

KRZYSZTOF LEŚNIEWSKI

## CZŁOWIEK JAKO OSOBA W ANTROPOLOGII MISTYCZNEJ WŁODZIMIERZA ŁOSSKIEGO

MAN AS A PERSON IN THE MYSTICAL ANTHROPOLOGY  
OF VLADIMIR LOSSKY

**Abstract.** The notion “person” has been of the great importance in European civilization for several centuries. The formation of its content range was conditioned by the philosophical, theological, and cultural influences of the two major civilization centres in Europe, namely the Byzantine Empire and the Roman Empire. Hence the important question becomes: What are the differences in the meaning of the notion “person” in the world of the Christian East and in the world of the Christian West. In search of an answer to the above question, the article is a reflection on the views of the outstanding Orthodox theologian — Vladimir Lossky. For decades, his theological heritage has been inspiring both Orthodox and Catholic theologians, constituting an important reference point in the interpretation of the Church Fathers.

**Key words:** person; man; theological anthropology; Vladimir Lossky.

Pojęcie „osoba” stanowi wielki wkład chrześcijaństwa nie tylko w cywilizację europejską, ale również światową<sup>1</sup>. Ma ono znaczenie rewolucyjne, gdyż przyczyniło się do wielkich zmian w sposobie postrzegania człowieka zarówno w cesarstwie bizantyńskim, jak i w cesarstwie rzymskim<sup>2</sup>. W tych

---

Prof. dr hab. KRZYSZTOF LEŚNIEWSKI – kierownik Katedry Teologii Prawosławnej w Instytucie Ekumenicznym KUL; adres do korespondencji – e-mail: [lesni@data.home.pl](mailto:lesni@data.home.pl)

<sup>1</sup> Por. H. URS VON BALTHASAR, *On the concept of person*, „Communio” 13(1986), s. 18-26; O. CLÉMENT, *Questions sur l’homme*, Paris: Stock 1972, passim; J.M. BURGOS, *Personalizm. Autorzy i tematy nowej filozofii*, przeł. K. Koprowski, Warszawa: Centrum Myśli Jana Pawła II 2010, passim; J.F. CROSBY, *The Selfhood of the Human Person*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press 1996, passim; W. GRANAT, *Osoba ludzka. Próba definicji*, Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne 1961, passim; Paul TOURNIER, *Le personnage et la personne*, Neuchâtel: Delachaux et Niestlé 1954, passim.

<sup>2</sup> Por. A. RODZIŃSKI, *Osoba i kultura*, Warszawa: Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych 1985; C.J. de VOGEL, *The Concept of Personality in Greek and Christian Thought*, w: *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, vol. 2, red. J.K. Ryan, Washington, D.C.:

dwóch kręgach politycznych, społecznych i kulturowych na pojmowanie człowieka miały wpływ różnego rodzaju czynniki, które przyczyniły się do tego, że zauważalne jest pewne zróżnicowanie w sposobie traktowania tej kategorii filozoficzno-teologicznej w świecie chrześcijańskiego Wschodu i w świecie chrześcijańskiego Zachodu<sup>3</sup>. Jak doszło do ukonstytuowania się pojęcia osoby? Dlaczego chrześcijanie w pierwszych wiekach podejmowali wysiłek stworzenia kategorii do wyrażenia prawdy o misterium Boga i tajemnicy człowieka? Jakie są różnice w rozumieniu pojęcia „osoba”, jeśli weźmiemy pod uwagę chrześcijański Wschód i chrześcijański Zachód? W jakim stopniu zbieżne lub też rozbieżne są drogi w definiowaniu osoby w tych dwóch głównych tradycjach chrześcijaństwa? W poszukiwaniu odpowiedzi na te pytania warto przeanalizować dzieła Włodzimierza Łoskiego, które od kilkudziesięciu lat inspirują do refleksji antropologicznej i trynitarnej wielu teologów zarówno prawosławnych, jak i katolickich.

## I. WSCHODNIOCHRZEŚCIJAŃSKIE ROZUMIENIE OSOBY

Pojęcie osoby, tak oczywiste w świecie współczesnym, było nie do pojęcia w starożytności, i to zarówno europejskiej, jak i w innych częściach świata. Włodzimierz Łoski słusznie wskazuje, że w świecie starożytnym ludzi traktowano jako jednostki ludzkie<sup>4</sup>. Interesujące rozważania na temat roli i rozumienia człowieka w cywilizacji starogreckiej znaleźć można w publikacji *Being as Communion* autorstwa metropolity Johna Zizioulasa, który rozwijał je w nawiązaniu do *Teologii mistycznej Kościoła Wschodniego* W. Łoskiego. Powszechnie wiadomo, że starożytna myśl grecka była zasadniczo „nie-osobowa”<sup>5</sup>. W filozofii platońskiej wszystko, co jest konkretne i jednostkowe, ostatecznie odnosi się do abstrakcyjnej idei, która stanowi jej podstawę i ostateczne usprawiedliwienie. Przy takim założeniu osoba jako pojęcie jest ontologicznie niemożliwa. Dzieje się tak, gdyż dusza zapew-

---

Catholic University of America Press 1963, s. 20-60; *The Category of Person: Anthropology, Philosophy, History*, red. S. Lukes, M. Carrithers, S. Collins, Cambridge: Cambridge University Press 1987, passim.

<sup>3</sup> Por. *Concepts of Person in Religion and Thought*, red. H.G. Kippenberg, Y.B. Kuiper, A.F. Sanders, Berlin–New York, NY: De Gruyter 1990, passim; J. RATZINGER, *Concerning the notion of person in theology*, „Communio” 17(1990), s. 439-454.

<sup>4</sup> W. ŁOSKI, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, przeł. M. Sczaniecka, Warszawa: PAX 1989, s. 47.

<sup>5</sup> J.D. ZIZIOULAS, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, London: Longman and Todd 1985, s. 27.

nijająca ciągłość istnienia człowieka, nie jest w sposób stały i nierozzerwalny związana z ciałem danego człowieka. Dusza żyje wiecznie i może jednoczyć się z tym lub innym ciałem ludzkim, tworząc określoną jednostkę poprzez reinkarnację<sup>6</sup>. Człowiek zatem nie istnieje jako nierozzerwalne połączenie określonej duszy z danym ciałem, tworząc w sposób stały jednostkowego człowieka. Dla Arystotelesa pojęcie osoby jest również niemożliwe, gdyż dusza jest związana z konkretną jednostką, czyli człowiekiem. Ta psychosomatyczna jedność istnieje do momentu śmierci. W wyniku śmierci dochodzi do „rozkładu” tej konkretnej „jednostki” w sposób całkowity i ostateczny. Według Stagiryty konkretna jednostka nie może być wieczna. Śmierć pozbawia istnienia indywidualną rzecz (gr. τὸ αὐτό [*to auto*]). Rzeczywistość, która może przetrwać, to jedynie gatunek (gr. εἶδος [*eidōs*])<sup>7</sup>. Powód, dla którego starożytna filozofia grecka nie była zdolna nadać trwałej indywidualności, jest głęboko zakorzeniony w greckim myśleniu, które cechowało się ontologicznym monizmem. Nieufność w odniesieniu do rozróżniania czy przypadkowości była spowodowana poczuciem zagrożenia, że tego rodzaju tendencja prowadzi do upadku bytu i do nieistnienia. Jako alternatywę starożytni Grecy przyjęli pojęcie kosmosu, który traktowany był jako harmonijna wspólnota między istniejącymi rzeczywistościami, a więc świat pełen wewnętrznego dynamizmu i estetycznej pełni, świat piękny i boski<sup>8</sup>. Ludzie, pragnąc zachowania własnej tożsamości, starają się istnieć wykluczając się wzajemnie. Każdy afirmuje siebie poprzez porównywanie się z innymi, co praktycznie polega na dążności do oddzielania się od innych, dzielenia jedności ludzkiej natury tak, by mieć jakąś jej część dla siebie. Tak rozumiany człowiek nie jest prawdziwie osobą, lecz jednostką, indywidualum, czyli częścią wspólną natury<sup>9</sup>.

Faktem jest, że jeśli pojęcie hipostazy oczyścimy z treści arystotelesowskiej, to wówczas człowiek rozumiany będzie nie tyle jako jednostka, co osoba, w dzisiejszym rozumieniu tego słowa. Takie kategorie myślenia, jak ludzka osobowość czy jakość osobowa, jednoznacznie wskazują, że każdy ludzki byt jest wyjątkowy i niepowtarzalny. Z tego też powodu osoby ludzkiej

<sup>6</sup> Według Platona w momencie stworzenia dusze są właściwie takie same. Nabierają określonych, odróżniających je cech dopiero wtedy, gdy połączą się z ciałami, ale nie osiągają jakiegś określonej osobowości, gdyż mogą łączyć się z różnymi ciałami. Por. PLATON, *Timajos*, 41 D, 42 BC; TENŻE, *Fedon*, 249 B; TENŻE, *Państwo*, 618 AB.

<sup>7</sup> Por. ARYSTOTELES, *O duszy*, 2,4. 415 a 28-67.

<sup>8</sup> J.D. ZIZIOULAS, *Being as Communion*, s. 28-30.

<sup>9</sup> V. LOSSKY, *Redemption and Deification*, w: TENŻE, *In the Image and Likeness of God*, tłum T.E. Bird, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press 1985, s. 107.

nie można wyrazić za pomocą pojęć, gdyż cechy czy też właściwości, za których pomocą chciałoby się ją określić, można znaleźć w innych jednostkach, indywiduach<sup>10</sup>. Nie jest możliwy dyskurs nad pojęciem osoby ludzkiej bez odwołania się do złożonej tradycji filozoficznej. Ojcowie Kościoła i inni teologowie chrześcijańscy od pierwszych wieków chrześcijaństwa podejmowali wysiłki, aby opisać rzeczywistość osoby ludzkiej w zrozumiały i ponadczasowy sposób. Czy i w jakim stopniu udało im się to osiągnąć? Włodzimierz Łoski twierdzi, że nie znalazł w teologii patrystycznej opracowanej nauki o osobie ludzkiej, natomiast jest w niej wiele bardzo precyzyjnego nauczania o Osobach Boskich. Zarazem jednak jest przekonany, że u Ojców pierwszych ośmiu wieków można doszukać się chrześcijańskiej antropologii<sup>11</sup>. Pojęcie osoby w tradycji chrześcijaństwa wschodniego ma swoje źródła w refleksji nad Osobami Boskimi. Kategoria osoby jest zatem przede wszystkim naznaczona odniesieniem do rzeczywistości Boga w Trójcy<sup>12</sup>. Dopiero na tej podstawie Ojcowie Kościoła podejmowali prace, mające na celu wskazanie, kim jest człowiek jako osoba. Nie jest zatem możliwe rozumienie pojęcia osoby ludzkiej bez odniesienia do Osób Boskich. W tym sensie dogmat trynitarny zapewnia podstawę do rozwiązywania problemów antropologicznych. A nie jest to łatwe, gdyż prawda o Bogu w Trójcy Przenajświętszych Osób, stanowiąca szczyt Objawienia chrześcijańskiego, jest *par excellence* antynomią dla ludzkiego umysłu<sup>13</sup>.

W poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie, kim jest osoba ludzka w chrześcijańskiej myśli teologicznej, słusznie zatem Włodzimierz Łoski uważa, że niezbędna jest najpierw koncentracja na osobowym misterium Trójcy Przenajświętszej. Punktem wyjścia do szeroko rozumianej problematyki antropologicznej była dla greckich Ojców Kościoła rzeczywistość Boga, który jest jeden, a zarazem w trzech Osobach<sup>14</sup>. Bóg, w którego wierzą chrześcijanie,

---

<sup>10</sup> W. ŁOSKI, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, s. 47.

<sup>11</sup> V. LOSSKY, *The Theological Notion of the Human Person*, w: TENŽE, *In the Image and Likeness of God*, s. 112: „For my part, I must admit that until now I have not found what one might call an elaborated doctrine of the human person in patristic theology alongside its very precise teaching on divine persons or hypostases. However there is a Christian anthropology among the Fathers of the first eight centuries”.

<sup>12</sup> Por. W. ŁOSKI, *Teologia dogmatyczna*, przeł. H. Paprocki, Białystok: Bractwo Młodzieży Prawosławnej w Polsce 2000, s. 22-25.

<sup>13</sup> W. ŁOSKI, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, s. 48.

<sup>14</sup> J.D. ZIZIULAS, *Being as Communion*, s. 36: „The concept of the person with its absolute and ontological content was born historically from the endeavor of the Church to give ontological expression to its faith in the Triune God”.

jest Bogiem osobowym, a nie nieosobową monadą. W teologii Ojców Kapadockich istotne było podkreślenie roli Osoby Boga Ojca jako wiecznej przyczyny zarówno bytu, jak i istnienia pozostałych dwóch Osób Boskich<sup>15</sup>. Fakt, że Bóg istnieje, ponieważ istnieje Ojciec, wskazuje, że Jego byt i Jego istnienie jest rezultatem istnienia wolnej Osoby. A jedynie osoba, która miłuje w sposób wolny, jest prawdziwym bytem<sup>16</sup>. Ojcowie Kościoła, aby wyrazić misterium osobowego Boga, zaczerpnęli z filozofii greckiej pojęcie hipostazy (gr. ὑπόστασις [*hypostasis*])<sup>17</sup>. W ten sposób chcieli wyrazić w kategoriach ontologicznych zarówno absolutną tożsamość, jak i absolutną różnicę. Wielkim terminologicznym osiągnięciem było wprowadzenie rozróżnienia w Bogu między ὑπόστασις [*hypostasis*] a οὐσία [*ousia*], aby w ten sposób wyrazić nieredukowalność ὑπόστασις do οὐσία, czyli osoby do istoty, bez przeciwstawiania ich jako dwóch różnych rzeczywistości<sup>18</sup>. Choć ὑπόστασις posiada dokładnie te same atrybuty czy też cechy, co οὐσία, to pozostaje nieredukowalna do οὐσία<sup>19</sup>. Owa nieredukowalność dotyczy jedynie trzech Hipostaz, które właściwie nie są trzema, lecz „Trójjednością”. Logicznie trudno to pojąć, gdyż „tak jak Trzy nie są tutaj numerem arytmetycznym, lecz wskazaniem w Triadzie czystej różnicy – Triada, która pozostaje równa w odniesieniu do Monady – nieskończone przejście między diadą przeciwstawienia, tak by *hypostasis*, o tyle, o ile jest nieredukowalna do *ousia*, nie była już pojęciowym wyrażeniem, ale znakiem, który jest wprowadzony w dziedzinę nieuogólniania, odnosząc się do radykalnie osobowego charakteru Boga chrześcijańskiego Objawienia”<sup>20</sup>. Tajemnicę jedności i troistości Boga próbuje wyjaśnić w *Mowie o świętym chrzcie św. Grzegorz z Nazjanzu*: „Nie zdołam wprawdzie pomyśleć jedności, bym nie był oświecony

<sup>15</sup> Por. C. GUNTON, *Persons and Particularity*, w: *The Theology of John Zizioulas: Personhood and the Church*, red. D.H. Knight, Aldershot, England–Burlington, VT: Ashgate 2007, s. 97.

<sup>16</sup> Por. J.D. ZIZIOULAS, *Being as Communion*, s. 18.

<sup>17</sup> Por. Ch. YANNARAS, *Postmodern Metaphysics*, tłum. N. Russell, Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press 2004, s. 171.

<sup>18</sup> V. LOSSKY, *The Theological Notion of the Human Person*, s. 112. Por. A. PAPANIKOLAOU, *Being with God. Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion*, Notre Dame, IN: Notre Dame University Press 2006, s. 53-65.

<sup>19</sup> W. ŁOSSKI, *Teologia dogmatyczna*, s. 25. Por. GRZEGORZ Z NYSSY, *De differentia essentiae et hypostaseos* [= Basillii Magni *Epistula XXXVIII*], 5. PG 32, 336C.

<sup>20</sup> V. LOSSKY, *The Theological Notion of the Human Person*, s. 113: „Just as the Three here is not an arithmetic number but indicates in the Triad of pure difference – a Triad which remains equal to the Monad – an infinite passage beyond the dyad of opposition, so the hypostasis as such, in as much as it is irreducible to the *ousia*, is no longer a conceptual expression but a sign which is introduced into the domain of the non-generalizable, pointing out the radically personal character of the God of Christian revelation”.

przez wszystkie trzy Osoby; nie zdołam rozdzielić trzech Osób, bym nie przeniósł się myślą do jedności. Gdy jedną z trzech Osób sobie wyobrażę, uważam Ją za całość, mam tego pełne oczy, a nawet większa część uchodzi mego wzroku. Nie mogę objąć Jej wielkości i nie mogę dać więcej pozostałym (Osobom). Gdy zaś trzy (Osoby) razem zbiorę w rozważaniu, widzę jeden blask, nie mogę rozdzielić ani zmierzyć Światłości Zjednoczonej”<sup>21</sup>. Włodzimierz Łoski podkreślał fakt, że św. Grzegorz z Nazjanzu za cel swej refleksji teologicznej miał kontemplację tajemnicy Boga i oddawania mu chwały<sup>22</sup>. Umysł ludzki nie jest w stanie równocześnie uchwycić misterium Trójcy Przenajświętszych Osób i Jedności Boga. Zmaga się, starając się przewyciężyć antynomię jedności i troistości, co zmusza go do nieustannego ruchu, aby wznieść się ponad wszelkie pojęcia rozumowe. nierozwiązywalna aporia sprawia, że osiąga coraz to wyższy stopień kontemplacyjnej koncentracji, do której dochodzi poprzez nieustanny ruch od jedności do troistości i od troistości do jedności.<sup>23</sup> W odniesieniu do Osób Boskich, które są nierozdzielnie związane, trzeba zastosować „duchową arytmetykę”. Suma bowiem trzech Osób Boskich to zawsze jedność. Liczba trzy w odniesieniu do Boga nie wskazuje na ilość, lecz odnosi się do Boskości. Umysł ludzki chciałby zapanować nad misterium Trynitarnego Boga poprzez sprowadzenie Trójcy do jedności albo poprzez uczynienie z Niej objawiającej się na trzy sposoby Istoty (modalizm Sabeliusza), albo poprzez dzielenie tej Istoty na trzy różne byty (tryteizm Ariusza).<sup>24</sup>

Trynitarna nieredukowalność osoby do natury ma bezpośrednie przełożenie na antropologię. Z tego też względu Włodzimierz Łoski uważał, że w antropologii należy przewyciężyć ograniczenie jednostki, czyli pojedynczego bytu, wynikające z pomieszania między osobą i naturą. W jedności wspólnej natury osoby ludzkie nie są jej częściami. Każda z osób ludzkich jest całością, która znajduje urzeczywistnienie swej pełni w jedności z Bogiem. Misterium Boskiego Bytu, w którym jest rozróżnienie między jedną naturą i trzema Osobami, jest odwzorowane w człowieczeństwie powołanym do uczestnictwa w życiu Trójcy Przenajświętszej. Natura i osoba, będące dwoma biegunami bytu ludzkiego, są wezwane do pełni. Natura może tę pełnię znaleźć w jedności, a osoba w absolutnej różnorodności. Wspaniałe jest to, że każda osoba

<sup>21</sup> GRZEGORZ Z NAZJANZU, *Oratio XL – In sanctum baptisma*, 41. PG 36, 417 BC. Przekład polski za: TENŻE, *Mowy wybrane*, red. S. Kazikowski, Warszawa: PAX 1967, s. 460.

<sup>22</sup> Por. V. LOSSKY, *The Vision of God*, tłum. A. Moorhouse, Crestwood, NY: St Vladimir’s Seminary Press 1983, s. 81.

<sup>23</sup> W. ŁOSKI, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, s. 41.

<sup>24</sup> Tamże, s. 42-43.

ludzka jednoczy się z Bogiem w sposób właściwy tylko dla niej. Pełnia natury potrzebuje doskonałego zjednoczenia ludzkości – jednego ciała, które urzeczywistnia się w Kościele<sup>25</sup>. Pojęcie „osoby” oznacza nieredukowalność człowieka do jego natury. Nie chodzi tu o „coś” różnego od „innej natury”, ale o „kogoś”, kto jest różny od swojej własnej natury, o „kogoś”, kto jest ponad swoją własną naturą, równocześnie w niej będąc, o „kogoś”, kto sprawia, że istnieje jako ludzka natura poprzez to przekroczenie i kto nie istnieje w sobie ponad tą naturą, którą „uosabia”, i którą ciągle przekracza<sup>26</sup>.

Na bazie trudności wynikających z rozróżnienia między osobą ludzką czy hipostazą a człowiekiem traktowanym jako jednostkowa czy szczególna natura Włodzimierz Łoski stawia pytanie: „Co powinna oznaczać ‘osoba’ w relacji do poszczególnego człowieka?”. Czy ‘osoba’ to jakaś najwyższa jakość jednostki, będąca wyznacznikiem jego doskonałości? A jeśli tak, to czy jest to uwarunkowane faktem stworzenia na obraz i podobieństwo Boże<sup>27</sup>, czy też jest to zasadą jego jednostkowości? Autor pozostawia te pytania w formie otwartej, przez co zachęca do dalszych badań nad antropologią chrześcijańską<sup>28</sup>.

## II. ZACHODNIOCHRZEŚCIJAŃSKIE ROZUMIENIE OSOBY

W chrześcijaństwie zachodnim ciągle wielkie znaczenie ma określająca osobę formuła, jaką zaproponował Boecjusz. Według niego osoba to „indywidualna substancja rozumnej natury” (łac. *naturae rationalis individua substantia*)<sup>29</sup>. Przez wieki uważano, że ta definicja podkreśla w tajemnicy osoby jedynie jej jednostkowość oraz rozumność. Władimir Łoski również jest zdania, że w świetle dogmatu chrystologicznego jawi się jako oczywistość, że definicja Boecjusza jest niewystarczająca do stworzenia pojęcia osoby ludzkiej<sup>30</sup>. Można ją co najwyżej odnieść do „natury uosobionej” (gr. ἐνὸς-στατον φύσις [*enypostaton physis*]), jak tego dowodził Leoncjusz z Bizan-

<sup>25</sup> Por. tamże, s. 217.

<sup>26</sup> Por. V. LOSSKY, *The Theological Notion of the Human Person*, s. 120.

<sup>27</sup> Por. N.V. HARRISON, *The human person as image and likeness of God*, w: *The Cambridge Companion to the Orthodox Christian Theology*, red. M.B. Cunningham, E. Theokritoff, Cambridge: Cambridge University Press 2008, s. 78-92.

<sup>28</sup> V. LOSSKY, *The Theological Notion of the Human Person*, s. 119.

<sup>29</sup> BOECJUSZ, *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi*, przeł. R. Bielak, A. Kijewska, w: TENŻE, *Traktaty teologiczne*, Kęty: Antyk 2001, s. 70.

<sup>30</sup> Por. V. LOSSKY, *The Theological Notion of the Human Person*, s. 118.

cjum. Cała natura znajduje się w osobie (gr. ὑπόστασις [*hypostasis*]), jest naturą osoby i nie może istnieć inaczej<sup>31</sup>. Zapewne też z tego powodu Ryszard ze św. Wiktora odrzucił definicję Boecjusza, zaznaczając z delikatnością, że substancja odpowiada na pytanie *quid*, osoba zaś odpowiada na pytanie *quis*. Jedynie na pytanie *quis* można odpowiedzieć właściwym rzeczownikiem, który może określić osobę<sup>32</sup>. Autor *Teologii mistycznej Kościoła Wschodniego*, podobnie jak wielu innych teologów chrześcijańskich, wyrwał Boecjuszowe określenie osoby z kontekstu, w jakim się ono pojawia w traktacie pt. *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi*, a kontekst ten dotyczył odniesienia pojęcia osoby do natury<sup>33</sup>, jak również wskazywał, że miał w sobie wahania, w jaki sposób najtrafniej to pojęcie zdefiniować<sup>34</sup>.

Św. Tomasz z Akwinu dokonał przebudowy pojęcia „indywidualnych substancji”, znajdując w nich wielość twórczej energii, które aktualizują wszystko, co istnieje. Ta nowa ontologiczna kategoria odnosi się do wszystkich bytów stworzonych, a nie tylko do osób ludzkich czy anielskich. Tomistyczne rozróżnienie między istotą a istnieniem jest, zdaniem Włodzimierza Łoskiego, niewystarczające do ontologicznego rozwiązania tajemnicy osoby ludzkiej. Na gruncie teologii palamickiej można stwierdzić, że św. Tomasz z Akwinu, jako metafizyk, podejmował refleksję na poziomie energii, a nie na poziomie „istoty najwyższej” w Trzech Osobach Boskich czy „wieloosobowości” stworzonego kosmosu. Stąd też konstatacja Autora *Teologii mistycznej Kościoła Wschodniego*, że poziom, na którym problem osoby ludzkiej jest stawiany, przekracza granice zwyczajnie rozumianej ontologii. A jeśli jest to pytanie o meta-ontologię, to jedynie Bóg zna odpowiedź<sup>35</sup>.

Nie jest łatwo pojąć rozróżnienie natury i osoby, zarówno w odniesieniu do Boga, jak i do ludzi. Jedna natura ludzka jest udziałem wszystkich osób

<sup>31</sup> LEONCJUSZ Z BIZANCJUM, *Contra Nestorianos et Eutychianos*, 1. PG 86, 1277CD. Por. W. ŁOSKI, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, s. 108.

<sup>32</sup> Por. RYSZARD ZE ŚW. WIKTORA, *De Trinitate* IV, 7. PL 196, 934-935.

<sup>33</sup> J. DOMAŃSKI, *Trzy glossy do pojęć osoby i wspólnoty*, „Acta Mediaevalia” 22 (2009), s. 191: „Boecjuszowa definicja (*Persona est naturae rationalis individua substantia*) operuje [...] relacjonalnością wzajemną ‘rozumnej natury’ i ‘jednostkowej substancji’, sygnalizuje pewne dialektyczne między nimi napięcie. Napięcie między tym, co uniwersalne (*natura rationalis*), i tym, co jednostkowe (*individua substantia*)”.

<sup>34</sup> BOECJUSZ, *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi*, s. 69: „Jeśli jednak chodzi o [pojęcie] osoby, to można się wahać, któraż definicja mogłaby być najbardziej [dla niej] stosowna. Jeśli bowiem każda natura byłaby osobą, to jest sprawą nie do rozwiązania, jaka mogłaby być różnica pomiędzy naturą a osobą. Albowiem jeśli [pojęcie] osoby nie jest równoznaczne [pojęciu] natury, lecz jest [pojęciem] o węższym zakresie, trudno jest powiedzieć, na jakie natury można rozciągnąć [pojęcie] osoby, czyli do jakich natur pojęcie to można zastosować, a od jakich trzeba je oddzielić.”

<sup>35</sup> Por. V. LOSSKY, *The Theological Notion of the Human Person*, s. 122-123.



ludzkich. Jest to prawda o charakterze apofatycznym, gdyż – jak dowodzi Włodzimierz Łoski – nie mamy wglądu w czystą postać hipostazy ludzkiej. Zazwyczaj nasze określenie osoby bliższe jest rozumieniu jednostki lub tego, co indywidualne, a nie osobie w ścisłym tego słowa znaczeniu. Wynika tak z powszechnego utożsamiania osoby i jednostki, tak jakby były jedną rzeczywistością. Współcześnie uważa się, że osoba i jednostka to synonimy tej samej rzeczywistości<sup>36</sup>. Z ontologicznego punktu widzenia znaczenie jednostki i osoby nie jest nie tylko tożsame, ale mają one nawet przeciwne znaczenie, jeśli odniesiemy je do natury. Jednostka stanowi wyraz pewnego połączenia osoby z elementami przynależącymi do wspólnej natury. Osoba zaś określa to, co odróżnia się od natury. Problem komplikuje się, gdyż w naszym ziemskim życiu jesteśmy w stanie poznawać osoby jedynie poprzez jednostki, jako jednostki. Tymczasem nie jest wystarczające, aby na podstawie informacji o różnorodnych cechach indywidualnych, będących w związku z naturą, określić, kim dana osoba jest. W wyniku zbierania informacji o innych dochodzimy do wniosku, że pewna tajemnicza, specyficzna i niepowtarzalna tajemnica danej osoby, a więc to, co jest w niej najcenniejsze, nie jest dostępne naszemu poznaniu. Cechy charakteru, mające przede wszystkim związek z naturą ludzką, są powtarzalne, a dany człowiek jako osoba jest kimś, kto jest jedyny w swoim rodzaju i nieporównywalny z nikim innym. Dany człowiek, który zachowuje się według swych naturalnych cech charakteru, jest „najmniej osobowy”, gdyż jawi się jako jednostka, będąca właścicielem swojej natury. Jako taki pozostaje w opozycji do innych ludzi, przeciwstawia się ich naturom. Jednym z podstawowych twierdzeń antropologii chrześcijańskiej jest przekonanie, że w pojęciu osoby zawiera się wolność względem natury. Natura nie jest ponad osobą. Natura nie może determinować osoby. Ma to wielkie znaczenie dla rozumienia wolności osoby ludzkiej, gdyż z prymatu osoby nad naturą wynika, że osoba ludzka może się urzeczywistniać jedynie w wyrzekaniu się własnej woli, czyli tego wszystkiego, co ją ogranicza i podporządkowuje naturalnej konieczności. Skutkiem afirmacji samego siebie, wiążącej się z tym, że osoba miesza się z naturą, jest utrata prawdziwej wolności osobowej. Warunkiem urzeczywistnienia własnej osoby jest oderwanie się od swej jednostkowej ograniczoności, aby odzyskać wspólną naturę<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup> TENŹE, *Catholic Consciousness: Anthropological Implications of the Dogma of the Church*, w: TENŹE, *In the Image and Likeness of God*, s. 185.

<sup>37</sup> W. ŁOSKI, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, s. 106-108.

Jeśli osoby ludzkie byłyby tym samym, co jednostki, czyli podzielonymi częściami wspólnej natury, to wówczas osobowa wielość byłaby pomieszana z indywidualistycznym i egoistycznym zarazem podziałem jedności natury. Jeśli weźmiemy pod uwagę czyste pojęcie osoby, które odnosimy do Trójcy Przenajświętszej, to zauważamy, że korzystając z niego, nie traktujemy Boskich Osób jako trzech części jednej natury. Przez analogię możemy powiedzieć, że stworzona osoba jako osoba oznacza coś więcej niż tylko „jednostkowy byt”. Osoba ludzka nie jest nie tyle częścią całości, co zawiera w sobie całość. W tej perspektywie Włodzimierz Łoski podkreśla, że każda ludzka osoba powinna być traktowana jako „osoba wspólnej natury”, czyli hipostaza całego stworzonego kosmosu, a dokładniej – ziemskiego stworzenia<sup>38</sup>.

Teologiczna refleksja Włodzimierza Łoskiego nad człowiekiem jako osobą zainspirowała wielu badaczy do dalszych analiz nie tylko teologicznych, ale również filologicznych, filozoficznych, społecznych i humanistycznych. Pojęcie „osoba” jest niezmiernie ważne dla problematyki antropologicznej. Kryje się w nim dowartościowanie wyjątkowości człowieka i jego nieredukowalności jedynie do bytu jednostkowego i rozumnego, ale również ważny wkład chrześcijaństwa w cywilizację, która ma swoje korzenie chrześcijańskie. Włodzimierz Łoski przypominał, że pojęcie „osoba” nie tylko odnosi się do człowieka, ale przede wszystkim do Boga w Trójcy Przenajświętszych Osób, na Którego obraz i podobieństwo człowiek został stworzony. W pojęciu „osoba” kryje się zatem pierwotna i ostateczna zależność od Boga miłującego człowieka (gr. Θεός φιλόανθρωπος [*Theos filanthrōpos*]).

#### BIBLIOGRAFIA

- BALTHASAR Hans Urs von: On the concept of person, „Communio” 13 (1986), s. 18-26.  
BOECJUSZ: Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi, tłum. Rafał Bielak, Agnieszka Kijewska, w: TENŻE, Traktaty teologiczne, Kęty: Antyk 2001, s. 66-84.  
BURGOS Juan Manuel: Personalizm. Autorzy i tematy nowej filozofii, tłum. Krzysztof Koprowski, Warszawa: Centrum Myśli Jana Pawła II 2010.  
CLÉMENT Olivier: Questions sur l’homme, Paris: Stock 1972.  
Concepts of Person in Religion and Thought, red. Hans G. Kippenberg, Yme B. Kuiper, Andy F. Sanders, Berlin–New York, NY: De Gruyter 1990.  
CROSBY John F.: The Selfhood of the Human Person, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press 1996.

---

<sup>38</sup> V. LOSSKY, *Catholic Consciousness: Anthropological Implications of the Dogma of the Church*, s. 188.

- DOMAŃSKI Juliusz: Trzy glossy do pojęć osoby i wspólnoty, „Acta Mediaevalia” 22 (2009), s. 187-194.
- GRANAT Wincenty: Osoba ludzka. Próba definicji, Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne 1961.
- GUNTON Colin: Persons and Particularity, w: *The Theology of John Zizioulas: Personhood and the Church*, red. Douglas H. Knight, Aldershot, England–Burlington, VT: Ashgate 2007, s. 97-107.
- HARRISON Nonna Verna: The human person as image and likeness of God, w: *The Cambridge Companion to the Orthodox Christian Theology*, red. Mary B. Cunningham, Elizabeth Theokritoff, Cambridge: Cambridge University Press 2008, s. 78-92.
- LOSSKY Vladimir: Catholic Consciousness: Anthropological Implications of the Dogma of the Church, w: TENŻE, *In the Image and Likeness of God*, tłum. T.E. Bird, Crestwood, NY: St Vladimir’s Seminary Press 1985, s. 183-194.
- LOSSKY Vladimir: Redemption and Deification, w: TENŻE, *In the Image and Likeness of God*, tłum. T.E. Bird, Crestwood, NY: St Vladimir’s Seminary Press 1985, s. 97-110.
- LOSSKY Vladimir: The Theological Notion of the Human Person, w: TENŻE, *In the Image and Likeness of God*, tłum. T.E. Bird, Crestwood, NY: St Vladimir’s Seminary Press 1985, s. 111-123.
- LOSSKY Vladimir: The Vision of God, tłum. Asheleigh Morehouse, Crestwood, NY: St Vladimir’s Seminary Press 1985, 1983.
- ŁOSSKI Włodzimierz: *Teologia dogmatyczna*, przeł. Henryk Paprocki, Białystok: Bractwo Młodzieży Prawosławnej w Polsce 2000.
- ŁOSSKI Włodzimierz: *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, przeł. Maria Szczaniecka, Warszawa: PAX 1989.
- PAPANIKOLAOU Aristotle: Being with God. Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press 2006.
- RATZINGER Joseph: Concerning the notion of person in theology, „Communio” 17 (1990), s. 439-454.
- RODZIŃSKI Adam: *Osoba i kultura*, Warszawa: Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych 1985.
- The Category of Person: Anthropology, Philosophy, History, red. Steven Lukes, Michael Carrithers, Steven Collins, Cambridge: Cambridge University Press 1987.
- TOURNIER Paul: *Le personnage et la personne*, Neuchâtel: Delachaux et Niestlé 1954.
- VOGEL Cornelia Johanna de: The Concept of Personality in Greek and Christian Thought, w: *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, vol. 2, red. John K. Ryan, Washington, D.C.: Catholic University of America Press 1963, s. 20-60.
- YANNARAS Christos: *Postmodern Metaphysics*, tłum. Norman Russell, Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press 2004.
- ZIZIOULAS John D.: *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, London: Longman and Todd 1985.

## CZŁOWIEK JAKO OSOBA W ANTROPOLOGII MISTYCZNEJ WŁODZIMIERZA ŁOSSKIEGO

### Streszczenie

Pojęcie „osoba” od kilkunastu wieków ma wielkie znaczenie w cywilizacji europejskiej. Kształtowanie się jego zakresu treściowego uwarunkowane było wpływami filozoficznymi, teologicznymi i kulturowymi dwóch głównych centrów cywilizacyjnych Europy, a mianowicie cesarstwa bizantyńskiego i cesarstwa rzymskiego. Stąd też istotne staje się pytanie: jakie są różnice w rozumieniu pojęcia „osoba” w świecie chrześcijańskiego Wschodu i w świecie chrześcijańskiego Zachodu? W poszukiwaniu odpowiedzi na to pytanie artykuł stanowi refleksję nad poglądami wybitnego teologa prawosławnego Włodzimierza Łosskiego. Od kilkadziesiąt lat

jego spuścizna teologiczna inspiruje zarówno teologów prawosławnych, jak i katolickich, stanowiąc istotny punkt odniesienia w interpretacji Ojców Kościoła.

**Słowa kluczowe:** osoba; człowiek; Bóg; antropologia teologiczna; Włodzimierz Łosski.