Св. Павло у Посланні до Римлян, коли звинувачує поган у ідолопоклонництві: вони здатні силою свого розуму, через саме лише споглядання створеного світу, дійти до пізнання єдиного Бога Творця, тому, залишаючись при поганських пересудах, стають винними перед Богом і заслуговують на осудження (Рим. 1, 18-32). Усе, що в людині є типово людським і що підносить її над тваринним світом: розум, мораль і, що найважливіше, відкриття на трансценденцію, є свого роду участю людини в Божественній натурі, невід'ємним аспектом богоподібності людини.

Як дві особи, людина і Бог, можуть провадити діалог? Незважаючи на те, що людина є лише земним порохом, вона виступає Божим партнером на землі, кимсь, до кого Бог може звернутися на «ти» і *vice versa*⁸. У матеріальному світі людина є єдиним партнером, здатним говорити з Богом, якого Бог сам вибрав, більше того – вклав у нього прагнення такого діалогу. Заглушуючи в собі тугу за Богом, обмежуючи себе до життя у світі без Бога, людина заперечує щось надзвичайно істотне у самій собі.

Добрый синтез цього аспекту «іконічності» людини дає Йоан Павло II в енцикліці *Dominum et Vivificantem*. Папа перераховує конститутивні характеристики людської природи, серед яких на перше місце висуває раціональність, совість і свободу. З цих трьох складових людини виникають три її фундаментальні здібності: здатність особового спілкування з Богом, здатність до приязні з Богом і здібність до Союзу з Ним⁹.

3. Покликані до безсмертя

Популярною темою Старого Завіту є слабкість людської істоти, непевність її долі, що найбільше проявляє себе у смертності людини¹⁰. Людина створена з пороку землі і до землі має повернутися після смерті. У цьому її доля ні в чому не відрізняється від долі тварин (пор. Іов. 34,14-15; Пс. 146,3-4; Сир. 40,1-11). Ефемерність людського існування Св. Письмо передає за допомогою промовистих образів, таких як трава, що всихає в променях сонця (Іс. 40,6-7; Пс. 90, 5-

6; Іов. 14,2), подув вітру і скороминуча тінь (Пс. 39,6-7; 102,12), билина (Пс. 103,15-16). Ці метафори підкреслюють, на засаді контрасту, велич і всемогутність Бога.

Однак Старий Завіт містить – щоправда в набагато меншій мірі – тексти, які говорять про безсмертя людини, а також пов'язують це безсмертя із тим, що людина виступає як ікона Бога.

У описі Едену привертають увагу своєю промовистою символікою два дерева – дерево життя і дерево пізнання добра і зла. Абсолютна заборона споживати плоди стосується лише другого дерева. Плоди дерева життя, згідно з задумом Бога, мали служити людині. Порушивши Божий наказ, перші люди втрачають рай, а з ним також і доступ до плодів дерева життя. Всі погоджуються, що символічно дерево життя означає безсмертя. Чи в планах Божих було, що перші люди не мали б ніколи померти? На наш погляд, авторові йдеться не про фізичне безсмертя. Вже за самою своєю природою, як істота, вчинена з земного пороку, людина є смертельною у фізичному плані. На це, зрештою, натякає Бут. 3,19, де смерть людини представлена не як наслідок її гріха, а як натурально притаманна людині: *«повернешся в землю, що з неї тебе взято, бо ти є порох і вернешся в порох»*. На властивий сенс дерева життя наводять слова Бога після гріхопадіння Адама і Єви: *«Оце чоловік став, як один з нас, знаючи добро і зло. Тож тепер, аби лишень він не простяг своєї руки й не взяв ще з дерева життя, а з'ївши, не став жити повіки!»* (Бут. 3,22). Бог від початку приготував людині як ласкавий дарунок безсмертя, яке треба, однак, розуміти інакше, ніж відсутність фізичної смерті. Традиція, тлумачачи ці рядки з Біблії, говорить про смерть духовну людини після гріхопадіння, але сама книга Буття не вивіряє до кінця природи дару безсмертя ані не пов'язує його безпосередньо з тим, що людина є іконою Бога. Пізніша біблійна традиція заповнює ці «білі плями».

«Бог сотворив людину для нетління, на образ власної істоти вчинив її», говорить Книга Мудрості (2,23). Людина відтворює у собі образ (*eikōn*, у грецькій Біблії те ж слово, що й у Бут. 1,26) Бога тому, що, як і Він, є нетлінною, незнищенною. З контексту, де автор говорить про те, що смерть прийшла на світ через заздрість диявола, виникає, що авторові йдеться про безсмертя людини, причому вічність, приготована людині, буде вільним від усякого терпіння блаженним станом, до якого варто прагнути. Цей опис життя після смерті кардинально відрізняється від класичного старозавітного уявлення про сумну долю людей у Шеолі, де від людини залишається одна лише позбавлена радощів існування тінь. Інші ж нечисленні тексти, які говорять про воскресіння з мертвих наприкінці

світу (Дан. 12,2-3; 2 Мак. 7,14), не вбачають ніякої кореляції між цим воскресінням і подібністю людини до свого Творця.

4. Не вбий!

Святість людського життя є прямим наслідком того, що людина створена на образ Бога. Справді, Бут. 5,3 так говорить про народження у Адама сина Сета: *«народився в нього син на його подобу й на його образ»*. Йдеться не просто про те, що Сет відтворює риси свого батька. Бут. 5,3 вживає, з незначною лише зміною, той самий вираз, що й Бут. 1,26: *bidmútó k' salmó*. Можна це розуміти так, що Сет відтворює у собі те з Адама, що Адам відтворює з Бога, і таким чином Божий образ викарбуваний у кожному з нащадків Адама. Тому Бог після потопу попереджає людей, які мають започаткувати нове людство: *«Хто проливає кров людини, того кров буде пролита людиною; бо на подобу Божу створено людину»* (Бут. 9,6). Посягання на людське життя означає в певному розумінні посягання на самого Бога!

Носячи в собі образ Бога, людина не може вже вповні належати самій собі чи претендувати на абсолютну автономію: хоче вона того чи ні, Бог має повне право розпоряджатися життям людини як своєю власністю. Цивілізація, в якій ми живемо, досить суперечливо ставиться до людського життя. З одного боку, воно є беззаперечною цінністю; загальний напрямок прогресу веде до покращення якості життя, збільшення довголіття, зниження дитячої смертності і т.д. З іншого ж боку, людське життя, особливо в критичних його проявах (ненароджені діти, розумово неповноцінні, безнадійно хворі тощо) часто оцінюється виходячи з його ефективності, і ціна виявляється дуже низькою. Людська автономія входить у конфлікт з фундаментальними біблійними установками. Моральні бар'єри виявляються слабкими перед спокусою споживати з дерева пізнання добра і зла і самостійно вирішувати, що є добром, а що – злом.

5. «Чоловіком і жінкою сотворив їх» (Бут. 1,27)

Наше виховання і наша цивілізаційна обумовленість кажуть нам, зазвичай, пов'язувати з образом Божим людину як індивіда з його окремішністю і неповторністю.

Проте одним з аспектів людини як образу і подоби Бога є суспільний характер людського існування. Книга Буття, говорячи про створення людини, вживає слово *'adam* для окреслення усього людського роду, і найчастіше перекладати його слід не «чоловік», а «людина». Справді, Бог ска-

зав: «Вчинімо людину на наш образ... нехай вони панують над рибою морською і т.д. Він сотворив людину на свій образ... чоловіком і жінкою їх сотворив» (Бут. 1,26-27). У Старому Завіті це слово зустрічається 510 разів і найчастіше означає людей взагалі, а не конкретну особу. Навіть у давнішому описі створення людини в другому розділі Книги Буття, де 'adam вказує на особу першої людини і виступає практично як власне ім'я, вираз 'adam 'ayin означає «не було людей» (Бут. 2,5)¹¹.

Суспільний характер людини проявляється передусім у тому, що вона з волі Бога ділиться на дві статі: чоловічу і жіночу. Якщо перший, давніший, опис сотворіння показує людину від самого початку як натуральну єдність чоловіка і жінки, що мають разом панувати над землею, то другий, ягвістичний, опис наголошує на почерговому створенні спочатку чоловіка, а потім з частини його тіла – жінки. Чоловік без жінки, згідно з другим описом, виглядає незавершеним, або, точніше, неповненим. Незважаючи на те, що Адам живе в раю у повній гармонії зі своїм Творцем, сам Бог стверджує той факт, що «недобре чоловікові бути самому» (Бут. 2,18). Чоловік не може знайти для себе відповідного партнера серед тварин, лише жінка, «плоть від його плоти», викликає захоплення Адама. Людина потребує товариства, присутності собі подібних, вона реалізує себе в контакт з іншими людьми. Співжиття чоловіка і жінки з метою дати потомство, як це показує перший опис («будьте плідні, розмножуйтесь і наповнюйте землю», Бут. 1,28), більше того, їх спільнота як подружжя («залишить чоловік батька свого і матір свою, а злучиться зі своєю жінкою і будуть одним тілом», Бут. 2,24) становлять інтегральну частину Божого задуму щодо людини.

Багатьох богословів, особливо Отців Церкви, інтригувала відповідність між манерою Бога говорити про себе в множині («на наш образ і подобу») і «множинністю» людського роду («сотворив їх чоловіком і жінкою»)¹². В множині Бога вбачали часто приховану таємницю Святої Трійці. Багато авторів проводять паралель між характером існування Святої Трійці у Собі і суспільним характером існування створеного на Її образ людського роду¹³. Бог є один і множинний в Собі, і людство, будучи множинним, складається з чоловіків і жінок, що, еднаючись, стають одним. В цій перспективі істотно суспільний характер існування людини теж є проявом «іконічного» характеру цієї ж людини.

Новозавітна перспектива

Новий Завіт багатий на роздуми про людину і її сутність. Сфокусуємося тут на одному аспекті новозавітної антропології, а саме: як Новий Завіт інтерпретує ідею перших двох розділів Книги Буття про людину як образ і подобу

Бога. Виявляється, автори Нового Завіту не надто часто посилаються прямо на цю старозавітну ідею. Коли ж вони роблять це, то актуалізують її для потреб християнської спільноти. Св. Павло, повчаючи християн у Коринті стосовно правил поведінки на молитві, звертає увагу на необхідність жінці накривати голову хусткою, а чоловікові залишатися з непокритою головою, оскільки – аргументує Апостол – чоловік є образом і славою Бога, жінка ж – славою чоловіка, бо при створенні була взята з чоловіка. Покривання голови є тут зовнішнім знаком залежності від чоловіка. Св. Павло посилається одразу на два описи сотворіння людини з Книги Буття, але поминає факт, що в Бут. 1,26-27 не лише чоловік, але й жінка є образом Бога. Загальновідомо, що Св. Павла звинувачували в тому, що він закріплює підпорядковане становище жінки («головою жінки є чоловік», 1 Кор. 11,3). Не входячи тут в деталі дискусії, зауважимо, що справді в цьому тексті Апостол народів далекий від сьогоденського уявлення про рівноправність статей. Проте треба додати, що не йдеться тут про рабську залежність жінки від чоловіка, а радше про встановлення певної ієрархії: Бог є головою Христові, Христос – чоловікові, а чоловік – жінці (1 Кор. 11,3). Св. Павло слушно знаходить першозразок такої ієрархії у другому описі створення людини, де жінка створена другою з частини чоловікового тіла, щоб бути для нього гідною допомогою¹⁴. У цій інтерпретації старозавітної історії Св. Павло не відрізняється від своїх сучасників. Зауважимо також, що якщо в дисциплінарному чи побутовому плані Апостол залишається вірний своїй епосі, то в плані гідності чоловіка і жінки перед Богом він їх трактує однаково: *«В Господі ні чоловік без жінки, ні жінка без чоловіка»* (1 Кор. 11,11; пор. Гал. 3,27-28).

Послання Якова також згадує про те, що людина створена на подобу Бога, але не витягує із цього ніяких глибших висновків. Згадка про Божу подібність людини (Як. 3,9) потрібна автору в паренетичному контексті, де він говорить про потребу панувати над язиком. Гріхом є лихословити людям, бо кожен з них створений на Божу подобу, повчає Св. Яків.

Ці два тексти є, здається, єдиними у Новому Завіті, що посилаються безпосередньо на старозавітну тему про людину, створену за образом і подобою Бога. Як видно, ні один, ні другий автор не розвивають при цьому якоїсь глибшої теології, а згадка про людину, створену на образ Бога, служить єдино аргументом у моральному повчанні. Тема ця, однак, є глибоко близькою авторам Нового Завіту, проте вони підходять до неї на свій спосіб, який ми постараємось тут висвітлити. Тексти, головню з *Corpus Paulinum*, які будуть аналізовані нижче, на перший погляд теж мають на

увазі, на задньому плані принаймні, історію з Бут. 1–2, але, як виявиться, уникають наголошувати на постулаті, що людина наділена великою гідністю носити в собі Божий образ.

Книги Старого і Нового Завіту розглядають людину передусім у ракурсі її відношення до Бога, її відповіді на Боже покликання. Головну увагу при цьому Старий Завіт звертає на покликання вибраного народу. На фоні діянь Ізраїлю доля окремої людини якби відступає на задній план. На противагу цьому «колективному» підходові, Новий Завіт більшої ваги надає долі окремо взятої людини і її життєвим виборам. Для Нового Завіту визначальним у цьому відношенні є твердження про гріховну сутність людини («всі бо згрішили і позбавлені слави Божої», Рим. 3,23, пор. Рим. 7,13-25) і про конечну потребу порятунку, відкуплення (пор. Рим. 8,22н). Іншими словами, антропология Нового Завіту носить індивідуальний і сотеріологічний характер, а людина розглядається як грішник, відкуплений жертвою Ісуса Христа.

Шукаючи, де Новий Завіт прямо чи посередньо звертається до оповідання з Бут. 1–2 про створення людини, найбільше маємо справу з Павловими посланнями¹⁵. Однак не можна поминути Євангелій. Синоптики передають нам слова Ісуса про людину як про частину Божого творіння. Ісус прирівнює її до небесних птахів і польових лілій (пор. Мт. 6,26-30), але підкреслює одночасно незрівнянно вищу вартість людини в очах Бога. У відношенні між Богом і людиною Ісус Христос, однак, не кладе наголосу на факті, що Бог є Творцем, а людина – створінням. Для Ісуса більш важливою виявляється нечувана досі, майже інтимна близькість між Богом і людьми, така, яка існує між найближчими родичами. Ісус представляє Бога як Батька не лише свого, а й кожної людини (Мт. 5,16; 6,9; Лк. 11,13), а про самих людей говорить як про Божих дітей (Мт. 5,45; Лк. 20,36). Наголошуючи на потребі віри в Боже синівство людини, Ісус не оперує поняттями подібності до Бога чи людини як образу Бога. Ціна найбільше йдеться про те, щоб бути досконалим, як є досконалим Отець небесний (Мт. 5,48), наслідуючи Бога в його доброті і любові до всіх без винятку, добрих і злих. Між іншим, сам термін *eikón* відсутній у Євангеліях¹⁶. Св. Павло, натомість, який також говорить про Боже усинвлення усіх християн (Рим. 8,16-17; 1 Кор. 1,3; Гал. 1,3-4), часто оперує цим терміном.

У Павлових листах тема людини як образу Бога присутня у зв'язку з хрещенням. Не йдеться тут про використання автором опису створення людини з книги Буття ані про пряме використання в аргументації факту, що

людина є образом Бога. Навпаки, Св. Павло має інший пункт віднесення: людину-грішника. Божий образ у ній можливий лише після радикальної трансформації, яку дає відродження у хрещенні. У цьому відношенні характерними є два тексти: Кол. 3,5-10 і Еф. 4,17-24. Ці перикопи належать до паренетичних елементів Павлових послань, причому обидві мають баптизмальний контекст. Автор заохочує вірних скинути з себе «стару людину» і одягнутися в нову, «створену на подобу Божу» (Еф. 4,24). Поява «нової людини» хоч і ініціюється хрещенням, не є одноразовим, миттєвим актом. Вона народжується у важкому, часто болісному процесі навернення, помирання для гріха (пор. Кол. 3,5). Хто таким чином вдягнувся в «нову людину» і слідує дорогою навернення, той постійно відновлюється на образ свого Творця (Кол. 3,10).

У 1 Кор. 15,35-58 Св. Павло прямо посилається на Бут. 1-2 і подає свою актуалізуючу інтерпретацію історії про створення першої людини. Що характерно і, на нашу думку, зовсім не випадково, Апостол не згадує тут про людину як образ Бога. Пояснюючи питання воскресіння тіл, автор звертається до старозавітного оповідання, а саме до постаті Адама. Павло затримує з образу першої людини лише те, що він був вчинений з землі, мав смертне тіло і що всі люди, нащадки Адама, успадкували від нього цей «земний» характер існування. Св. Павло свідомо¹⁷ ігнорує тут ті деталі оповідань з книги Буття, які нагадували б про образ і подобу Бога у людині. З його точки зору, дорога до уподібнення людини до Творця лежить через віру в Христа і через уподібнення людини до Нього, цього «останнього Адама», котрий є небесною, неземною істотою.

На цих прикладах добре видно, в чому Св. Павло оригінальний по відношенню до традиційного старозавітного погляду на людину – образ Божий. Вже з перших сторінок Старого Завіту людина представлена як найвеличніше Боже створіння, в якому Бог викарбував свій образ. Цей образ був чимось притаманним людській істоті, онтологічно невід'ємним. Первородний гріх забирає в людини ряд її привілеїв, але не нищить цієї фундаментальної подібності до Бога, інакше після потопу навряд чи можна було б ще говорити про Божий образ у людині (пор. Бут. 9,6)¹⁸. Для Св. Павла, ба ширше, для авторів Нового Завіту відправною точкою є не ідеальна людина, створена Богом, а грішник, що втратив єдність з Творцем і потребує порятунку. Немає сумніву у тому, що ці автори досконало обізнані з книгою Буття, проте їм видається важливішим підкреслити гріховну сутність людини, щоб у цьому світлі ще виразніше об'явилася велич Христового відкуплення. Тому, власне, і не зустрічаємо в Новому Завіті глибшої теології,

збудованої на твердженні про те, що людина є образом і подобою Бога. Маємо натомість теологію про *перетворення* на образ Бога і – найчастіше – на образ Христа. Богоподібність є не стільки заданою, вкладеною в істоту людини, скільки перспективою. Ця перспектива починає ставати реальністю для кожного, хто скинув із себе «стару людину», помер для гріха, а відродився для життя у Ісусі Христі.

Говорячи про образ Бога, книги Нового Завіту мають насамперед на увазі не людину взагалі, а конкретно Ісуса Христа. Перетворення людини на образ Божий розглядається головню з христоцентричної перспективи: християнин покликаний уподібнюватися до Христа. Св. Павло у гімні на возвеличення божественної гідності Христа, у «котрому все було створене», називає Його «образом (*eikōn*) невидимого Бога» (Кол. 1,16, пор. 2 Кор. 4,4). У згаданому фрагменті Послання до Колосян Апостол розвиває теологію, близьку до йоанової теології Логосу. Ісус Христос, будучи первородним усякого створіння, має владу над цим створінням, як над духовним (невидимим, у небі), так і над тілесним (видимим, на землі). Через його кров Бог має повернути світові втрачені з приводу гріха гармонію і мир. Подібно до Св. Павла, автор Послання до Євреїв називає Христа відблиском слави Бога і образом (*charaktēr*) його істоти (пор. Євр. 1,3). Оскільки з усіх письмен Нового Завіту Послання до Євреїв є чи не найбільш «насиченим» посиланнями на Старий Завіт, деякі дослідники вбачають тут паралель до Муд. 7,15-26. Там Мудрість Божа названа відблиском одвічного світла і образом (*eikōn*) Божої доброти. В такому випадку Христос є втіленням Мудрості Божої, зокрема його доброти, яка підтримує в існуванні усе створіння¹⁹.

Розглядаючи перемену людини на образ Христа, Св. Павло чинить це в двох планах: есхатологічному і дочасному. Щодо есхатологічної перспективи характерними є три Павлові тексти: Рим. 8,18-30, Фил. 3,20-21 і вже згаданий Кор. 15,35-53. Остаточне перемінення людини є справою майбутнього, коли спасіння вже не буде предметом надії (пор. Рим. 8,24), а досягнутою реальністю. Після воскресіння з мертвих усі вірні Христові, скинувши з себе смертне тіло першого Адама, отримають тіло духовне, і таким чином перетворяться на образ останнього Адама, Людини з неба, Ісуса Христа (1 Кор. 15,45-49). Подібна надія остаточного перемінення тіл вірних Христових на кшталт його прославленого тіла виражена в Фил. 3,20-21. Відбудеться це не зараз, лише тоді, коли вірні досягнуть свою справжню вітчизну – небо. Зауважмо ще мотив вибраності: есхатологічне перемінення в Христа не припаде в долі всім і кожному, а лише тим, кого Бог «наперед передбачив... [і] призначив,

щоб були подібні до образу Сина його» (Рим. 8,29). Критерієм цієї вибраності, гаранту майбутньої трансформації людини, є її теперішнє життя згідно з Духом, а не тілом, і єдність з Христом (пор. Рим. 8,1-17).

Дещо інакше до цієї теми підходить Св. Павло в 2 Кор. 3,18. Цей вірш завершує перикопу 2 Кор. 3,1-18, головною темою якої є апологія апостольської місії Павла. Апостол описує світалу перспективу для тих, хто вже не живе за законом смерті і осудження (тобто не за законом Мойсеевої Тори), а згідно з законом життя – Нового Завіту; не згідно з мертвою літерою, а за Христовим Євангелієм. Вірні Євангелію вже зараз, мов у дзеркалі, віддзеркалюють Господню славу і перемінюються у його образ до щораз більшої слави (в. 18). До сьогодні не змовкають дискусії довкола того, хто тут криється за титулом *kyrios* і в чий саме образ перемінюються християни: в образ Бога чи Христа. Ми переконані, що йдеться тут про Ісуса Христа²⁰. Життя згідно з Євангелією чинить нас щораз подібнішими до Господа і щораз більше учасниками його хвали.

Деякі слова про Йоановий підхід. Якщо Книга Буття показує, як Бог сотворив людину на свій образ, то четвертий євангеліст радикально змінює перспективу і показує, як Боже Слово, що одвічно існувало з Богом, приймає людську подобу. Старий Завіт наголошував на зникомості і мізерності людини перед Творцем, менше ж приділяв уваги її гідності і величі. Всім, що людина має і ким є, вона завдячує Богові. Йоанове «і Слово стало тілом» також розглядає Втілення як дармовий подарунок Бога людині, яка цього дару не заслужила. Але теж, у перспективі Божого замешкання серед людей, не можна далі ігнорувати гідності людської істоти. Якщо Бог сам не погордував тілесною оболонкою смертної людини, факт цей не може не потягнути за собою глибшої рефлексії над істотою людини і її гідністю. Бог став людиною, щоб відновити у ній те, що вона втратила через гріх, щоб повернути її до її першого призначення – до життя з Ним, щоб привести її знову до втраченого раю, відновити затьмарений образ Божий.

Отже, як видно з вищенаведеного, Новий Завіт, на відміну від Старого, майже не говорить про людину як про образ і подобу Бога. Перспектива є христоцентричною. Після того, як Бог об'явив свій образ у Ісусі Христі, у досконалій людині, новому Адамові (1 Кор. 15,45-49), людина знаходить свою Божу подібність у Христі. У Старому Завіті образ Бога в людині є чимось заданим, вкладеним, онтологічно притаманним людині. Новий Завіт наголошує на тому, що внаслідок гріха прабатьків людського роду людина втратила цей Божий образ у собі або затьмарила його. Єдиний спосіб повернути цей образ полягає на уподібненні до Христа, ідеальної

ікони Бога. Новий Завіт оперує поняттями старої і нової людини. Хрещення водою і Святим Духом є місцем, де віруючий скидає з себе стару людину і одягається в Христа, стає відновленим. Проте одного лише хрещення не досить, стати новою людиною – це радше процес, ніж миттєве перетворення, процес, започаткований на хрещенні, який має тривати усе її життя.

Тема людини як образу і подоби Бога є, як видно, багатоаспектною, і навряд чи тут можливий досконалий синтез біблійного вчення. Зрештою, багатогранність біблійних висловлювань лише відображає багатогранність самої людини, яка перебуває в постійній напрузі між тим, до чого вона покликана, і ким є, між закладеним у ній прагненням реалізувати в собі все найкраще, і гріхом, що стоїть на заваді. Зокрема, існування християнина не може не бути дорогою, на якій він, цитуючи Св. Павла, зазнає перемини «від слави до слави» (2 Кор. 3,18): від слави Божого створіння, що носить у собі образ Творця, до ще більшої слави відкупленої і спасенної людини. Зараз образ Бога затьмарений гріхом. Стаючись щораз більше одним із Христом, уподібнюючись до нього, людина стає більше сама собою, стає людиною згідно з одвічним Божим задумом.

¹ Пор. R. Koch, *Mensch*, in: *Bibiltheologisches Wörterbuch* (ed. Johannes B. Bauer). Verlag Styria, Graz-Wien-Köln, ss. 997-1012 (тут сс. 999-1000).

² Пор. P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament. Tome II. L'homme*. Desclée et Cie, Tournai, 1956, pp. 7-8.

³ Пор. S. Jach, *Księga Rodzaju. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*. Pallottinum, Poznań, 1962, s. 193.

⁴ Так власне розуміють сенс цієї фрази деякі автори. Див., наприклад, J. Bolewski, *Stworzenie w perspektywie Bożego macierzyństwa*. In: *Salvatoris Mater* 1(2000), ss. 74-92 (76).

⁵ Саме небесним істотам, а не Богові, як це перекладає на польську Роман Брандштетер.

⁶ Пор. P. van Imschoot, *op. cit.*, с. 10.

⁷ Пор. P. van Imschoot, *op. cit.*, с. 9.

⁸ Пор. R. Koch, *Mensch*, с. 1000.

⁹ Згідно з M. Przanowski, „Kto zwycięży? Ten, kto potrafi przyjąć dar.” *Antropologia encykliki Jana Pawła II „Dominum et Vivificantem.”* In: *Studia Theologica Varsaviensia* 2(2001), ss. 87-117 (94-99).

¹⁰ Пор. P. van Imschoot, *op. cit.*, сс. 1-2.

¹¹ Пор. P. van Imschoot, *op. cit.*, с. 1.

¹² Пор. Bolewski J., *op. cit.*, s. 76.

¹³ Так, зокрема, вважають Барт і Мольтман (згідно з Bolewski J., *op. cit.*, ss. 76-77).

¹⁴ Конкордизмом і анахронізмом видаються спроби довести, що в Бут. 2,21-24 чоловік і жінка представлені як рівноправні в модерному значенні цього поняття. Старий Завіт, особливо в легіслативній своїй частині, є свідком підпорядкованості у всьому жінки чоловікові, і етіологічний опис Бут. 2 є відтворенням цієї ситуації. Інша справа, що сусідній текст Бут. 1 дає прекрасний приклад рівноправності і однакової гідності чоловіка і жінки. Не варто повторювати вже аксіома-

тичних на сьогодні тверджень, що Старий Завіт не містить у готовому і логічно завершеному вигляді теології людини. У ньому присутні різні погляди на людину, часом навіть суперечливі.

¹⁵ Тобто з *Corpus Paulinum* у широкому розумінні, що включає в себе девтеропавлові листи.

¹⁶ За винятком Мт. 22,20 і паралелей у синоптиків, де мова йде про зображення імператора на римських монетах.

¹⁷ Герменевтика, яку практикує Св. Павло стосовно біблійних текстів, є предметом широкої дискусії. Ми переконані, що він, як і багато його сучасників у юдаїзмі, міг досить вільно, як на сучасну біблійну науку, поводитися зі святими текстами Старого Завіту. Головним для нього було не прочитати ці тексти з точки зору епохи, коли вони були написані, а актуалізувати їх, дати їхню інтерпретацію у світі віри в Христа.

¹⁸ Позабіблійній традиції (напр., самаритянський мідраш до Втор. 34,7) відомий мотив про те, що Адам після свого гріха в Едені втратив Божий образ.

¹⁹ В елліністичному юдаїзмі (зокрема у Філона), як і в Книзі Мудрості, Божа Мудрість і Божий Логос описані дуже подібно.

²⁰ *Contra V.P.Furnish, II Corinthians. A New Translation with Introduction and Commentary.* Doubleday, New York–London–Toronto–Sydney–Auckland, 1984, *ad locum*. Господь у в. 18 той самий, що й у в. 16, а там ідеться саме про навернення до Ісуса Христа. Докладніша аргументація міститься у нашій неопублікованій праці *Comment l'Ancienne Alliance est-elle ancienne? Une lecture de 2 Co. 3,6-18.* Travail présenté pour l'obtention du Diplôme Supérieur d'Etudes Bibliques sous la direction de M. Quesnel. Institut Catholique de Paris, 2001.

Література

1. Bartnicki Roman. Człowiek w Biblii. Szkic antropologii biblijnej. In: *Warszawskie Studia Teologiczne* V(1992), ss. 17-24.

2. Bolewski Jacek. Stworzenie w perspektywie Bożego macierzyństwa. In: *Salvatoris Mater* 1(2000), ss. 74-92.

3. Furnish V.P. *II Corinthians. A New Translation with Introduction and Commentary.* Doubleday, New York–London–Toronto–Sydney–Auckland, 1984.

4. Van Imschoot P. *Théologie de l'Ancien Testament. Tome II. L'homme.* Desclée et Cie, Tournai, 1956.

5. Koch R., Mensch, in: *Bibiltheologisches Wörterbuch* (ed. Johannes B. Bauer). Verlag Styria, Graz–Wien–Köln, ss. 997-1012.

6. Łach Stanisław, *Księga Rodzaju. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz.* Pallottinum, Poznań, 1962.

7. Przanowski Mateusz. Kto zwycięży? Ten, kto potrafi przyjąć dar. *Antropologia encykliki Jana Pawła II «Dominum et Vivificantem».* In: *Studia Theologica Varsaviensia* 2(2001), ss. 87-117.

8. Stahowiak Lech, *Koncepcja człowieka w Starym Testamencie.* In: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki* (red. L. Stachowiak, R. Rubinkiewicz), t. VI, Lublin, 1983, ss. 13-23.