

CZŁOWIEK W MYŚLI STAROŻYTNYCH PISARZY CHRZEŚCIJAŃSKICH

Wprowadzenie

Kiedy mówimy dziś „osoba ludzka”, wydaje nam się, że w sposób oczywisty określamy byt ludzki z tym wszystkim, co jest w nim najbardziej istotne i co decyduje o jego godności. Naturalnie trzeba sobie zdawać sprawę z długiej i bogatej tradycji, dzięki której określenie to nie tylko jest właściwie rozumiane, ale również pozwala wejrzeć niejako w złożoną strukturę bytu ludzkiego. I choć rzeczywistość ta nieustannie wymyka się naszym definitywnym oraz wyczerpującym określeniom, pozwala się jednak opisywać i coraz wnikliwiej badać. Przy czym badanie to – niezależnie w zasadzie od dyscypliny i dziedziny wiedzy – ciągle spotyka się z nieodłącznym od tej rzeczywistości wymiarem tajemnicy. Czy doświadczenie to obniża wartość naszych wysiłków poznawczych lub czyni je mniej wiarygodnymi? Raczej nie. Pozwala natomiast o wiele poważniej traktować wszystkie te momenty, a także wydarzenia w owej tradycji, które, szanując tajemnicę i broniąc się przed pokusą uprzedmiotowienia ludzkiej rzeczywistości, pozwoliły wskazać termin, najlepiej odkrywający człowieka, aby nie pominąć przy tym żadnego z najistotniejszych wymiarów bytu ludzkiego.

Zainteresowanie światem osoby ludzkiej poprzedza rozwój antropologii¹, z której – na pewnym etapie rozwoju – wyłania się personalizm. Wielkie zainteresowanie człowiekiem przejawiali już filozofowie starożytnej Grecji, choć – zwłaszcza w początkowych okresach rozwoju ich myśli – więcej uwagi poświęcali odkrywaniu i ukazywaniu procesów kierujących otaczającym człowieka kosmosem. Mimo to nie mogli – jak się okazało – pominąć szeregu pytań dotyczących człowieka² Tym bardziej, że to właśnie on najbardziej wyróżniał się z całej, otaczającej go przyrody; zadawał pytania dotyczące kierujących nią praw i poszukiwał na nie odpowiedzi. Dlatego też w antycznej kulturze i literaturze, zwłaszcza filozoficznej, obserwujemy wyraźny przełom, charakteryzujący się coraz większym zainteresowaniem człowiekiem, poszukiwaniem należnego mu miejsca

¹ Por. B. Smolka, *Narodziny i rozwój personalizmu*, Opole 2002, s. 13.

² Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tom V, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 2002, s. 50.

w świecie, co z kolei dało początek bardzo ścisłej orientacji antropologicznej³ Z czasem przełom ten znalazł rozwinięcie w wyraźnym nurcie humanistycznym, gdzie także zainteresowanie kosmosem, jego początkiem i rozwojem, będzie ściśle związane z bytem ludzkim. Jedną z przyczyn takiego zwrotu było – widoczne już u wczesnych filozofów greckich – zainteresowanie poznaniem człowieka⁴ Prowadziło ono do identyfikacji poznającego z poznawaną przez niego rzeczywistością, co stanowiło istotną podstawę do poszukiwania wspólnych dla człowieka i świata elementów⁵

Wielu osiągnęć w dziedzinie antropologii, a także w ramach wyłaniającego się z niej personalizmu, nie sposób sobie nawet wyobrazić bez ogromnego wkładu m.in. Ojców Kościoła. Zwłaszcza w okresie kształtowania się tych dogmatów chrześcijańskich, w których pojęcie osoby nabrało zasadniczego znaczenia (o Trójcy Świętej, unii hipostatycznej), ich zainteresowanie człowiekiem, z odniesieniem się do poglądów pogańskich filozofów starożytnej Grecji, zaowocowało bardzo ważnymi dla personalizmu osiągnięciami. Swoistym – jak się wydaje – podsumowaniem ich pracy w tym kontekście jest myśl oraz postać Manliusza Boecjusza. Dlatego też w tej refleksji pozwalamy sobie ukazać jego dzieło jako w pewnym sensie zamykające zainteresowanie człowiekiem w starożytności i bardzo wyraźnie, szczególnie przez jego definicję osoby, wprowadzające już w nowy etap, gdzie świat ludzkiej osoby jest coraz bardziej odkrywany i coraz lepiej rozumiany.

1. Ciało i dusza człowieka według Ojców Apostolskich i Apologetów

Obraz człowieka, obecny w pismach pierwszych pisarzy chrześcijańskich, był wyrazem ich spontanicznej wiary, której podstawą i odniesieniem stały się teksty biblijne mówiące o stworzeniu, szczególnie zaś Księga Rodzaju. I tak **Klemens Rzymski (+100)**, dostrzegający w człowieku

³ Por. M. A. Krąpiec, *Dzieła*, t. IX, *Ja – człowiek*, Lublin 1991.

⁴ Biorąc pod uwagę znacznie późniejsze wnioski, jakie pojawiały się w kontekście analizy związków człowieka z otaczającym go światem, trzeba stwierdzić, że myśliciele ci kierowali się jakąś przedziwną intuicją. Pozwalała im ona rozumieć, że człowiek nie może radykalnie rozdzielać poznania siebie i poznania tego, co go otacza, czyli świata. Mimo pewności swojego niepodobieństwa do reszty stworzeń i swojej wyjątkowości w świecie, doświadcza z nim głębokich związków, także poznawczych. Otaczający człowieka świat okazuje się bardzo potrzebny, również dla lepszego zrozumienia siebie. I odwrotnie, poznając siebie, byt ludzki precyzyjniej ujmuje przeróżne, istniejące w przyrodzie, procesy. W języku bardziej wyczulonym na doświadczenie można powiedzieć, że między rozumieniem świata przez człowieka, a rozumieniem siebie zachodzą pewne „związki dialektyczne” Por. K. Kaucha, *Człowiek*, w: M. Rusecki, K. Kaucha, I. S. Ledwoń, J. Mastej (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin-Kraków 2002, s. 294; Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Poznań 1998, p. 1; J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1992, s. 67.

⁵ Por. B. Smolka, *Narodziny i rozwój personalizmu*, dz. cyt., s. 33.

„odbicie Bożego obrazu, ukształtowane rękami samego Boga”, charakteryzuje byt ludzki jako istotę „najdoskonalszą” i „najwyższą”⁶ Połączenie przez Klemensa tekstu z Rdz 1,26, mówiącego o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boże oraz Rdz 2,7, ukazującego byt ludzki jako uformowany z gliny, w który Bóg wlał swoje tchnienie, posłużyło mu do ujęcia bytu ludzkiego w sposób „jednolity”, gdzie jest on obrazem Boga w swej duszy i ciele⁷

Koncepcja człowieka jako bytu złożonego z ciała i duszy jest nieco mniej wyraźna u **Ignacego z Antiochii (+110)**, dla którego bardziej charakterystyczny jest – obecny także u św. Pawła Apostoła – dwumian: ciało- duch. Św. Ignacy bardzo dobrze pamięta przestrożę św. Pawła Apostoła, którą powtarza i na której opiera swoją antropologię, że „ludzie żyjący według ciała nie mogą dokonywać czynów duchowych i nie mogą podobać się Bogu”, ale też daleki jest od totalnego deprecjonowania materii, ciała⁸ Nie dopatruje się w nim – wzorem gnostyków i starożytnych mitów pogańskich – siedliska zła oraz demonicznej siły. Fundamentalną perspektywą, pozwalającą zachować dystans do pomysłów i propozycji kłócących się z tekstami Pisma Świętego, mówiącymi o stworzeniu człowieka, jest dla Biskupa z Antiochii perspektywa chrystologiczna. Jezus Chrystus, który jest człowiekiem i Bogiem, jest również „cielesny” i „duchowy” – jak pisze św. Ignacy. Toteż właśnie w Jezusie Chrystusie Ignacy Antiocheński chce rozumieć i widzieć nawet te rzeczy, które są cielesne, dokonujące się „według ciała”, jako duchowe⁹ Wszystko – według niego – odbywa się, dokonuje w Jezusie Chrystusie. Stąd chrześcijanie trwają w Chrystusie i „ciałem i duchem”¹⁰

Tajemnica człowieka jest zatem związana z Chrystusem, co równie dobitnie podkreśla również **Pseudo-Barnaba**. Odwołując się do tekstu z Księgi Rodzaju (1,26), gdzie – jak utrzymuje – Ojciec wypowiada do Syna słowa: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam”, Pseudo-Barnaba skierował antropologię Ojców Kościoła na drogę, na której egzegeza tej właśnie perykopy zrobi zawrotną

⁶ Por. Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, 33, 4; Biblioteka Ojców Kościoła, *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, wydanie II, nr 10, tłum. A. Świderkówna, Kraków 1998, s. 65.

⁷ Por. Klemens Rzymski, w: M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. I, z. 1, Warszawa 1969, s. 27-28.

⁸ Por. Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Efezie*, 7, 1; 8, 2; 10, 3, w: B. Sesboüé, *Człowiek i jego zbawienie. Historia dogmatów*, t. II, tłum. P. Rak, Kraków 2001, s. 82.

⁹ Por. Ignacy Antiocheński, *List do Rzymian*, 4-5, w: M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. I, z. 1, dz. cyt., s. 35-36.

¹⁰ Por. tenże, *List do Filadelfijczyków*, 5, w: jak wyżej, s. 39.

kariere i będzie miała ogromne znaczenie w patrzeniu oraz rozumieniu człowieka. Choć sam Pseudo-Barnaba nie potrafił tego jeszcze rozwinąć¹¹

Bardziej rozwinięta, i zarazem bardziej szczegółowa refleksja antropologiczna, rozpoczyna się wraz z Apologetami. Św. **Justyn Apologeta (100–164)** zna najprawdopodobniej, rozpowszechnioną w jego czasach, koncepcję człowieka złożonego z duszy i ciała¹². Nie stara się też jej zwalczać lub odrzucać. Jednak przesadzając o jego antropologii perspektywą jest prawda o zmartwychwstaniu, ze względu na którą znacząco modyfikuje ten obraz. W swoim „Dialogu z Żydem Tryfonem” głosi, że ciało jest uprzywilejowane, ponieważ to ono odróżnia człowieka od zwierząt. Dusze natomiast, wszystkie są równe i właściwe wszystkim żyjącym¹³. Justyn nie przejawia najmniejszej wątpliwości, że duszę ludzką cechuje zdolność widzenia Boga. Przy czym zdolność taką mogłyby posiadać także dusze zwierząt. Nie potrafią one jednak dojść do wizji, ponieważ uniemożliwia im to konstytucja ich ciała. Podobnie jak ta sama konstytucja nie czyni ich zdolnymi do niezniszczalności, w przeciwieństwie do ciała ludzkiego¹⁴. Tak więc antropologia Justyna bardzo wyraźnie koncentruje się na ludzkim ciele. Ale i ono, choć u tego autora cieszy się wyraźnym pierwszeństwem, samo w sobie nie stanowi całego człowieka. Podobnie jak sama dusza. Nie jest on (człowiek) również wynikiem prostej, cielesno-duchowej złożoności. Elementy te (ciało i duch) są ciałem i duszą człowieka, którego Bóg powołał do życia i zmartwychwstania¹⁵. Podstawowym odniesieniem i wyjaśnieniem jest tu fundamentalna prawda chrześcijańskiej wiary, czyli kerygmat zmartwychwstania człowieka na obraz zmartwychwstania Chrystusa¹⁶; wsparty dodatkowo pojęciem obrazu i podobieństwa, zaczerpniętym z Rdz 1,26.

2. Godność ciała ludzkiego według Ireneusza i Tertuliana

Obiegową definicję człowieka, złożonego z duszy i ciała¹⁷, zna również św. **Ireneusz (140–200)** biskup Lyonu. Jednak czegoś mu w niej brakuje i dlatego ocenia ją jako niewystarczającą. Swoją antropologię, którą rozbudowuje pod silnym wpływem wizji teologicznej, koncentruje przede

¹¹ *List Barnaby*, 5, 5; 6, 12, w: Biblioteka Ojców Kościoła, *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, wydanie II, nr 10, dz. cyt., s. 183. 185.

¹² Por. Justyn Apologeta, *Apologia*, 5, w: M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. I, z. 1, dz. cyt., s. 59-60

¹³ Por. tenże, *Dialog z Tryfonem*, 3, 62, w: jak wyżej, s. 159. 169-170.

¹⁴ Por. tenże. *Traktat o zmartwychwstaniu*, 8, w: B. Sesboüé, *Człowiek i jego zbawienie. Historia dogmatów*, dz. cyt., s. 84.

¹⁵ Por. tenże, *Apologia*, 31, w: M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. I, z. 1, dz. cyt., s. 148-149.

¹⁶ Por. H. von Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, tłum. K. Wierszyłowski, Warszawa 1967, s. 22.

¹⁷ Por. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, II, 34, 2, w: A. Bober, *Antropologia patrystyczna*, Kraków 1965, s. 37

wszystkim wokół ciała. Człowiek, obdarowany Duchem przynoszącym doskonałość, nazwany został przez biskupa z Lyonu „bytem doskonałym”. Składa się on z trzech części: ciała, duszy i ducha¹⁸. Duch nie tylko zbawia człowieka, ale też kształtuje¹⁹. Ciało jest więc jednoczone i kształtowane, a między obojgiem jest dusza, która raz idzie za duchem i bywa przezeń niesiona, kiedy indziej znów, zgadzając się na podszepty ciała, spada do ziemskich pożądliwości. Poszczególne elementy bytu ludzkiego są podporządkowane u Ireneusza zamiarom, jakie Bóg ma wobec człowieka²⁰. Stąd nie zatrzymuje się on tylko na poziomie antropologicznym, naturalnym. Koncepcja stworzenia została tu dowartościowana przez zbawczą perspektywę, gdzie Bóg pragnie dla człowieka przede wszystkim doskonałości²¹. Człowiek może ją osiągnąć tylko przy współdziałaniu z Bogiem, wchodząc w bardzo bliską relację i pozwalając się prowadzić Duchowi Świętemu²², który jest transcendentny i jako taki gwarantuje jedność duszy i ciała ludzkiego. Z powołania człowieka do doskonałości i uczestnictwa w życiu Bożym²³, Ireneusz wyprowadza konieczność jednoczącej i doskonalącej byt ludzki obecności Ducha Bożego. Posłuszna Jego poruszeniom dusza ludzka pociąga całego człowieka ku Bogu, gwarantuje niejako jego wznoszenie się. Bez współpracy z Duchem Bożym człowiek zatrzymuje się tylko na poziomie antropologicznym²⁴. Jego dusza natomiast podąża za poruszeniami ciała i cały człowiek stacza się bardzo nisko²⁵. Doskonałość, jaką gwarantuje Duch Boży, człowiek osiąga dzięki dziełu Jezusa Chrystusa. Dzięki Chrystusowi bowiem – jak utrzymuje Ireneusz – człowiek został ukształtowany; na wzór doskonałego obrazu Ojca (2 Kor 4,4; Kol 1,15)²⁶.

Obraz Boga w człowieku jest przeto dla Ireneusza ukształtowany według obrazu Jezusa Chrystusa; najdoskonalszego i najpierwotniejszego wobec wszystkiego, co powołane do istnienia, a więc także wobec człowieka. Wprowadzone przez Ireneusza rozróżnienie między obrazem a podobieństwem w człowieku, choć nie zawsze konsekwentne, pozwoliło mu wskazać na

¹⁸ Por. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, V, 6, 1 2; 9, 1, w: jak wyżej, s. 53-54.

¹⁹ Por. H. von Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, dz. cyt., s. 27.

²⁰ Por. Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostoelskiej*, W. Myszor (opracowanie i tłum.), Kraków 1997, s. 34-35.

²¹ Por. Ireneusz z Lyonu, *Chwałą Boga żyjący człowiek*, J. Comby, D. Singles (wybór i komentarz), tłum. W. Myszor, Kraków 1999, s. 49-50.

²² Por. tamże, s. 88-89.

²³ Por. tamże, s. 85.

²⁴ Por. B. Sesboüé, *Człowiek i jego zbawienie. Historia dogmatów*, dz. cyt., s. 85-86.

²⁵ Por. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, IV, 11, 2, w: A. Bober, *Antropologia patrystyczna*, dz. cyt., s. 49.

²⁶ Por. Ireneusz z Lyonu, *Chwałą Boga żyjący człowiek*, dz. cyt., s. 57-59; *Adversus haereses*, IV, 20, 5, w: A. Bober, *Antropologia patrystyczna*, jak wyżej, s. 50.

bardziej statyczne i jakby naturalne, a więc przynależne konstytucji człowieka, obdarowanie. Wiązało się ono według niego z obrazem, podczas gdy podobieństwo było raczej rozumiane jako dynamiczne, pozwalające człowiekowi przybliżyć się do Boga i stopniowo z Nim asymilować²⁷ Człowiek, zachowując obraz, utracił podobieństwo do Boga przez grzech. Kiedy jednak Chrystus przez swoje wcielenie objawia człowiekowi wielkość i godność obrazu, według którego został uczyniony, przywraca mu również owo podobieństwo²⁸

Podobnie jak Ireneusz, a więc wokół ciała, rozwija swoją antropologię także **Tertulian (160–230)**. Prowadzi go do tego egzegeza Rdz 2,7, czyli opis powołania człowieka do istnienia. Człowiek jest przede wszystkim ciałem – podkreślał Tertulian – ponieważ Bóg ulepił go z prochu ziemi i dopiero później, to znaczy po uformowaniu, tchnął w to ciało duszę własnym oddechem²⁹ Również u Tertuliana nie można oddzielić antropologii od chrystologii. Chrystus ukazany jest przez niego jako wzór, według którego Bóg ukształtował człowieka z prochu ziemi.

W porównaniu z powszechną myślą filozoficzną, antropologia Ireneusza i Tertuliana bardzo mocno akcentuje jedność człowieka i wartość ludzkiego ciała. Chodzi w niej przede wszystkim o zachowanie integralności objawionego przesłania i zbawienia, wypływających z wiary we wcielenie Syna i zmartwychwstanie Jezusa, co z kolei domaga się integralności bytu ludzkiego, złożonego z duszy i ciała. Integralność ta miała odzwierciedlać doskonałość obrazu, pierwowzoru, którym jest Słowo. W następnych pokoleniach swoista izolacja i pewna niezależność od myśli greckiej stanie się trudniejsza³⁰ Nie bez znaczenia będzie również coraz większa liczba ochrzczonych, którzy zdobyli wykształcenie w szkołach antycznych filozofów. Dlatego też grecka koncepcja człowieka, złożonego z duszy i ciała, nieco modyfikowana w kontekście tekstów biblijnych, stanie się częściej obecna w pismach i poglądach Ojców Kościoła. Obraz Boga, który dotąd domagał się jedności i integralności bytu ludzkiego, coraz częściej będzie poszukiwany w duszy ludzkiej, uzyskującej przez to coraz większe znaczenie w refleksji wiary, aż do zakorzenienia w niej pełnego człowieczeństwa i osoby ludzkiej³¹

²⁷ Por. W. Myszor, *Źródła Myśli Teologicznej*, Kraków 1997, s. 42.

²⁸ Por. Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostoelskiej*, dz. cyt., s. 76.

²⁹ Por. Tertulian, *O duszy*, 3, 6, 8, 22, w: M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. I, z. 1, dz. cyt., s. 375-376, 379, 380-382.

³⁰ Por. H. von Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, dz. cyt., s. 197.

³¹ Por. B. Sesbouë` *Człowiek i jego zbawienie. Historia dogmatów*, dz. cyt., s. 88-89.

3. Dialog z filozofią grecką i pierwszeństwo duszy

Atenagoras (+ ok. 180) przeszedł do historii jako pierwszy z apologetów, który tak bardzo przywiązał się do filozoficznej definicji człowieka w swojej teologii³², że chrystologiczny punkt widzenia, charakterystyczny dla Ireneusza i Tertuliana, pozostał jakby na drugim planie. U Atenagorasa widoczny jest wpływ koncepcji uwypuklającej jedność bytu ludzkiego, przy dostrzeganej jego złożoności z duszy i ciała. Człowiek, według niego, który trwa zawsze, zawsze też pozostaje jako złożony – zbudowany z dwóch elementów: duszy i ciała³³. Można zatem mówić o pewnej równowadze między mentalnością filozoficzną, a mentalnością biblijną³⁴ tego apologety.

Z podobnym rozłożeniem akcentów spotykamy się u **Klemensa Aleksandryjskiego (150–219)**, który również stara się zachować pewną równowagę między mentalnością filozoficzną a mentalnością biblijną³⁵. Niezależnie od ustalonej już w tym czasie i ugruntowanej wizji na temat budowy człowieka złożonego z ciała i z duszy, antropologia autora jest dość trudna do zdefiniowania. Powodem jest brak jakiegoś systematycznego wykładu jego poglądów, czy też wyraźnej, charakterystycznej koncepcji. Jego poszczególne myśli nie są ze sobą spójne i sprawiają wrażenie, jakby były dodawane do siebie, przez co trudno jest momentami pozbyć się wrażenia, że niekiedy są nawet sprzeczne. Ciało, uczynione z prochu ziemi, Klemens postrzega jako irracjonalne i dlatego nieustannie ciężące ku ziemi. Nie uważa jednak tego elementu bytu ludzkiego za zły ze swej natury. Nie może tak być – podkreśla – ponieważ zostało ono stworzone przez Boga. Stąd raczej trzeba zwrócić uwagę i uszanować jego godność. Poza tym powinno ono zostać uświęcone. Ciało jednak bardzo różni się od duszy³⁶. Nie oznacza to bynajmniej, że powinna być ona przeciwna ciału. Bez wątplenia lepszą częścią w człowieku jest dusza, która zasługuje również na większą godność. Dlatego też to właśnie dusza powinna dominować nad ciałem, targanym niejednokrotnie namiętnościami³⁷. Tyle tylko, że jak ciało nie jest czymś złym z natury, podobnie i dusza nie jest z natury czymś dobrym³⁸. Godność duszy, u tego Ojca Kościoła, wynika przede wszystkim z widocznego w niej obrazu Słowa, według

³² Por. Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami*, dz. cyt., s. 60. 67.

³³ Por. Atenagoras z Aten, *O zmartwychwstaniu umarłych*, dz. cyt., 10, 20, s. 95. 109.

³⁴ Por. B. Sesbouë, *Człowiek i jego zbawienie. Historia dogmatów*, dz. cyt., s. 90.

³⁵ Por. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, I, dz. cyt., s. 20-21; H. von Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, dz. cyt., s. 32.

³⁶ Por. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, III, dz. cyt., s. 214-215.

³⁷ Por. tenże, *Kobierce*, II, dz. cyt., s. 205.

³⁸ Por. B. Sesbouë, *Człowiek i jego zbawienie. Historia dogmatów*, dz. cyt., s. 92.

którego został powołany do istnienia byt ludzki. Niekiedy Klemens mówi o „duchu, który jest w człowieku”, którego nazywa także „prawdziwym człowiekiem”, uczynionym na obraz Boga i na jego podobieństwo. Na Boże podobieństwo nie może być natomiast uczynione ciało człowieka.

Orygenes (185–254) tymczasem, chcąc być bardzo precyzyjnym, określa dusze jako „inteligencje”, które – według niego – zostały stworzone przed znanym nam światem. Poza tym – jak utrzymywał – wszystkie stworzenia rozumne zostały stworzone w tym samym momencie i będąc sobie równe; preegzystowały w stosunku do rzeczywistości zmysłowej³⁹ Dość oryginalna jest, przypisywana przez Orygenesa tym bytom duchowym – preegzystującym, struktura trychotomiczna. Składają się więc one z „ducha”, inteligencji (*nous*) i „ciała” Pierwszy z tych elementów, choć nie utożsamia się z Duchem Świętym, wskazuje na uczestnictwo człowieka w życiu Bożym, stanowiąc jednocześnie podstawę tego uczestnictwa. Z kolei inteligencja (*nous*) jest podstawą wolności człowieka. To – jak ją rozumie Orygenes – dusza wyższa, będąca siedzibą wolnej woli w człowieku⁴⁰ W niej trzeba szukać podstawy późniejszego rozróżnienia między poszczególnymi bytami rozumnymi, czyli aniołami, demonami oraz ludźmi. I wreszcie trzeci element składowy – stworzonych przez Boga, jeszcze przed światem materialnym – bytów duchowych, którym dla Orygenesa jest „ciało” Jednak jego konstytucja jest odmienna od tej, właściwej bytom materialnym⁴¹ Chodzi zatem o ciało „eteryczne” i „pneumatyczne” – jak głosił Orygenes. W przypadku bytów dobrych, np. aniołów, ciało to jest jaśniejsze, a w przypadku demonów, a także ludzi, którzy zmartwychwstaną po potępieniu, ciało to, eteryczne i różne od materialnego, będzie – jak je określał Orygenes – „ciemne”⁴²

Antropologia Orygenesa zdominowana została przez wydarzenie, które miało miejsce w czasie pomiędzy stworzeniem, opisanym w Rdz 1,26, a tym, zawartym w opisie z Rdz 2,7. To pierwsze dotyczy wyższej duszy, stworzonej według obrazu Bożego, a to drugie ukształtowania przez Boga ciała ludzkiego⁴³ Między tymi dwoma wydarzeniami – jak utrzymywał Orygenes – miał miejsce upadek człowieka – grzech. W konsekwencji tego człowiek został ukształtowany przez preegzystującą duszę wyższą, duszę niższą i ciało. Ale dwa ostatnie elementy są wynikiem upadku. Byt ludzki – według Orygenesa – podlega rozróżnieniu na człowieka wewnętrznego, tworzonego przez duszę wyższą i na człowieka zewnętrznego; inaczej cielesnego. Ten pierwszy podąża za rzeczami wyższymi, a ten drugi, zewnętrzny skłania się ku tym niższym,

³⁹ Por. H. von Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, dz. cyt., s. 50.

⁴⁰ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. II, tłum. S. Zalewski, Warszawa 2000, s. 36.

⁴¹ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. I, Warszawa 1983, s. 185-186.

⁴² Por. Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju*, I, 13.

⁴³ Por. Orygenes, *De principiis*, III, 6, 1, w: A. Bober, *Antropologia patrystyczna*, dz. cyt., s. 68.

przez co powstaje między nimi napięcie i swoiste zmaganie się. Dusza ludzka, w której Orygenes zakorzenił ludzką wolność, powinna podążać za tym, co wyższe i unikać tego, co ściąga ją do rzeczy ziemskich, materialnych.

Różnica między Orygenesem a Ireneuszem i Tertulianem jest dość znaczna. Antropologia Orygenesesa odnosi się bowiem przede wszystkim do duszy, przez co niższość ciała w stosunku do świata duchowego jest w tej wizji człowieka bardzo wyraźna. Przy czym ciała nie określa on jako złego z natury. Nie może być bowiem złe – podkreślał Orygenes – to, co zostało powołane do istnienia przez Boga. Istnienie cielesne ma jednak dla niego cel oczyszczający, ponieważ przyczyną „wcielenia” dusz preegzystujących był grzech. Można zatem powiedzieć, że u Orygenesesa dochodzi niejako do utożsamienia człowieka z duszą.

O ile **Atanazy (295–373)** przez bardzo chrystocentrycznie zorientowaną antropologię, postrzega człowieka przede wszystkim jako byt racjonalny (*logikos*), podobny Słowu (*Logos*)⁴⁴, to **Hilary (310/320–367)**, biskup z Poitiers, w koncepcji człowieka zdecydowanie podąża za Orygenesem⁴⁵. Wyraźnie wskazując na duszę, która wraz z ciałem tworzy złożoność ludzką, jej także przyznaje pierwszeństwo, ponieważ została ona stworzona na obraz i podobieństwo Boga⁴⁶.

Myśl aleksandryjska kontynuowana była przez Ojców Kapadockich. U **Grzegorza z Nyssy (330–394)** człowiek jawi się jako ostatnie ze stworzeń⁴⁷ którego powołanie do istnienia jest poprzedzone swoistym przygotowaniem⁴⁸. Wynika to z godności bytu ludzkiego, w zamyśle Stwórcy przeznaczonego do królowania nad wszystkimi innymi stworzeniami i rządzenia nimi⁴⁹. Również Grzegorz dostrzega obraz Boży i tym samym istotny element bytu ludzkiego, przede wszystkim w duszy⁵⁰. Tyle tylko, że u tego autora chrystocentryzm, przez który usiłowano lepiej zrozumieć człowieka, ustępuje koncepcji odniesienia obrazu zakorzenionego w człowieku, a właściwie w ludzkiej duszy, do całej Trójcy Świętej⁵¹.

⁴⁴ Atanazy, *Przeciw poganom*, 45.

⁴⁵ Por. Hilary z Poitiers, *O synodach, czyli o wierze chrześcijan wschodnich*, w: M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. II, Warszawa 1982, s. 154-155.

⁴⁶ Por. B. Sesboüé, *Człowiek i jego zbawienie. Historia dogmatów*, dz. cyt., s. 95.

⁴⁷ Por. P. P. Ogórek, *Mistrz Jan Eckhart a Święty Jan od Krzyża*, Warszawa 1999, s. 20-26.

⁴⁸ Por. Grzegorz z Nyssy, *De hominis officio*, (r. 2. 3), w: *Święty Grzegorz z Nyssy. Wybór pism*, tłum. T. Sinko, Warszawa 1963, s. 19-20.

⁴⁹ Por. Grzegorz z Nyssy, *O naśladowaniu Boga. Pisma ascetyczne*, tłum. J. Naumowicz, Kraków 2001, s. 50.

⁵⁰ Por. tamże, s. 18-20.

⁵¹ Powodem tego były najprawdopodobniej toczące się spory, jakie powstawały w czasach Grzegorza, przez wyraźne negowanie boskości Syna i Ducha Świętego, do czego posuwali się niektórzy pisarze broniący monteistycznego charakteru religii chrześcijańskiej.

Grzegorz wskazywał na takie właściwości duszy, jak: rozum, słowo, miłość, czemu odpowiada wolna wola i cnoty, które człowiek powinien posiadać oraz rozwijać, aby być jak najbardziej podobnym do Boga i w swoim życiu „odbijać Jego piękność”⁵² Grzegorz z Nyssy zdaje się przywiązywać ogromną wagę do woli ludzkiej i przypisywać jej nadmierne znaczenie w wewnętrznym – duchowym doskonaleniu się człowieka⁵³ Wprawdzie w porównaniu z innymi stworzeniami w człowieku Grzegorz dostrzega niedostatek środków fizycznych. Twierdzi jednak, że jest on z nawiązką rekompensowany przez inteligencję, dzięki której człowiek zaprzęga do swej dyspozycji inne zwierzęta⁵⁴ Pewne „znaki królestwa”, godności widzi również w ludzkim ciele, głównie dzięki wyprostowanej pozycji człowieka, możliwości kierowania swojego wzroku ku górze i dzięki temu, że posiada on język⁵⁵ Złożony z ciała i duszy człowiek – twierdził Grzegorz – łączy w sobie dwie skrajności: naturę boską i byty irracjonalne. Przy czym to dusza winna panować nad materią jako narzędziem, którym powinna się posługiwać⁵⁶

4. Człowiek w myśli Aureliusza Augustyna

O ile antropologia była wyraźnie obecna w refleksji teologicznej w poprzednich okresach i u wcześniejszych Ojców Kościoła, to u św. **Augustyna (354–430)** staje się ona tematem zdecydowanie centralnym. Można nawet powiedzieć, że tu „wszystko przechodzi przez człowieka” Filozofią Augustyn zainteresował się dzięki pismom Cyserona, które uważnie studiował. Po stosunkowo krótkim okresie, w którym znajdował się pod wpływem manichejczyków, zapoznał się z pismami neoplatoników, szczególnie Plotyna i Porfiriusza. Św. Augustyn rozumie człowieka jako złożonego z ciała i duszy rozumnej⁵⁷ Jak podkreśla, aby można było mówić o człowieku, obydwa elementy są konieczne. Bezdyskusyjnym jednak pierwszeństwem cieszy się u niego dusza⁵⁸ Człowiekiem – jak pisał – nie jest samo tylko ciało ani sama dusza. Niemniej to właśnie ona (dusza), jako substancja samoistna, autonomiczna i niezależna od ciała, w istocie swej jest niematerialna. Do podstawowych funkcji tak rozumianej duszy ludzkiej należą: pamięć, pragnienie i działanie wolitywne, co świadczy o całkowitym jej oddzieleniu od

⁵² Por. Grzegorz z Nyssy, *O naśladowaniu Boga...*, dz. cyt., s. 106-107.

⁵³ Por. J. Słomka, *Św. Grzegorz pyta: Co to znaczy być chrześcijaninem*, „Zeszyty Karmelitańskie” 2(1994), s. 50-51.

⁵⁴ Por. Grzegorz z Nyssy, *De hominis officio*, (r. 7), dz. cyt., s. 23-25.

⁵⁵ Por. tamże, (r. 8. 9), s. 25-32.

⁵⁶ Por. tamże. (r. 11), s. 34-35; tenże, *O stworzeniu człowieka*, XVI, w: M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. II, dz. cyt., s. 307-310.

⁵⁷ Por. Augustyn, *O Państwie Bożym*, XIII, 24, 1.

⁵⁸ Por. S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, Warszawa 1987, s. 61-63.

świata biologicznego. Ostateczną wyższość duszy nad ciałem gwarantuje – zdaniem Augustyna – jej nieśmiertelność oraz poznawanie prawd wiecznych. Toteż stanowi ona „lepszą część” człowieka, a ciało po prostu „gorszą”

Wyższość duszy nad ciałem potwierdza między innymi ich wzajemna nieprzenikliwość. Z tego założenia Augustyn wyprowadza swoją zasadę wewnętrżności myśli, opierającą się na przeświadczeniu, że nic ze świata zewnętrznego nie przenika do duszy człowieka. Wszystko przenika do niej od wewnątrz. Dlatego też duszy ludzkiej nic nie można ofiarować. Stanowi ona sama dla siebie pierwszy przedmiot; poznawanie jej jest pierwszą ze wszystkich czynności, a zarazem najważniejszym kryterium prawdy. Możemy zatem stwierdzić, że w pewnym sensie wszystko, co staje się przedmiotem naszych wrażeń czy naszej wiedzy, jest w nas wrodzone. Z tego z kolei Augustyn wyprowadza wniosek o duszy lepiej nam znanej niż nasze ciało⁵⁹

I choć te dwa elementy są całkowicie różne, są przedziwnie ze sobą zjednoczone i to do tego stopnia, że sama chęć rozdzielenia ich musi się wydawać czymś całkowicie niedorzecznym. Przy czym bardzo wyraźne akcentowanie jedności duszy i ciała nie przeszkadzało Augustynowi pouczyć, że największe wartości, jakie istnieją we wszechświecie i w samym człowieku, należą do porządku duchowego⁶⁰ Wskazywał więc na duszę ludzką jako na tę, która otrzymała ciało jako sługę. Porównanie to, w celu bardziej precyzyjnego wyrażenia swoich myśli, Augustyn zaczerpnął z teologii, w jego ujęciu nierozdzielnie związanej z antropologią⁶¹ Ciało pozostaje w podobnej relacji do duszy, jak dusza do swojego Pana – do Boga. Kiedy dusza buntuje się przeciw Bogu, ciało ze wszystkimi, właściwymi mu namiętnościami, buntuje się przeciwko duszy, wyrывая się niejako jej panowaniu.

Stwórcą wszystkich bytów – jak zauważa Augustyn – jest sam Bóg, jedyny i ostateczny dawca materii oraz elementów duchowych w człowieku. O ile jednak świat rzeczy to przede wszystkim masa składająca się z poszczególnych części, które w sposób fragmentaryczny ujawniają się w przestrzeni, to własnością duszy jest niepodzielność. Zapewnia jej to moc oraz siłę ożywiania ciała człowieka i kierowania nim, w czym przejawia się także – co biskup z Hippony często podkreśla – wyższość duszy nad ciałem⁶² W konsekwencji człowiek jest u Augustyna „duszą rozumną”, która posługuje się ciałem. Dusza stanowi sama dla siebie pierwszy przedmiot poznania, dlatego też ona jest pierwszym kryterium prawdy i – jak twierdzi Augustyn – jest nam

⁵⁹ Por. J. Płużański, *Człowiek w filozofii Aureliusza Augustyna*, „Studia Filozoficzne” 5(1973), s. 197-207.

⁶⁰ Por. B. Smolka, *Narodziny i rozwój personalizmu*, dz. cyt., s. 73-74.

⁶¹ Por. S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, dz. cyt., s. 63nn.

⁶² Por. Augustinus, *Confessiones*, PL 32, X, 6, 9-10.

lepiej znana niż nasze ciało⁶³ Stąd i poznanie Boga najlepiej człowiek osiąga od wewnątrz, drogą duszy, a nie przez pośrednictwo ciała, którego materialność oddala od Boga. W ogóle jeśli chodzi o poznanie, sformułowane przez Augustyna zdanie w *Soliloquiach*: „Chcę poznać Boga i duszę... oznacza w rozumieniu biskupa Hippony, że wobec blasku tej prawdy wszystko inne po prostu błędnie i nic poza Bogiem nie jest już w stanie zatrzymać wzroku⁶⁴ Przy czym intuicja prowadząca do Boga posiadała charakter mistyczny. Oświecenie nadprzyrodzonym światłem Boga, przyrodzonych władz poznawczych człowieka, stanowiło najwyższy stopień poznania ludzkiego i ukoronowanie jego poznawczych wysiłków⁶⁵ Zwrócenie jednak myśli ku wnętrzu przyczyniło się do pewnego zobojętnienia wobec świata zewnętrznego⁶⁶ W swojej antropologii Augustyn nie dowartościowywał jednak nadmiernie intelektualizmu⁶⁷ Z potrzeby nieustannego zdobywania dobra przez człowieka wyprowadzał wniosek, że zasadniczym elementem życia duchowego – a to jest dla człowieka najważniejsze – nie jest rozum lecz wola⁶⁸, przez co stawał się również przedstawicielem woluntarystycznej wizji człowieka, eksponując w świecie wartości, przede wszystkim zaś miłość⁶⁹

Z teologicznych inspiracji wypływa także charakterystyczny dla Augustyna problem istnienia przyczyn-ziaren, przy pomocy którego stara się on rozwiązać fundamentalne zagadnienie antropologii chrześcijańskiej, czyli stworzenie człowieka. Człowieka rozumie Augustyn jako podlegające śmierci „zwierzę rozumne” Skoro rozumne, to odmienne, różne od całego świata zwierzęcego. Odmienne także od aniołów, między innymi przez to, że podlegające śmierci⁷⁰ Odwołując się do biblijnych opisów stworzenia świata i człowieka, Augustyn stwierdza, że dusza została od razu stworzona przez Boga, ciało natomiast w postaci przyczyn-ziaren, które w procesie rozwoju, późniejszego wykończenia, podniesione zostały do stanu doskonałości⁷¹

I choć wpływ Orygenesusa jest tu bardzo widoczny, Augustyn, który mówi o bezpośrednim stworzeniu duszy przez Boga, mocno podkreśla, że nie ma ona charakteru boskiego i nie preegzystuje przed stworzeniem przez Boga

⁶³ Por. S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, dz. cyt., s. 32nn.

⁶⁴ Por. A. Augustyn, *Soliloquia*, tłum. A. Świderkówna, Warszawa 1953, s. 13-21.

⁶⁵ Por. P. Böhner, E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, tłum. S. Stomma, Warszawa 1962, s. 201nn.

⁶⁶ Por. S. Pieszczoł, *Chrześcijańska wizja dziejów człowieka i świata u św. Augustyna*, „Ateneum Kapłańskie” 71 (1979) z. 1, s. 73-82.

⁶⁷ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. II, dz. cyt., s. 62-80.

⁶⁸ Por. tamże, s. 96-102.

⁶⁹ Por. M. Kurdzialek, *Koncepcje człowieka jako mikrokosmosu*, w: B. Bejze (red.), *O Bogu i o człowieku*, t. II, Warszawa 1969, s. 109-125.

⁷⁰ Por. Augustinus, *De Trinitate*, PL, 42, VII, 4, 7.

⁷¹ Por. tenże, *De Genesi ad litteram*, PL 34, VII, 24, 35.

bytów materialnych i złożonych z materii. Podobnie jak u Grzegorza z Nyssy, dusza jest według Augustyna jak gdyby odbiciem i obrazem całej Trójcy. W tym kontekście, zwłaszcza w swoich wcześniejszych pismach, wskazywał on również na godność ciała ludzkiego, które w jakimś sensie miało być podobne do Boga. Niemniej z czasem przeważała u niego opinia, iż Bóg uczynił człowieka na swój obraz przez obdarzenie go rozumnym umysłem, aby dzięki niemu panował nad innymi bytami⁷² Przy bardziej wnikliwym spojrzeniu na jego pisma można dostrzec, że z czasem biskup Hippony nabiera większego dystansu do człowieka i coraz mniej optymistycznie patrzy na jego naturę. Mówi więc częściej o „nierównym obrazie” ludzkiej duszy. Mimo to pozostaje ona obrazem, o czym przekonuje go odkrycie w niej trzech istotnych elementów: *mens, amor, notitia*, czyli triady: umysłu, miłości i poznania. Jego zdaniem stanowi ona w duszy ludzkiej odbicie innej triady, na którą się składa ten, kto kocha, osoba kochana i sama miłość. Innymi słowy Ojciec, Syn i Duch Święty.

Oprócz myśli Orygenesusa w pismach Augustyna można odkryć również poglądy Plotyna. Jednak czerpiąc z nich, poddaje je dość istotnej obróbce intelektualnej, korygując w kontekście prawdy płynące z Pisma Świętego, co pozwala mu utworzyć jedną z najbardziej oryginalnych koncepcji myślowych, w istocie odmienną od tej właściwej filozofii greckiej⁷³

5. Manliusz Boecjusz i jego definicja osoby

Swoistym podsumowaniem powyższych rozważań, pozwalających nam na przykładzie poglądów Ojców Kościoła prześledzić stopniowe i coraz bardziej wnikliwe rozumienie bytu ludzkiego oraz próby jak najbardziej wyczerpującego opisywania go, jest bez wątpienia osoba i dzieło **Manliusza Boecjusza (480–524)**. Trzeba to – jak się wydaje – podkreślić w kontekście dość mrocznych czasów (stuleci), jakie zapanowały na Zachodzie wkrótce po śmierci Augustyna, kiedy to nastąpił upadek kultury umysłowej, kwitnącej dotąd dzięki potędze i związanym z nią możliwościom, jakie stwarzało *Imperium Romanum*⁷⁴

⁷² Por. Augustyn, *Listy, Wiara i rozum*, (Ep. 120, 2-3; ML 453, *Do Konsencjusza laika w r. 410*), w: A. Bober, *Antropologia patrystyczna*, dz. cyt., s. 266-267.

⁷³ Por. B. Smolka, *Narodziny i rozwój personalizmu*, dz. cyt., s. 122.

⁷⁴ Jeszcze w IV w. Rzym przestał być ośrodkiem umysłowym imperium, a w wieku V dwukrotnie był zdobywany przez najeźdźców i niszczone przez Wandalów. Stąd wiek V uznaje się za czas panowania na Zachodzie barbarzyńców. Trudno w takiej sytuacji nawet mówić o jakimkolwiek rozwoju życia umysłowego. Natomiast podtrzymywanie tegoż zakładało raczej potrzebę najprostszych, szkolnych ksiązek niż subtelnych traktatów teologicznych. Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, tom I, dz. cyt., s. 204.

Boecjusz, uznawany za jednego z najwybitniejszych filozofów i mężów stanu Cesarstwa Rzymskiego⁷⁵, jest także twórcą pierwszej w dziejach antropologii i myśli ludzkiej definicji osoby⁷⁶, której wpływ na wszystkie inne koncepcje i ujęcia widać aż po czasy współczesne⁷⁷. Myśl tego autora łączyła w sobie zarówno idee chrześcijańskie, jak i filozofię hellenistyczną. Rozmiałowany w nauce i filozofii starożytnej, przeszczepiał ją na grunt rodzącej się cywilizacji średniowiecznej i był przekonany, że stosowana przez siebie oraz zalecana innym zasada łączenia wiary i rozumu, przyczyniała się do pogłębiania i utrwalania wiary chrześcijańskiej. Rozum, w tym złożeniu, miała reprezentować filozofia grecka, zwłaszcza Platońska⁷⁸. Poza tym Boecjusz nosił się z przełożeniem na język łaciński wszystkich pism Platona, Arystotelesa i neoplatoników. Wykonał tylko część tego bardzo ambitnego zamierzenia, ale i tak jego przekłady stały się na długie wieki jedynym źródłem znajomości filozofii Arystotelesowskiej. W komentarzach, dołączonych do swoich przekładów i w traktatach teologicznych, pozostawił też wzór pracy właściwej scholastyce. Przy czym właśnie te ostatnie pozwoliły rozstrzygnąć dość długo prowadzony spór o to, czy Boecjusz był chrześcijaninem⁷⁹. Bodajże największy rozgłos przyniosło mu dzieło (dialog) pt. *Philosophio consolatio*, które wpływało na kształtowanie się myśli europejskiej w bodajże równym stopniu jak *Wyznania* św. Augustyna⁸⁰.

Boecjusz zastąpił również dzięki temu, że jako pierwszy sformułował definicję osoby. Zawarł ją w swoim dziele pt. *Liber de persona ed duabus naturis contra Eutychem et Nestorium ad Joannem diaconum Ecclesiae Romannae* (PL 64, 1337-1354). Definicja ta brzmi w następujący sposób: *Persona est naturae rationalis individua substantia* – osoba jest indywidualną substancją natury rozumnej⁸¹. Wydanie krytyczne zmieniło termin *rationalis* na *rationabilis*. Jak się okazało, „osobę” Boecjusz rozumiał w nieco innym sensie

⁷⁵ Pochodził z b. wpływowego rodu Ancjuszów. Niezwykle zdolny, starannie wykształcony (studiował prawdopodobnie w Atenach i Aleksandrii), był senatorem i konsulem rzymskim. Około 522 r., Teodoryk Wielki mianował go zwierzchnikiem urzędów dworskich i państw (*magister officiorum*). Oskarżony o współudział w knowaniach grupy senatorów z cesarzem bizantyńskim został oskarżony o zdradę stanu i skazany na śmierć. Mimo że wyrok zamieniono na wygnanie w okolice Pawii, niebawem został stracony. Por. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski (red.), *Encyklopedia katolicka*, tom II, Lublin 1989, s. 704-705.

⁷⁶ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. II, dz. cyt., s. 118-122.

⁷⁷ Cz. S. Bartnik, znany polski personalista, wskazując na Boecjusza i jego definicję, stwierdza, że długo nieprzezwyciężone, indywidualistyczne spojrzenie na osobę ludzką, bez dostatecznego uwzględnienia w wielu definicjach wymiaru społecznego, to efekt przywiązania do pierwszej w dziejach definicji osoby.

⁷⁸ Por. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski (red.), *Encyklopedia katolicka*, dz. cyt., s. 704.

⁷⁹ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, dz. cyt., s. 205.

⁸⁰ Por. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski (red.), *Encyklopedia katolicka*, dz. cyt., s. 705.

⁸¹ A. M. Boecjusz, *Liber de persona*, III PL 64, 1334 C.

niż grecka tradycja. Otóż przy pomocy terminu: *prosopon*, czyli oblicze, maska, rola, w starożytnej Grecji wskazywano na funkcję społeczną. Boecjusz odwoływał się raczej do pojęć *hypostasis* i *substancja*. Przy czym, dzięki terminologii grecko-rzymskiej, wskazywał na rozróżnienie między „substancją uniwersalną”, którą rozumiał jako całą naturę, a „substancją indywidualną”, którą dzielił z kolei na rozumną (Bóg, anioł i człowiek) i pozarozumną⁸² Wśród tych bytów wyróżniał jeszcze poszczególne szczeble. Bóg jest bowiem Osobą niezmienną i niecierpiętliwą. Anioł zaś niecierpiętliwą, ale zmienną. Natomiast człowiek – zmienną i cierpiętliwą⁸³ Osoba poza tym, mimo że odznacza się indywidualnością, jest w integralny sposób złączona ze światem bytów stworzonych, w odróżnieniu od idei tkwiących poza światem. Cała bowiem natura jest substancją, a osoba jawi się jako substancja nie uniwersalna, ale indywidualna. Stąd trzeba ją nazywać „indywidualną substancją natury rozumnej”, gdyż jako substancja, osoba znajduje się tylko wśród substancji rozumnych⁸⁴

Innym, dość istotnym aspektem, wykładu Boecjusza na temat osoby jest podkreślenie istotowej łączności z naturą i to do tego stopnia, że istnienie osoby poza naturą uważa za niemożliwe. Ta integralna łączność osoby z naturą wynikała u niego z samej koncepcji natury, którą pojmował jako zasadę, prawo, ład i najwyższą regułę. To – jego zdaniem – środowiska stałości oraz niezmienności. Ale zarazem zjawiska zachodzących w sferze życiowej zmian, wszelkiego rodzaju podejmowanych aktywności. To podział na gatunki i jednostki. Stąd też w swoim rozumieniu osoby Boecjusz łączył ze sobą element statyczny i dynamiczny; bycia, działania, niezmienności i zmienności, słowem realności istnienia i realności bytowej. Natura nie może być bowiem ograniczona tylko do świata przyrody. Obejmuje ona swym zasięgiem całą rzeczywistość – tę cielesną i tę duchową. Natura jest tym, co może działać i tym, co może doznawać; jest zasadą ruchu sama w sobie⁸⁵ W ten sposób Boecjusz chciał jak najlepiej wyrazić integralną łączność osoby ludzkiej z resztą rzeczywistości, tej doskonałej i tej niedoskonałej, z normą istnienia, prawami natury, z działaniem oraz doznawaniem⁸⁶

Boecjusz znał starogrecką myśl filozoficzną, w której łączność – integralność człowieka ze światem natury, pozbawiła go pozaświatowej idei

⁸² Por. tenże, *Traktaty teologiczne*, tłum. R. Bielak, A. Kijewska. Kęty 2001. s. 52-58.

⁸³ Por. S. Wroński, *Charakterystyka klasycznej definicji osoby u Boecjusza i jej punkt wyjścia*, „*Studia Mediewistyczne*” 19(1978), z. 2, s. 109-115.

⁸⁴ Por. *Liber de persona*, III, PL 64, 1343C; E. Lledo, *Filosofia y lenguaje*, Barcelona 1970, s. 97nn.

⁸⁵ Por. *Liber de persona*, I, 1341C.

⁸⁶ Por. A. M. Boecjusz, *Księga o osobie i dwóch naturach przeciwko Eutychesowi i Nestoriuszowi do Jana Diakona Kościoła Rzymskiego*, w: tenże, *O pociechach filozofii ksiąg pięciore oraz traktaty teologiczne*, tłum. T. Jachimowski, Poznań 1926, s. 232nn.

wolności i pełnej otwartości na świat transcendencji. Ale w odróżnieniu od tej wizji autor, mówiący o osobie, jako zasadniczej części tej natury, znajdującej się w jej wnętrzu jako fragment (*omnis natura est substantia*), podkreślał, że stanowi ona część natury rozumnej. Znajduje się zatem, w odróżnieniu od wszystkich istot bezrozumnych, na najwyższym szczeblu wszystkich stworzeń. Jest substancją tkwiącą w sobie (*in se*). Nie jest więc w żadnym wypadku przypadłością. Zasięg substancji – według niego – obejmuje przede wszystkim duszę. Boecjusz nie mówił, czy rozciąga się ona także na ciało. W każdym razie istoty człowieka (*essentia*) dopatrywał się właśnie w duszy, a ta przecież pokrywa się z ludzką naturą⁸⁷ Poza tym kładł nacisk przede wszystkim na indywidualność osoby, co dokonuje się na skutek ujednostkowanej duszy. Zatem elementami konstytutywnymi osoby – według niego – są: duchowa jednostkowość, konkretność i autonomiczność⁸⁸

Wyraźnie odczuwa się u Boecjusza brak wypracowanej relacji do innych osób, zarówno stworzonych, jak i tych ze świata nadprzyrodzonego⁸⁹ Naturę natomiast Boecjusz rozumiał jako zasadę, ład i najwyższą regułę. Z jednej strony stanowiącą podstawę niezmienności oraz stałości, a z drugiej, jako szereg zjawisk i podejmowanych aktów, przez co starał się łączyć element statyczny z dynamicznym⁹⁰ Dlatego też nie wyobrażał sobie możliwości istnienia osoby poza naturą⁹¹

Zakończenie

Twórczość starożytnych pisarzy chrześcijańskich stanowi niewątpliwie dość istotny etap na drodze coraz lepszego odkrywania rzeczywistości osoby. Otóż dzięki nim przed filozofią, a zwłaszcza antropologią, rozwijaną już w kulturze i myśli antycznej, otwierały się nowe, nieznane dotąd horyzonty. Przesądzające w tym kontekście i ciągle trudne do oszacowania, okazało się Objawienie. W tej właśnie perspektywie spotkanie i skonfrontowanie kształtującej się doktryny chrześcijańskiej z grecką filozofią przyczyniło się do coraz lepszego rozumienia człowieka, choć nadal nie znosiło okrywającego go wymiaru tajemnicy. I tak, o ile pierwsi Ojcowie Kościoła (Ojcowie Apostolscy i Apologeci) kurczowo trzymali się biblijnej wizji człowieka i do filozofii odnosili się z dużym dystansem, to z biegiem czasu myśl grecka była coraz

⁸⁷ Por. Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 84-87.

⁸⁸ Por. B. Smółka, *Narodziny i rozwój personalizmu*, dz. cyt., s. 138.

⁸⁹ Por. A. M. Boecjusz, *Księga „O osobie i dwóch naturach przeciwko...”, II*, dz. cyt., s. 227-229; Por. tenże *Traktaty teologiczne*, IV-V, dz. cyt., s. 45-49.

⁹⁰ Por. tenże, *Księga „O osobie i dwóch naturach przeciwko...”, I*, dz. cyt., s. 225-227

⁹¹ Por. tenże, *O pociechach filozofii. Książ pięcioro*, w: *O pociechach filozofii. Książ pięcioro oraz Traktaty teologiczne*. Księga I, dz. cyt., s. 24-26.

częściej obecna, także w kwestiach dotyczących teologicznych zagadnień, związanych z bytem ludzkim, rozpatrywanym w kontekście dzieła stworzenia oraz odkupienia⁹² Sytuacja zaczęła się zmieniać, kiedy członkami Kościoła stawali się ludzie wykształceni i dobrze znający grecką filozofię⁹³ Jak się później okazało, spotkanie biblijnej wizji człowieka i świata z myślą starożytnych Greków zaowocowało, z jednej strony dowartościowaniem filozofii, a z drugiej, właśnie dzięki filozofii, przełożeniem orędzia chrześcijańskiego, powstałego w kręgu kultury judaistycznej, na język bardziej uniwersalny, czytelny także w innych tradycjach i przez inne doświadczenia⁹⁴

Wpisują się w nie przedstawione powyżej – choć ze zrozumiałych względów, jeśli chodzi o ramy krótkiego artykułu, dość pobieżnie – poglądy Ojców Kościoła i naturalnie dzieło M. Boecjusza. Stanowiło ono znaczącą pomoc w pracy autorów wczesnego średniowiecza, po okresie chaosu i stagnacji spowodowanych upadkiem *Imperium Romanum* i wędrówkami ludów. I nie tylko przez zachowane dzięki niemu tłumaczenia starożytnych filozofów greckich. Ogromne znaczenie w kontekście poruszonych tu zagadnień ma sformułowana przez niego definicja osoby, która przez całe wieki – jak się okazuje także obecnie – była bardzo istotnym odniesieniem do sporów i będących ich owocem wizji bytu ludzkiego.

⁹² Może warto w tym miejscu przypomnieć, iż nawet termin „teologia” nie od razu pojawił się w słowniku Ojców Kościoła. We wczesnym bowiem Kościele nie używano tego pojęcia z obawy przed pomieszaniem, czy też identyfikowaniem chrześcijańskiej doktryny wiary z problematyką właściwą starożytnym Grekom.

⁹³ Por. K. Gózdź, *Dialog wiary i rozumu*, w: I. Dec, (red.), *Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*. Wrocław 1999, s. 184.

⁹⁴ Por. J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2004, s. 147.