

KS. SŁAWOMIR SZCZYRBA

Wydział Filozofii Chrześcijańskiej, Instytut Filozofii

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Warszawa – Łódź

TEOLOGICZNY KONTEKST KSZTAŁTOWANIA SIĘ FILOZOFII OSOBY

WSTĘP

Niniejsze dociekania są kontynuacją badań nad *Relacyjną koncepcją osoby*: *Część I – Antecedensy teorii osoby: Od Platona do Martina Bubera*. Stanowią drugą część wspomnianych dociekań. Efektem owych badań okazało się przekonanie, iż od samego początku w refleksji filozoficznej obecne jest w sposób wyraźny przeświadczenie, iż człowieka można istotnie pojąć w relacji do rzeczywistości transcendentnej. To przeświadczenie nie tylko podejmuje, ale pragnie szczegółowiej zaprezentować poniższa rozprawa.

W prezentowanej rozprawie zamierzam, z uwzględnieniem perspektywy historycznej, a zwłaszcza *novum*, jakie wnosi w obręb kultury europejskiej religijna tradycja judeo-chrześcijańska, prześledzić kształtowanie się pojęcia osoby. Z uwagi na nieokreślony charakter rzeczywistości transcendentnej (zwłaszcza w kulturze greckiej, lecz nie tylko greckiej), postęp w odpowiedzi na pytanie o człowieka pozostawał długo w impasie. Owocem zderzenia się tradycji judeo-chrześcijańskiej z filozofią grecką stało się istotne przeformułowanie filozoficznej kategorii relacji. Ta przeformułowana kategoria (*relatio subsistens*) nie tylko zaowocowała ważkim pojęciem osoby jako pojęciem analogii pomiędzy człowiekiem a Bogiem, lecz otworzyła nowy rozdział w pojmowaniu człowieka i kształtowaniu kultury europejskiej. Do zwrócenia uwagi na relacyjną koncepcję osoby i właściwe jej docenienie przyczynił się swoją koncepcją dialogiki żydowski filozof Martin Buber.

W rozprawie usiłuję najpierw odzyskać szeroki kontekst personologiczny obecny w Biblii i dopiero w jego świetle, a więc nie tracąc z oczu dialogicznej perspektywy przymierza, perspektywy *stricte* personalistycznej, chcę prześledzić wysiłek autorów (Ojców Kościoła) w zakresie refleksji antropologicznej. Próbuję pokazać zatem drogę dojścia do pierwszej (Boecjusza) definicji osoby, kontekst

historyczno-teologiczny tejże definicji, jej zalety i ograniczenia. Następnie proponuję prześledzić kształtowanie się innych definicji osoby (Leoncjusza z Bizancjum, diakona Rusticusa, Maksyma Wyznawcy, Ryszarda od św. Wiktora, Dunsza Szkota, św. Bonawentury, św. Tomasza z Akwinu), wreszcie przedłożyć własną propozycję określenia osoby w nawiązaniu do integralnie rozumianej tradycji: *osobą jest indywidualny, relacyjny sposób istnienia w rozumnej naturze wyrażający się w proegzystencji*.

Wydaje się, iż zaproponowane pojęcie osoby w sposób interesujący jawi się jako pojęcie analogiczne; dobrze ujmując analogię pomiędzy człowiekiem a Bogiem, która *expressis verbis* obecna jest w tradycji judeo-chrześcijańskiej w stwierdzeniu biblijnym o stworzeniu człowieka „na obraz i podobieństwo Boga”.

1. „OSOBA” JAKO KATEGORIA SEMANTYCZNA, WYRAŻAJĄCA SZCZEGÓLNOŚĆ CZŁOWIEKA JAKO BYTU I JEGO POZYCJĘ POŚRÓD BYTÓW

W „byciu osobą”, a dokładniej w orzeczeniu o kimś, kogo identyfikujemy (gatunkowo) jako człowieka, iż jest on „osobą”, wyraża się (usiłujemy wyrazić) to coś, co wyróżnia człowieka ze świata rzeczy, a nawet spośród innych ludzi, a ostatecznie zaś to, co wyraża szczególne podobieństwo człowieka do Boga.

Człowiek bardzo pierwotnie doświadcza swego „bycia osobą”, ale dla ludzkiej refleksji pozostaje ono tajemnicze, trudne do pojęciowego ujęcia. Nie mniej trudne od pojęciowego uchwycenia sensu terminu „osoba” jest realizacja „bycia osobą” w codziennej praktyce życia¹. Zresztą można by paradoksalnie powiedzieć, iż bardziej chodzi o to, by być osobą aniżeli wiedzieć, jaką rzeczywistość oznacza termin „osoba”. Faktem bezspornym pozostaje to, iż osoba jako *sui generis* rzeczywistość objawia się w działaniu. Teoretyczna artykulacja sensu terminu jest służebna wobec owej dynamicznej struktury.

Pierwotnie doświadczenie „bycia osobą” ma postać pewnej intuicji-hipotezy o zachodzącej różnicy (nieidentyczności, nietożsamości) – mimo zachodzącego także współuczestnictwa w rzeczywistości materialnej (zwłaszcza biologicznej), w stosunku do tego, co człowieka otacza. Podobnie człowiek doświadcza odrębności własnego „ja” wobec innego „ja”. To właśnie doświadczenie różnicy jest tajemnicze, trudne do pojęciowego ujęcia.

Pojęcie osoby zasadniczo skryształizowało się – jak dość powszechnie się dziś przyjmuje – dopiero w myśli chrześcijańskiej i to w kontekście refleksji nad tajemnicą Trójcy Świętej i Jezusa Chrystusa. Wypracowane tu – i w pewnych aspektach rozwijane – pojęcie osoby, zostało następnie w swej zasadniczej treści przejęte przez całą niemal tradycję zachodniej filozofii. Właściwie dopiero w cza-

¹ Wydaje się, iż z tego tytułu niektórzy autorzy (np. P. Singer i D. Parfit) zgłaszają zastrzeżenia co do tego, czy wszystkim ludziom należy przyznać status osoby.

sach nowożytnych, to ogólnie dotąd przyjęte w teologii i filozofii pojęcie osoby, zostaje w jakiejś mierze zastępowane, a nawet wypierane przez inne jej pojęcie, najczęściej tylko fragmentaryczne. Oczywiście, chodzi tu o pojęcie podmiotu, a ściślej mówiąc – pojęcie subiektywności (w perspektywie i kontekście nowożytnego przeciwstawienia podmiotu przedmiotowi)². W ten sposób sam termin „osoba” podlega przemianie znaczeniowej. Termin „osoba” – w nowożytnym i współczesnym jego rozumieniu – nie oznacza tego samego, co w formułach wyrażających dogmat Trójcy Świętej i Wcielenia, choć pozostaje w jakimś związku z pojęciem osoby zastosowanym w tych formułach. Ponieważ wierzący obraca się na co dzień w kręgu pojęć współczesnej mu (czy po prostu dominującej) kultury, zachodzi więc duże prawdopodobieństwo pewnego nieporozumienia lub wręcz błędnego rozumienia dogmatu (np. gdybyśmy – w myśl nowożytnej koncepcji osoby – uważali, że w Bogu są trzy różne centra aktów świadomego i wolnego działania). Z drugiej strony nie można jednak nie zauważać tego, że współczesna problematyka osoby podlega wielorakiemu ubogaceniu oraz wnosi rzeczywisty postęp w rozumieniu niektórych wymiarów duchowego i osobowego życia człowieka. Interesujące jest pytanie, na ile nowe aspekty antropologicznego pojęcia osoby mogą być pomocne w rozumieniu Osób Bożych³.

2. BIBLIJNE MYŚLENIE OSOBOWE. BIBLIJNE A GRECKIE MYŚLENIE O CZŁOWIEKU

„Myślenie osobowe” ma swoje źródło w Biblii. Religijne doświadczenie Izraela, w przeciwieństwie do religijnego doświadczenia ludzkości, które wiązało się przede wszystkim ze świętymi miejscami (*numen locale*), było w sposób istotny związane z Bogiem Osobowym (*numen personale*). Biblia jest świadectwem całkiem innego sposobu myślenia o Bogu. Boga widzi się tu w płaszczyźnie

² Jak zauważa R. Spaemann, za sprawą Kartezjusza wprowadzone do filozofii pojęcie subiektywności oraz jego dualizm antropologiczny (*res cogitans et res extensa*), doprowadziły do kryzysu pojęcia osoby. Kryzys ten został przygotowany, zdaniem Spaemanna, już wcześniejszą dekonstrukcją pojęcia życia w teologii chrześcijańskiej. Jako pewnik, wedle Spaemanna, należy przyjąć, że tożsamość osoby stanowi funkcję tożsamości istoty żyjącej. Tam, gdzie świadomość i materia są sobie przeciwstawione, jak to ma miejsce u Kartezjusza, tam idea życia zostaje zredukowana do działań biologicznych, a kryteria tożsamości człowieka i osoby się rozchodzą. Z zerwaniem z klasycznym rozumieniem osoby mamy również do czynienia w obszarze filozofii anglojęzycznej, a to przede wszystkim za sprawą J. Locke’a. Dokonał on atomizacji życia i świadomości. Być osobą – znaczyło dla niego tyle, ile być istotą aktualnie myślącą. Utrata tej aktualności, na przykład podczas snu, była równoznaczna z utratą cech osobowych. Zob. R. Spaemann, *O pojęciu natury ludzkiej*, tłum. Z. Krasnodębski, w: *Człowiek w nauce współczesnej*, przygotował K. Michalski, Paris: Éd. Du Dialogue 1988, s. 127–145; tenże, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki SDS, Warszawa: Oficyna Naukowa 2001.

³ Problemem nie mniej interesującym jest tu także zagadnienie zachodzącej analogii – tzw. *analogia personae*.

„ja” i „ty”, a nie w płaszczyźnie przestrzennej⁴. Cofa się Boga w transcendencję bez granic i przez to okazuje się On wszędzie (a nie tylko w jakimś jednym określonym miejscu) kimś bliskim, o bezkresnej potędze. Nie można Go spotkać gdziekolwiek bądź, ale tylko tam, gdzie jest człowiek i gdzie człowiek pozwala Mu spotkać się ze sobą⁵. W sposób genialny tę myśl oddaje mądrość chasydzka, podejmując właśnie temat miejsca-mieszkania Boga. „»Gdzie jest mieszkanie Boga?« Pytaniem tym Rabbi z Kocka zaskoczył grono uczonych, którzy u niego gościli. Wszyscy się roześmieli: »Co za pytanie! Czyż cały świat nie jest pełen jego chwały?« On jednak odpowiedział: »Bóg mieszka tam, gdzie człowiek go wpuści«⁶. Bóg JHWH jest Bogiem „przy” człowieku „dla” człowieka, w szczególności wtedy, gdy człowiek „wpuści” Boga do swojego mieszkania, tam, gdzie sam przebywa, gdy „dopuści” Boga do siebie, tzn. pozwoli mu pozostawać, trwając tym samym w niej, w relacji. Jeszcze jedno wypada tu zauważyć: Ludzka rze-

⁴ W centrum refleksji biblijnej pozostaje bez wątpienia święte imię Boga składające się z czterech spółgłosek (święty tetragram). To imię użyte ok 6700 razy, a po raz pierwszy objawione Mojżeszowi (Wj 3, 14–15), użyte także w Rdz 2, 4b–7, nie ma nic wspólnego z abstrakcyjnym, filozoficznym rozumieniem Boga jako bytu, który jest samym istnieniem. Szczególną wagę dla odczytania sensu imienia Jahwe mają prace M. Bubera i F. Rosenzweiga. Nawiązali oni do piśmiennictwa rabinicznego oraz starali się spojrzeć na Wj 3, 12–14 przez pryzmat całej *Biblii Hebrajskiej*. D. Vetter tak streszcza wyniki ich badań: „W kontekście Wj 3, 12–14 Rosenzweig rozpoznał nie »Przedwieczność« Boga, lecz wyrażoną zamiast niej »Obecność«, byt dla was i u was, oraz »takież stawanie się Boga«. Jego ujęcie *Eheje aszer eheje* (Jestem, który jestem) w biblijnej Bożej autoprezentacji imienia JHWH (w. 14) zbiega się z interpretacją rabiniczną, gdyż Bóg istniejący dla was i u was jest Bogiem miłosiernym: »Jak się lituje ojciec nad synami, tak Pan (JHWH) lituje się nad tymi, co się Go boją« (Ps 103, 13). W opinii Rosenzweiga i Bubera, do oddania objawiającego się w swej przejrzystości z Wj 3, 14 imienia JHWH nadaje się wyłącznie zaimek osobowy: oznacza on w swych osobach (Ja, Ty, On) trzy wymiary Bożego uobecnienia się mnie w Jego słyszalności »Ja«, w Jego zdolności do Kogoś »Ty« i w Jego omawialności »On«. Takie »zaimkowe« przedstawienie ma wyrażać stosunek wzajemny, który polega na używaniu czteroliterowego imienia Boga: »Tylko dlatego, że jest on moim 'Ty', słyszę Uobecniającego się mnie z jego 'Ja' i mogę o 'Nim' mówić«. Językowa forma wzajemności wyraża w swym brzmieniu treść koronnego zdania żydowskiego monoteizmu: »Słuchaj, Izraelu, Pan (On) jest naszym Bogiem – Panem jedynym (On jedyny)«. Ta wspólnota musi się podporządkować Jednemu, który przejawia się tylko rozmaicie w swym sposobie działania – w nieskończonej, współczującej miłości oraz w wymagającej i karzącej surowości. Jedyność tu Uznanego nie jest jedynością szczegółu, lecz odniesienia w całości przeżywanego wobec Niego życia”. D. Vetter, w: *Leksykon podstawowych pojęć religijnych. Judaizm, Chrześcijaństwo, Islam*, pod red. A. T. Khoury, Warszawa 1978, s. 65 n, cyt. za: J. Kudasiewicz, *Poznanie Boga Ojca. Szkice z teologii biblijnej*, T. I: „Błogosławiony Pan, Bóg Izraela” (Łk 1, 68), Kielce: Wyd. Jedność 2000, s. 114–115.

⁵ Zob. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 1970, s. 80–81.

⁶ Cyt. za: M. Buber, *Droga człowieka według nauczania chasydów*, tłum. G. Zlatkes, Warszawa 1994, s. 59.

czywistość osób⁷ (Lud Boga) jest uprzywilejowanym, w pewnym nawet sensie bardziej niż kosmos, „miejszem” doświadczenia obecności Boga.

Skąd to upodobanie Boga w ludzkich synach (dzięki temu – osobach)? Biblia zdaje się kształtować odpowiedź na to pytanie w następujący sposób. Człowiek jest umiłowaniem stworzeniem-dziełem Boga, w które Bóg zaangażował się w sposób szczególny, poniekąd osobiście, prowadząc wewnętrzny dialog ze sobą⁸. Bóg przyjął na siebie pewną rolę, samookreślił się w pewnej roli w stosunku do człowieka i w jakiejś mierze także wyznaczył człowiekowi rolę, uczynił go zdolnym do odegrania-wypełnienia roli wobec całego stworzenia i Niego samego⁹. Kluczowym słowem jest tu celowo wyartykułowane słowo „rola”.

Dość precyzyjna terminologia, którą jako jeden z pierwszych zastosował Tertulian w nauce o Trójcy Świętej¹⁰, ma swą prehistorię. Pojęcie osoby¹¹, jak wykazuje C. Andresen¹², wyłania się z tzw. „prosopograficznej egzegezy” (*prosopo-*

⁷ R. Spaemann powie, iż o osobie nie możemy mówić w liczbie pojedynczej. U źródeł pojęcia osoby stoi bowiem relacja do innych osób. Poprawnie rozumiana relacja uznania ze strony innych wchodzi w rozumienie tego, kim jest osoba.

⁸ Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 134. *Pardes Lauder* – zbiór komentarzy do Tory (do Księgi Pierwszej *Bereszit*) komentuje słowa „uczynimy człowieka” w sposób następujący: „Uczynimy człowieka – Słowa te uczą nas, że człowiek został stworzony z wielką rozważą i mądrością. Bóg nie powiedział: ‘Niech ziemia wyda’, tak jak to miało miejsce przy stwarzaniu zwierząt. Człowiek został stworzony z najgłębszym zaangażowaniem Bożej Opatrzności i Mądrości (Abarbanel)”. *Tora Pardes Lauder. Księga Pierwsza Bereszit* בְּרֵאשִׁית, red. Rabin Sacha Pecaric, Kraków 2001, s. 12.

⁹ Luis F. Ladaria pisze: „Z nauki Starego Testamentu wynika, że człowiek w imieniu Boga i wobec Niego jest odpowiedzialny za świat, oraz jako partner dialogu z Bogiem odznacza się aktywnością w historii, którą Pan rozpoczął, i którą chce doprowadzić do końca. Nie należy więc rozpatrywać obrazu Bożego w tej czy innej perspektywie, lecz trzeba wiedzieć, że znajdujemy się wobec podstawowej determinacji człowieka, która obejmuje wszystkie jego wymiary z powodu Bożego pierwiastka, który w nim zamieszkuje”. L. F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, tłum. A. Baron, Kraków: WAM 1997, s. 50–51.

¹⁰ Zob. M.-A. Vannier, *Trójca Święta tajemnica jedności. Teksty z Tradycji*, wyd. pol. przygotowali i rozszerzyli ks. J. Naumowicz i ks. M. Starowieyski, Warszawa 2000, s. 31.

¹¹ Słowo polskie „osoba” jest odpowiednikiem łacińskiego „persona”. Skomplikowana jest droga tego słowa do teologii chrześcijańskiej. Łaciński termin jest odpowiednikiem greckiego słowa „prosopon”, oznaczającego maskę, którą stosowali greccy aktorzy w teatrze. Już w tak zwanej *Septuagincie*, będącej greckim przekładem Starego Testamentu z III/II wieku przed Chr., występuje wyraz „prosopon”. Wielokrotnie używa go również Nowy Testament. „Prosopon” jest przekładem hebrajskiego „panim”, które z jednej strony, oznacza „oblicze, z drugiej zaś stanowi słowo wypełniające, ma wzmacniać wypowiedź. Łacińskie przekłady Biblii tylko w nielicznych przypadkach używały słowa „persona”. Zdaniem N. Lobkowicza, źródłem, z którego czerpali Ojcowie Kościoła owo słowo, były nie tyle przekłady, ile namysł nad treścią Starego Testamentu. To ów namysł nasunął myśl, aby sięgnąć po gramatyczne rozumienie słów „prosopon” i „persona”. Zob. N. Lobkowicz, *O pojęciu osoby*, w: tenże, *Czas kryzysu, czas przemian*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1996, s. 93–94.

¹² C. Andersen, *Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffs*, ZNW 52 (1961), s. 1–39.

graphische Exegese). Pierwotnie *prosopon* oznacza twarz, oblicze, maskę aktora, rolę, którą aktor bierze na siebie w sztuce teatralnej. Znana starożytnym „prosopograficzna egzegeza” oznaczała sposób wyjaśniania formy literackiej. „Egzegeza” ta wskazuje, że poeci starożytni stosują taką formę literacką, w której zdarzenie nie tylko jest słownie opowiedziane, lecz także udratyzowane poprzez dialogujące „osoby”, które odtwarzają określone „role”. Chrześcijańscy myśliciele, pisarze i interpretatorzy Biblii, ów fenomen udratyzowanego przekazu dostrzegli w tekstach ST (Biblii Hebrajskiej). Ojcowie Kościoła mieliby zatem biblijny przekaz postrzegać w perspektywie „prosopograficznej egzegezy”, pracując ją w zasadniczy sposób. Mieliby wskazywać, iż w Biblii nie chodzi już o „literackie role”, o literackie (pochodzące od redaktora) udratyzowanie przekazu jako pewien zabieg stylistyczny uatrakcyjniający tenże, lecz o wskazanie na „rzeczywistości będące w dialogu”, o „role” istniejące rzeczywiście, o dramat rzeczywisty. Tertulian w swej nauce o Trójcy Świętej sięgnął do tej istniejącej już chrześcijańskiej „prosopograficznej egzegezy”, dzięki czemu mógł za pomocą dość precyzyjnej terminologii mówić o jednej substancji i trzech Osobach w Bogu (*una substantia – tres personae*).

J. Ratzinger sugeruje, iż „prosopograficzna egzegeza” może mieć rabinistyczny rodowód¹³.

W świetle tak widzianego rodowodu pojęcia osoby, Ratzinger czyni dwa następujące spostrzeżenia: 1) – pojęcie osoby wyrosło z obcowania z Pismem Świętym, i to jako wymóg jego wyjaśnienia; 2) – wyrosło z idei dialogu, a raczej z wyjaśnienia dialogicznie mówiącego Boga Biblii.

2.1. Biblijne rozumienie człowieka jako osoby

Chociaż Biblia nie zna jeszcze pojęcia osoby, a przynajmniej nie deliberuje nad tym pojęciem abstrakcyjnie, to jednak kształtuje jego rozumienie. Dokonuje się to w sferze nie tyle *Theoria*, ile – *Praxis*.

Greckie myślenie o człowieku – przypomnijmy pokrótce – było typowo myśleniem filozoficznym, którego zasadniczym celem była *theoria*, czyli widzenie i rozumienie sensu bycia, a nie *praxis*, czyli egzystencja, opanowywanie i przekształcanie przyrody. Grecy w swych poszukiwaniach teoretycznych prawd o człowieku, nawet gdy się odwoływali lub powoływali na bogów, albo gdy odkrywali w człowieku coś boskiego, nigdy nie prowadzili dialogu z bogami, nie

¹³ Już w pismach rabinistycznych spotykamy personifikację i dramatyzowanie działania Ducha Bożego. Dlatego J. Ratzinger skłonny jest przypuszczać, że patrystyczne kształtowanie się pojęcia osoby mogło wziąć swój początek nie od starożytnej nauki o literaturze, lecz od egzegezy rabinistycznej. J. Ratzinger, *Zum Personverständnis In der Theologie*, w: tenże, *Dogma und Verkündigung*, München 1977³, s. 205–206. Zob. T. Włski, „Tajemnica osoby” – klucz do rozumienia siebie i Boga, „Communio” nr 2, 1982, s. 26.

wsluchiwali się w głos boskiego objawienia, choćby nawet – jak czynił to Sokrates, uznawali sens takiego wsluchiwania się (idea posłuszeństwa daimonowi), gdyż takiego nie znali. Filozofowie w swych dociekaniach prowadzili dialog wyłącznie z samym człowiekiem. W istocie zatem człowiek monologował. Jego dialog nie był dialogiem z istotnie Innym. Filozofowie poddawali analizowaniu różne przejawy życia ludzkiego i ‘wsluchiwali się’ w immanentny logos ludzkiej natury. Stali się przez to odkrywcami logosu bycia i natury rzeczy. Z refleksji nad naturą człowieka i jej immanentnym logosem rodziły się pojęcia filozoficzne, jakimi określali człowieka. Nie znaczy to wcale, że filozoficzne myślenie Greków było niereligijne, bezbożne czy kompletnie ateistyczne. Wręcz przeciwnie, było ono pełne religijnego petyzmu dla tego, co w człowieku boskie, bo wzniosłe i szlachetne, a więc dla rozumu i dla jego siedziska, czyli dla duszy. Rozum i dusza to według Greków boskie elementy w człowieku. Na ogół przyjmowali, że dusza w człowieku jest tym, co najcenniejsze, gdyż jest w nim boskim pierwiastkiem, źródłem i zasadą życia, formą i aktem ciała.

Jest charakterystyczne, że to właśnie Grecy „odkryli duszę” i posługiwali się pojęciem duszy jako zasady i formy ciała, a nie Izraelczycy i czy dopiero chrześcijanie. Co prawda o naturze duszy i o jej roli w całości bytu człowieka mieli różne pojęcia, ale wszyscy się zgadzali, że dusza jako zasada bytu jest w człowieku tym, co doskonałe, ona bowiem ożywia materialne ciało. Jako boska zasada życia dusza jest albo radykalnie inna niż ciało, bo niematerialna, prosta, niezłożona, niezmienna (tak Platon, tak Arystoteles), albo przynajmniej jest ze szlachetniejszej materii (tak sugerował Demokryt). Zawsze jednak uznawano duszę, a nie materialne ciało, za to co w człowieku doskonałe. Człowiek jest piękny dzięki boskiej duszy i jej cnotom oraz dzięki rozumowi. Dzięki duszy człowiek zdawał się transcendować wszystko i dzięki temu wyodrębniać ze wszystkiego, co go otaczało. Dusza stała się wygodnym wehikułem wyartykułowania owej doświadczanej przez nich inności i tajemniczości człowieka.

Chcąc potwierdzić boski charakter duszy jako zasady życia, usiłowali, zatem udowodnić (Platon) jej nieśmiertelność. Uważali, że dusza jest nieśmiertelna, gdyż jest niezłożona, prosta, nie rozkłada się jak ciało, jest tym samym niezmienna, a więc i wieczna. I rzecz znamienita, to w filozofii greckiej (u Platona jest to bardzo wyraźne) zrodziła się koncepcja śmierci jako wyzwolenia od materialnego zmiennego ciała, które obciąża duszę. Ale jakie jest przeznaczenie boskiej nieśmiertelnej wiecznej duszy? Czy jej nieśmiertelność oznacza tym samym nieśmiertelność człowieka?¹⁴ Czy może nieśmiertelna jest tylko sama dusza jako

¹⁴ Wiele wieków później będzie się dyskutować nad tym, czy bycie obrazem Boga (Trójcy Świętej) należy przypisywać całemu człowiekowi, czy tylko duszy, zapominając nierzadko o tym, iż problem jest o wiele bardziej złożony, że należy uwzględnić (Odwieczne) Słowo, preegzystujące w ekonomii zbawienia („Na początku było Słowo, a Słowo było zwrócone ku Bogu [pròs tôn theón] i Bogiem było Słowo” – J 1, 1), w czasie – wcielone („A Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas [...] pełne łaski i prawdy” [J 1, 14a], a więc Słowo wcielone i człowieczeństwo Chrystusa),

zasada bytu ludzkiego? Otóż na te pytania Grecy nie dawali wyraźnych odpowiedzi, po prostu ich nie mieli. Według niejednych filozofów śmierć oznaczała definitywny koniec człowieka, według innych – Platon (wczesnych dialogów), stoicy, później także Plotyn – dusza odchodziła w krainę cieni, aby znowu kiedyś wrócić do świata, lub jednoczyła się z boskim bezosobowym porządkiem kosmicznym. Jaki zatem jest sens egzystencji człowieka w świecie? Jaka jest wartość poszczególnego człowieka? Jakie jest jego przeznaczenie? Te pytania pozostawały bez odpowiedzi.

W rozumienie bytu ludzkiego jako całości Grecy wprowadzili swego rodzaju ontologiczne rozdarcie, zakładali bowiem złożenie człowieka jako całości bytowej z boskiej prostej niematerialnej duszy i z materialnego, zmiennego ciała, które w dodatku ogranicza duszę. Dlatego według greckiego sposobu myślenia człowiek jest albo istotą przemijającą, doczesną, albo przynależy do boskiego porządku kosmicznego ze względu na duszę. Trudno im było – czemu nie trudno się dziwić, wszak żadne z doświadczeń nie upoważniało ich do tego, przyjąć nieśmiertelność człowieka jako takiego. Z tego samego powodu nie łatwo było im uznać wartość człowieka jako jednostki. Dlatego też nie wszyscy mogli się cieszyć jednakowymi prawami.

Inne natomiast rozumienie człowieka kryje się w Biblii. Na początku trzeba podkreślić dwie sprawy: 1) Biblia jest księgą samoobjawienia się Boga ludziom w sprawie zbawienia, w sprawie ostatecznego spełnienia człowieka, a nie w sprawie nauki czy filozofii; 2) Izraelici, którym się Bóg objawiał, nie byli filozofami, lecz pasterzami, rolnikami i co najwyżej poetami, którzy mówili językiem obrazów, a nie ścisłych pojęć, nawet wtedy, gdy używali tych samych słów, co Grecy. Na kartach Starego i Nowego Testamentu nie ma więc poglądów *sensu stricte* filozo-

będące obrazem Boga (jedynym autentycznym obrazem Boga), według którego został stworzony człowiek. Św. Ireneusz i Tertulian dostarczają najbardziej wymownych przykładów takiego ujmowania kwestii obrazu i podobieństwa. To właśnie oni, przyjmując i rozwijając otrzymaną tradycję (Klemensa Rzymskiego, Teofila Aleksandryjskiego, Justyna Rzymskiego, traktatu *De resurrectione*), która odnosiła stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo Boga także do ukształtowania ludzkiego ciała, stwierdzają, iż przy stwarzaniu człowieka dla Boga modelem/wzorem był Syn mający się wcielić. W konsekwencji uważają, że nie tylko dusza, ale przede wszystkim ciało zostało stworzone na obraz i podobieństwo Boga. Zob. L.F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, s. 53 n. na przykładzie tej dyskusji widać m.in. to, jak odrębny punkt widzenia przyjmowała perspektywa biblijna. W Biblii, przypomnijmy, chodzi nade wszystko o wymiar egzystencjalny – o pozostawanie człowieka w odniesieniu do Boga, tak jak Bóg w szczególny sposób pozostaje w odniesieniu do człowieka. M. Filipiak powiada, iż chociaż byłoby przesadą mówić o ‘antropologii biblijnej’, to jednak wśród interpretatorów istnieje pewna zgodność, co do tego, że perspektywą naczelną, w jakiej postrzegany jest tu człowiek, jest perspektywa dynamicznego dialogu tegoż z Bogiem (por. M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, Lublin: TN KUL 1979, s. 8). Oczywiście, to pozostawanie człowieka w dynamicznej w relacji ogarnia wszystko – całe jestestwo duchowo-cieleśne – bez dzielenia go na to, co duchowe i na to, co cielesne. Słowo Wcielone (Jednorodzony Syn Boży, Prawdziwy Bóg i Prawdziwy Człowiek) w sposób najdoskonalszy było zwrócone ku Bogu. Pozostawało ono w niepowtarzalnej relacji Ojciec – Syn.

ficznych, nie ma dociekań nad logosem bycia i nad naturą człowieka. Nie oznacza to, że poglądy te nie implikują pewnej filozofii (por. *Fides et ratio*, 80). Biblijne rozumienie człowieka nie jest owocem myślenia filozoficznego, skoncentrowanego na naturze rzeczy. Jego źródłem jest wiara w Boga, który zaofiarowuje człowiekowi zbawienie – pewien sposób istnienia tutaj (w doczesności) i w przyszłości (poza doczesnością).

2.2. Antropologia biblijna

2.2.1. Antropologiczny sens biblijnego *nefeš*

Myśl hebrajska ma właściwą sobie strukturę, określoną – jak powiada C. Tresmontant – przez konstytutywne dążenia, które czynią z niej wyjątkowy rodzaj myślenia¹⁵. W języku hebrajskim jest słowo *nefeš*, które przetłumaczono w *Biblii Greckiej* (LXX) jako *psyche*¹⁶, w języku łacińskim jako *anima*, my zaś tłumaczymy je jako „dusza”. Wielkie złudzenie i wielki błąd polega na wyobrażaniu sobie – powiada Tresmontant, że można przejść z jednego świata myślenia do drugiego, ustalając po prostu zgodność językową między terminami, które w rzeczywistości nie mają takiego samego znaczenia. Złudzenie polega na wyobrażaniu sobie, że analogia słowna, która jest po prostu wynikiem przekładu, pokrywa się z analogią rzeczywistą¹⁷. Pod tożsamością terminu, zresztą wątpliwą ze względu na inny model semantyczny języka (i umysłowości), w tłumaczeniach kryją się zasadnicze różnice w treści. W tekstach *Biblii Hebrajskiej* (ST) – jak zauważa M. Filipiak, wymienia się różne „organy” ludzkie, które stanowią przejawy tej całości, jaką według Biblii jest człowiek. W każdym z tych organów może przejawiać się cała osobowość człowieka, każdy z nich może być podmiotem myśli i uczuć. ST nie traktuje ich bowiem jako części człowieka, lecz jako funkcjonalne przejawy życia osobowego człowieka. Ta zdolność całościowego ujmowania przejawów życia jednostki ludzkiej stanowi oryginalną cechę hebrajskiego sposobu myślenia. Zasadnicze elementy kompositum ludzkiego wyraża się w ST za pomocą określeń: *nefeš*, *bāšār*, *rûah*, *lēb* (*lēbāb*).

Termin *nefeš* – jak powiedzieliśmy wyżej – tylko w ograniczonej ilości tekstów może być oddany przez termin „dusza”. Nawet klasyczny tekst Rdz 2, 7, w którym człowiek otrzymuje od Boga specjalne życiodajne tchnienie (*nišmat*

¹⁵ Zob. C. Tresmontant, *Problem duszy*, s. 64.

¹⁶ Na 755 miejsc ST, w jakich został użyty *nefeš*, aż 600 razy LXX tłumaczy ten termin przy użyciu słowa *psyche*, a Wulgata przy użyciu słowa *anima*. Dzisiaj wiadomo, pisze M. Filipiak, że tylko w ograniczonej liczbie tekstów słowo „dusza” oddaje, i to w przybliżeniu, sens *nefeš*. Zob. M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, s. 34.

¹⁷ Zob. C. Tresmontant, *Problem duszy*, s. 65–66.

hajjîm) nie mówi o duszy w rozumieniu filozoficznym, greckim¹⁸. *Nefeš* w tym tekście określa całą postać bytu ludzkiego jako istoty żywej i jedynie przez to tchnienie różniące się od zwierząt, które poza tym zostały uformowane tak samo jak człowiek i nazwane tak samo jak człowiek: „istoty żywe”, *nefeš hajjāh* (Rdz 2, 19). Tekst Rdz 2, 7 mówi więc, że człowiek jest *nefeš*, a nie, że człowiek ma *nefeš*. Człowiek, jednostka, jest nie tylko i po prostu *bāšār* – żywym ciałem, lecz także i bardziej *nefeš*. Przyczyną tego, że jest on *nefeš* jest sam Bóg Jahwe. On uczynił ukształtowany wcześniej twór ziemski przez tchnienie swego oddechu „istotą żyjącą”. Co ta istota żywa otrzymała w ten sposób i czym się stała, można odczytać ze sposobu mówienia i treści znaczeniowej, związanych z *nefeš*. Słowo to ma różne znaczenia w ST. Rozwój i wypełnienie pojęcia zaczyna się od tego, co można zobaczyć. *Nefeš* oznacza najpierw jako organ ciała ‘gardło, przełyk’, a następnie oddech, który jest w gardle, i pragnienie, którym przełyk pożąda jedzenia i napoju. Od tych dwu już przenośnych znaczeń wyprowadza się następnie treści ‘życie’ i ‘dusza’¹⁹; ta ostatnia jako siedziba wszelkich pożądań i życzeń, ale i pragnienia, które się wyraża w głodzie i sytości, smutku i radości, miłości i nienawiści, nadziei i zwątpieniu. ‘*Nefeš*’ jest miejscem i podłożem, w którym wszystkie te siły i zdolności mają swoje *Sitz im Leben*. Jednocześnie jest ono wyrazem rozpiętości, w biegunowym ukierunkowaniu (takie ukierunkowanie wprowadza tłumaczenie ‘dusza’²⁰), pierwotnego i świadomego dążenia, które przez udzielenie Bożego oddechu jest umieszczone w wewnętrznej strukturze człowieka. Dlatego *nefeš* pozostaje istot-

¹⁸ Zob. J. Kudasiewicz, *Poznanie Boga Ojca. Szkice z teologii biblijnej*, t. I, „Błogosławiony Pan, Bóg Izraela” (Łk 1, 68), s. 118.

¹⁹ Sacha Pecaric i Ewa Gordon tłumaczą Rdz 2, 7: „I Bóg nadał kształt człowiekowi. *[Ukształtował go] z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza duszę życia*. I człowiek stał się mówiącą istotą.” Pardes Lauder zawiera m.in. taki komentarz do słów: „I Bóg nadał kształt człowiekowi”. Idzie o to, że „Bóg nadał człowiekowi szczególny kształt. W słowie *wajicer* ‘nadać kształt’ litera *jud* pojawia się wyjątkowo dwa razy, jest to aluzja do tego, że człowiek został stworzony z dwiema skłonnościami: *jecer tow* – skłonnością do dobrego i *jecer hara* – skłonnością do złego (*Berachot* 60a). Słowa „i tchnął w jego nozdrza duszę życia” zostały skomentowane: „Bóg uczynił człowieka z dwóch rodzajów składników: ciało z prochu ziemi, z substancji niższej, ziemskiej, i połączył to z elementem duchowym (Raszi). Słowa „mówiącą istotą” zaopatrzone są wyjaśnieniem: „Według *Targum Onkelos*. Dosł. ‘żyjącą istotą’. Tym określeniem (*nefesz chaja*) nazywane są też zwierzęta, lecz istota człowieka jest o tyle wyższa, że została mu dodana zdolność rozumowania i mówienia (Raszi)”. *Tora Pardes Lauder. Księga Pierwsza Bereszit* תשנ"א, red. Rabin Sacha Pecaric, Kraków 2001, s. 18. Wydaje się, iż nie będzie nadużyciem stwierdzenie, że Bóg, nadając szczególny kształt człowiekowi (formując człowieka), ukształtował go jako tego, w którego mocy pozostaje rozstrzygnięcie i wybór (por. Pwt 11, 26–28: „[...] ja kładę dziś przed wami błogosławieństwo albo przekleństwo. Błogosławieństwo, jeśli usłuchacie poleceń waszego Boga, Jahwe, które ja wam dzisiaj daję – przekleństwo, jeśli nie usłuchacie poleceń waszego Boga, Jahwe, jeśli odstępacie od drogi, którą ja wam dzisiaj wskazuję, a pójdziecie za bogami obcymi, których nie znacie”). To w tym kulminuje cały smak życia, objawia się najwyższy poziom życia.

²⁰ Określenie „dusza” jest szerokim odpowiednikiem antropologicznego słowa kluczowego *nefeš*. Zob. J. Schreiner, *Teologia Starego Testamentu*, tłum. ks. B.W. Matysiak, Warszawa 1999, s. 199.

nym momentem, wręcz faktorem, pozostawiania-trwania człowieka w relacji do Boga. Ta relacja, bowiem, oznacza dla człowieka życie.

Kiedy prześledzi się teksty, w których *nefeš* oznacza życie lub tak może być przetłumaczone²¹, okaże się, że „*nefeš* nie oznacza »życia« w ogólnym, bardzo szerokim sensie, w jakim mówi się o nim we współczesnych językach europejskich (życie w zróżnicowaniu jego form zjawiskowych)”. Słowa tego używa się raczej ze względu na „granice życia: *nefeš* oznacza życie w przeciwieństwie śmierci”. Chodzi przy tym „o ocalenie albo zachowanie”, z drugiej strony „o zagrożenie i zniszczenie życia”. W obu przypadkach potrzebny jest Jahwe, który stworzył *nefeš* (Jr 38, 16). *Nefeš* czyni istotę żyjącą człowieka – na tle całej rozległości przenośnego znaczenia – osobą, która rozpoznaje obowiązek i chęć, odpowiedzialność i możliwość rozstrzygania, zawodność i winę. Czyni człowieka „ja” (por. Rdz 2, 7; 3, 1–7), które znajduje się w świecie, ale także przed Bogiem i wobec Boga (jak to wyraża się zwłaszcza w Psalmach) – określonego jako pojedyncza istota żywa, która sama z siebie ani nie uzyskała życia, ani nie może go zachować, lecz żywotnie pożąda życia, dlatego też jest skierowana na źródło życia (Ps 36, 10)²².

Zbierzmy, zatem podstawowe różnice, jakie zachodzą pomiędzy tradycją grecką a hebrajską. Przede wszystkim w tradycji hebrajskiej dusza/*nefeš* jest stworzona. Nie jest ona z natury współistotna boskości; nie pochodzi z substancji boskiej, nie jest jej częścią. W żadnej mierze nie ma tej samej natury, co boskość. Zbawienie nie polega, zatem tutaj na „powrocie” do boskości (jak w tradycji orfickiej i wczesnej platońskiej), ponieważ z niej nie „wyszła”. Dusza/*nefeš* została stworzona, a to oznacza, że ontologicznie jest inną substancją²³.

Po drugie, nie można tu w żadnym razie mówić o jakiegokolwiek preegzystencji *nefeš* wobec „ciała” (*nefeš* oznacza istotę żyjącą, cielesną). Tradycja hebrajska nie zna mitu orfickiego o preegzystencji dusz, o ich upadku, jakim było wejście w ciała, ani o wędrówce dusz z ciała do ciała. Wszystkie te zagadnienia są całkowicie obce hebrajskiej myśli biblijnej. Pojawiają się one znacznie później w księgach żydowskich gnostyków, to jest w Kabale.

Tradycja hebrajska nie zna idei „upadku” preegzystującej duszy w ciało. Myśl, że istnienie w ciele jest nieszczęściem, katastrofą, konsekwencją winy, jest jej całkowicie obca. Istnienie cielesne, fizyczne nie jest tu odczuwane jako coś zawinionego, wstydliwego czy nieczystego. Seksualności nigdy nie uważa się za karygodną. Cały porządek biologiczny jest uważany za doskonały, a płodność jest wręcz uznawana za przejaw błogosławieństwa.

²¹ M. Filipiak pisze: „Jeśli *nefeš* określa organ potrzeb witalnych, bez których człowiek nie mógłby przeżyć, jest zrozumiałe, że – w duchu myśli syntetycznej – oznacza samo życie. Jest to szczególnie ewidentne w Prz 8, 35–36: ‘Ten, kto mnie znajdzie, znajdzie życie (*hajjîm*) i zdobędzie życzliwość Jahwe. Ale kto mnie obraża, krzywdzi własną *nefeš*, a wszyscy, którzy mnie nienawidzą, miłują śmierć (*māwet*)’”, M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, s. 36.

²² Zob. J. Schreiner, *Teologia Starego Testamentu*, s. 199–200.

²³ Por. C. Tresmontant, *Problem duszy*, s. 66.

Tradycja hebrajska nie zna pojęcia dualizmu substancjalnego między „duszą” z jednej a „ciałem” z drugiej strony (*nefeš* nie staje w opozycji do *bāšār*). W języku hebrajskim nie ma nawet słowa na oznaczenie „ciała” w takim sensie, w jakim Platon, a zwłaszcza Kartezjusz, mówił o ciele, substancji odrębnej od duszy. W hebrajskim nie ma słowa na oznaczenie ciała rozumianego w tym sensie. Jest słowo na oznaczenie trupa, który nie jest ciałem (nie jest już *bāšār*). Ten brak określenia jest znamieny. Jest rzeczą całkowicie naturalną, że ten lud: lud wieśniaków, pasterzy i rzemieślników, lud mający do czynienia z konkretną naturą i siłami przyrody, nie wytworzył terminu na oznaczenie tego, co nie istnieje, a mianowicie terminu abstrakcyjnego na oznaczenie ciała bez duszy. Po prostu lud hebrajski nie miał wyrazu na oznaczenie ciała jako odrębnego od *nefeš*, posiadał natomiast termin na oznaczenie trupa²⁴.

2.2.2. Antropologiczny sens biblijnego *bāšār*

Termin *bāšār* – przejdźmy do drugiego z wymienionych terminów, który, jak wspomnieliśmy już wyżej, oznacza „żywe ciało”, występuje w ST 273 razy, z czego 104 razy w odniesieniu do zwierząt, nigdy zaś w odniesieniu do Boga. W ST częściej mówi się o *bāšār* zwierząt niż o ich *nefeš* (zupełnie odwrotnie aniżeli o człowieku!). *Bāšār* jest określeniem czegoś, co jest wspólne człowiekowi i zwierzęciu. Bóg może objąć ludzi i świat zwierzęcy wyrażeniem „wszelkie ciało” (Rdz 6, 17; 9, 16n. Poza tym wyrażenie określa „wszystkich ludzi” – tak u Iz 40, 5n; 49, 26; Ps 145, 21; całą ludzkość²⁵). Spośród wszystkich ksiąg ST *bāšār* najczęściej występuje w Księdze Kapłańskiej (61 razy). Jest to termin najczęściej stosowany, niemal jedyny, na określenie ciała w ST. Odpowiednikiem greckim hebrajskiego *bāšār* jest *sarx* (LXX jedynie 23 razy przetłumaczyła *bāšār* jako *soma*, w pozostałych wypadkach – łącznie z tekstem hebrajskim Syracha – zawsze ma słowo – *sarx*). Właściwie język hebrajski nie posiada odpowiednika greckiego *soma*, które nawiązuje do podstawowego rozróżnienia greckiego między materią i formą a oznacza „ciało” pozbawione „duszy”²⁶.

Bāšār wskazuje na człowieka jako konkretnie istniejącego ze względu na ciało. Wskazując na *bāšār* (i kości) pokazuje się jego przynależność do konkretnego rodu i pokrewieństwo oraz przynależność do ludu. Wraz z nazwaniem człowieka *bāšār* – ciałem ukazuje się także jego znikomość i słabość oraz jego ograniczoność w istnieniu i trwaniu. Jest to szczególnie ważne ze względu na podkreślenie różnicy, jaka zachodzi między człowiekiem i Bogiem. Człowiek sam z siebie jest tylko

²⁴ Por. tamże, s. 66–68.

²⁵ Zob. A.R. Hulst, *kol-bāšār in derpristerlichen Fluterzählung* „Oudtestamentische Studien“ 12 (1958), s. 28–68, cyt. za: J. Schreiner, *Teologia Starego Testamentu*, s. 198. Por. C. Tresmontant, *Problem duszy*, s. 68–69.

²⁶ Zob. M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, s. 40.

ciałem, toteż gdyby Bóg zabrał mu swoje tchnienie, „zginęłoby wszelkie ciało i człowiek w proch by się obrócił” (Job 34, 14–15; por. Ps 78, 38–39; Koh 3, 18–19). Linia podziału między Bogiem i człowiekiem jest tu wyraźna; nigdy nie mówi się, że Bóg ma lub jest *bāšār*²⁷. W takim ujęciu „ciało” oznaczałoby czynnik (o charakterze ontycznym ale nie etycznym) słabości i ułomności natury ludzkiej wraz ze wszystkimi następstwami tego faktu. Ta słabość człowieka może (ale nie musi) objawić się także w jego skłonności do grzechu, w słabości etycznej²⁸.

Po hebrajsku *bāšār* to cały człowiek, całość psychofizyczna czy psychosomatyczna. To coś biologicznego, a zarazem psychologicznego. W języku hebrajskim funkcje czy uczucia, które w antropologii dualistycznej przypisuje się „ciału”, przypisywane są duszy – *nefeš* i odwrotnie, funkcje czy uczucia, które w antropologii dualistycznej przypisywane są zazwyczaj duszy (psychice), antropologia hebrajska przypisuje również organom „ciała”²⁹. Tradycja hebrajska ujmuje to, co na Zachodzie nazywamy problemem psychofizycznym, w sposób podobny jak nowoczesne kierunki reprezentowane przez twórców medycyny psychosomatycznej, usiłujących uwolnić nas od antropologii kartezjańskiej, od jej dychotomii i mechanizmu³⁰.

Pierwsze kontakty myśli judaistycznej z hellenizmem nie wprowadziły zasadniczych zmian w pojęciu ciała (*bāšār*), które nadal pozostało wykładnikiem zewnętrznej, ku doczesności skłaniającej się egzystencji człowieka (por. Syr 31, 1)³¹.

2.2.3. Antropologiczny sens biblijnego *rûah*

O ile antropologia hebrajska nie zna dualizmu (dwoistości) „dusza” – „ciało”, o tyle zna nowy wymiar, którego – jak się wydaje – brak (lub też do końca nie mógł być wydobyty) w filozofii greckiej. Wymiar ten jest w istocie nadprzyrodzony, a określa go termin *rûah*, który język grecki tłumaczy jako *pneuma*, język łaciński – jako *spiritus*, my zaś tłumaczymy go jako „duch”.

Termin *rûah* występuje w Biblii 389 razy (378 w języku hebrajskim i 11 w języku aramejskim), w tym 113 razy oznacza siłę natury, wiatr, w pozostałych wypadkach odnosi się do Boga (136 razy) oraz do ludzi (116 razy), zwierząt (10 razy) i bożków (3 razy).³² Tak więc *rûah* odnosi się do Boga w 35% wypadków, podczas gdy *nefeš* jedynie w 3%, a *bāšār* 0%. Nigdy pojęcia *rûah* nie używa Księga Kapłańska, w której jak wspomnieliśmy wyżej, najczęściej ze wszystkich ksiąg ST występuje słowo *bāšār*. Na podstawie tego zestawienia można wnosić, że *rûah* jest nie tyle pojęciem antropologicznym, ile teo-antropologicznym.

²⁷ Zob. J. Schreiner, *Teologia Starego Testamentu*, s. 198; M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, s. 42.

²⁸ *Bāšār*, jako wykładnik słabości etycznej człowieka, podkreślają teksty qumrańskie. Zob. M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, s. 43.

²⁹ Por. C. Tresmontant, *Problem duszy*, s. 69–70.

³⁰ Zob. tamże, s. 70.

³¹ Zob. M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, s. 43.

³² Zob. tamże, s. 43–44.

Z tradycji Pięcioksięgu *rûah* najczęściej występuje w tradycji kapłańskiej, najrzadziej, bo tylko jeden raz w tradycji deuteronomicznej (Pwt 2, 30)³³. Podstawowym znaczeniem terminu *rûah* jest wiatr. Chodzi tu o siłę natury, którą posługuje się Jahwe do różnych celów. Dobroczynne (lub złowieszcze, tzn. na ogół – karzące) działanie Boga wobec człowieka wyraża obrazowo „wiatr/wicher”. To na tę rzeczywistość człowiek bywa zdany i ją odczuwa. Od znaczenia „wiatr” następuje przejście do znaczenia „tchnienie”: tchnienie życiodajne, siła żywotna człowieka. „Wiatr” (jego siła) bowiem, może pochodzić tylko od Boga, niejako z Jego oddechu. On także kształtuje *rûah* w człowieku. Żyje on, jak długo jest w nim jeszcze oddech i Boże tchnienie w jego nozdrzach. *Rûah* jest darem udzielonym tylko na pewien czas; pozostaje on raczej *rûah* Boga, aniżeli staje się *rûah* człowieka³⁴. Nie jest „częścią składową człowieka, lecz siłą, która jest w stanie określić człowieka nie tylko od wewnątrz, ale i z zewnątrz”³⁵. *Rûah* zapewnia człowiekowi witalność, dynamiczną siłę życiową, którą może wprowadzać w różny sposób. Wyraża się w zasilanych od wnętrza aktywnościach, w zdolnościach, które są rozwijane, w etycznych postawach, które dochodzą do głosu, w namiętnościach, wzburzeniach i nastrojach, które opanowują człowieka. Od niego pochodzi siła tkwiąca w chceniu (w sensie „ja chcę” a nie „chce mi się”). Zależnie od tego, czy *rûah* działa, czy jest pobudzany, człowiek jest pełen odwagi lub niecierpliwości, zatroskany lub kapryśny, w kłopotach czuje się przygnębiony albo jest pokorny.

Rûah jest tym czynnikiem, dzięki któremu człowiek jest zdolny przyjąć samego Ducha Bożego, usłyszeć i rozumieć, co On mówi do niego, co mu komunikuje. Innymi słowy mówiąc, czyni go zdolnym pozostawać w dynamicznej, dialogicznej relacji do Boga. Abraham J. Heschel, znany żydowski myśliciel i filozof, w swej książce *The Insecurity of Freedom* stwierdza, iż podczas gdy „filozofowie greccy próbowali zrozumieć człowieka jako część wszechświata, prorocy próbowali zrozumieć człowieka jako partnera Boga”³⁶. „Człowiek jest [bowiem

³³ Zob. tamże, s. 44.

³⁴ Zob. J. Schreiner, *Teologia Starego Testamentu*, s. 201.

³⁵ R. Albertz, C. Westermann, *Rûah Geist*, w: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Bd. II, München 1976, s. 726–753, zwł. s. 739.

³⁶ A.J. Heschel, *The Insecurity of Freedom*, New York, Farrar, Straus & Giroux 1966, s. 152. Tę tezę, zwłaszcza w jej pierwszej części, należałoby nieco złagodzić. Generalnie uwypukla ona jednak pewną odmiennność obydwu tradycji. Serwin, komentując Heschelowskie stanowisko w kwestii zasługi proroków, pisze: „Zamiast odkrywać naturę Boga, prorocy głosili wolę Boga i słowo Boże. Podczas gdy mistycyzm pokazuje, że człowiek poszukuje Boga, profetyzm opowiada się za Bożym poszukiwaniem człowieka i za Bożym zainteresowaniem się sytuacją człowieka. W odróżnieniu od bóstw mitologicznych, które jawią się jako egoistyczne, lub od Boga Arystotelesa, który opisany jest jako pozbawiony współczucia, „Nieporuszony Poruszyciel”, Bóg proroków jest „najbardziej Poruszonym Poruszycielem”. Prorocy odkryli, że Bóg jest Bogiem współodczuwania, głęboko zatroskanym o człowieka i zaangażowanym w jego sprawy. Prorok jest osobą, która odczuwa patos Boga – Jego żal i smutek w odniesieniu do sytuacji, w jakiej znajdują się byty stworzone, a zwłaszcza człowiek. Prorocy zauważyli, że Objawienie, podobnie jak historia, nie jest mono-

– S.S.] człowiekiem nie przez swój związek z ziemią, lecz przez to, co łączy go z Bogiem”³⁷. Oczywiście, człowieka łączy z Bogiem przymierze³⁸, ale to przymierze jest możliwe dzięki nie tylko specjalnemu zaangażowaniu się Boga w sprawy człowieka, ale dzięki uprzedzającemu Jego zbawcze zaangażowanie stwórczemu darowi – darowi *rûah*. Ta nauka o duchu, jako odrębnym od porządku psychologicznego i biologicznego, choć oddziałującym na jeden i drugi, została podjęta i rozwinięta w Nowym Testamencie. Święty Paweł posługiwał się rozróżnieniem; człowiek „psychiczny (zmysłowy)” – człowiek „duchowy” (por. 1 Kor 2, 10–15)³⁹.

2.2.4. Antropologiczny sens biblijnego *lēb*, *lēbāb*

Wreszcie ostatnie z czterech słów o kluczowym dla antropologii hebrajskiej znaczeniu, to słowo *lēb*, *lēbāb* (LXX: *kardia*). Słowo to występuje w ST łącznie 858 razy (najczęściej ze wszystkich głównych słów antropologicznych), w tym 598 razy w formie *lēb* i 252 razy w formie *lēbāb*⁴⁰. Prawie wyłącznie (w 814 wypadkach) terminy te odnoszą się do ludzi; jedynie 26 razy Biblia mówi o sercu Boga (i to zawsze w łączności z człowiekiem) i 5 razy o sercu zwierząt. W pozostałych wypadkach (13 razy) słowo serce jest odniesione do: nieba (2) i morza (11)⁴¹.

„Serce” w ST jest przede wszystkim centralnym organem życia, z którym są związane funkcje fizjologiczne. Funkcja serca, według starożytnego bliskowschodniego i starotestamentowego rozumienia, sięga daleko poza funkcję cieleśną. Znaczenie wychodzi ponownie od spostrzeżeń związanych z aktywnością organu ciała. Ukazuje on różne stany, w które popada lub wchodzi człowiek, sygnalizuje odczucia i emocje, jest zatem siedzibą uczuć i usposobienia. Przestrzeń zdobywają w nim ból i radość, strach i zwątpienie, odwaga i zaufanie; wychodzą z niego złość i gniew, tajemne pragnienie i pożądanie mają w nim swe miejsce. W tych poruszeniach, które wyraża także *nefeš*, jak i w miłości i antypatii, współgrają dusza i serce. Zdolności serca są jednak bardziej duchowe. To ono spostrzega i rozpoznaje, przypomina i rozumie, planuje i decyduje się. Rozum, rozsądek i wola mają swe miejsce w sercu. Tam upewnia się człowiek także o tym, co czyni, tak że *leb* można przetłumaczyć niekiedy przez sumienie. Serce (*leb*) obejmuje tym samym wszystkie wymiary istnienia człowieka, o ile można je wyrazić za pomocą jednego pojęcia. Tym pojęciem charakteryzuje się poniekąd całego człowieka, wyraża się nim to, co niesie z sobą określenie „osoba”. Serce wskazuje na

logiem Boga, lecz dialogiem Boga i człowieka, dialogiem Boga z człowiekiem”, B.L. Sherwin, *Abraham Joshua Heschel*, Kraków: WAM 2003, s. 67–68.

³⁷ Tamże. Zob. B.L. Sherwin, *Abraham Joshua Heschel*, s. 62–63.

³⁸ Zob. tamże.

³⁹ Por. C. Tresmontant, *Problem duszy*, s. 72.

⁴⁰ Zob. M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, s. 49.

⁴¹ Zob. tamże.

centrum życia osobowego – centrum osoby⁴². H.W. Wolff powiada: „Spektrum znaczeniowe najczęstszego antropologicznego pojęcia okazało się szczególnie szerokie. I chociaż z pewnością obejmuje ono sfery: cielesności, emocji, rozumu i funkcji wolitywnej, to przecież wyraźnie trzeba stwierdzić, że Biblia mówiąc „serce” ma na myśli przede wszystkim centrum świadomości żyjącego człowieka. Wyraznym *proprium* jest to, że serce jest powołane do rozsądku, zwłaszcza do słuchania słowa Bożego”⁴³. Można powiedzieć, iż w sercu rozstrzyga się kształt osobowego życia człowieka, cała orientacja ludzkiej egzystencji, czy będzie ona z Bogiem czy bez Boga, czy będzie ona rozumna czy też bez zasadniczej orientacji – bez punktu odniesienia, czyli – nierozumna. Ludzie „bez serca” (*’ên lēb*), to ludzie bez jasnej orientacji, działający nierozumnie (Oz 7, 11; por. Oz 4, 11–12; Prz 23, 31–32). „Głupi” „w sercu swoim” (por. Ps 14, 1; 53, 2; por. Ps 10, 4) neguje znaczenie Boga, tzn. – usiłuje przekreślić obecność Boga w swoim życiu i zaprzecza jego skutecznej interwencji w świecie, usiłuje żyć i decydować o życiu własnym i innych *etsi Deus non daretur*⁴⁴. Można powiedzieć, iż w sercu człowieka rozstrzyga się życie w przymierzu, w przynależności do Boga, a zatem decyduje się dialogiczny lub monologiczny charakter całej jego egzystencji⁴⁵.

⁴² Por. J. Schreiner, *Teologia Starego Testamentu*, s. 200. Zob. M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, s. 54.

⁴³ H.W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, München 1973, s. 90, cyt. za: J. Schreiner, *Teologia Starego Testamentu*, s. 200–201.

⁴⁴ Por. M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, s. 52.

⁴⁵ Charakteryzując nauczanie A.J. Heschela, B.L. Sherwin pisze: „Każdy dobry uczynek, *mitzwah*, jest elementem przymierza z Bogiem. Jest także sposobem na wypełnienie naszego przymierza z Bogiem. Heschel pyta i odpowiada: ‘Czym jest dobry uczynek? Spotkaniem z boskością, sposobem na życie w łączności z Bogiem, przeblyskiem świętości pośród mroków bezbożności...’ (*God in Search of Man*, New York, Harper, 1955, s. 357). Mówiąc o obowiązkach religijnych, Heschel raz jeszcze korzysta ze sposobności, by podkreślić różnicę między myślą biblijną a grecko-germańską myślą filozoficzną. Myśl grecka rozważa kwestie ontologiczne; pyta na przykład, czym jest byt. Myśl biblijna rozważa, czym jest czyn. Myśl grecka pragnie zdefiniować istotę ludzką. Myśl biblijna nakazuje nam spełniać uczynki, w których wyraża się nasze człowieczeństwo. ‘Filozofia grecka interesuje się wartościami; myśl żydowska zajmuje się *mitzwot*’ (tamże, s. 377). Wartości pochodzą od człowieka, natomiast *mitzwot* od Boga. Grecka filozofia moralna zajmuje się przede wszystkim kwestią dobra. Myśl biblijna obsesyjnie skupia się na świętości. Immanuel Kant sugerował, że podstawową kwestią etyki jest: ‘Co powinienem czynić?’ W podejściu biblijnym podstawowa kwestia etyki jest metaetyczna: ‘Czego Bóg żąda ode mnie?’ Według Heschela, system etyczny oparty na ludzkim racjonalizmie lub przydatności społecznej niesie zbyt duże ryzyko, nie jest godny zaufania. Każde działanie można usprawiedliwić społeczną użytecznością i zrationalizować je jako moralne. Również sumienie nie jest niezawodnym źródłem moralnego postępowania. Sumienie jest tylko jednym z głosów, które w nas są. ‘Siła egoizmu może z łatwością ujarzmić wyrzuty sumienia. [...] Sumienie nie jest władzą prawodawczą, która mogłaby uczyć nas, co powinniśmy zrobić; jest raczej organem prewencyjnym. Jest hamulcem, nie przewodnikiem; płotem, a nie drogą. Jego głos rozbrzmiewa wtedy, gdy niewłaściwy czyn został już popełniony, ale najczęściej nie udaje mu się pokierować nami, zanim zaczniemy działać’ (tamże, s. 298). [...] »Czym jest *mitzwah*, dobry uczynek? Jest *modlitwą w formie czynu*«. Jest modlitwą przywołującą Boga i Jego zbawcze działanie. B.L. Sherwin, *Abraham Joshua Heschel*, s. 80–81; 82.

W kontekście wiary w Boga, w kontekście Przymierza kryły się odpowiedzi na metafizyczne pytania filozofów greckich, m.in. na pytanie o początek człowieka i o ostateczny sens jego egzystencji w świecie. Miało to wielkie znaczenie dla kształtowania się samowiedzy ludzi Starego Testamentu. Każdy Izraelita, który wierzył w Boga Stworzyciela wszystkiego, co istnieje, tym samym wiedział i uznawał, że człowiek istnieje w świecie nie sam ze siebie, nie z przypadku, nie z nicości, nie z chaosu. To Bóg go w całości stworzył z nicości. Stworzył go widzialnym ciałem, czującą duszą i duchem. Izraelici duszy nie traktowali jako boskiej, prostej i niezłożonej zasady bytu człowieka, lecz jako wyodrębnione centrum wrażliwości i doznań, ducha zaś jako źródło tegoż centrum, źródło dobrego lub złego postępowania, w przymierzu z Bogiem lub w oderwaniu się od Niego. Ciała nie interpretowali negatywnie, nie widzieli w nim jedynie najniższej kategorii bytu zmiennego i złożonego, źródła zła, uznawali bowiem, że „wszystko, co Bóg uczynił, było bardzo dobre” (Rdz 1, 31). Zatem w myśleniu o człowieku nie rozdzielali całości jego bytu, jak Grecy, na prostą, niematerialną doskonałą duszę i na złożone materialne niedoskonałe ciało, które jedynie obciąża duszę. Izraelitom grecki dualizm był całkowicie obcy. W ich rozumieniu ważny był żywy człowiek, uznawali konsekwentnie jego jedność psycho-fizyczną.

Skąd jednak śmierć? Skąd zło moralne? Jeśli chodzi o śmierć, to dla ludzi Starego Testamentu była ona mrocznym wydarzeniem. I takim pozostała aż do czasów przyjścia Chrystusa. I przyznać trzeba, że ta swoista zasłona nad śmiercią zadziwia, bo przecież zasadniczą treścią całej historii biblijnej jest zapowiedź zbawienia człowieka. Izraelici przyjmowali, że śmierć jest dziełem samego człowieka, następstwem jego grzechu. Dla człowieka jest czymś bardzo bolesnym, bo gdy człowiek umiera, to znika ze świata widzialnego, wraca do ziemi i nie wie, co się z nim dzieje po śmierci. Dlatego na kartach Biblii jest tyle lęku przed śmiercią, tym bardziej że myśl o duszy z natury swej nieśmiertelnej była im obca.

Wierząc jednak w Boga Stworzyciela i dawcę życia, w Boga, który przyobiecuje człowiekowi zbawienie, Izraelici stopniowo uświadamiali sobie ideę zmartwychwstania, czyli powrotu całego człowieka do nowego życia. Idea ta wykryształizowała się jednak dopiero w czasach przed narodzeniem Chrystusa. Chrystus myśl o zmartwychwstaniu połączył wyraźnie z obietnicą nowego życia, ze swoim zmartwychwstaniem i ze swoim posłannictwem mesjańskim. „Kto żyje i wierzy we Mnie, choćby i umarł, żyć będzie”. W kontekście wiary w Chrystusa Zbawiciela egzystencja człowieka w świecie nabierała nowego sensu, jego przeznaczeniem ma być życie w innym nowym świecie.

Na kartach Biblii możemy także śledzić stopniowe zarysowywanie się wśród Izraelitów świadomości wolności człowieka oraz autonomii poszczególnego Izraelity jako członka wspólnoty. Żyjąc treścią Przymierza z Bogiem, każdy Izraelita, jako członek wspólnoty, wyrażał osobiście swoją zgodę na udział w Przymierzu. W ten sposób każdy Izraelita, jako wolny partner Boga i zarazem członek Ludu, w którym Bóg sobie upodobał, wchodził w osobistą więź z Bogiem na płaszczyz-

nie ja–Ty; tym samym we wspólnocie Ludu Bożego nabierał także znaczenia jako jednostka.

W spotkaniu z Bogiem (dzięki doświadczeniu bycia włączonym w Jego lud) wierzący Izraelita doświadczał własnej małości i jednocześnie miłości Boga. „Kimże jest człowiek i jakież jest jego znaczenie? Czymże jest dobro lub zło pochodzące od niego? Liczba dni człowieka – jeśli wiek jego jest długi – dosięga stu lat. Jak kropla wody zaczerpnięta z morza lub ziarno piasku, tym jest kilka lat wobec dnia wieczności. Dlatego Pan cierpliwy jest dla ludzi i wylał na nich swoje miłosierdzie. Zobaczył i wie, że koniec ich godny litości i dlatego pomnożył swoje przebaczenie. Miłosierdzie człowieka – nad jego bliźnim, a miłosierdzie Pana – nad całą ludzkością, karci, wychowuje, poucza i zawraca jak pasterz swoją trzodę” (Syr 18, 8–13). Obcując z Bogiem na płaszczyźnie ja–Ty, człowiek przestawał być kimś anonimowym, wtłoczonym w życie grupowe, a stawał się coraz wyraźniej panem siebie. Tak więc w dialogu z Bogiem mógł sobie stopniowo uświadomić także swoją wartość osobową i sens swej egzystencji w świecie. Wszystko to jednak wyraźnie zarysowało się dopiero z chwilą pojawienia się Jezusa Chrystusa. Bo choć Jezus przemawiał do tłumów, to jednak zwracał się do zawsze poszczególnego człowieka, apelował do jego wolności, a ponadto identyfikował się z każdym człowiekiem, a zwłaszcza z najmniejszymi. Wszystko to stwarzało zupełnie nowy klimat do wzajemnych odniesień ludzi między sobą, a zarazem niesło ze sobą impulsy, które w przyszłości skłaniały do nowych prze-myśleń na temat znaczenia i miejsca poszczególnego człowieka – w tym szczególnie sytuacji kobiety i losu niewolnika – w całości życia społecznego.

Te dwa sposoby myślenia o człowieku – grecki czysto filozoficzny, skupiony na samym człowieku i na tym, co w nim boskie, oraz religijny, właściwy ludziom Biblii – kształtowały się przez długie wieki w wyodrębnionych i stosunkowo izolowanych kręgach kulturowych. Ale już począwszy od III i II wieku przed Chrystusem, zaczęły się stopniowo wzajemnie przenikać. Język i kultura grecka rozszerzały się na cały ówczesny świat i przybierały postać helleńską, a Biblia, zawierająca myśl hebrajską (Stary Testament), przełożona na język grecki (tzw. Septuaginta) przestawała być księgą religijną wyłącznie dostępną dla Izraelitów. Nowy Testament w zasadzie został napisany w języku greckim, a przepowiadanie Dobrej Nowiny rozchodziło się na cały ówczesny świat. I to stało się jednym z pierwszych i bardzo ważnych czynników, które sprzyjały wzajemnemu przenikaniu się tych dwóch sposobów myślenia o człowieku.

Drugim ważnym czynnikiem, który sprzyjał temu przenikaniu w I i II w. po Chr., było nawracanie się na chrześcijaństwo wielu pogan wykształconych filozoficznie. Nie sądźmy jednak, że owo spotkanie było bezkonfliktowe. Wręcz przeciwnie. Już pierwsze zetknięcie się myślenia filozoficznego z myśleniem judeo-chrześcijańskim stało się źródłem oporu i fermentu intelektualnego. Między innymi świadectwo o tym dają Dzieje Apostolskie (zob. Dz 17, 16–33). Święty Łukasz opowiada, że gdy Apostoł Paweł znalazł się w Atenach, „niektórzy z filo-

zofów epikurejskich i stoickich” chętnie go słuchali i chcieli bliżej poznać jego naukę o jakichś nowych bogach, „bo głosił Jezusa i Zmartwychwstanie”. Słuchali go z uwagą, gdy mówił im o Jezusie z Nazaretu, który jest Synem Bożym. Ale gdy zaczął mówić o naszym współzmartwychwstaniu z Chrystusem, wówczas „jedni się wyśmiewali, a inni mówili: »Posłuchamy cię innym razem«”.

Powodem tego wyśmiewania się z głoszonej obietnicy zmartwychwstania nie była ani koncepcja Boga, ani osoba Jezusa z Nazaretu jako Syna Bożego i Człowieka, ani nawet zasadnicza niemożliwość zmartwychwstania jako faktu. Co więcej, powodem sprzeciwu nie były także chrześcijańskie ideały i wymogi życia moralnego (te raczej przyciągały). Głównym źródłem oporu były poglądy antropologiczne rozpowszechnione w świecie helleńskim. A według tych poglądów najważniejsza w człowieku była prosta i niematerialna doskonała dusza jako zasada jego bytu, natomiast ciało jako najniższa kategoria bytu było czymś, co jedynie obciążało duszę, włączało bowiem człowieka w ziemską egzystencję. Z tego powodu w śmierci dopatrywano się raczej wyzwolenia z obciążających człowieka warunków ziemskiej egzystencji. Oczywiście w tym kontekście chrześcijańska nauka o zmartwychwstaniu jako o odnowie i przemianie ludzkiego bytu musiała więc wydawać się czymś zupełnie obcym lub przynajmniej trudnym do zaakceptowania. Bo po co na nowo dusza ma się łączyć z ciałem? Czyż egzystencja duszy wyzwolonej z okowów ciała nie jest czymś doskonalszym? Zatem zmartwychwstanie jako ponowny związek duszy z ciałem uchodziło za przeciwne naturze człowieka⁴⁶.

3. TEOLOGICZNY (PATRYSTYCZNY) KONTEKST TEORII OSOBY

Zderzenie myślenia filozoficznego na temat natury człowieka i sensu jego ziemskiej egzystencji z myśleniem kształtującym się w kontekście objawienia judeo-chrześcijańskiego wywoływało wielki zamęt i ferment w umysłach ludzi nawracających się na chrześcijaństwo. Ludzie żyjący w kulturze helleńskiej obcy byli z filozoficznymi poglądami greckimi, przywykli więc do uznawania ciała za najniższą kategorię bytu, często za źródło zła, a przynajmniej za czynnik obciążający niematerialną doskonałą duszę. Gdy się więc nawracali na chrześcijaństwo, przeżywali autentyczne rozterki. Z trudem przychodziło im uznanie w Chrystusie Syna Bożego i prawdziwego człowieka i tego wszystkiego, co głosiło chrześcijaństwo na temat ziemskiej egzystencji Jezusa. Nie mogli bowiem pogodzić ze sobą prawdy o Bogu i o doskonałej niematerialnej duszy z myślą o Jego cielesności. Jakżeż Syn Boży mógłby być prawdziwym człowiekiem? I tak niejedni uważali, że jeśli Jezus z Nazaretu był prawdziwym człowiekiem, to nie mógł być Sy-

⁴⁶ Por. A. Siemianowski, *Człowiek w poszukiwaniu prawdy o sobie w dialogu z Bogiem*. Odczyt wygłoszony 26 maja 1997 w Salonie Sztuki Współczesnej BWA w Bydgoszczy. Odczyt dostępny na stronie internetowej Autora.

nem Bożym, bo jakżeż mógłby pogodzić w sobie to, co doskonałe – swoją boską naturę – z tym, co niedoskonałe, ziemskie – tzn. z ludzkim ciałem? Mógł mieć co najwyżej pozorne ciało, a jeśli cierpiał i umarł, to także jedynie pozornie. Jeśli zaś był prawdziwym człowiekiem, to z tych samych powodów nie mógł już być Bogiem. Mógł być co najwyżej przybranym Synem Bożym. Z tych trudności zrodziły się liczne herezje chrystologiczne.

Zetknięcie się poglądów antropologicznych hellenistycznych z objawieniem judeo-chrześcijańskim rodziło znacznie więcej trudnych problemów. Z powodu tych trudności wykształceni filozoficznie poganie stawiali opór nauczaniu chrześcijańskiemu. Ci zaś, którzy się nawracali, przeżywali umysłowy niepokój i często skłaniali się do wspomnianych poglądów heretyckich, ale wówczas wypaczali sens chrześcijańskiego nauczania.

Wielu jednak chrześcijan filozoficznie wykształconych odważało się ponownie przemyśleć zagadnienia filozoficzne, szczególnie te, które dotyczyły natury ludzkiej. Najpierw chodziło im o przezwyciężenie własnych trudności w wierze, o pogodzenie pojęć filozoficznych z prawdami wiary, a następnie o usprawiedliwienie swej wiary w oczach pogan. Wielu z nich pisało tzw. apologie. Jako owoc tych nowych przemyśleń już u tzw. wczesnych Ojców Kościoła odnajdujemy nowe koncepcje antropologiczne, dotyczące zwłaszcza interpretacji związku duszy z ciałem, tym samym sugerujące nowe spojrzenie na ciało, na materię jako ziemski element człowieka, w ogóle nowe rozumienie natury człowieka. Ważne pod tym względem jest dziełko Atenagoras z Aten (II w.) *O zmartwychwstaniu umarłych* (pol. II w.).

W sporach tzw. chrystologicznych, dotyczących samego Chrystusa, m.in. rodziło się nowe pojęcie osoby ludzkiej jako bytu cielesno-duchowego, który w całości ukonstytuowany jest z ciała i duszy. Najważniejsze było stwierdzenie, że do natury osoby ludzkiej należy ciało i dusza. Człowiek jako byt osobowy ma swoją jednostkową wartość. Ta wartość osoby zarysowywała się szczególnie wyraźnie w świetle wiary w zbawcze dzieło Chrystusa, Jego cierpienie, śmierć i zmartwychwstanie. Chrystus cierpiał i umarł za każdego człowieka, także za tego najmniejszego i nic nie znaczącego w ówczesnym świecie. Kto więc autentycznie wierzył w Chrystusa i w Jego zbawcze dzieło, ten siłą rzeczy musiał już inaczej myśleć o wartości poszczególnego człowieka i o sensie jego ziemskiej egzystencji. W ten sposób religijne myślenie inspirowało nowe myślenie filozoficzne. Najbardziej dojrzałą postać wielkiej syntezy przybrało ono niebawem w doktrynie teologiczno-filozoficznej św. Augustyna. Nie można jednak zapominać o niezmiennie silnych wpływach idących w odwrotnym kierunku, mianowicie o poglądach gnostyckich, które utrudniały przenikanie treści chrześcijańskich w życie.

3.1. Patrystyczne poszukiwania

Biblia ST – jak to już wyżej zaanonsowaliśmy – w jakimś sensie spowodowała pojęcie osoby. Pojęcie osoby wyrażało ideę dialogu. Biblia ukazuje Boga

jako rzeczywistość istniejąca w dialogu, objawiającą się w słowie i w słowie istniejącą jako „ja–ty–my”. W świetle tak rozumianego Boga, także człowiek w nowy i pełniejszy sposób pojmuje swoją własną egzystencję⁴⁷. W jeszcze większym stopniu prawda o Bogu – w związku z uznaniem boskości Jezusa, którą odsłania NT i dociekania teologiczne Ojców, implikuje takie nowe rozumienie. Nowotestamentalne orędzie – jak zauważa Ch. Schönborn – „rozsadza [...] dotychczasowe ujęcie monoteizmu, albowiem Bóg ma zawsze swoje Słowo u siebie, Słowo które jest samym Bogiem. Przyjęcie tej prawdy jest sprawą wiary, ale wiara nie może polegać na tym, że wierzy się tak po prostu w jakiś absurd. To raczej wiara może zawierać w sobie coś nieoczekiwanego, zaskakującego, coś nie do pomyślenia. Ta zaskakująca nowość ukazuje jednak równocześnie jakiś nowy sens i umożliwia tym samym nowe rozumienie, nowe patrzenie. Wierzyć w Boga po chrześcijańsku oznacza, wbrew żydowskiemu monoteizmowi, coś innego, coś nowego: teraz nie można już mówić o Bogu, nie mówiąc o Chrystusie”⁴⁸.

Można powiedzieć, iż w tej nowej perspektywie – w perspektywie wiary, kształtuje się oryginalne rozumienie człowieka jako osoby, który nie jest już tylko przedstawicielem gatunku *homo sapiens*, widzianym w świetle rozumu przyrodzonego. Który jest pewną odrębnością w sobie, który taką odrębnością, niesprowadzalną do innej odrębności, może być, a nawet może się nią objawić. To oryginalne rozumienie człowieka, widzianego w perspektywie wiary, jest w istocie widzeniem go w perspektywie Boskiej wiedzy jako ‘zasady’. Chodzi tu o „podporządkowanie” wiedzy ludzkiej (zdaniem Arystotelesa – bo tutaj to on ukształtował kanon rozumienia tego, co nazywamy wiedzą ludzką – mieć wiedzę o jakiejś rzeczy znaczyło mieć pewne jej poznanie dzięki rozumowaniu, które pozwala wykazać, dlaczego rzecz ta jest w sposób konieczny taka, a nie inna. Uzyskujemy to poznanie, zestawiając ze sobą pewne prawdy znane w sposób oczywisty, zwane zasadami, z pewnymi innymi, mniej znanymi prawdami [które faktycznie odkrywamy na podstawie tych pierwszych], zwanymi ‘wnioskami’) wiedzy Boskiej, będącej wyrazem postawy teologalnej (a w konsekwencji cechą charakterystyczną samej teologii), aby osiągnąć wiedzę istotną (istotę wiedzy). Święty Tomasz w sposób znamieny to wyraził: „Ten, kto posiada wiedzę podporządkowaną innej, tylko w tej mierze osiąga istotę wiedzy, w jakiej jego poznanie jest następstwem poznania, jakie posiada ten, kto ma wiedzę nadrzędną. Niemniej nie nazywa się kogoś posiadającym niższą wiedzę, ze względu na wiedzę o tym, co założone, lecz ze względu na wnioski, które w sposób konieczny wyprowadza się z przyję-

⁴⁷ Terminologia, z którą wiąże się geneza pojęcia osoby, wskazuje na dialogalny, a przez to relacyjny charakter osoby. Zob. T. Włski, „Tajemnica osoby” – klucz do rozumienia siebie i Boga, „Communio” nr 2, 1982, s. 27, przyp. 8.

⁴⁸ Kard. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna Swego*, s. 77.

tych zasad. Wobec tego można powiedzieć, że wierny posiada wiedzę o wnioskach wyprowadzonych z prawd wiary⁴⁹.

„Od Tomasza z Akwinu – powiada w swoim wykładzie chrystologii Ch. Chönborn – uczy się także czegoś wzorcowego dla metody teologicznej, która w sposób szczególnie dochodzi do głosu właśnie w chrystologii. O ile jeszcze Anzelm z Canterbury († 1109) – we wczesnoscholastycznym ‘zachwycie’ – starał się w swojej chrystologii i soteriologii, w *Cur Deus homo* [...] doszukiwać ‘nieodzownych przesłanek rozumowych’ (*rationes necessariae*) wcielenia Syna Bożego i Jego dzieła zbawczego, to Tomasz z Akwinu posługuje się od początku w chrystologii, a nawet w całej historii zbawienia, zupełnie inną metodą. Wszystko, co Bóg postanowił w swojej suwerennej wolności i co zrealizował zgodnie z własnym planem stworzenia i zbawienia, przekracza nasz rozum i nie da się ‘wydedukować’ jako ‘rozumowo konieczne’: ani stworzenie, ani wybór Izraela, ani zbawcze posłannictwo Syna, ani odkupieńcze dzieło Krzyża, względnie posłannictwo Kościoła – nie wynikają nieodzownie z przesłanek rozumowych. Ale nie są z tego właśnie powodu irracjonalne ani arbitralne – jak uważał nominalizm. Wszystkie te dzieła są przepełnione dobrocią i mądrością Boga, mają swoją wymowę, co więcej – jak sam Anzelm już to wyrażał – swoje piękno. Są – zgodnie ze słowami Ireneusza z Lyonu – ‘symfoniczne’, ‘harmonijne’, lub też – jak mówi Tomasz – są ‘stosowne’. *Dowód ze stosowności* odgrywa w chrystologii Tomaszowej centralną rolę. Na pytanie: dlaczego Bóg stał się człowiekiem, Tomasz nie podaje żadnego dowodu ‘rozumowej konieczności’, przytacza natomiast dziesięć ‘racji stosownych’, które ukazują to Boże dzieło jako jak najbardziej właściwe, spójne, odpowiadające w pełni całemu działaniu Boga.”⁵⁰ Dla Tomasza Bóg jest przede wszystkim podmiotem jego teologii⁵¹, widzi ją ukierunkowaną ku kontemplacji. W jego integralnej wizji *sacra doctrina* jest też miejsce szczególne dla spekulacji – dla rozumienia.

Wiele wydarzyło się w dziedzinie *intellectus fidei*, zanim Tomasz zaprezentował swoją syntezę. Szybko też została ona zapoznana⁵².

3.2. Chrystologia *logos-sarx* jako początek sporu o rozumienie tajemnicy Osoby Jezusa Chrystusa

Biblijnym *locus classicus* chrystologii opartej na schemacie *Logos-sarx* (tzw. schemacie aleksandryjskim; radykalnie ów schemat interpretował aleksandryj-

⁴⁹ *De veritate*, q.14 a. 9 ad 3, cyt. według: *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, t. 1, Kęty 1998, s. 666. Zob. J.P. Torrell OP, *Święty Tomasz z Akwinu mistrz duchowy*, tłum. A. Kuryś, Poznań – Warszawa: „W drodze” 2003, s. 19–21.

⁵⁰ Kard. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna Swego*, s. 13–14.

⁵¹ Zob. J.P. Torrell OP, *Święty Tomasz z Akwinu mistrz duchowy*, s. 22–27.

⁵² Zob. tamże, s. 14.

czyk Apolinary z Laodycei i antiocheńczyk Nestoriusz⁵³) jest w Prologu Jana wypowiedź: „a Słowo (λόγος) stało się ciałem (σάρξ)” (1, 14). Podmiotem tej wypowiedzi jest Logos. O Nim się mówi na wstępie, że odwiecznie przebywa u Ojca; po czym jednak następuje to niesłychane stwierdzenie, że staje się „ciałem”. Byłoby jednak historycznym nieporozumieniem doszukiwać się u Jana już w pełni uformowanej nauki o dwu naturach. Jana nie interesują jeszcze dwie natury w jednym jedynym podmiocie, lecz historyczno-zbawcze następstwo wydarzeń, wielki przełom w historii⁵⁴. Problem chrystologiczny w ścisłym znaczeniu, czyli kwestia bosko-ludzkiej natury Jezusa, rozwinięty został później, gdy zaczęto się zastanawiać nad tym, jakie wewnętrzne warunki umożliwiają jedność Syna i Ojca, oraz gdy zaczęto interpretować ontologicznie jedyne w swoim rodzaju ontyczne spełnienie egzystencji Jezusa. Lecz skoro tylko podjęto te kwestię, której Nowy Testament jeszcze nie uwzględniał, trzeba było – zgodnie z duchem czwartej Ewangelii i całego Nowego Testamentu – powiedzieć i to, że oddanie się Jezusa Ojcu zakłada samooddanie się Ojca Jezusowi. To samooddanie, konstytuujące zarówno jedność, jak i nienaruszalną różnicę między Ojcem a Synem, tradycja nazywa Logosem, Drugą Osobą Boską. Jeżeli więc Jezus bierze w pełni swoją egzystencję z miłości Ojca i nie chce być kimś samym z siebie, to jest On niczym innym, jak wcieloną miłością Ojca i wcielonym posłuszeństwem wobec Ojca. *O jedności człowieka Jezusa z Logosem mówi się w Nowym Testamencie jedynie pośrednio jako o wewnętrznej podstawie jedności między Ojcem a Jezusem. Wobec tego powinniśmy pojmować związek osobowy między Ojcem a Jezusem jako związek istotowy, a z kolei związek istotowy jako osobowe spełnienie. Szczególna właściwość tego związku istotowego polega na tym, że ma on charakter personalny i relacyjny.*

⁵³ Apolinary nie zadowalał się prostym „tak” wiary i starał się znaleźć jakieś rozumowe wyjaśnienie kwestii Wcielenia. Aby Logos stał się prawdziwym człowiekiem, Logos i sarx muszą tworzyć jedność istotową. Dla Apolinarego jednak taka jedność może zaistnieć tylko wtedy, kiedy człowieczeństwo nie jest całkowite. Logos i sarx są więc częściami, których zespolenie tworzy byt ludzki. W konsekwencji Logos u Chrystusa zajmuje miejsce duszy, a Logos i sarx tworzą razem jedną naturę (*monofizytyzm*). Nestoriusz dzielił życiową jedność Chrystusa i mówił o dwóch: odwiecznym Synu i Logosie z jednej strony oraz o doczesnym, narodzonym z Maryi człowieku (nie godził się nazywać Maryi *Theotokos*) Jezusie z drugiej strony. Zespolenie bóstwa i człowieczeństwa w Chrystusie opiera się zatem na postawie – odniesieniu człowieka Jezusa do Logosu. Istnieje przede wszystkim moralna jedność. Nestoriusz uczył zatem nie tylko o dwóch naturach, boskiej i ludzkiej, ale także o dwóch osobach w Chrystusie. Zob. kard. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna Swego*, s. 139–148.

⁵⁴ Zob. W. Kasper, *Jezus Chrystus*, tłum. B. Białecki, Warszawa: PAX 1983, s. 236.

3.3. Niebezpieczeństwo Tertulianowej propozycji

Sformułowana w poprzednim paragrafie teza jest już zapowiedzią i przykładem tego, że biblijne wypowiedzi nastroczać musiały poważne trudności z chwilą, gdy w Piśmie zaczęto wyodrębniać tematycznie historiozbawcze i soteriologiczne postulaty w formie pytań o ontologiczny byt Jezusa. Pierwszy wielki chrystologiczny zarys tej problematyki przedstawił Ireneusz z Lyonu. W polemice z gnostycznym dualizmem podkreślał jedność w Chrystusie Jezusa i Logosu. Jezus Chrystus jest nie tylko „wielkim wyjątkiem”, jest przede wszystkim „nowym początkiem”. Ireneusz rozpatrywał problemy chrystologiczne z punktu widzenia soteriologii. Jest autorem oryginalnej „chrystologii wymiany”: Słowo Boże stało się człowiekiem, a Syn Boży Synem człowieczym, aby człowiek mógł być podniesiony i przyjęty przez to Słowo jako dziecko Boże, aby mógł stać się synem Bożym.

Ireneuszowi, mimo głębi jego ujęcia, było jednak trudno uporać się z tym problemem w sensie pojęciowym. Udało się to natomiast w sposób genialny, wspomnianemu na początku naszych wywodów, Tertulianowi – i to tak genialny, że znowu musiało upłynąć wiele czasu, aż terminologia, którą się posłużył, stała się intelektualnie akceptowaną. W swojej rozprawie, przypomnijmy, przeciwko modalście Prakseaszowi – dla którego Syn to jedynie sposób objawienia się Ojca, tak iż można rzec: to Ojciec cierpiał w Synu – Tertulian pragnie wyjaśniać nie tylko różnicę między Ojcem a Synem, ale i zróżnicowania oraz zjednoczenie Boga i człowieka w Chrystusie. Uzupełnił on tradycyjną parę *Logos-sarx* tezę o dwu stanach i dwu substancjach, które choć nie pomieszczone są ze sobą zjednoczone w jednej osobie Boga-Człowieka Jezusa Chrystusa. W pewnym sensie Tertulian zaproponowaną terminologią wyprzedził Sobór Chalcedoński. Do pojęciowej precyzji doszło jednak, zdaniem W. Kaspera, dzięki uniwersalnemu teologicznemu spojrzeniu Ireneusza. U Tertuliana z pola widzenia niknie idea wymiany. Chrystologia staje się jakimś szczególnym wyizolowanym problemem. Pojawiła się natomiast pewna obawa, powiada P. Smulders, że cały dramat osobowej relacji zbawienia skostnieje w jakiejś abstrakcyjnej strukturze natur... Cała siła Tertuliana polegała na analizie tego, co można nazwać konstytucją Boga-człowieka, a nie na przemyśleniu wydarzenia zbawczego. Dlatego dziedzictwo jego jest tak niebezpieczne. Można się porzywać na coraz subtelniejsze definicje (sposobu) wcielenia, lecz łatwo przy tym utracić z pola widzenia jego znaczenie zbawcze. A wtedy zapomina się, że nauka o boskości i człowieczeństwie Jezusa jest rozwinięciem wczesnego przeświadczenia wiary, że właśnie Ten Człowiek jest naszym boskim Zbawicielem. Niestety późniejsza teologia łacińska zbyt często wpadała w tę pułapkę⁵⁵.

⁵⁵ Zob. tamże, s. 238.

3.4. Od Orygenesza do Nestoriusza. Znaczenie Nestoriusza dla odróżnienia natury i osoby

W tym samym niemal czasie co Tertulian na Zachodzie, na Wschodzie rozwijał chrystologię Orygenes. Inaczej niż Tertulian, Orygenes całą swoją chrystologię ujmując w zakrojony na wielką skalę schemat o zstąpieniu i wstąpieniu Boga, w którym mieściła się również Ireneuszowa idea wymiany. Logos jest obrazem Ojca (*imago Dei*), ludzkie ciało jest obrazem Logosu. Dzięki temu Bóg-Człowiek Jezus Chrystus (jest to określenie oryginalne Orygenesza) otwiera nam wstępującą drogę do oglądania Boga; jest to droga, na której ludzkość – jak będzie wskazywała później teologia aleksandryjska (a zwłaszcza Cyryl) – może dostąpić przebóstwienia (*theosis*). Inna, także zainspirowana przez Orygenesza, była droga, która wiodła do teologów szkoły antiocheńskiej, którzy szczególny nacisk kładli na ludzką naturę Chrystusa. Obydwie szkoły: aleksandryjska i antiocheńska, w przeciwieństwie do Zachodu, reprezentowały chrystologię dynamiczną o zainteresowaniach wyraźnie soteriologicznych. Podczas gdy Cyryl był przedstawicielem imponującej chrystologicznej idei, zawartej w koncepcji Logosu jako zasady konstytuującej jedność, to zasługą szkoły antiocheńskiej było to, że utrzymując rozróżnienie między bóstwem a człowieczeństwem, dokonało postępu w zakresie precyzji terminologicznej. Wywodzący się ze szkoły antiocheńskiej Nestoriusz, który wkrótce uradykalnił własne stanowisko i popełnił błąd, już przed Soborem Chalcedońskim (451 r.) postawił jednak problem rozróżnienia między naturą i osobą, uprzedzając niejako chalcedońską formułę o jednej osobie w dwu naturach⁵⁶. W każdym razie pytanie o zasadniczą jedność w Chrystusie zostało sformułowane. Pytanie to brzmiało: czy Logos jest jednym podmiotem, czy też jedność w Chrystusie jest czymś trzecim, owym złożonym z bóstwa i człowieczeństwa?

Sobór w Efezie (431 r.) nie zebrał się ani razu na wspólnym posiedzeniu, nie więc dziwnego, że nie dopracował się jakiegś obowiązującej formuły. Czymś nowym w uchwałach Soboru Efeskiego było jedynie to, że z podstawowej chrystologicznej myśli Soboru Nicejskiego (325 r.) wyciągnięto konsekwencje w sferze właściwego teologicznego mówienia o Chrystusie. Na podstawie identyczności jednego podmiotu, który odwiecznie jest w Ojcu, a w czasie stał się człowiekiem, stwierdzić trzeba w Jezusie Chrystusie czynnik zarówno boski jak i ludzki. Dlatego można i trzeba twierdzić, że Maryja jest Bogurodzicą. Drugi, w praktyce chyba jeszcze ważniejszy wniosek, dotyczył pobożności, a mianowicie problemu, czy godzi się wielbić człowieczeństwo Jezusa. Ponieważ podmiot jest jedyny w swoim rodzaju, wynika stąd wniosek, że oddaje się cześć człowieczeństwu Jezusa nie tak jak jakiemuś innemu podmiotowi (*ὅς ἐστιν ἐτερον ἐτερον*) tylko wspólnie z Logosem, zawsze razem, nierozłącznie w jednej i tej samej adoracji (DS 259). Tak więc w Efezie problem ortodoksji rozwiązany został raczej w sensie praktycznym

⁵⁶ Zob. tamże, s. 338–239.

niż teoretyczno-doktrynalnym. Ujemne skutki miało jednak to, że Sobór nie dopracował się równie jasnych pojęć, które by przy podkreśleniu jedności bóstwa i człowieczeństwa w Jezusie Chrystusie pozwalało dostrzec całą ich różnicę. Problem ten zaostrzyła wywodząca się ze stanowiska Cyryla herezja pobożnego wprawdzie, lecz niedouczzonego i upartego mnicha Eutychesa, według której Chrystus istniał w dwóch naturach przed zjednoczeniem, a jako jedna natura po zjednoczeniu. Zgodnie z nauką tego, tak zwanego monofizytyzmu obie natury wymieniają się, mieszają się ze sobą i całkowicie przenikają⁵⁷. W gruncie rzeczy, takie zlekceważenie transcendencji Boga wobec człowieka prowadzi więc ponownie do hellenizacji wiary; Bóg nie wyzwala człowieka, lecz niejako wchłania go w siebie, na skutek czego Bóg i człowiek tworzą rodzaj naturalnej symbiozy.

3.5. Interpretacja Wcielenia: między *zakwestionowaniem* w imię transcendencji Boga a *neutralizacją* w imię immanentystycznej wizji Boga

Wydaje się, iż stałym mankamentem różnych propozycji (również Eutychesa) było to, iż próbowano po prostu po ludzku wyobrazić sobie wcielenie, milcząco zakładając – w imię i na konto wzniośle rozumianej transcendencji Boga, właściwie niemożliwość jej przekroczenia przez Boga w akcie Jego descendencji⁵⁸. Przypisywano Bogu takiego rodzaju transcendencję (konstruowano taką ideę transcendencji), która ograniczała Boga w Jego relacji do świata, a dokładniej mówiąc – niszczyła tę relację. Bóg był całkowicie odrębny. To wszystko potwierdza, co najwyżej – nie wprost, iż wcielenie nie może (nie mogło!) być rozumiane „od dołu”, w przeciwnym razie człowiek mógłby w jakiejś mierze pójść dalej niż Bóg, dyktując poniekąd Bogu samemu sposób, w jaki mógłby on być przez Boga umiłowany. Tymczasem wcielenie było wydarzeniem nieprzewidywalnym, choć w jakiejś mierze zapowiadany przez Boga i to „zapowiadany” tak, że mógł człowiek urobić sobie przynajmniej przeświadczenie – wsłuchując się w naucza-

⁵⁷ Por. kard. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna Swego*, s. 147.

⁵⁸ Nie zauważano często, iż w ten sposób, pozbawiając Boga jakiegoś sposobu – możliwości działania, przekreślano paradoksalnie transcendencję Boga, której tak zazdrośnie strzeżono. W *Przekroczyć próg nadziei* czytamy: „Czy jednak – starajmy się być bezstronnymi w naszym rozumowaniu – Bóg mógł pójść dalej w swojej kondescendencji, w swym zbliżaniu się do człowieka, do jego ludzkiej kondycji, do jego możliwości poznawczych? Wydaje się, że poszedł najdalej jak tylko mógł, dalej już iść nie mógł. Poszedł w pewnym sensie za daleko...! Czyż Chrystus nie stał się ‘zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan’ (1 Kor 1, 23)? Właśnie przez to, że Boga nazywał swoim Ojcem, że tego Boga tak bardzo objawiał sobą, iż zaczęto odnosić wrażenie, że za bardzo ...! W pewnym sensie człowiek już nie mógł tej bliskości wytrzymać i zaczęto protestować. *Ten wielki protest nazywa się naprzód Synagogą, a potem Islamem*. Jedni, i drudzy nie mogą przyjąć Boga, który jest tak bardzo ludzki. Protestują: ‘To nie przystoi Bogu’. ‘Powinien pozostać absolutnie transcendentny [...]’”. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 49.

nie prorockie – iż Bóg dokona szczególnej interwencji, aby ostatecznie objawił się pełny sens Jego Imienia, Imienia odsłoniętego już Mojżeszowi, Imienia skrywającego Tajemniczą Istotę Boga.

Czy jednak dysjunkcja: Bóg jest albo absolutnie transcendentny (jak podkreślali Żydzi i Islam) albo całkowicie immanentny (ku czemu skłaniali się Grecy epoki helleńskiej), jest jedynym możliwym ujęciem sprawy? Taka dysjunkcja jest zrozumiała w perspektywie i z perspektywy myślenia „od dołu” i to zarówno myślenia religijnego (które jest próbą rozwiązywania losu i przeznaczenia człowieka), jak i myślenia filozoficznego (które jest próbą zrozumienia świata jako świata rzeczy i – jak mawiał Buber – zadomowienia się człowieka w tym świecie). Myślenie „od dołu” nie wyczerpuje jednak wszystkich możliwości. Jeśli Bóg istnieje i działa, to rozpoznanie działania Boga i spróbowanie spojrzenia z tego innego punktu widzenia – od strony Boga, może zupełnie przeobrazić myślenie człowieka o świecie i o sobie samym. W centrum uwagi musi, zatem, stanąć nie tyle Tajemnica Boga-Człowieka w swej przedmiotowej-treściowej zawartości, czyli możliwość i sposób wcielenia widziane z perspektywy filozofii⁵⁹, ile droga do afirmacji, że Ten Człowiek, Jezus z Nazaretu, jest Chrystusem – Bożym Pomazańcem, Synem Boga Żywego, że Bóg tak umiłował świat, iż Syna Swego zesłał.

Droga ta rozciąga się od rozpoznania i stwierdzenia faktu wyjątkowości Osoby i jedności podmiotu, czyli afirmacji swoistego fenomenu Jezusa z Nazaretu, do próby przeniknięcia w głąb tajemnicy Jego Osoby i propozycji wyjaśnienia. Może okazać się, iż próba wyjaśnienia będzie wiązała się (taj jak *de facto* to miało miejsce) z koniecznością przekroczenia i przewyciężenia niektórych wypracowanych dotąd kategorii filozoficznego myślenia. Nie mniej rozważania te można traktować jako prowadzące do opracowania teoretycznych narzędzi, pozwalających dostrzec i ująć elementy rzeczywistości dostępnej w poznaniu nie odwołującym się do wiary w Objawienie religijne (w poznaniu przez wiarę, poznaniu dokonującym się w wierze). W zastosowaniach bowiem wypracowanej teorii osoby akcent będzie padał na jej możliwości eksplanacyjne, niezależnie od tego, czy w porządku *heurezy* występowały argumenty teologiczne. Teologiczne określenie podstaw wyjątkowości człowieka nie wyklucza ostatecznie ugruntowania filozo-

⁵⁹ Wychodziłoby na to, że w pewien sposób, określony sposób poznawania i artykułowania czyni się miarą-kryterium, wobec którego jakaś prawda (tu: prawda wiary) musi się stawić i uzyskać akceptację (legitymizację). Nie zauważa się przy tym, iż milcząco przyjmuje się tu jako punkt wyjścia *sui generis* wątpliwość. Pod pretekstem poszukiwania zrozumienia tajemnicy (dopiero kilka stuleci później ukształtuje się ideał *fides quaerens intellectum*) dokonywał się właściwie swoisty atak na prawdę. Kartezjańskie wątpliwość jako obrona przed działaniem „złośliwego demona” będzie *expressis verbis* wyartykułowaniem już wtedy niejasno zaznaczającej się tendencji poszukiwania pewnego punktu oparcia w akcie poznawania.

ficznego, nie odwołującego się do Objawienia. Sformułowanie takiego dyskursu filozoficznego nie byłoby jednak możliwe bez kontekstu teologicznego⁶⁰.

3.6. Monofizytyzm Eutychesa. Stanowisko papieża Leona Wielkiego

Wróćmy do herezji Eutychesa. Przypomnijmy, że według niego Chrystus istniał w dwóch naturach przed zjednoczeniem, a jako jedna natura po zjednoczeniu. A zatem obie natury wymieniają się, mieszają się ze sobą i całkowicie przenikają. Była to pewna postać monofizytyzmu. Odpowiedzią na to stanowisko było przypomnienie, jakie poczynił papież Leon Wielki. Korzystając ze sprzyjających okoliczności politycznych, Leon Wielki w swoim liście dogmatycznym do patriarchy Flawiana (449 r.) miał okazję przedłożyć – wyjaśnione już od czasów Tertuliana na Zachodzie, choć czekające na asymilację – rozróżnienie natury i osoby. Decydująca formuła listu brzmiała: *Salva igitur proptietate utriusque naturae et in unam coeunte personam suscepta est a maiestate humilitas, a virtute infirmitas, ab aeternitate mortalitas*⁶¹. Leon Wielki wyjaśnił także, dlaczego obstatek zarówno przy jedności jak i różnicy obydwu natur: *Non enim esset Dei hominumque mediator, nisi idem Deus idemque homo in utroque et unus esset et verus* (DS 299)⁶².

3.7. Potrzeba odzyskania doświadczenia chrześcijańskiego⁶³ jako właściwego „podejścia” do Wydarzenia Wcielenia

Dociekania teoretyczne (metafizyczne), idące po linii poszukiwania odpowiedzi na pytanie, kim jest Jezus Chrystus w sobie samym i w stosunku do Boga (czyli – kim jest Jezus Chrystus jako Syn Boży), z konieczności suponują wcześniejsze zdobycie przeświadczenia o wyjątkowości Jezusa z Nazaretu. Zdobycie takiego przeświadczenia to nie tylko efekt arbitralnego głoszenia, proklamacji wyjątkowości Nauczyciela z Nazaretu, chciałoby się dopowiedzieć – opartej na czystej imaginacji, jak niekiedy próbuje się sugerować i interpretować w tym du-

⁶⁰ Por. M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*, Lublin TN KUL 1999, s. 268–269. Zob. S. Szczyrba, *Teologiczny rodowód filozofii. Kilka uwag o teologicznym kontekście filozofii osoby*, w: *Filozofować w kontekście teologii. Religia – Natura – Łaska*, red. P. Moskal, t. 1: *Religia i mistyka*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2003, s. 83–109.

⁶¹ *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. I: *Nicea I – Konstantynopol I – Efez – Chalcedon – Konstantynopol II – Konstantynopol III – Nicea II*, układ i opracowanie A. Baron, H. Pietras, Kraków: WAM 2002, s. 197–213. W tłumaczeniu polskim odnośny tekst brzmi: „Przy zachowaniu własności każdej z dwu natur, które połączyły się w jedną osobę, majestat przyjął pokorę, moc – słabość, a wieczność – śmiertelność” (s. 200; 201).

⁶² Cyt. za: W. Kasper, *Jezus Chrystus*, s. 241.

⁶³ Szerzej na ten temat zob. S. Szczyrba, *Doświadczenie chrześcijańskie*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 11–12, 2002–2003, s. 23–44.

chu wiarę chrześcijan, lecz efekt doświadczenia, które jest możliwe w każdym czasie⁶⁴. Takie doświadczenie, w równej mierze co i głoszenie (a w określonym momencie życia człowieka nawet jeszcze bardziej jako warunek *sine qua non*), jest podstawą wiary. Wtedy wiara nie ma charakteru aktu irracjonalnego⁶⁵. Wręcz przeciwnie, staje wyrazem postawy w pełnym tego słowa znaczeniu rozumnej. Doświadczenie to niesie w sobie odpowiedź na pytanie, kim jest dla mnie (tzn. dla konkretnego człowieka) – egzystencjalnie, Jezus Chrystus. Pozwala także zdobyć przeświadczenie, w jaki sposób jest On współczesny każdemu człowiekowi każdego czasu.

Zagubienie doświadczenia przy jednoczesnym skoncentrowaniu się wyłącznie na dociekaniach metafizycznych groziło (grozi zawsze) abstrakcjonizmem. Odrzucenie refleksji metafizycznej bynajmniej nie przyczyniało się do wierniejszego trwania w żywej wierze. Wiara, która nie poszukuje zrozumienia i coraz głębszych racji nie staje się wiarą – przyłgnięciem głębszym, dojrzalszym, które ma moc kształtować ludzkie życie we wszystkich jego wymiarach⁶⁶.

Rozpoznanie, uznanie i przyłgnięcie do obecnej i działającej Tajemnicy, owocujące rozkwitem człowieczeństwa, będące istotnym, konstytutywnym momentem doświadczenia chrześcijańskiego, staje się ważnym punktem wyjścia do poszukiwań ontycznych podstaw oraz okazania znaczenia tychże dla w pełni osobowej egzystencji.

3.8. Droga refleksji przygotowującej przyjęcie rozwiązania Tertuliana

3.8.1. Trynitarny kontekst rozróżnienia *natura-osoba*

Zwróćmy uwagę na pewną historię recepcji Tertulianowego rozwiązania. W kontekście teologii trynitarniej istotną rolę w przyswojeniu Tertulianowego rozróżnienia *natura – osoba* (*una natura-substantia – tres personae*), wspartego nauką św. Atanazego (295–373) o jedności Trójcy Świętej i określonej roli w stworzeniu każdej z hipostaz⁶⁷, odegrali Ojcowie Kapadocy: św. Bazyli Wielki (330–379);

⁶⁴ Nie chodzi tu tylko o tzw. doświadczenie początkowe tych, którzy pozostawali w fizycznym odniesieniu do Jezusa z Nazaretu. W takim wypadku wszyscy inni pozostawaliby w niepomnie gorszym położeniu. W jakim sensie należałoby zatem interpretować Jezusa wypowiedź skierowaną do apostoła Tomasza w ósmy dzień tygodnia: „Błogosławieni, którzy nie widzieli, a uwierzyli”? To stwierdzenie prawdopodobnie odnosi się nie tylko do konkretnego czasu (zmartwychwstania jako wydarzenia w czasie), lecz przekracza czas, otwierając możliwość zdobywania własnego przeświadczenia.

⁶⁵ Zawierzenie na mocy autorytetu głosiciela nie jest aktem irracjonalnym. Człowiek poszukuje jednak własnego, w pewnym sensie osobistego, doświadczenia.

⁶⁶ Por. A. Walas, *Dialogiczna koncepcja wiary. Próba krytycznej prezentacji stanowiska Martina Bubera*, Warszawa: UKSW 2004, masz. pracy magisterskiej.

⁶⁷ M-A. Vannier, *Trójca Święta. Tajemnica jedności. Teksty z Tradycji*, s. 35–36.

św. Grzegorz z Nyssy (335–394; św. Grzegorz z Nazjanzu (ok. 329 – ok. 390). Zdaniem Christopha Schönborna, trwałą zasługą trzech Kapadoczczyków było wypracowanie pierwszych głównych zarysów chrześcijańskiego pojęcia osoby. Niebawem okazało się jednak, że to pojęcie osoby, wypracowane na gruncie rozważań trynitologicznych, zastosowane w chrystologii, będzie wymagało tutaj dalszego dopracowania i rozwinięcia⁶⁸.

Owocem teologicznych zmaganiań i potyczek o to, jak Ojciec, Syn i Duch, faktycznie Trzej, mogą być równocześnie jednym tylko Bogiem, było stopniowe odróżnianie natury i osoby oraz ściśle z tym związane pierwsze zbliżenie się do pojęcia osoby. Owo zbliżenie się do pojęcia osoby było stymulowane treścią Objawienia. Metafizyka grecka odróżniała to, co ogólne od szczegółowego, jednak temu, co ogólne (ze względu na wyznawaną koncepcję poznania i wiedzy) przypisywała pierwszeństwo. To, co pojedyncze, szczegółowe, było pojmowane nader często jako swoiste ograniczenie, nieistotne wykończenie. Stąd też metafizyka grecka postawiła w centrum uwagi i zajęła się problemem istoty. Nie знаła natomiast i nie wypracowała pojęcia osoby.

3.8.2. Wkład Ojców Kapadockich w sformułowanie sensu chrześcijańskiego pojęcia osoby

Grzegorz z Nazjanzu teologię trynitarną opracował za pomocą językowego odróżnienia rodzaju męskiego i nijakiego (*alius – aliud*): „Bo ani Syn nie jest Ojcem – jeden bowiem jest Ojciec – ale (co do natury) jest wszystkim, czym jest Ojciec; ani Duch nie jest Synem z tego tytułu, że jest z Boga – albowiem jeden jest Jednorodzony – ale (co do natury) jest wszystkim, czym jest Syn”⁶⁹. W Trójcy Świętej nie ma zatem „czegoś innego i czegoś innego” ale tylko „Ten inny”. Natomiast w Chrystusie, Synu Wcielonym, nie ma kogoś innego i kogoś innego, to znaczy dwóch podmiotów lub nosicieli, ale tylko jeden i ten sam, jeden podmiot, chociaż istnieje coś innego i coś innego, bóstwo i człowieczeństwo⁷⁰. Grzegorz wciąż podkreśla, że nie chodzi tu o spory czysto słowne, abstrakcyjne, ale o sam przedmiot, treść, o rzeczywistość wiary.

3.8.2.1. Kluczowe pojęcie *ὁπόστασις*

Trzej Kapadoczczyki włożyli wiele wysiłku w to, aby znaleźć najlepiej odpowiadającą treści wiary terminologię. Zastosowali dwa niemal synonimiczne pojęcia filozoficzne, aby uwypuklić rozdźwięk i napięcie pomiędzy naturą a osobą, pomiędzy „czymś innym” a „kimś innym”, pomiędzy „co” (pytanie o istotę)

⁶⁸ Zob. kard. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna Swego*, s. 148.

⁶⁹ Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, Warszawa 1967, s. 349 (31, 9).

⁷⁰ Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Epistula 101 ad Cledonium*, 21, cyt. za: kard. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna Swego*, s. 149–150.

i „kto” (pytanie o osobę); chodzi o pojęcia: οὐσία (istota) i ὑπόστασις (hipostaza – osoba)⁷¹.

Ponieważ w pojęciu osoby, tak jak jego rozumienie kształtowała Biblia Hebrajska, tkwi moment zdarzenia, który realizuje się w dialogu i w relacjach (rolach), pojęcie to musiało się także narzucać w chwili, gdy zaistniała konieczność pojęciowego określenia rodzaju i sposobu spotkania się Boga z nami w historii zbawienia, jaka rozgrywała się w Jezusie Chrystusie. Nie chodziło tu jednak o artystyczne udratyzowanie jakiejś wzniosłej, fikcyjnej jednak opowieści, ale dramat rzeczywistości⁷².

Ten realny dramat przede wszystkim mogło wyrażać pojęcie ὑπόστασις⁷³. Pojęcie to pierwotnie utożsamiano z οὐσία albo φύσις i oznaczało po prostu rzeczywistość, realność. Sobór Nicejski, który odrzucił naukę arian, głoszącą, że Syn posiada inną hipostazę albo inną istotę niż Ojciec, tak właśnie to słowo pojmował⁷⁴. Jeszcze Cyryl mówił o jednej hipostazie i jednej wcielonej naturze Logosu oraz fizycznym (=bytowym) zjednoczeniu. Ale już w filozofii stoików hipostaza oznacza tyle, co urzeczywistnienie i realizacja⁷⁵. Stoicy mieli tu na myśli realnie istniejącą pozbawioną kształtu i jakości pramaterię w konkretnych poszczególnych rzeczach, zaś neoplatonicy – urzeczywistnianie się i manifestacje jedności (έν) na coraz to niższych szczeblach bytu. Pojęcie hipostazy służyło więc już w neoplatonizmie do rozwiązywania problemu wielości i jedności. I choć jeszcze Orygenes nie odróżniał jasno tego, co rzeczywiste (οὐσία) od tego co się urze-

⁷¹ Zob. kard. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna Swego*, s. 150.

⁷² Zob. wyżej uwagi poczynione w związku z egzegezą prosopograficzną. Do literackiego udratyzowania narracji wystarczał znaczeniowo zastosowany termin *prosopon*.

⁷³ Por. H. Köster, hasło ὑπόστασις, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, wyd. G. Kittel, wyd. ciągle G. Friedrich, Stuttgart 1933 nn, Bd. VIII, s. 571–588, a przede wszystkim H. Dörrie, ὑπόστασις. *Wort und Bedeutungsgeschichte*, Göttingen 1955.

⁷⁴ Zob. *Wyznanie wiary 318 Ojców*, w. 20–21, w: *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. I: *Nicea I – Konstantynopol I – Efez – Chalcedon – Konstantynopol II – Konstantynopol III – Nicea II*, s. 24; 25. Zob. też: H. Pietras SJ, *Początki teologii Kościoła*, Kraków: WAM 2000, s. 188–192, zwł. s. 191. H. Pietras pisze: „to zrównanie obu pojęć pochodziło z języka potocznego, w którym rzeczywiście *hypóstasis* była synonimem *ousía* i oznaczała albo jakiś byt ogólny, na przykład gatunek czy rodzaj, albo indywidualną jednostkę, jak na przykład tego, a nie innego człowieka czy jakiegokolwiek egzemplarz jednego gatunku. Taka też zresztą była filozoficzna definicja pojęcia hipostazy, podana już przez Arystotelesa. [...] Na dłuższą metę w teologii nikogo jednak nie zadowalało takie zrównanie pojęć i sprowadziło sobór na drogę, którą koniecznie trzeba było opuścić, aby dojść do zadowalającego rezultatu (pomocze w tym Bazyli Wielki – zob. tamże, s. 204 nn). Kiedy bowiem oba terminy zostały użyte w znaczeniu indywidualnej substancji Ojca, z której pochodzi Syn, brakło pojęcia, za pomocą którego można by było określić to, co dla Obu jest wspólne” (s. 191).

⁷⁵ Według H. Pietrasa, w filozofii stoickiej *ousía* oznaczała to, co wspólne i co może być ujednolickowane przez *hypostasis*; *hypostasis* oznaczało z kolei określoną własność lub sposób konkretnego istnienia *ousía*. H. Pietras SJ, *Początki teologii Kościoła*, s. 204.

czywistnia (*υπόστασις*), to już Atanazy⁷⁶ na Synodzie Aleksandryjskim w 362 r. dokonał w tym zakresie ostrożnego zwrotu, dopuszczając możliwość mówienia o trzech hipostazach (przejawach) Boga, jeżeli tylko zachowana będzie jedna istota (*ουσία*) Boga. Czymś nowym w jego koncepcji, co wyróżniało ją od neoplatonizmu, było to, że zrezygnował z idei stopni w bóstwie i o trzech hipostazach mówił nie w sensie subordynacji, lecz koordynacji. Przy pomocy tych wyjaśnień doszło w zasadzie do dynamicznego rozumienia bytu i Boga, *υπόστασις* bowiem nie była stanem, lecz aktem, nie była statycznym, lecz dziejącym się bytem. W tej formie pojęcie to odpowiadało relacjonalnemu sensowi *pojmowania* osoby i bliska już była droga do rozumienia Boskich Hipostaz jako relacji, jak to miało miejsce u Bazylego na Wschodzie i u Augustyna na Zachodzie. Osoba nie jest ani istotą, ani substancją, to raczej czyste wzajemne oddanie, czysta aktualność we wzajemnym darowywaniu i przyjmowaniu, to *relatio subsistens*⁷⁷.

3.8.2.2. Esencjalizujące tendencje w rozumieniu osoby jako podstawowa trudność

Powyższa konkluzja (iż: Osoba nie jest ani istotą, ani substancją, to raczej czyste wzajemne oddanie, czysta aktualność we wzajemnym darowywaniu i przyjmowaniu, to *relatio subsistens*) odnosiła się w pierwszym rzędzie do Osób Boskich w Trójcy Świętej. Czy to rozumienie osoby można odnieść do człowieka? Co w rzeczy samej tworzy „osobę”? Co sprawia, że kogoś, danego człowieka, jako tego oto niezamiennie-jedynego i specyficznego, można odróżnić od wszystkich innych?

Chcąc prześledzić rozwój myśli w tej dziedzinie, musimy odnieść się do poczynąń najbardziej spekulatywnego z trzech Kapadoccyków św. Grzegorza z Nyssy⁷⁸. zawartych w jego znanym liście o różnicy pomiędzy naturą a hipostazą⁷⁹. Grzegorz wychodzi ze spostrzeżenia językowego. Są dwa rodzaje określenia rzeczywistości: określenia ogólne i konkretne, czyli własne. Mówi się: „człowiek”, mając tym samym na uwadze określenie ogólne, które odnosi się do wszystkich ludzi. Kiedy stawia się jednak pytanie: jaki człowiek?, wówczas odpowiedź będzie konkretna, szczegółowa: Piotr, Paweł lub tym podobne. Jak jednak dochodzi się do własnego imienia, do określenia danej konkretnej jednostki, tego oto człowieka? Na czym polega specyfika tej jego rzeczywistości?

Na tym pytaniu potykało się myślenie od samego przebudzenia filozofii greckiej. Czy jednostka, konkretna rzeczywistość jednostkowa, jest już określe-

⁷⁶ Zob. tamże, s. 200–203.

⁷⁷ Zob. tamże, s. 204–205.

⁷⁸ Zob. tamże, s. 206 n.

⁷⁹ Grzegorz z Nyssy, *De differentia essentiae et hypostaseos* (wyd. Forlin Patrucco, CorPat 11, 178–195). Tekst ten wszedł w ciąg dziejów jako List 38 do dzieł jego brata Bazylego. Por. Ch. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, s. 27–43; tenże, *Bóg zesłał Syna Swego*, s. 150. Por. H. Pietras SJ, *Początki teologii Kościoła*, s. 207–208.

niem pozytywnym, wyrażającym jakąś własną doskonałość, czy też raczej mamy tutaj „przypadek” czegoś ogólnego, odprysk prawdziwego bytu, prawdziwej rzeczywistości? Pytanie to staje się niezwykle aktualne wówczas, gdy człowiek zastanawia się nad sobą samym, nad swoim jestestwem, nad swoim „ja”. Filozofia grecka pytała przede wszystkim o istotę. Arystoteles określał refleksję nad istotą jako pierwsze, a poniekąd nawet jedyne, zadanie filozofa⁸⁰. Co jest zatem istotą człowieka? Ale pytanie to jeszcze nie wystarcza, albowiem bardziej narzucające się aż do czasów nowożytnych, a nawet do dzisiaj stawiane coraz natęczywiej, było i jest jeszcze inne: Kim jestem? Odpowiedź na pytanie o istotę nie wystarcza dla tego zasadniczego pytania ludzkiego. W jakiejś mierze ani żadna nauka, ani filozofia, ani inny człowiek nie jest w stanie na nie odpowiedzieć. Każdy poniekąd sam musi stanąć wobec tego pytania (mojego pytania) i zmierzyć się z nim. Musi zmierzyć się z tajemnicą, ze swoją własną tajemnicą. „Każdy, kto słyszy w sobie to pytanie (Kim jestem?), wie z całą pewnością – powiada Hans Urs von Balthazar – że losem wszystkich innych jest równoczesne jego wysłuchiwanie”⁸¹. Pytanie o to, kim jestem, kieruje nas ku ‘tajemniczej istocie’ osoby.

Jak jednak Grzegorz określa to odróżnienie ogólnego i własnego? I jak je przeprowadza? Mówiąc „człowiek”, nie wypowiada się jeszcze niczego szczególnego, typowego dla tego oto człowieka, ale tylko jakąś nieokreśloną nazwę ogólną, istotę (οὐσία), naturę (φύσις)⁸². Aby wypowiedź była bardziej określona, dochodzi jeszcze trwałość, istnienie (ὑπό-στασις), które winno ją doprecyzować. To dookreślenie Grzegorz z Nyssy nazywa „charakteryzacją”, która sprawia, że będzie można już wyliczać poszczególne właściwości. Te właściwości charakteryzują daną osobę, hipostazę⁸³. Piotr, Paweł, Jakub różnią się pomiędzy sobą nie swoim byciem ludźmi, lecz specyfikującymi ich przymiotami. I tak Grzegorz dochodzi do wypowiedzi o charakterze teoriopoznawczym: Hipostaza, osoba widoczna jest i poznawalna w typowych dla niej właściwościach. Czym są jednak te właściwości? Są to „wszystkie wewnętrzne i zewnętrzne cechy specyficzne, które może posiadać dany konkretny człowiek, poczynając od określonego miejsca aż po jego moralne postępowanie”⁸⁴. Tego konkretnego człowieka miałby wyróżniać

⁸⁰ Arystoteles, *Metafizyka*, VII.

⁸¹ H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, T. I, Einsiedeln 1973–1987, s. 454–457, zwł. 457.

⁸² W dziełku *Że nie ma trzech Bogów*, Grzegorz mówi nie tylko, że natura boska jest jedna, podobnie jak jedno jest człowieczeństwo (mimo istnienia wielu ludzi), lecz postuluje, by nie używać liczby mnogiej „ludzie”, ale tylko pojedynczą z racji jedności natury. Byłoby wtedy, jego zdaniem, bardziej oczywiste, że i Bóg jest jeden. Zob. H. Pietras SJ, *Początki teologii Kościoła*, s. 207.

⁸³ Grzegorz z Nazjanzu, starając się o jak najjaśniejsze wyrażenie wiary w Tróję, utożsamiał *hypostasis* i *prosopon* (= osoba). Zob. Mowa, 39, 11, cyt. za: H. Pietras SJ, *Początki teologii Kościoła*, s. 206.

⁸⁴ A. Grillmeier, *Das Scandalum oecumenicum des Nestorius in kirchlich-dogmatischer und theologiegeschichtlicher Sicht*, w: tenże, *Mit ihm und in ihm*. Christologische Forschungen und Perspektiven, Freiburg/Br. 1975, s. 266.

kolor skóry, kolor oczu, głos, jakieś „szczególne znaki” aż po „charakter”, którego doszukujemy się głównie we właściwościach psychicznych. Czy są to jednak cechy rzeczywiście istotne? Czy takie określenie indywidualnych właściwości może wystarczyć do tego, aby dojść rzeczywiście aż do osoby? Czy ja sam jestem „sobą” tylko dzięki przypadkowemu poniekąd zespoleniu się takich, a nie innych właściwości? I czy one konstytuują osobę? Ghislain Lafont słusznie zauważa, iż „refleksja Grzegorza nad hipostazami sytuowała się bardziej na płaszczyźnie indywiduum niż osoby”⁸⁵. Grzegorzowi nie udało się uwypuklić wystarczająco jasno i przekonująco różnicy pomiędzy indywiduum a osobą. Tym, czego Grzegorzowi, a później Nestoriuszowi, brakowało w pojęciu osoby – jak słusznie zauważa Christoph Schönborn, było nieodróżnianie znamion gnoseologicznych od konstytucji ontologicznej⁸⁶. Istniało ciągle niebezpieczeństwo, w sumie zrozumiałej w sobie tendencji, esencjalizacji osoby, to znaczy rozumienia jej raczej na sposób jakiejś treści zmysłowo uchwytniej aniżeli aktu aktualizującego bytowo konkretne własności nawet te najbardziej specyficzne dla indywidualnego podmiotu (tj. podmiotu jako indywiduum).

3.8.3. Nestoriusz: próba zastosowania pojęcia osoby wypracowanego w kontekście teologii trynitarnej do dociekań chrystologicznych

Słabość ta (tj. esencjalizacja osoby) wkrótce objawiła się z całą ostrością w dyskusjach chrystologicznych. Nestoriusz starał się kroczyć dalej drogą Kapadoczyków, odnosząc to z grubsza zarysowane w kontekście teologii trynitarnej pojęcie osoby do dociekań chrystologicznych. Braki dotychczasowego pojmowania osoby musiały ujawnić się dość szybko. Jeżeli bowiem wychodzi się z twierdzenia, że Chrystus jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem, to już z góry poniekąd zakłada się, iż chodzi tu o człowieczeństwo ze wszystkimi jego właściwościami, co musiało niemal nieuchronnie prowadzić do wyobrażenia, iż te własności tworzą ludzką hipostazę – osobę, a zatem w Chrystusie (jeśli osobę ujmuje się – jak sugerował Nysseńczyk – jako sumę szczególnych własności danego indywiduum) są nie tylko dwie natury, ale także dwie osoby: boska, określona boskimi przymiotami, Osoba odwiecznego Syna (Logosu), i ludzka, określona i utworzona z konkretnych właściwości, które tworzą Jezusa jako tego oto człowieka i Go wyróżniają spośród innych ludzi. Nie ma najmniejszej wątpliwości, co do tego, że Nestoriusz głosił faktycznie istnienie dwóch *πρόσωπα* w Chrystusie. Czy pojmował je jednak jako osoby w pełnym tego słowa znaczeniu? Trudno byłoby to z całą pewnością stwierdzić, chociaż jego chrystologiczne po-

⁸⁵ G. Lafont, *Peut-on connaître Dieu en Jesus Christ? Problématique*, Paris 1969, s. 60.

⁸⁶ Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna Swego*, s. 152.

dejsie rozbiła się o to, że nie potrafił on dostatecznie jasno rozpracować tego, w jaki sposób Chrystus jest rzeczywiście *jeden*⁸⁷.

Doszło wówczas do swoistej – jak powiada Czesław Bratnik – dialektyki personologicznej, według której osoba była zarazem kategorią dywersyfikacyjną i unifikacyjną⁸⁸.

W kształtowaniu się dogmatu trynitarnego *hypostasis* i *persona* miały oddawać „osobność”, nieidentyczność pod jakimś względem, a więc jakby „mnożość”. A więc Trójca Święta jest jedną naturą, substancją, istotą, ale o trzech osobach (hipostazach, supozitach, subsystencjach, podmiotach). W tej „sytuacji” osoba nie łączyła, nie unifikowała, nie scalała, lecz jakby odwrotnie: dzieliła, wyodrębniała, mnożyła, wyznaczała „osobność”. Słowem – w trynitologii była zasadą dywersyfikacji.

W formowaniu się dogmatu chrystologicznego było zgoła przeciwnie. Terminy *hypostasis* i *persona* miały oddawać – jak zdecyduje Sobór Chalcedoński (451)⁸⁹, jedność, tożsamość, identyczność bytu rozumnego w sobie, w swym podmiocie. A więc Chrystus, chociaż jest i człowiekiem, i Bogiem, to jednak dzięki osobie jest jednym bytem, jednym podmiotem, jedną „substancją rozumną” i jest Kimś Jednym absolutnie, mimo posiadania dwu nie zmieszanych świadomości (Boskiej i ludzkiej), dwu wól, dwu rodzajów działań. „Tu” osoba nie była wynikiem złączenia natur, lecz „osoba” łączyła, unifikowała i scalała dwie bytości: Boską i ludzką. Rolę tę pełniła Osoba Syna Bożego. Osoba była w chrystologii – podsumujmy – zasadą ontycznej jedności⁹⁰.

3.9. Niedostatecznie rozumiana dialektyka personologiczna jako *sui generis* źródło błędnych nauk

Zdaniem Bartnika, ponieważ nie było dostatecznego poziomu hermeneutycznego, dlatego zamęt terminologiczny spowodował pojawienie się wielu nauk błędnych o pozorach wiarygodności, takich jak: nestorianizm⁹¹, monofizytyzm⁹², apolinaryzm⁹³ itp.⁹⁴ Tymczasem, według lubelskiego teologa⁹⁵, „między uzusem

⁸⁷ Jak wspomnieliśmy już wyżej, pytanie o zasadniczą jedność w Chrystusie zostało wówczas sformułowane. Pytanie to brzmiało: czy Logos jest jednym podmiotem, czy też jedność w Chrystusie jest czymś trzecim, owym złożonym z bóstwa i człowieczeństwa? Nestoriusz nie potrafił się z tym problemem uporać.

⁸⁸ Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1985, s. 78.

⁸⁹ Zob. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna Swego*, s. 162–174.

⁹⁰ Zob. Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, s. 78–79.

⁹¹ Nestorianizm głosił, iż w Jezusie Chrystusie są dwie osoby i dwie natury.

⁹² Monofizytyzm głosił, iż w Jezusie Chrystusie jest jedna natura i jedna osoba.

⁹³ Apolinaryzm głosił pogląd, iż Jezus nie miał duszy ludzkiej, którą zastąpić miała Osoba Logosu.

⁹⁴ W trynitologii pojawiły się również błędne poglądy: tryteizm (że jest „Trzech Bogów”), modalizm (że każda z Osób jest tylko sposobem jawienia się jednej i tej samej Osoby na zewnątrz),

terminu ‘osoba’ w dogmacie chrystologicznym a jego uzusem w dogmacie trynitologicznym nie było sprzeczności, lecz dialektyka. Było raczej wiązanie semantyki absolutnego zapodmiotowania z semantyką wyodrębniania, przy czym jedno i drugie nie wykluczało bynajmniej odniesienia do całej rzeczywistości i do innych osób. ‘Osoba’ w dogmacie chrystologicznym i w dogmacie trynitologicznym posiada pełny kontekst społeczny, czyli jawi się w absolutnej relacji społecznej: ostatecznie Jezus Chrystus jest zrozumiały tylko jako ‘Społeczny’⁹⁶.

„Szkoda wszakże – pisze nieco dalej Bartnik, iż przy formowaniu się dogmatu chrystologicznego i trynitologicznego do VI w. nie doszło do prób wyraźnej definicji osoby ani Boskiej, ani ludzkiej. Opierano się ciągle tylko na wielkich intuicjach językowych i terminologicznych. Idea osoby nie rozbłysła wszystkimi światłami, powoli torowała sobie drogę. Ciekawe, że człowiek potrzebował tyle czasu na poddanie naukowej refleksji swego fenomenu”⁹⁷.

Bartnik wypowiedział się w czasie przeszłym – jak wskazuje kontekst – dokonanym. Tymczasem naukowa refleksja nad fenomenem ludzkim ciągle jest niedomknięta, jakby nawet celowo zawieszona⁹⁸, choć nie brak głosów wielu autorów o potrzebie jej kontynuowania. Wydaje się, że jednym z powodów tego impasu w przeszłości było nie branie łącznie obydwu wyników rozważań, pozostających w dialektycznym napięciu, lecz próba pójścia jedną z możliwości. W rezultacie byliśmy świadkami praktycznie funkcjonującej dysjunkcji: albo – albo. Ta praktycznie realizowana w refleksji antropologicznej dysjunkcja zaowocowała wieloma zderzającymi się ze sobą, bo jakoś niepełnymi, podnoszącymi różne aspekty, definicjami osoby. Gubiono raz po raz z oczu jej analogiczny charakter⁹⁹. Gubiono przede wszystkim jej relacyjny charakter, na jaki wskazywało jej rozumienie w kontekście rozważań trynitologicznych.

monarchianizm, sabelianizm, monopersonizm (że Bóg istnieje tylko w jednej osobie), trój personizm sukcesywny (że w I epoce jest Osoba Ojca, w II Osoba Syna, w III Osoba Ducha Świętego) i inne.

⁹⁵ Zob. Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, s. 79–80.

⁹⁶ Zob. tamże, s. 80.

⁹⁷ Tamże, s. 80.

⁹⁸ W moim przekonaniu owo zawieszenie dotyczy zwłaszcza religijnego wymiaru osoby. Z obawy, by nie być posądzonym o akces w kierunku konfesyjnym (w dobie dogmatu sekularystycznego), unika się problematyki religijnego wymiaru osoby jako wymiaru konstytutywnego.

⁹⁹ Kard. J. Ratzinger w swej pracy *Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund* pisze: „[...] chrystologia ukazuje się jako synteza teologii przymierza Nowego Testamentu, opierająca się zawsze na całości Biblii. Jednak ta chrystologiczna koncentracja w konieczny sposób prowadzi poza czystą wykładnię biblijnych tekstów; otwiera pytanie o istotę Boga i człowieka; konieczny będzie wysiłek racjonalnego rozumowania. To znaczy: teologia musi poszukać odpowiedniej dla siebie filozofii. [...] Chciałbym tylko – sygnalizuje problem Ratzinger, krótko wrócić do kategorii, na którą natknęliśmy się już przy temacie przymierza” (J. kard. Ratzinger, *Granice dialogu* (tyt. org.: *Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund*), tłum. M. Mijalska, Kraków: Wydawnictwo „M” 1999, s. 45 nn) jako jego filozoficzny odpowiednik: *relatio*. Bo pytanie o przymierze oznacza pytanie, czy i jakie związki mogą zaistnieć między Bogiem a człowiekiem” (tamże, s. 77). Nieco dalej czytamy: „Ustaliliśmy (zob. tamże, s. 48 nn), że w ujęciu antycznym człowiek może pozostawać wobec Boga

4. DEFINICJE OSOBY

4.1. Kontekst i sens Boecjańskiej definicji osoby

Terminologicznie sprecyzowano pojęcie osoby dopiero po Soborze Chalcedońskim¹⁰⁰, dzięki świeckiemu teologowi Boecjuszowi¹⁰¹: *Persona est naturae rationalis individua substantia*¹⁰².

w stosunku rozpoznawania i miłości, zaś związek wiecznego Boga z podlegającym czasowi człowiekiem postrzegano jako sprzeczny, a przez to niemożliwy. Filozoficzny monoteizm świata antycznego otworzył dojście do biblijnej wiary w Boga i jej religijnego monoteizmu, który wydawał się ponownie umożliwiać zagubioną harmonię między rozumem a religią. Ojcowie, wychodzący od tego związku między filozofią a objawieniem biblijnym, musieli jednak dostrzegać, że jednego Boga Biblii dało się ująć w Jego tożsamości zasadniczo przez dwa predykaty: stworzenie i objawienie, stworzenie i zbawienie. Oba pojęcia dotyczą relacji. Biblijny Bóg jest więc Bogiem-w-relacji, i na podstawie samej istoty swojej tożsamości przeciwieństwem Boga filozoficznego. Nie tutaj miejsce – kontynuuje autor *Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund*, na prześledzenie skomplikowanego procesu duchowych zapasów, w których trzeba było podjąć próbę umocnienia wspólprzynależności wiary i rozumu, która wypłynęła z myśli o jedynym Bogu, ale znów praktycznie została poddana w wątpliwość. W kontekście mojego tematu chciałem powiedzieć tylko tyle: w wyniku tego mocowania się została utworzona nowa kategoria filozoficzna, będąca dla nas podstawowym pojęciem analogii między Bogiem a człowiekiem, centrum myślenia filozoficznego: pojęcie osoby” (tamże, s. 77–78). Możemy jedynie powiedzieć, iż do tej pory rzadko w ten sposób postrzegano pojęcie osoby. M.A. Krąpiec podejmując problematykę osoby (*Osoba – jaźnią natury rozumnej*, w: M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1991, s. 401), pisze: „Zagadnienie osoby ma swoją obfitą literaturę tak w przeszłości, jak i współcześnie; mimo to odczuwa się brak syntetyzującego opracowania, które by nie ograniczało się do zsumowania dotychczasowych dociekań w tej materii, lecz uwzględniając rezultaty analiz ukazało zasadnicze rysy osoby, zwłaszcza ludzkiej, gdyż ona staje się podstawą i wzorcem analogicznego rozumienia bytu osobowego. (W przypisie autor dopowiada: W historii filozofii »osoba« była traktowana jako analogiczno-transcendentalna, realizująca się nawet w Absolucie, który jest osobą.). Jedno wszakże twierdzenie na temat osoby jest chyba wspólnym dobrem wszelkich filozoficznych kierunków i ukazywanych prób rozwiązań: osobę pojmuje się jako szczytową i najdoskonalszą formację bytu. Z tego właśnie względu koncepcja osoby jest w filozofii nierozdzielnie związana z koncepcją bytu, a rozumienie osoby jako szczytowej formacji bytu jest lub powinno być modelem rozumienia bytu analogicznego”.

¹⁰⁰ Ustalenia Soboru w Chalcedonie wywołały gwałtowną opozycję i to nie tylko o charakterze teologicznym. W latach siedemdziesiątych V w. cesarz Zenon usiłował podważyć ustalenia Chalcedonu, a w swym zamierzeniu znalazł sojusznika w patriarsze Konstantynopola, Akacjuszu. W 482 r. Akacjusz wydał edykt o zjednoczeniu, tzw. *Henotikon*, który potępiając zarówno Nestoriusza, jak i Eutychesa, nawiązywał do sformułowań Cyryla Aleksandryjskiego, a o Soborze Chalcedońskim wyrażał się niezbyt przychylnie. W 484 r. Rzym wypowiedział się przeciwko dokumentom Akacjusza, co zapoczątkowało okres 34-letniej schizmy pomiędzy Rzymem a Konstantynopolem (trwała do 519 r.). W czasie trwania schizmy akacjańskiej biskupi Wschodu skierowali w 512 r. list do papieża Symmachusa, w którym proponowali poszukiwanie wspólnej, pośredniej drogi pomiędzy stanowiskami Eutychesa i Nestoriusza. Boecjusz był obecny na spotkaniu, na którym ten list został odczytany. Poruszona tam problematyka chrystologiczna stała się dla niego inspiracją do rozważania tych zagadnień w zupełnie nowym kontekście. Zob. A. Kijewska, *Wstęp*, w: A.M. Boecjusz,

Przybliżmy analitycznie jej treść. (1) *Persona* – „osoba” u Boecjusza to nie tyle *prosopon* w sensie pierwotnych intuicji semantycznych (oblicze, maska, rola, funkcja społeczna, podmiotowość), ile raczej *hypostasis* w sensie przyjętym przez Kapadoczczyków (zwłaszcza Grzegorza z Nazjanzu), to substancja zdynamizowana, indywidualny samoistny (*subsistentia*) byt dziejący się¹⁰³.

Dla Boecjusza, posługującego się terminologią grecko-rzymską, naczelną kategorią poznawczą, za pomocą której artykułował rezultaty poznania była kategoria substancji. Cała natura była substancją uniwersalną. Obok tej substancji uniwersalnej Boecjusz wyróżniał substancje indywidualne. Te ostatnie dzielił na rozumne i pozarozumne. Substancjami rozumnymi są: Bóg, anioł i człowiek. Stanowią różne szczeble zdynamizowanego bytu: osoba niezmienna i niecierpieliwa – Bóg, osoba zmienna i niecierpieliwa – anioł, osoba zmienna i cierpieliwa – człowiek. Boecjańska definicja osoby nosła ze sobą *sui generis* analogiczne rozumienie osoby. Boecjusz pisał: „Dlatego to, jeśli osoba znajduje się tylko wśród substancji, i to rozumnych, i jeśli substancją jest także cała natura, a osoba jest substancją nie uniwersalną, lecz indywidualną (*in individuis*), zostaje odkryta definicja osoby: Osoba jest indywidualną substancją natury rozumnej”¹⁰⁴. Należy pamiętać, że zamiast określenia „substancja” w tej definicji należałoby raczej widzieć – zgodnie z następującymi dalej wyjaśnieniami – określenie „subsistentia”¹⁰⁵.

(2) *Est naturae* – Osoba, według Boecjusza, „należy do natury (*subiecta est naturae*) i poza naturą nie można mówić o żadnej osobie” (II, 1342 C). „Natura” nie jest redukowalna wyłącznie do przyrody; to całość rzeczywistości (*natura rerum, omnis natura*) obejmująca substancje widzialne (cielesne) i niewidzialne (niecielesne), substancję i przypadłości, jest także zasadą działania: „natura jest

Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi, w: tenże, *Traktaty teologiczne*, tłum. R. Bielak, A. Kijewska, Kęty: Wydawnictwo Antyk 2001, s. 32–33.

¹⁰¹ Anicius Manilius Boethius (480–524) był filozofem rzymskim i mężem stanu. Został stracony w Pawii przez króla Ostrogotów, Teodoryka Wielkiego, za spiskowanie z cesarzem bizantyjskim. Łączył on filozofię hellenistyczną z tradycjami chrześcijańskimi. Boecjusz usiłował uściślić podstawowe pojęcia, którymi posługiwali się teologowie, a mianowicie pojęcia natury, osoby, substancji. Zwrócił uwagę, korzystając ze starożytnej tradycji filozoficznej, zwłaszcza neoplatońskiej, na terminologiczne różnice zachodzące w języku greckim i łacinie. Jako pierwszy pokusił się o definicję osoby. Sformułowane przez niego definicje, oprócz definicji osoby, definicje natury, wieczności, weszły w skład podstawowego aparatu pojęciowego filozofów średniowiecza. Zob. Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, s. 80–83; A. Kijewska, *Wstęp*, w: A.M. Boecjusz, *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi*, w: tenże, *Traktaty teologiczne*, s. 33.

¹⁰² A.M.S. Boecjusz, *De persona et duabus naturis*, 3 (PL 64, 1343C). Polski przekład: A.M. Boecjusz, *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi*, w: tenże, *Traktaty teologiczne*, tłum. R. Bielak, A. Kijewska, s. 70.

¹⁰³ A.M. Boecjusz, *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi*, s. 71. Zob. też R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, s. 37–39.

¹⁰⁴ *De persona et duabus naturis*, 3 (PL 64, 1343C).

¹⁰⁵ A.M. Boecjusz, *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi*, s. 71–72. Zob. też R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, s. 38.

albo tym, co może działać, albo tym, co może doznawać” (I, 1341 C); „natura jest zasadą ruchu samą z siebie (*secundum se*), nie *per accidens*” (I, 1342 A) „Osoba” jako „podległa naturze” jest przede wszystkim realnym bytem, nie ideą, myślą, czystą modalnością. Boecjusz wiązał, polemicznie w stosunku do starożytności, ogólność i konkretność, niezmienność i zmienność, bycie i działanie. „Osoba” miała być statyczna (miała być stałym podmiotem) i dynamiczna zarazem (miała stawać się), a nade wszystko realna, realnie istniejąca. Miała być wzorem realności ontycznej.

Boecjusz wiązał rozumienie osoby ludzkiej z resztą rzeczywistości, z bytem doskonałym, z normą istnienia, z działaniem i doznawaniem. Osoba jest częścią natury w ogóle, jest w pewien sposób immanentna wobec niej, tkwi w niej jako jej fragment. Dopiero dla późniejszego chrześcijaństwa – powiada Bartnik, osoba jawiła się jako eschatos, transcendencja, ośrodek rzeczywistości, w którym rzeczywistość osiąga punkt kulminacyjny (przekracza samą siebie), krótko mówiąc – nie jest jakimś prostym wycinkiem „świata”. Boecjusz jeszcze tego tak nie rozumiał.

(3) *Rationalis* – Osoba jest częstką natury rozumnej, nie jakiegokolwiek, nie bezrozumnej. Nie jest „substancją rozumną”, lecz „substancją natury rozumnej”. Boecjusz nie rozumie rozumności abstrakcyjnie, nie hipostazuje jej jak niektórzy z filozofów starożytnych. Osoba jest zindywidualizowaną substancją przynależącą do natur rozumnych, lokalizującą się „widzialnie” w obszarach rozumności, w odróżnieniu od najniższych pokładów stworzenia nie ogarniętych rozumnością w znaczeniu czynnym. Osoba ma zatem oparcie w najwyższych strukturach bytu i nie jest bytem w jakimś sensie unicestwiający się przez swą absolutną jednostkowość (nie jest „monadą bez okien”, o jakiej mówił wiele wieków później Leibniz¹⁰⁶).

(4) *Substantia* – Osoba jest substancją, nie zaś przypadłością, jest przede wszystkim czymś (u Boecjusza nie ma jeszcze „kogoś”), tkwiącym w sobie (*in se*). Osoba pozostaje w sferze bytów „obiektywnych”, beżjaźniowych (nie występuje tu jeszcze, w każdym razie nie występuje wyraźnie, subiektywność, ani tym bardziej jaźń). „Otóż i człowiek – powiada Boecjusz – ma pewną istotę, czyli *ousia*, i byt samoistny, *ousiosis*, i *hypostasis*, czyli substancję, i *prosopon*, czyli osobę. [Ma] istotę czy *ousia*, ponieważ istnieje, *ousiosis* zaś, czyli byt samoistny, ponieważ nie jest w niczym zapodmiotowany, *hypostasis* zaś czy substancję, ponieważ jest podmiotem dla innych [rzeczy], które nie są bytami samoistnymi, czyli *ousiosis*; jest *prosopon* czy osobą, ponieważ jest rozumnym indywiduum”¹⁰⁷. Nie wiadomo dokładnie, jak powiada Bartnik, czy „substancja człowieka” obejmuje duszę i ciało, czy tylko duszę, choć tę na pewno. Za stoicyzmem i neoplatonizmem, które są idealistyczne, Boecjusz mógł pominąć ciało jako komponentę konieczną, a definiować osobę tylko jako duszę, która była uważana wówczas za substancję w pełni rozumną, kompletną i po stoicku zanurzoną w naturze. Dusza była istotą

¹⁰⁶ Por. Cz.S. Bartnik, *Personalizm*, s. 101–103.

¹⁰⁷ A.M. Boecjusz, *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi*, s. 72.

„człowieka” (*essentia*), a więc istota pokrywałaby się z naturą. Takie jednak pojęcie osoby jako duszy, choć faktycznie było bardzo szeroko przyjmowane wśród ówczesnych i późniejszych, nie mogło się odnosić poprawnie do chrystologii, gdyż Jezus miał istotę (duszę) ludzką, a nie miał „osoby” ludzkiej ani do trynitologii, gdzie byłaby jedna istota (substancja) i zarazem trzy istoty, w rezultacie „Trzej Bogowie”. Boecjusz nie potrafił wyjść poza kategorię „substancji”. Nie ośmielił się przekroczyć Arystotelesowskiego kanonu myślenia w kierunku uznania *relatio subsistens*, które już przygotował św. Bazyli Wielki na Wschodzie¹⁰⁸ i wyraził *expressis verbis* św. Augustyn (354–430) na Zachodzie¹⁰⁹.

(5) *Individualis* – Osoba dla Boecjusza była jeszcze indywidualnym przypadkiem rozumnego gatunku. Człowieczeństwo było ujednostkowione dzięki jednostkowej duszy. Jednostkowość duchowa decydowała o oddzielności, konkretności, osobności, była zatem w istotnej mierze elementem konstytutywnym osoby. Takie rozumienie osoby jako *sui generis* egzemplarza gatunku, z trudnością można odnosić, choćby w dalekiej analogii, do Trójcy Świętej, gdzie Natura Boska nie jest ani gatunkiem ani abstrakcyjną ogólnością, a Osoba nie jest „jednostką” czy „przypadkiem natury”. Boecjusz nie rozpracował ani relacji „substancji natury rozumnej” do samej siebie, ani do innych osób.

4.2. Leoncjusz z Bizancjum, diakon Rusticus i Maksym Wyznawca jako uczestnicy sporu o rozumienie osoby

Zdaniem Bartnika, Boecjańskie podkreślenie „indywidualności” otwierało drogę dla średniowiecznych poczyniń. To ono (średniowiecze), zdaniem lubelskiego teologa, zaślynie z tego, że podkreśli absolutną osobność i szczególność (*singularitas*), jako indywiduum dla siebie, izolowane od wszelkich innych bytów¹¹⁰. Wydaje się, iż sąd Bartnika na temat „zasług” średniowiecza do ukształtowania się tendencji indywidualistycznych w kulturze europejskiej – jak to pokazemy niżej na przykładzie Tomaszowej interpretacji osoby jako bytu dla siebie¹¹¹, jest zbyt uogólniający i pośpieszny. To prawda, że nowożytnego indywidualizmu (i indywidualistycznych tendencji w kulturze europejskiej w czasach po-

¹⁰⁸ Zob. List 214, 4; 236, 6, w: H. Pietras SJ, *Początki teologii Kościoła*, s. 204.

¹⁰⁹ Por. Cz.S. Bartnik, *Personalizm*, s. 78.

¹¹⁰ Zob. tamże, s. 83.

¹¹¹ Paradoxs „bycia dla siebie” (czyli autoteliczności) osoby jako własności istotnie charakteryzującej jej sposób bytowania (własności w sumie ontycznej, a nie moralnej jak często się ją interpretuje) jest poniekąd podobny do tego, jaki naznacza miłość bliźniego. Współcześni psychologowie w sposób niedwuznaczny stwierdzają, iż warunkiem miłowania drugiego jest miłowanie siebie samego: kto nie kocha (nie akceptuje) siebie, nie pokocha (nie zaakceptuje) innych. Paradoksalnie brzmi jedno z podstawowych przykazań: „będziesz miłował bliźniego swego, jak siebie samego”, dodawane zaraz po przykazaniu miłości Boga przez żydów i chrześcijan. Nie możemy zapominać nadto, iż miłość w ogóle zbyt często się psychologizuje, sentymentalizuje albo biologizuje.

nowożytnych) niepodobna zrozumieć bez średniowiecznych dyskusji nt. osoby, nie można jednak nie widzieć pewnego autentycznego i oryginalnego nurtu pogłębiającego rozumienie osoby idącego pod prąd tendencjom indywidualistycznym¹¹². Jest dużo racji w stwierdzeniu Bartnika, że „Definicja Boethiusa ma jasne przeblyski, ale pozostaje jeszcze dosyć nieporadna, jednostronna, zbyt »obiektywistyczna«”¹¹³.

Osobowość – komentuje Boecjańskie ujęcie Walter Kasper, rozumiano tu jeszcze jako indywidualność, a indywidualność jako tę końcową rzeczywistość, która jest czymś niezastąpionym, niezamiennym w tym, co jedyne, niepowtarzalne. Krok dalej, zdaniem Kaspera, poszedł Leoncjusz z Bizancjum i diakon Rusticus¹¹⁴. Dla Leoncjusza z Bizancjum być osobą oznaczało – ‘być dla siebie’ (*τὸ καθ’ἑντὸ εἶναι*), ‘istnieć dla siebie’ (*τὸ καθ’ἑντὸ ὑπάρχειν*)¹¹⁵. Podobnie określa osobę diakon Rusticus jako ‘pozostawanie w sobie’ (*manere in semetipso*)¹¹⁶. W ten sposób wyjaśniono, że owej indywidualności osoba nie otrzymuje akcydentalnie z zewnątrz, lecz ma ją w sobie samej. Właśnie to pozwala Osobie Boskiej jak najściślej zjednoczyć się z naturą ludzką, a jednocześnie zachować jej własny wolny byt. Tę przez Leoncjusza rozwiniętą naukę o whipostazowaniu¹¹⁷,

¹¹² Chodzi bowiem o indywidualność a nie o indywidualizm.

¹¹³ Cz.S. Bartnik, *Personalizm*, s. 83. M.A. Krąpiec zauważył: „Najczęściej [...] osobę pojmowano na wzór jednostki jako egzemplarz określonego gatunku – w tym wypadku gatunku natury rozumnej. Wprawdzie gatunek jako ogół jest rozumiały sam w sobie, to jednak gatunek »udziela się« jednostkom, gdyż bytuje poprzez jednostki. Moment »udzielania się« drugiemu bytowi jako autonomicznemu podmiotowi uchodził za znak niepełności bytowej. Dlatego byt osobowy zaczęto dość powszechnie pojmować jako byt »pełny«, który nie może »udzielać się« bytowi drugiemu jako podmiotowi. Bytowa autonomiczność i podmiotowa zupełność w obrębie grupy (gatunku) natury rozumnej stały się charakterystyczną cechą bytu osobowego; i to wyrażała Boecjusza definicja osoby: „*rationalis naturae individua substantia*”. Było to jednak – kontynuuje Krąpiec – rozwiązanie pozorne, bo chodziło właśnie o ukazanie tego momentu, »dzięki któremu« następuje zupełność podmiotowa. Dopiero rozwiązanie dane przez św. Tomasza z Akwinu bardziej ujaśniło sprawę. Dostrzegł on bowiem, że tylko ten element bytu rozumnego konstituuje osobę, który zasadniczo konstituuje byt – a więc jednostkowe istnienie tej oto natury rozumnej”. M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, s. 366. Całe nieporozumienie wokół owego „udzielania się” jako wyrazu niepełności bytowej było konsekwencją pokutującego w filozofii idealizmu, który sposób poznawania uczynił miarą sposobu bytowania i z tego tytułu „udzielanie się” tego, co ogólne temu, co konkretne postrzegano jako koniecznościową egzemplaryzację. Ogół istnieje nie w sposób pełny, istnieje poprzez swoje ucieleśnienia i w swoich ucieleśnieniach. Jak zobaczymy niżej, w jakiś sposób – *nolens volens* – podkreślanie *incommunicabilis* osoby, na ogół opacznie rozumiane, niefortunnie przyczyniło się do zapoznania jej relacyjnego wymiaru – z jednej strony, z drugiej zaś – stymulowało, wspomniane nieco wyżej, myślenie indywidualistyczne.

¹¹⁴ Zob. W. Kasper, *Jezus Chrystus*, s. 248.

¹¹⁵ Por. Leontius z Bizancjum, *Contra Nestorianos et Eutychianis*, lib. I (PG 86, 1280 A); tenże, *Solution argumentorum a severo ojectorum* (PG 86, 1917 D).

¹¹⁶ Por. Rusticus Diaconus, *Contra Acephalos disputatio* (PL 67, 1239 B). W. Kasper nie podziela, jak widać, obaw Cz. Bartnika.

¹¹⁷ Por. Leontius z Bizancjum, *Contra Nestorianos et Eutychianis*, lib. I (PG 86, 1277 C – D).

czyli o immanentnej egzystencji ludzkiej natury w Boskiej Hipostazie, trzeba zatem rozpatrywać biorąc pod uwagę jej dialektyczny charakter, według którego jedność i różność rosną w jednakowym, a nie odwrotnym stosunku. Pod koniec epoki Ojców Maksym Wyznawca (VII w.) sformułował tę dialektyczną zasadę. „W sposób oczywisty dochodzi do zjednoczenia rzeczy w takim zakresie, w jakim zachowana zostaje ich fizyczna różnica”¹¹⁸.

Znaczenie, jakie ma ta dialektyka dla pojęcia osoby, uchwycił – zdaniem W. Kaspera – dopiero w XII w. Ryszard od św. Wiktora; według niego osoba jest „naturae intellectualis incommunicabilis existentia”¹¹⁹. Osoba jest w sposób niezamienny i jedyny swoistą incommunicabilis; ale nie jest nią wówczas, gdy zamyka się w sobie, lecz wtedy, gdy jest egzystencją, a więc istnieniem *od* czegoś innego *ku* czemuś innemu. Podczas gdy Tomasz z Akwinu w zasadzie poszedł drogą Boecjańską¹²⁰, Duns Szkot rozwinął i pogłębił relacyjny pojęcie osoby proponowane przez Ryszarda od św. Wiktora¹²¹.

Można odnieść wrażenie – powiada Kasper¹²², że w tych wszystkich scholastycznych definicjach, poruszających się w obrębie antycznych pojęć, wyraża się nowe, już nie antyczne rozumienie bytu.

Dociekania nad elementem formalnym konstituującym osobę jako osobę szły wyraźnie w kierunku uznania, iż o byciu osobą decyduje „sposób istnienia” natury. Choć istniała, co do tego tylko ogólna, nieartykułowana w sposób wyraźny zgoda, to jednak mimo wszystko dawało się zauważyć pewną dwutorowość. Jedne określenia osoby szły po linii natury (substancji), inne bardziej po linii

¹¹⁸ Maksym Wyznawca, *Opuscula theologica et polemica* (PG 91,97 A). Współcześnie w sposób istotny sprawę tę pogłębił K. Wojtyła, podejmując zagadnienie *communio personarum*. Warunkiem pozostawania w osobowej komunii jest samoposiadanie siebie osoby. Ono jest bowiem podstawą samooddania się innej osobie.

¹¹⁹ Ryszard od św. Wiktora, *De Trinitate* IV, 22, 24 (PL. 196, 945–947).

¹²⁰ Por. zwłaszcza STh, I, q. 29, a. 1–4.

¹²¹ Por. J. Duns Scotus, *Ordinatio*, lib. I, dist. 23, q. 1, w: *Gesammelte Werke*, t. 5, wyd. P.A. Sépinski, Roma 1959, s.355 nn. W stwierdzeniu, iż Duns Szkot rozwinął i pogłębił relacyjne pojęcie osoby proponowane przez Ryszarda od św. Wiktora, Kasper nieco przesadził. Zawierzył nazbyt Heribertowi Mühlenowi, autorowi pracy *Sein und Person nach Johannes Duns Scotus. Beiträge zur Metaphysik der Person* (Werl 1954). Szkot, zdaniem Bartnika, ostatecznie osobę rozumiał tylko religijnie jako „bezpośrednią relację do Boga (*relatio immediata ad Deum; relatio directa cum Filio Dei* – In Sent. I, d. 23, a. 1). Szkot w pewnym sensie nie uznawał osoby ludzkiej w znaczeniu doczesnym. Bartnik pisze: „W ten sposób Szkot »bronił« wielkości Boga, wartości wiary i potrzeby chrześcijańskiego uniżenia. Uważał, że należy unieżyć »naturę rozumną«, aby wywyżżyć Boga jako Stwórcę, a zwłaszcza Zbawcę. Było to – potem z pomocą Ockhama – przygotowanie drogi dla Lutra, według którego osoba nie jest sprawą doczesną, lecz sprawą zbawienia: »wiara czyni osobę, dając człowiekowi usprawiedliwienie« [*fides facit personam* – M. Luter, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Bd. I, Weimar 1883 nn, s. 283, 1]. Usprawiedliwiony przez Chrystusa uzyskuje osobowość wobec Boga oraz wobec świata i braci [tamże, Bd. VII, s. 33–38]. W ostatecznym rezultacie fideizm tego rodzaju zdegradował osobę i jej pojęcie”, Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, s. 94–95.

¹²² W. Kasper, *Jezus Chrystus*, s. 249.

„egzystencji” (relacji). Pierwsze podkreślały niezależność, całkowitość w sobie, posiadanie siebie, istnienie w sobie i przez siebie; drugie zaś główną uwagę zwracały na relacyjność, otwartość komunikatywność. Pierwsze raczej brały pod uwagę odmiennność osób ludzkich w stosunku do Osób Bożych (w tym do Osoby Chrystusa); drugie starały się akcentować, że to, co istotne dla Osób Bożych, nie może nie być istotne dla osób ludzkich. Jesteśmy świadkami pewnej „dialektyki analogii”.

Czym jest osoba nie można pojąć, nie sięgając do źródła tego pojęcia. Jest nim chrześcijańska refleksja nad tajemnicą Boga i Jezusa Chrystusa. Idea „osoby” wyrasta z tego właśnie źródła i w gruncie rzeczy bez niego nie może się ostać. Jeśli w biegu historii rozumienie osoby oddala się od swego źródłowego rozumienia, rozwija się jakby niezależnie bez wyraźnego odniesienia do źródła, to jednak musi (czyni to poniekąd mocą pewnego, dochodzącego we współczesnych dociekaniach sensu rozumienia osoby do głosu, logosu) wracać do tego źródła, bo dzięki niemu, choć często w sposób nieuświadomiony, żyje¹²³.

Przyjrzyjmy się, choć pokrótce, niektórym średniowiecznym definicjom osoby.

4.3. Definicje osoby Ryszarda od św. Wiktora: w kierunku egzystencjalnego rozumienia osoby

Definicja osoby zostaje – jak powiada Bartnik – wysubtelniona w średniowieczu europejskim w kierunku istnienia, samoistności, syngularności i integralności¹²⁴.

Co to znaczy, że „natury rozumne” istnieją jako osoby? Należy zwrócić uwagę na to, że nade wszystko „osoba” to *nomen dignitatis*¹²⁵. Natury rozumne mogą

¹²³ Krótko mówiąc, różne teorie osobowości, a jeszcze bardziej refleksja nad godnością osoby zdają się nie wprost potwierdzać to, co w sposób wyraźny powiedział Nikolaus Lobkowicz: „niepowtarzalność, jak i nienaruszalność każdej osoby daje się, w ostatecznej instancji, uzasadnić tylko wówczas, gdy jesteśmy przekonani, że osoba leży na sercu władcy uniwersum jako to niepowtarzalne indywiduum”. Zob. N. Lobkowicz, *O pojęciu osoby*, w: tenże, *Czas kryzysu, czas przełomu*, Kraków: WAM–Znak 1996, s. 94 nn.

¹²⁴ Zob. Cz.S. Bartnik, *Personalizm*, s. 84.

¹²⁵ W koncepcji osoby ludzkiej akcentuje się zwykle rozumny charakter bytu jako podstawę jego osobowego charakteru. Jest to o tyle trafne, że rozumność jest warunkiem koniecznym bycia osobą, niemniej jednak dla uzyskania pełnej teorii osoby konieczne okazuje się wzięcie pod uwagę również godności. Chociaż rozumność jest warunkiem koniecznym bycia osobą, to jednak dopiero godność należy uznać za podstawową doskonałość osoby i za zasadniczy element konstytutywny bytu osobowego. Święty Tomasz powie krótko: *persona est nomen dignitatis* (*In 1 Sent.*, dist. 10, q. 1, a. 5 c.; por. *De potentia*, q.8, a. 4 c.) Ktoś jest osobą, dlatego że ma godność. Akwinata wypowiada się jednoznacznie: „nazwa ‘osoba’ oznacza jednostkową substancję, ze względu na to, że na sposób podmiotu podlega właściwości, którą zwie się godnością” (*In 1 Sent.*, d. 23, q. 1, a. 1 c.). Tłumaczenie za: M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka...*, s. 272–273. Nieco dalej Piechowiak stwierdza: „to nie bycie osobą jest ontyczną podstawą godności, jak to się zwykle przyjmuje, ale to godność jest podstawą bycia osobą. W Tomaszowej koncepcji to nie sama rozumność jest podsta-

rościć sobie prawo do pewnej formy szacunku. Podstawą tego szacunku jest nie tyle sama rozumność, ile to, co ową rozumność urealnia. Pierwotny sens definicji Boecjusza to sens ontologiczny. *Natura rationalis* istnieje jako byt samoistny (*subsistentia*). To jednak znaczy, że tak istniejące indywiduum nie może być adekwatnie przedstawione w żadnym opisie. Innymi słowy: jego nazwa nie może zostać zastąpiona przez żaden opis. Osoba to *ktoś*, a nie *coś*, nie zwykła konkretyzacja istoty, która jest w stosunku do takiej konkretyzacji obojętna. Osoby nie da się sprowadzić do jakichkolwiek własności, za pomocą których można na ogół scharakteryzować rzeczy.

Dlatego definicja Boecjusza leży u podstawy wszelkich średniowiecznych analiz pojęcia osoby, chociaż sama w sobie nie jest bezsporna¹²⁶. Chodzi tu zawsze o stosunek tożsamości jakościowej i numerycznej, o relację między opisem i nazywaniem.

Definicja Boecjusza spotkała się z różnym odbiorem. Spośród jej krytyków, jednym z najbardziej twórczych okazał się Ryszard od św. Wiktora. Na kanwie Boecjuszowej definicji (którą się także posługiwał) zaproponował trzy swoje własne z akcentem na syngularności, podmiotowości i niekomunikowalności¹²⁷.

4.3.1. Pierwsza definicja osoby Ryszarda od św. Wiktora

Pierwsza definicja osoby Ryszarda od św. Wiktora powiada iż: „Osoba jest to ktoś sam jeden odróżniony od wszystkich innych swoją szczególną właściwością” (*persona est aliquis solus a caeteris omnibus singulari proprietate discretus*). Są tu dwa podstawowe elementy całkowicie nowe w stosunku do definicji osoby Boecjusza: „ktoś” i oddzielenie przez „szczegółność”. Ryszard dokonuje tu subtelного rozróżnienia w rzeczy między „tym, czym rzecz jest” (*ut quod est*) a „tym, przez co rzecz jest” (*ut quo est*). Pierwsze oddaje przede wszystkim syngularność (szczegółność), a drugie – ogólność. „Ktoś” oznacza zatem konkretną „istotę” (*essentia*) i osobowość (*personalitas*), *quo est* oznacza naturę. *Z quis est* wiąże się niepowtarzalność, nieodstępowalność, niekomunikowalność, *z quo est* natomiast łączy się powtarzalność, odstępowalność, komunikowalność (ontyczna). *Quis* (kto) i *aliquis* (ktoś) oznaczają najdoskonalszy podmiot.

„Ktoś” następnie jest dodatkowo odróżniony od innych odrębną właściwością: *singulari proprietate discretus*. Jest to element konstytuujący osobę, a więc chodzi tu o szczegółność, odrębność, właściwość bytową przysługującą tylko

wową doskonałością konstytuującą osobę, a zatem i racją przyznania miana osoby. Racją tą jest dopiero istnienie (*subsistere*) w naturze rozumnej: »Ponieważ samoistnieć w rozumnej naturze jest wielką godnością, dlatego każda jednostka natury rozumnej zwie się ‘osobą’« (STh I, q. 29, a. 3, ad 2)».

¹²⁶ Zob. R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między kimś a czymś*, s. 39.

¹²⁷ Zob. Cz.S. Bartnik, *Personalizm*, s. 84. Ryszard od św. Wiktora, *De Trinitate*, IV, 6; 22; 26 (PL 196, s. 916–17; 945–947).

danej jednostce¹²⁸. Ksiądz Bartnik słusznie zauważa, iż owo podkreślanie syngularności, odrębności osoby musi być uzupełnione przez uwzględnienie jej relacyjnego charakteru. Tego Ryszard jeszcze nie uwzględnił w pierwszej swojej definicji¹²⁹.

4.3.2. Druga definicja osoby Ryszarda od św. Wiktora

Druga definicja osoby Ryszarda od św. Wiktora powiada, iż: „Osoba jest to egzystencja natury niekomunikowalnej” (*Persona est naturae incommunicabilis existentia*). Są tu podkreślone dwa elementy: istnienie i niekomunikowalność ontyczna. Ważny jest element istnienia, wyodrębniony już przez Boecjusza (*esse*). Osoba jest nie tyle „istota” (*essentia*), oderwana od istnienia, ile raczej „ktoś istniejący”, istnienie zapodmiotowane, subsystencja (samoistność). Nazwy „subsystencja” na określenie osoby użył już papież Jan II w roku 534 i Sobór Laterański I z 649 r. W tym duchu dla Ryszarda od św. Wiktora o osobie decyduje najpełniejsza realność, istnienie nierozbijalne – w sobie, z siebie, dla siebie.

Zwróćmy uwagę na to, że Ryszard przybliżył się tym samym do stwierdzenia, iż fundamentem ontycznym osoby należy uznać pewien sposób istnienia i to on właśnie jest wyrazem godności. Godność zatem to nie jakaś własność o charakterze esencjalnym, lecz ‘własność’ egzystencjalna, tożsama ze sposobem istnienia¹³⁰. Tak należy właściwie rozumieć, cytowane już, Ryszarda rozumienie sensu nazwy „osoba” jako własności, która przysługuje jedynie jej samej, bo w niej dochodzi niejako do głosu (*proprietas qui non convenit nisi uni soli*)¹³¹.

Następnie dochodzi do głosu niekomunikowalność (po naszym dopowiedzeniu jest to tym bardziej zrozumiałe), a więc odrębność od wszystkiego innego, niez mieszanie swej tożsamości osobowej z gatunkiem, nieprzekazywalność (nieodstępowność) siebie innym osobom na sposób bytowy (substancjalny), niezamienialność osobnicza¹³². Innymi słowy mówiąc, osoba nie jest racją bytową in-

¹²⁸ Krytyka Boecjusza, jaką przeprowadza Ryszard, jest w istocie pogłębieniem intencji tego pierwszego. Ryszard kwestionuje użycie pojęcia „substancja”, nie bierze jednak pod uwagę zastąpienia tego pojęcia u samego Boecjusza przez pojęcie subsystencji. Zob. uwagi poczynione wyżej; por. R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między kimś a czymś*, s. 39. Substancja, według Ryszarda, oznacza zawsze coś, *quid*, czyli określone tak-a-tak, które w zasadzie może być zawsze tak-a-tak różnych konkretności. Osoba natomiast oznacza „*proprietas qui non convenit nisi uni soli*”, własność, która przysługuje tylko jednemu indywiduum (*De Trinitate*, IV, 6). Dlatego rodzi się pytanie, jaka to może być własność? Tylko taka – należy odpowiedzieć, która konstytuuje bytowo osobę. Oczywiście jest to odpowiedź formalna. Należy dookreślić ową własność, stawiając pytanie, co jest bytowym, ontycznym fundamentem osoby.

¹²⁹ Por. Cz.S. Bartnik, *Personalizm*, s. 84.

¹³⁰ Por. R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między kimś a czymś*, s. 41.

¹³¹ *De Trinitate*, IV, 6 (PL 196, 916–917).

¹³² Podstawą i racją ontyczną owej niekomunikowalności jest indywidualny sposób istnienia w naturze rozumnej.

nej osoby, bo racja ontyczna każdej osoby tkwi w jej własnym sposobie istnienia. Pełne jednak objawienie się owego indywidualnego sposobu istnienia osoby wymaga odniesienia osoby do innych osób, ponieważ odrębność człowieka jako osoby zaznacza się nie tylko w stosunku do rzeczy (że będąc „czymś”, bo jest także dany przedmiotowo, jest zarazem „kimś”, a nawet bardziej „kimś” niż „czymś”), lecz także osób (jest także „kimś innym” od „innego kogoś”, i to w znaczeniu nie tylko numerycznym, w innym wypadku byłby jedynie egzemplarzem gatunku)¹³³.

Wielu autorów, komentując definicję osoby ([*persona est*] *intellectualis naturae incommunicabilis existentia*) wypracowaną przez Ryszarda od św. Wiktora, zwracało uwagę na to, iż definicja ta zawiera w sobie myśl, że „pochodzeniowa relacja osoby do osoby (*ex – sistentia*) należy do definicji osoby”¹³⁴. Nie zawsze jasnym było o co chodzi, gdy kwitowano sprawę stwierdzeniem, iż autor definicji zaproponował relacyjny rozumienie osoby.

4.3.3. Trzecia definicja osoby Ryszarda od św. Wiktora

Trzecia z definicji Ryszarda od św. Wiktora powiada, iż: „Osoba jest to istniejący sam przez się według szczególnego sposobu istnienia natury rozumnej” (*Persona est existens per se solum iuxta singularem rationalis naturae existentiae modum*). Tak tłumaczy Bartnik¹³⁵. Są tu trzy elementy warte analitycznego odczytania: *existens per se solum*, *iuxta singularem existentiae modum* i *rationalis naturae*.

Existens per se solum, które Bartnik tłumaczy jako „istniejący sam przez się”, wskazuje – jego zdaniem – na istnienie jako realność absolutną, a następnie na podmiotowy charakter tego istnienia: *subiectum personale*, czyli – wskazuje na kogoś istniejącego.

Z pewnością rzeczownik odsłowny, dokładniej – czasownik w formie imiesłowu – *existens*, wskazuje na podmiot – kogoś, kto w jakimś sensie głębszym ‘posiada’ istnienie i ‘posiadając’ je ma nań wpływ. Niekoniecznie jest to posiadanie absolutne¹³⁶, takie bowiem można przypisać jedynie Bogu, o którym możemy

¹³³ Wypada nadto powiedzieć, iż na kanwie tego odniesienia do tego, co zewnętrzne (inne rzeczy i osoby) kształtuje się nie tylko (dzięki współwiedzy) świadomość własnej odrębności, lecz odniesienie do samego siebie i samoświadomość.

¹³⁴ Zwracał na to uwagę W. Kasper (W. Kasper, *Jezus Chrystus*, s. 249); T. Wilski (T. Wilski, „Tajemnica osoby” – *klucz do rozumienia siebie i Boga*, „Communio” nr 2, 1982, s. 28); Takie relacyjne rozumienie osoby implikuje – zdaniem R. Spaemanna – pojęcie „subsystencji” (por. R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między kimś a czymś*, s. 35–37). Por. *Lexicon Latino-Polonicum* F. Bobrowskiego, Wilno 1905.

¹³⁵ Zob. Cz. Bartnik, *Personalizm*, s. 85.

¹³⁶ Człowiek w sposób ograniczony ma wpływ na własne istnienie. Choćby nawet dzięki osiągnięciom medycyny raz po raz oddalał od siebie widmo kresu, jakie niesie z sobą śmiertelna choroba, starcze wyniszczenie, przychodzi taki moment, że – jak powiada znany tekst ewangeliczny – nie może

orzec, iż jest *Ens a se, Ipsum esse subsistens* – jak powie św. Tomasz z Akwinu. Termin „osoba” wskazując na *existens per se solum*, wyraża zatem podobieństwo osób, termin ten jest analogiczny, jest wyrazem *analogia personae*.

Imiesłów *existens* dookreślony przez *per se solum*, wskazuje na subsystencję, czyli na nosiciela substancji. Tym samym wskazuje też na zindywidualizowany, samoistny sposób istnienia na sposób substancji kogoś, kto jest podmiotem w znaczeniu bardziej mocnym niż jest nim substancja dla przypadłości.

Iuxta singularem existentiae modum – według Bartnika – oddaje istotny składnik definicji osoby, wskazuje bowiem na sposób bytowania wyodrębniającego dzięki rodzajowi istnienia: Bóg, anioł, człowiek. Jest to – zdaniem Bartnika, nie tylko właściwość (*proprietas*), lecz upostaciowanie samego istnienia (*esse, existere*). Ów szczególny (*singularis*) sposób istnienia to istnienie z siebie, przede wszystkim istnienie dla spełnienia bytu osobowego. Jest to właściwość nie tyle *in communi*, ile raczej *in concreto*: jest to sposób wyodrębniający osobę jako kogoś, jako tego oto kogoś, niepowtarzalnego, tego, a nie żadnego innego, choć *in obliquo* jest tu i właściwość *in communi*, dzięki której nazwą „osoba” można oznaczać także Osoby Boże, anielskie, ludzkie, osoby jako osoby¹³⁷.

Znacznie zřęczniej można przedstawić sprawę, wskazując na godność jako ontyczną podstawę bytu osoby, rozumiejąc oczywiście godność jako indywidualny sposób istnienia w naturze rozumnej. Można by powiedzieć, iż godność tak rozumiana przysługuje każdej osobie, ale przysługuje każdej w jej tylko właściwy sposób zasadniczo niezbywalny i nieodstępowny. Godność, jako indywidualny sposób istnienia w naturze rozumnej, stanowi także rację niepowtarzalnego i zasadniczo nieporównywalnego sposobu objawienia się konkretnej osoby. Osoba bowiem, od strony bytowej charakteryzowana, jest – jest jako ufundowana w indywidualnym sposobie istnienia – „dana”, natomiast ze względu na jej dynamiczny charakter (zgodnie zresztą z tradycją rozumienia *hipostasis*) jest „zadana” samej sobie.

Rationalis naturae – wskazuje wyraźnie na Boecjańską inspirację. Nie to jednak jest najistotniejsze. Kulminuje tu wielowiekowa tradycja rozumienia człowieka. W tę tradycję wpisuje się zarówno Boecjusz, jak i Ryszard, widząc w niej istotny nurt rozumienia tajemnicy człowieka. Bartnik powiada, iż *rationalis naturae* „może oznaczać albo tkwienie w naturze rozumnej, której jest częścią, albo własną cechą konstytutywną rozumności. Ów szczególny sposób istnienia specyfikuje naturę rozumną jeszcze bliżej. Natura rozumna sama z siebie jeszcze nie oznacza osoby. Otrzymuje ona osobowość przez szczególne istnienie jako ‘ktoś’, istniejący w sobie i w sposób absolutnie wyróżniony jako niepowtarzalny i jako zindywidualizowany [...]”¹³⁸.

ani jednego dnia więcej dołożyć do dni swoich. Człowiek nie jest absolutnym właścicielem swego istnienia. Może najwyżej wpływać na kształt tegoż istnienia – na to, jakie oblicze sobie ukształtuje.

¹³⁷ Zob. Cz.S. Bartnik, *Personalizm*, s. 85.

¹³⁸ Tamże.

Rozumność (zwłaszcza od czasów Arystotelesa) wskazywano jako na własność istotnie wyróżniającą człowieka spośród jestestw żyjących. Wydawało się nawet, iż rozumność jest cechą definicyjną osoby. Tymczasem jest to warunek konieczny bycia osobą, ale rozumność nie jest warunkiem wystarczającym bycia w ogóle osoby i bycia tą oto osobą. Ponieważ w historii rozumność nazbyt często substancjalizowano i hipostazowano¹³⁹, pojawiało się przeświadczenie o partycypacji wszystkiego, łącznie z duszą ludzką, w odwiecznym Logosie (Duszy Wszechświata). Jeśli rozumność jest nieodłącznie i istotnie cechą osobowego istnienia, a wtórnie (wedle relacji pochodzenia/stworzenia) – jako inteligibilność natur, pozostałych jestestw, to można powiedzieć, iż istnienie osób i relacje wzajemne osób, relacje prawdziwie osobowe, są podstawą racją kształtu porządku rzeczywistości, także porządku społecznego¹⁴⁰. W konsekwencji powiedzieć można, iż jakiegokolwiek przejawy rozumności (w sensie inteligibilności) bądź nierozumności wskazują na (na podstawie relacji pochodzenia) na fakt obecności osób i osobliwość ich obecności w rzeczywistości. Po owocach, po czynach osób, rozpoznajemy faktyczność ich istnienia i wielce zindywidualizowany sposób ich jawienia się w rzeczywistości¹⁴¹.

¹³⁹ Pojęcie abstrakcyjne „natura rozumna” nosi na sobie takie piętno substancjalizacji i hipostazowania.

¹⁴⁰ W sobie właściwy sposób o podstawowym znaczeniu osób i relacji ja–ty mówi żydowski filozof M. Buber.

¹⁴¹ Bartnik powiada, iż „natura rozumna sama z siebie jeszcze nie oznacza osoby. Otrzymuje ona osobowość przez szczególne istnienie jako ‘ktoś’, istniejący w sobie i w sposób absolutnie wyróżniony jako niepowtarzalny i jako zindywidualizowany, choć znowu nie jest tu definiowana każda osoba oddzielnie, ani oddawana treść każdej osoby jako jej jednej. *Indywiduum* jest wskazywane raczej przez sądy egzystencjalne: oto tu i teraz istnieje ktoś jako osoba” (*Personalizm*, s. 85–86). Zwróćmy uwagę najpierw na to, jaki kłopot przysparza abstrakt „natura rozumna”. Abstrakt ów jest konsekwencją przyjęcia go w sposób aprioryczny. Natura rozumna nie tylko sama z siebie nie oznacza osoby, ona sama z siebie nie istnieje. Jeśli istnieje, to w osobie jest zapodmiotowana i ze względu na osoby można mówić o naturach rozumnych. Owszem, *individuum* jest wskazywane przez sądy egzystencjalne, ale to dotyczy każdego numerycznie postrzeganego indywiduum (jednostkowego, konkretnego bytu) jako zeterminowanej treści pod proporcjonalnym aktem istnienia. Sądy egzystencjalne, w których afirmujemy istnienie, są wskaźnikiem tego, że jesteśmy zdolni ująć to, co ze swej natury nie jest materią, choć pozostaje w związku z materią. Osoby nie wskazujemy bezpośrednio zewnętrznym sądem egzystencjalnym. Jeśli wskazujemy na osobę (tj. ujmujemy bezpośrednio istnienie osoby) sądem egzystencjalnym, to raczej czynimy to za pomocą sądu egzystencjalnego o charakterze wewnętrznym, o jakim mówi M.A. Krapiec (*Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, s. 102 nn). Według Krapca „jest bezpośrednio nam dana w poznaniu samowiedza tego, że istnieję jako ‘ja’, które jest podmiotem (w akcie podmiotowania, a więc spełniania!) tego wszystkiego, co ‘moje’ (s. 102)”. Nieco dalej czytamy: „Między ‘świadomością siebie’ a stwierdzeniem faktycznego istnienia ‘ja’ jako podmiotu nie ma właściwie różnicy. ‘Świadomość siebie’, czyli samowiedza, jest przecież niczym innym jak poznaniem istnienia ‘ja’, występującego jako podmiot i spełniacz czynności fizjologicznych i psychicznych” (s. 109). W jeszcze innym miejscu czytamy: „Przeżycie podmiotowości jest czymś bezpośrednim, czymś, co nie wymaga dowodzenia, a przeciwnie, wszelkie dowodzenie – jako proces psychiczny – suponuje świadomość ‘ja’ podmiotowego. [...] [...] podmiotowość (bytowość) jaźni jest nam

Wziąwszy pod uwagę możliwość innego tłumaczenia zwrotu *existens per se solum* i *existentiae modum*, z uwagi na sens terminu „existentia”, można by zaproponować inne tłumaczenie definicji Ryszarda: Osoba to stający się przez siebie samego (realizujący się na mocy zaangażowania w tę realizację) według szczególnego sposobu stawania się (w sensie aktualizowania/realizowania) rozumnej natury.

Ciągle w tym określeniu osoby razi abstrakt „natura rozumna”, który nadal pełni istotną funkcję członu definiującego o charakterze obiektywizującym.

4.4. Bonawenturiańskie i Tomaszowe rozumienie osoby

Interesujące określenie osoby zaproponował św. Bonawentura. Interesował się problemem jednostkowania natury ludzkiej jako osoby. Dla Bonawentury podstawą jednostkowania jest substancjalność, powstająca z połączenia materii (ciała) z formą (duszą). Jednostkowość to połączenie tej oto duszy z tym oto ciałem¹⁴². Nie jest to więc jednostkowość przypadłościowa, jak według arystotelizmu, lecz substancjalna.

Być osobą to być jednostką. Wszystkie istniejące istoty są osobnikami, ale tylko rozumne są osobami. Osoba jest naturą o dominancie duchowej, bezpośrednio podporządkowanej Bogu jako Stwórcy i Zbawcy. Stąd płynie boskie dostojęństwo i boska godność osoby w całości. Jak *singularitas* jednostkowego istnienia pochodzi z połączenia materii i formy, tak dostojęństwo pochodzi głównie z formy (duszy). Bonawentura definiuje ostatecznie osobę jako „dostojęństwo udzielone substancji przez formę, która istnieje w sposób niekomunikowalny w hipostazie” (*Proprietas dignitatis incommunicabiliter existens in hipostasi – II Sent. 3, 1, 2, 2*)¹⁴³.

dana jedynie od strony egzystencjalnej. Znaczy to, iż wiemy, że istniejemy; jesteśmy świadomi naszej egzystencji jako podmiotu spełniającego akty ‘moje’. [...] Ale bezpośrednie przeżycie podmiotowości od strony egzystencjalnej nie jest zarazem bezpośrednim poznaniem własnej natury.” (tamże, s. 373–374). Jeśli, istnienie osoby dane jest nam bezpośrednio w sądzie egzystencjalnym o charakterze wewnętrznym, na bazie samowiedzy, na co należy się w pewnej mierze zgodzić, to bynajmniej afirmacja istnienia innych osób nie ma charakteru bezpośredniego, lecz pośredni. Można co najwyżej na podstawie doświadczenia własnego podmiotowania i istnienia, które wyraża się w podmiotowaniu, wnosić o analogicznym doświadczeniu przez innych własnej podmiotowości, a w konsekwencji – misterium (dramatu) bycia osobowego.

¹⁴² Św. Tomasz podejmie zagadnienie *commensuratio animae ad hoc corpus*. Problem ten monograficznie opracował S. Swieżawski w swojej rozprawie habilitacyjnej (1948). M.A. Krapiec w swojej monografii *Ja-człowiek*, sformułuje problem w sposób nowy tak, jak w nowy, oryginalny sposób zaprezentuje zagadnienie duszy. Krapiec stojąc konsekwentnie na gruncie metafizyki będzie twierdził, iż człowiek jako osoba istnieje istnieniem duszy jako podmiotu (w sensie ontycznym), która jako forma organizuje sobie materię do bycia ludzkim ciałem. Zob. M.A. Krapiec, *Ja – człowiek*, s. 378 nn; tenże, *Ciało jako współ-czynnik konstytutywny człowieka*, w: Jan Paweł II, *Męczyzną i niewiastą stworzył ich. O Jana Pawła II teologii ciała*, pod red. T. Stycznia, Lublin 1981, s. 147–149.

¹⁴³ Zob. Cz.S. Bartnik, *Personalizm*, s. 86.

Każda dusza jest jednostkowo, odrębnie i indywidualnie stworzona przez Boga. Ten pogląd Bonawentury stał w opozycji do stanowiska aweroistycznego, które odrzucało za Aweroesem zarówno jednostkowość duszy i osoby, a także indywidualną nieśmiertelność. Według Bonawentury wielość jednostkowych dusz jest po to, aby objawić dobroć Boga. Drugą racją wielości jednostkowych dusz jest doskonałość świata.

Określenia Bonawentury wymagałyby również analitycznego omówienia.

Znacznie pogłębił rozumienie osoby św. Tomasz z Akwinu¹⁴⁴. Ponieważ do Tomasza odniesiemy się po wielokroć niżej, w tym miejscu pominę osobną prezentację antropologii i personologii Tomasza.

5. OKREŚLENIE OSOBY W NAWIĄZANIU DO INTEGRALNIE ROZUMIANEJ TRADYCJI

Osoba jako *ta oto* różni się istotowo od właściwości, jakie ta osoba *posiada*. Nazwa „osoba” wskazuje – jak inspirująco zauważa Hans Urs von Balthasar, na wewnętrzną osobliwość i odnośność. Jest ona byciem „ty” dla Boga i zadaniem¹⁴⁵.

5.1. Czy można mówić o klasie osób?

Rozróżnienie natura – osoba, słusznie poczynione w kontekście rozważań trynitologicznych, w odniesieniu do człowieka wydawało się nieść zasadnicze wyzwanie poznawcze: dlaczego człowieka, to jest istotę, którą sami jesteśmy, przyporządkowujemy nie tylko pewnemu biologicznemu gatunkowi ssaków (to oznacza gatunkowe określenie „człowiek”, które orzekamy o istocie biologicznej, którą jesteśmy), lecz również klasie całkowicie innego rodzaju, klasie osób? Czy jednak osoby stanowią klasę? Jakie indywidua i na podstawie jakich cech należą do klasy osób, czy ludzie są jedynymi elementami tej klasy, a również, czy należą do niej wszyscy ludzie? Pytania te wywołują pewną konsternację. Jednak mówienie o klasie *osób* nie jest trafne. Według R. Spaemanna nie jest trafne z dwu powodów.

Po pierwsze: kiedy pewne jednostki określamy jako osoby, to nie dlatego że należą do określonej klasy lub są konkretnymi przykładami pojęcia ogólnego. Chodzi raczej o to, że do tego, czym są – do klasy bądź do gatunku, do którego należą – odnoszą się one inaczej niż normalnie elementy danej klasy do swojej klasy, tj. że są jej elementem. Osoby należą zawsze do jakiegoś gatunku naturalnego, ale należą do niego w odmienny sposób niż inne jednostki do swoich gatunków.

¹⁴⁴ Pewną syntetyczną charakterystykę wkładu Akwinaty w pogłębienie rozumienia osoby kreśli Bartnik (*Personalizm*, s. 86–88).

¹⁴⁵ Por. H.U. von Balthasar, *Theodramatik*, t. II/2, s. 186–202.

Drugi powód, z racji którego mówienie o *klasie* osób jest ontologicznie nie-trafne – chociaż z logicznego punktu widzenia usprawiedliwione – to fakt, że stosując pojęcie osoby do jednostek, przyznajemy im określony status, status nie-tykalności. Wraz z przyznaniem tego statusu przyjmujemy zobowiązanie do uznania jego ważności. Możemy o kimś powiedzieć, że jest królem, honorowym obywatelem lub oficerem, a jednocześnie występować przeciw królom i oficerom, czy też domagać się zniesienia tytułu honorowego obywatela. Jeżeli natomiast ktoś nie chce respektować ludzi jako osób, to albo odmawia im miana osób, albo samo pojęcie osoby uważa za bezprzedmiotowe i nieodpowiednie do tego, by cokolwiek charakteryzowało¹⁴⁶.

5.2. Czy wyrażenie „osoba” ma charakter deskryptywny?

Użycie pojęcia „osoba” jest równoznaczne z aktem uznania określonych zobowiązań wobec tego, kogo się tak określa. Wybór tych, do których odnosimy to pojęcie, jest wprawdzie zależny od pewnych deskryptywnie definiowalnych cech: bycie osobą idzie w parze z tymi cechami, ale samo nie jest cechą gatunkową, lecz statusem, i to jedynym statusem, który nie został nikomu nadany przez innych, lecz każdemu przysługuje z natury. Nie znaczy to, że jest on czymś „naturalnym”. Również człowiek jest „z natury” istotą mówiącą, język wszakże nie jest czymś „naturalnym”.

Ponieważ wyrażenie „osoba” nie jest deskryptywne, więc nie można go zdefiniować ani ostensywnie, tj. przez wskazanie na prostą jakość, taką jak np. barwa, ani narratywnie, tj. przez opowiedzenie historii tego, co zostało określone przez pewne wyrażenie, jak np. „zwycięstwo Hermana”¹⁴⁷. To wyrażenie zawiera całą historię i czy w ogóle oznacza ono coś realnego, zależy od tego, czy historia ta jest prawdziwa¹⁴⁸.

5.3. Osoba jako „interaktywna gra”

Osoby niepodobna zdefiniować ani przez wskazanie jakichś cech bezwzględnych, ani przez wskazanie faktów historycznych, których sprawstwo w jakiejś

¹⁴⁶ Jest także wielce prawdopodobne, iż uciekając od ostatecznych ustaleń w tym zakresie (co jest ostateczną racją bycia osobą), można (choćby poprzez lansowanie takiej lub innej propozycji pedagogicznej jako ideologii, preferującej jakiś fragmentaryczny, cząstkowy punkt patrzenia na człowieka) człowiekowi uniemożliwić przeżycie pełni człowieczeństwa, która – można przypuszczać kulminuje – w określeniu kogoś mianem osoby. Zresztą psychologia, posługując się terminem „osobowość”, czyni pewne wysiłki, aby określić standardy dojrzałej, pełnej osoby.

¹⁴⁷ W 9 r. n.e. germański wódz Herman w pobliżu Detmold w Westwalii rozgromił legiony rzymskie.

¹⁴⁸ Zob. R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, s. 23–24.

mierze, większej lub mniejszej, można jej przypisać, choć z pewnością jedna i druga próba charakterystyki wiele wnoszą w przybliżenie konkretnej osoby. Co raz wyraźniej rodzi się przeświadczenie, iż osobę w sposób istotny charakteryzuje swoista względność jednakże nie w znaczeniu, iż jest ona *sui generis* mechaniczną wypadkową zewnętrznych w stosunku do niej i decydujących o niej – o jej konsystencji, sił-czynników, lecz „interaktywną grą”, jaka rozgrywa się pomiędzy nią, uświadamiającą sobie *in statu viae* własną odpowiedzialność, odpowiedzialność za coś i wobec Kogoś. Jest to nade wszystko odpowiedzialność za siebie takiego, jakiego ‘podarujemy’ światu. Osobę cechuje zatem nie tyle świadomość po prostu, ile świadomość realnego daru, jakim może być – oczywiście pod pewnymi warunkami – dla świata. Zmienia to zasadniczo optykę patrzenia na człowieka. Człowiek jest nie tylko i nie przede wszystkim bytem dążącym do dobra (współdzielącym z wszelkim bytem owo pożądanie), pożądanym rozumnie dobra, jak to genialnie przedstawił już Arystoteles, ale jest bytem, który może przekroczyć pewien próg, próg dążenia-pożądania, i rozumnie dawać siebie, aby wszystko inne (także inni) mogło dążyć do spełnienia siebie¹⁴⁹. To rozumne dawanie siebie człowieka wyodrębnia i spełnia go jako osobę, tak, iż można powiedzieć, że konstituuje go osobą¹⁵⁰.

5.4. Osoba jako indywidualny, relacyjny sposób istnienia w naturze rozumnej wyrażający się w proegzystencji

Każdy byt dąży nie tylko do czegoś, co jest jego dobrem, ale także do udzielenia własnego dobra innym. Zwrócił na to uwagę św. Tomasz, gdy pisał: „rzecz naturalna bowiem nie tylko ma skłonność do własnego dobra, by, gdy go nie ma, zdobyć je, gdy ma, spocząć w nim, lecz także do udzielania własnego dobra innym, na ile to możliwe”¹⁵¹. Zasada ta otwiera możliwość zrozumienia, w przypadku bytów rozumnych, a zwłaszcza człowieka, podstaw działania dla dobra innych. W tym działaniu na rzecz dobra innych osoba odsłania się w szczególny sposób. Spróbujmy to wyjaśnić.

¹⁴⁹ Na udzielalność bytu jako definicyjne określenie dobra zwracali uwagę nade wszystko filozofowie tradycji neoplatonickiej. Święty Tomasz z Akwinu sięgnął do tej tradycji poprzez Pseudo-Dionizego Areopagite (zob. STh 1–2, q. 1, a. 4, 1 i ad 1 – Tomasz powołuje się na dzieło Pseudo-Dionizego Areopagity *O imionach Bożych*, IV, 1).

¹⁵⁰ Gdybyśmy nie poczynili tego zastrzeżenia, moglibyśmy spotkać się z zarzutem, iż opowiadamy się za aktualistyczną koncepcją osoby. Jest jednak prawdą to, że osoba objawia się w działaniu. Właściwie od samego początku, z pewnym jedynie wyjątkiem, o którym wspomnieliśmy, pojęcie hipostazy, podstawowe dla rozumienia osoby, wyrażało dynamizm bytu, dzianie się bytu.

¹⁵¹ „Res enim non solum habet naturalem inclinationem respectu proprii boni, ut acquirat ipsum cum non habet, vel ut quiescat in illo cum habet; sed etiam ut proprium bonum in alia diffundat secundum quod possibile est” (STh 1, q. 19, a. 2, c).

Poznanie, na czym polega bycie osobą, możliwe jest m.in. poprzez poznanie działań bytu prowadzących do jego aktualizacji. Na podstawie działania można wnioskować o bycie, zarówno o sposobie jego istnienia, jak i o tym, co należy do jego istoty¹⁵². Poprzez analizę działania otwierają się perspektywy dopełnienia rozumienia osoby i określenia tego, co jest jej należne jako prowadzące do jej rozwoju, aktualizujące jej potencjalności. Szczególny sposób istnienia człowieka ujawnia się przede wszystkim w celach działania prowadzących do aktualizacji bytu. Na plan pierwszy wysuwa się ich różnorodność. Różnorodność sposobów realizacji człowieka, w tym i różnorodność form życia społecznego i praw, jest dla Tomasza, podobnie zresztą jak dla Arystotelesa, oczywista. W celu wyjaśnienia samej różnorodności nie zawsze sięgano do koncepcji osoby; dla Arystotelesa wystarczającą racją były różnice w warunkach życia, charakterze podmiotów itp. Krótko mówiąc, wystarczającą racją były pewne okoliczności (uwarunkowania wewnętrzne i uwarunkowania zewnętrzne). Ponieważ okoliczności, w jakich przychodzi człowiekowi przeżywać własne życie są w wysokim stopniu niepowtarzalne, stanowią one istotny kontekst jego dramatu bycia osobą, nie są one jednak racją wystarczającą, a jedynie racją konieczną. Akwinata dostrzegał i podkreślał podstawy różnorodności sposobów aktualizacji człowieka tkwiące w samej osobie jako osobie¹⁵³.

Święty Tomasz wiele miejsca poświęcał na wykazanie, że cele działania człowieka nie są wyznaczone jedynie przez istotę gatunkową człowieka (i okoliczności życia), ale są indywidualne w przypadku każdej osoby ludzkiej¹⁵⁴. Wyjątkowość istnienia osób polega na tym, że poszczególni ludzie nie są jedynie egzemplarzami gatunku „człowiek”, stąd natura gatunkowa, również przy wzięciu pod uwagę jej rozumności, nie wyznacza w sposób powszechny celów poszczególnych ludzi.

Indywidualizacja celów, o której mówi Akwinata, nie jest oparta jedynie na niepowtarzalnych okolicznościach, w których żyje dany człowiek; w takim przypadku indywidualizacja nie różniłaby się zasadniczo od tej spotykanej w przypadku bytów nie rozumnych, byłaby oparta jedynie na czymś zewnętrznym¹⁵⁵ wobec osoby, przy-

¹⁵² „Agere sequitur ad esse in actu” (*Contra gentiles*, III, 69, 20). Na temat poznawczego waloru zasady *operari sequitur esse* zob. K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 378 nn.

¹⁵³ Por. M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka...*, s. 278–279.

¹⁵⁴ Trzeba zawsze zadawać sobie pytanie nie tylko o to, czy coś jest zgodne z istotą gatunkową człowieka, wspólną wszystkim ludziom, ale także czy jest zgodne z człowiekiem jako osobą, jako kimś w sposób szczególnie indywidualnym. Tomasz pisał: „Sola rationalis creatura dirigitur a deo ad suos actus, non solum secundum congruentiam speciei, sed etiam secundum congruentiam individui” (*Contra gentiles*, III, 113). Moralisci, dążąc do ustalenia ogólnych (o charakterze przedmiotowym) norm ludzkiego, moralnie dobrego, postępowania, dostrzegali niewystarczalność wyłącznie przedmiotowej charakterystyki do determinacji wartości moralnej czynu ludzkiego. Dlatego wiele miejsca poświęcali okolicznościom czynów ludzkich, szczegółowo je omawiając. Zob. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. I, *Etyka ogólna*, Lublin: RW KUL 1986, s. 264 nn.

¹⁵⁵ Czymś zewnętrznym wobec osoby jest także w pewien sposób ‘usamodzielniająca się w istnieniu’ i autonomizująca się w działaniach sfera nieświadomości (głównie o charakterze emocjo-

padkowym. Indywidualność osoby, w tym jej celów i działania, ugruntowana jest nie tylko w okolicznościach jej życia, ale w jej szczególnym sposobie bycia, a realizowana jest dzięki wolności wyboru. Celem działań nie jest zatem zaktualizowanie tego, co wspólne wielu jednostkom, ale zaktualizowanie danej osoby. Można powiedzieć, że celem działania jest ona sama. Każdy człowiek jako osoba jest sam w sobie celem – „istnieje dla samego siebie”¹⁵⁶. W aspekcie egzystencjalnym to właśnie „istnienie dla siebie samego” uznaje Akwinata za zasadniczą charakterystykę bytu obdarzonego godnością (osobową). Sposób istnienia (*modus existendi*) osoby określa też Akwinata wprost jako istnienie *per se* – dla siebie¹⁵⁷. Bycie celem samym w sobie wyróżnia człowieka spośród bytów nierozumnych, które mogą być traktowane jako środki dla dobra człowieka¹⁵⁸. Skoro każdy człowiek jako osoba jest celem w sobie, to – negatywnie rzecz ujmując – „żaden człowiek nie jest ze swej natury przyporządkowany do innego celu”¹⁵⁹.

Ponieważ bycie celem samym w sobie jest ugruntowane w sposobie istnienia, nie można mówić w tym aspekcie o „więcej” lub „mniej”. Albo istnieje się jako cel, albo nie. Dlatego w przypadku osób każdy jest w równym stopniu celem. W takim też sensie można mówić o równości w godności wszystkich ludzi.

Godność (jako sposób istnienia w naturze rozumnej) konstytuująca istnienie dla siebie samego¹⁶⁰ – zauważmy – dobrze współgra też z koncepcją dobra godziwego (dobra, które jest dobrem samym w sobie; jest samo w sobie celem), jaką ma na uwadze (rozwiija) filozofia moralna (etyka).

nalnym) jako *sui generis* centrum dyspozycyjne. Dlatego K. Wojtyła w swojej monografii *Osoba i czyn* wiele miejsca poświęcił zagadnieniu integracji osoby w czynie. Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 229 nn.

¹⁵⁶ „Homo est [...] propter seipsum existens” (STh 2–2, q. 64, a. 2, ad 3). Por. *Contra gentiles*, III, 112: „Naturae ergo intellectuales sunt propter se ac divina providentia procuratae, alia vero omnia propter seipsas”.

¹⁵⁷ *De potentia*, q. 9, a. 3, c: „Natura autem quam persona in sua significatione includit, est omnium naturam dignissima, scilicet natura intellectualis secundum genus suum. Similiter etiam modus existendi quam importat persona est dignissimus, ut scilicet aliquid sit per se existens”.

¹⁵⁸ *Contra gentiles*, III, 112: „Sola igitur intellectualis natura est propter se quesita in universo, alia autem propter ipsam”.

¹⁵⁹ „Unus enim homo ex natura sua non ordinatur ad alterum sicut ad finem” (*In 2 Sent.*, dist. 44, q. 1, a. 3, ad 1); w *corpus* zaś: „creatura rationalis, quantum est de se, non ordinatur ut ad finem ad aliam, ut homo ad hominem”. Słusznie zauważa M. Piechowiak, iż „na Akwinatę, a nie na Kanta należałoby się powoływać we współczesnych dyskusjach nad prawami człowieka, gdy podkreśla się autoteliczny charakter osoby ludzkiej”. Kant jest jedynie kontynuatorem długiej tradycji. Zob. M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka...*, s. 280. Chodzi tu o to, że w sensie ontycznym osoba jest celem dla innych bytów i dla samej siebie. W tym znaczeniu osoba jest „dana” i „zadana” – jak chętnie powiada Jan Paweł II, sobie samej, a całe stworzenie oczekuje objawienia się osoby (por. Rz 8, 19). Owa pozycja ontyczna jest podstawą porządku praktycznego działania – porządku moralnego.

¹⁶⁰ Konsekwentnie mamy tu na uwadze perspektywę metafizyczną.

Realizując zatem siebie w sensie ontycznym, wedle miary, jaką jest indywidualny sposób istnienia (ten jeden, jedyny, podarowany¹⁶¹), w rozumnej naturze, człowiek staje się niepowtarzalnym i nie zastępowalnym niczym i nikim innym, darem, jaki osoba z siebie czyni, wnosząc siebie w świat¹⁶².

Tylko jako osoba człowiek partycypuje w rozumnym (tzn. świadomym i dobrowolnym) udzielaniu się dobra, które charakteryzuje Boga w tradycji judeo-chrześcijańskiej. Tylko w takiej perspektywie jesteśmy w stanie zrozumieć (i wyjaśnić) biblijne przesłanie, przesłanie objawione, o człowieku stworzonym na obraz i podobieństwo Boga.

ZAKOŃCZENIE

Przedłożona propozycja określenia osoby w nawiązaniu do integralnie rozumianej tradycji: *osobą jest indywidualny, relacyjny sposób istnienia w rozumnej naturze wyrażający się w proegzystencji*, wieńczy w jakiś sposób wielki wysiłek przezwyciężenia esencjalnego rozumienia osoby jako własności lub zestroju własności prowadzących do ujednostkowania substancji. W toku analiz ukazujących egzystencjalne ujęcie, tj. wskazujących na konieczność związania rozumienia osoby z istnieniem, a dokładniej ze sposobem istnienia, uzyskujemy także ważny argument na rzecz przybliżenia rozwiązania współczesnego sporu na temat pojęcia osoby w ramach sporu o definicję osobowej tożsamości. Przypomnijmy, iż spór ten toczy się między stanowiskiem asubstancjalistycznym (nawiązującym do definicji osoby Johna Locke'a) i substancjalistycznym (uznającym osobę za fenomen pierwotny, nieredukowalny do jakiegokolwiek cechy czy zespołu takich cech). Przy okazji rozważania nasze wiodą nas do przekonania, iż relacja religijna, a więc odniesienie człowieka do Boga jako ostatecznej racji istnienia osoby, nie jest czymś pozostawionym wyłącznie arbitralnej decyzji człowieka. Jest to relacja istotna i fundamentalna dla w pełni osobowego życia, dlatego domaga się szczególnej troski pedagogicznej ze strony poszczególnych osób i społeczeństwa. To ostatnie zagadnienie wymaga jednak osobnego studium.

¹⁶¹ Ów 'własny' *actus essendi* jest aktem zindywidualizowanym w tym sensie, że współwyznaczonym przez okoliczności albo stworzonym ze względu na okoliczności. Inaczej mówiąc, Bóg nie skrepowany niczym, w sposób wolny powołuje do istnienia, udziela istnienia aktualizującego konkretnego człowieka jako osobę. Chce tego oto człowieka, aby i w nim objawiła się osoba – Jego chwała (por. znane powiedzenie św. Ireneusza). Ten wątek rozważań wypadnie jeszcze pogłębić.

¹⁶² Osobną sprawą jest to, 'dzięki czemu' możliwe jest owo objawienie się osoby. Czy tym 'dzięki czemu' jest kontekst odniesień przedmiotowych (Buberowska relacja ja-to), czy raczej kontekst relacji osobowych (Buberowska relacja ja-ty)? Wydaje się, iż żydowski filozof, twórca dialogiki, rzuca pewne światło na tę sprawę. Ma to poważne konsekwencje w pedagogii.

