

TRZY PARADYGMATY METAFIZYKI STWORZONE PRZEZ MYŚL GRECKĄ I CHRZEŚCIJAŃSKĄ

Tomasz stwierdza bardzo wyraźnie, że osoba, jako rzeczywistość rozumna, jest tym, co w całej naturze jest najdoskonalsze. Odwracając twierdzenie Arystotelesa, które wypowiedziane zostało wewnątrz ontologicznego paradygmatu metafizyki, Tomasz mówi: „Osoba oznacza coś najdoskonalszego w całej naturze, mianowicie to, co bytuje samoistnie w rozumnej naturze”.

Filozofia – a także metafizyka w rozumieniu helleńskim, stanowiąca nośną oś filozofii – jest tworem Greków.

Przyjmuje się zwykle, że metafizyka utożsamia się z ontologią lub że nauka o bycie jako bycie jest jedyną postacią metafizyki. Tymczasem nie jest to słuszne. Jeśli nawet ograniczymy się do obszaru filozofii starożytnej i średniowiecznej, to musimy wyróżnić trzy niezwykle ważne paradygmaty metafizyki. W kręgu myśli helleńskiej powstała metafizyka bytu (którą można by trafnie nazwać ontologią, mimo że termin ten pojawił się dopiero w epoce nowożytnej), wypracowana przez Arystotelesa. Jeszcze większe znaczenie miała henologia, czyli metafizyka Jednego, zapoczątkowana już przez presokratyków, a na nowo przemyślana i skonstruowana w sposób systematyczny przez Platona i neoplatoników. W myśli chrześcijańskiej zaś stopniowo rozwijała się jeszcze inna forma metafizyki, którą słusznie można by nazwać metafizyką osoby. Za podstawę przyjęła ona pojęcia wypracowane przez dwa poprzednie paradygmaty.

Słuszne jest stwierdzenie Heideggera, że metafizyka „oznacza od stuleci krąg tych pytań filozofii, które stanowią jej właściwe zadanie. Metafizyka to tytuł dla prawdziwej filozofii i dlatego metafizyczną jest zawsze nazywana podstawowa myśl danej filozofii”¹. Heidegger od razu jednak dodaje, że mało wiemy o samym słowie „metafizyka” i o historii jego znaczenia: „Ta sytuacja, że w gruncie rzeczy nic nie wiemy o mocy tego słowa i o dziejach rozwoju tej mocy, każe przypuszczać, że nasza wiedza o dziejach filozofii jest dość skąpa i powierzchowna i że nie jesteśmy jeszcze przygotowani do twórczego sporu z nią i z jej podstawowymi stanowiskami, a także z siłami, które nadają tym stanowiskom wspólny kształt”².

Podjmując próbę wyjaśnienia tego złożonego zagadnienia, zarysujemy podstawowe cechy trzech paradygmatów metafizyki starożytnej i średniowiecz-

¹ M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 1, Warszawa 1998, s. 449.

² Tamże.

nej przez dokładne uwypuklenie specyficznych elementów, odróżniających te paradygmaty.

PARADYGMAT HENOLOGICZNY, CZYLI METAFIZYKA JEDNEGO

Przypomnijmy, że termin „metafizyka” powstał w kręgu Perypatu, prawdopodobnie wkrótce po śmierci Arystotelesa, i oznacza nie tylko takie badania, jakie zawierało dzieło Stagiryty opatrzone potem tym tytułem, ale i badania nad podstawowymi problemami, które prowadził każdy myśliciel, od Talesa poczynając. Dla Greków takim podstawowym problemem było znalezienie odpowiedzi na pytanie o całość (holon), to znaczy poszukiwanie p r z y c z y n y czy p i e r w s z e j z a s a d y, od której zależą wszystkie rzeczy, a więc wytłumaczenie r a c j i b y t u w s z y s t k i e g o, co istnieje, a w konsekwencji odkrycie sensu całości.

Już dla presokratyków dużą wartość miało pojęcie jednego. Heraklit na przykład twierdził: „Z wszystkiego jedno i z jednego wszystko”³, a dalej: „Słuchając nie mnie, lecz słowa prawdy, mądrze jest uznać, że wszystko jest jednym”⁴ lub „Jedno, jedyne mądre, nie chce i chce być nazywane imieniem Zeusa”⁵. Z czasem, w drugim eleatyzmie, to znaczy w filozofii Zenona i Melisosa, problematyka jednego wysunęła się na plan pierwszy.

Na Jedno (jako na najwyższą miarę wszystkich rzeczy, a więc jako na Dobro) rozumiane w sensie pierwszej i najwyższej zasady, która współdziała z antytetyczną zasadą nieokreślonej diady tego, co wielkie i małe, z zasadą zła, wskazywał głównie Platon, zwłaszcza w tak zwanych naukach niepisanych. W *Państwie* na przykład mówił wyraźnie, że Dobro (które utożsamia się z Jednym) jest epékeina té s ousías, jest ponad substancją, to znaczy ponad bytem. Byt jest mieszaniną dwóch zasad: kresu i bezkresu, dlatego wywodzi się z zasady, która jest ponad bytem⁶. Zasadą tą jest Dobro.

Problematykę Jednego pogłębiali potem na różne sposoby neoplatonicy i doszli do wyników o niezmiernie ważnym znaczeniu. Rdzeń ich wywodów dotyczących metafizyki henologicznej można streścić, biorąc za punkt odniesienia sposób, w jaki przedstawił ją Proklos w swoim głównym dziele *Elementy teologii*. W pierwszych teorematach tego traktatu Proklos wychodzi od pojęcia Jednego i wielości. Uważa je za pojęcia pierwotne, niemożliwe do wyprowa-

³ H e r a k l i t, fragm. 10, w: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, red. H. Diels, W. Kranz, Zürich 1985. Tłumaczenie wszystkich fragmentów z tej edycji – E. I. Zieliński OFMConv.

⁴ Tamże, fragm. 50.

⁵ Tamże, fragm. 22.

⁶ Zob. G. R e a l e, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano 1997.

dzenia z innymi. Znaczenia tych pojęć można ukazać tylko drogą zestawienia ich ze sobą⁷.

Która zasada jest zatem pierwotna? Jedno czy wielość?

Odpowiedź na to pytanie jest następująca. Pierwotną zasadą jest jedność, jako że nie da się nawet pomyśleć żadnego typu wielości bez założenia, że sama wielość strukturalnie partycypuje w jedności. Wielość bowiem jest w swej złożoności jedna (mówienie o wielości oznacza pojmowanie jej i wyrażanie właśnie jako jedności złożonej całości). Nadto jednym jest także każdy element wielości, to znaczy każdy człon tworzący wielość. Gdyby bowiem nie był jednym, wówczas każdy z elementów wielości byłby nicością albo też sam z kolei byłby ukonstytuowany z nieskończonej wielu członów, i tak w nieskończoność, co jest absurdalne. Jedność więc jest wcześniejsza, wielość natomiast jest późniejsza i zależna od jedności. To z kolei znaczy, że zrozumienie samej wielości zależy od jedności w niej samej.

Pierwszą zasadą jest więc jedność. Jedno jest tym, od czego wszystko pochodzi i do czego wszystko zmierza, gdyż daje ono byt wszystkim rzeczom i wszystkie je zachowuje jedno-cząc je i w ten sposób czyniąc dobrymi.

Istotną różnicę między henologią platońską i neoplatońską widać wyraźnie już na podstawie tego, co dotychczas zostało powiedziane. Platon za źródło wielości uważał zasadę antytetyczną wobec Jednego, czyli diadę. Obydwie zasady były pojęte jako współwieczne i współistotne (pierwsza nie mogłaby działać bez drugiej, a druga nie miałaby sensu bez pierwszej), mimo że z aksjologicznego punktu widzenia pierwsza stoi wyżej niż druga. Neoplatonicy natomiast, poczynając od Plotyna, samą zasadę diady wyprowadzali z Jednego. Przyjmowali oni, podobnie jak Platon, dwubiegunową strukturę rzeczywistości, ale wyprowadzili ją z samego Jednego, a więc nadali jej radykalnie nową strukturę z jednym biegunem na szczycie⁸.

Właściwe rozumienie sensu paradygmatu metafizyki skoncentrowanej na Jednym umożliwia dostrzeżenie istotnej odmienności paradygmatu metafizyki Arystotelesa, a więc i tego, w jakiej mierze odchodzi on od wzorca Platona; Arystoteles stworzył bowiem paradygmat zdecydowanie alternatywny wobec platońskiego.

PARADYGMAT ONTOLOGICZNY, CZYLI METAFIZYKA BYTU

W sferze problematyki ontologicznej w sformułowaniu Arystotelesowskim metafizyczny dyskurs protologiczny skoncentrowany jest na pojęciu bytu i na

⁷ Por. P r o c l u s, *The Elements of Theology*, prop. 1-10, Oxford 1963.

⁸ Por. G. R e a l e, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, Lublin 1999, s. 471-492.

kilku innych pojęciach ściśle z nim związanych, w szczególności na znaczeniach pojęć bytu i nie-bytu ujętych w ich wzajemnych relacjach.

Arystoteles określił pojęcie bytu, wychodząc z założenia, że strukturalnie pojęcie to posiada wiele znaczeń, i ujął je w ścisłym odniesieniu do pojęcia nie-bytu, które także posiada wiele znaczeń⁹. Pojęcie bytu można więc w sposób strukturalny scharakteryzować przez jego konfrontację z pojęciem nie-bytu. W dyskursie tym pojawia się oczywiście kwestia stawania się, które zakłada formę bytu ograniczoną w swej strukturze przez nie-byt (jak to już w znacznej mierze pokazał Platon). Istnieje więc problem opozycji między bytem wiecznym i bytem, który się staje.

Arystoteles wielokrotnie potwierdza, że podstawowym problemem metafizyki jest to, czy istnieje jedynie byt, który się staje, czy też istnieje również byt wieczny. Rozwiązanie tego problemu ujawnia sens całości. Odpowiedź Arystotelesa jest zupełnie wyraźna: „Jeśli [...] nic nie trwałoby wiecznie, to niemożliwe byłoby powstanie czegokolwiek”¹⁰. To stwierdzenie Arystotelesa jest znamennym zwieńczeniem paradygmatu ontologicznego. Stagiryta – aczkolwiek w sposób bardzo zróżnicowany i z wieloma antytezami – dochodzi do konkluzji, do której innymi drogami prowadzi także paradygmat henologiczny.

O SPOSOBIE, W JAKI ARYSTOTELES WŁĄCZA PARADYGMAT HENOLOGICZNY DO PARADYGMATU ONTOLOGICZNEGO

Żeby jednak dobrze zrozumieć, w jaki sposób Arystoteles tworzy paradygmat ontologiczny, trzeba przytoczyć kluczowy tekst z drugiego rozdziału czwartej księgi *Metafizyki*, w którym Stagiryta formułuje główne pojęcia swojej metafizyki. Tekst ten można zrozumieć tylko wtedy, kiedy czytający zna dokładnie obydwa paradygmaty: „Byt i jedno są w istocie tym samym, czyli jedną naturą, gdyż zawierają się w sobie, tak jak zasada i przyczyna, choć nie są tym samym pojęciowo. A nawet gdyby je jednym słowem wyrazić, nie stanowiłoby to różnicy, a nawet byłoby dla sprawy bardziej poręczne. Tym samym bowiem jest jeden człowiek i człowiek, co człowiek, który jest, i człowiek; nie ma też wcale różnicy w znaczeniu dwojako sformułowanej wypowiedzi: «jest jeden człowiek» i «jest jeden, który jest człowiekiem». Jest oczywiste, że między ostatnimi nie ma rozdziału ani w powstawaniu, ani w procesie zniszczenia i tak samo ma się z jednym i bytem. Toteż jasne, że jeśli uwzględnić ją w tych sformułowaniach, znaczy ona to samo, czyli że jedno nie jest niczym innym niż byt”¹¹.

⁹ Por. tamże, t. 2, Lublin 1996, s. 371-590.

¹⁰ Arystoteles, *Metafizyka*, III 4, 999 b 5, t. 1, tłum. T. Żeleźnik, Lublin 1996.

¹¹ Tamże, IV 2 1003 b 22-32, t. 1.

Jedno więc bynajmniej nie jest ponad bytem, to znaczy nie jest czymś, z czego byt wypływa, a więc nie jest zasadą pierwszą i najwyższą. Jedno i byt są jedną i tą samą rzeczywistością; i można nawet uznać, że pojęcia jednego i bytu są identyczne, a zatem, że są one identyczne co do istoty.

W konsekwencji to wyraźne i radykalne zanegowanie istotnej różnicy między jednym a bytem jest emblematyczną cechą nowego paradygmatu ontologicznego, który Arystoteles przedstawia jako paradygmat alternatywny w stosunku do Platónskiego. Dlatego zważywszy właśnie na tożsamość bytu i jednego, wywody na temat bytu jako bytu pokrywają się z wywodami na temat jednego jako jednego. Sam Arystoteles traktuje obydwa wyrażenia jako synonimiczne: „tamto wszystko [mianowicie tożsamość i różnica, podobne i niepodobne i inne pary pojęć tego typu – E. I. Z.] to cechy istotne [...] jednego jako takiego i bytu jako bytu”¹². Arystoteles więc tworzy paradygmat ontologiczny, całkowicie wchłaniający paradygmat henologiczny.

O SPOSOBIE, W JAKI PLOTYN ODWRACA STANOWISKO ARYSTOTELESA I UZNAJE BEZWZGLEDNĄ WYŻSZOŚĆ JEDNEGO

Ponieważ rozważania dotyczą koncepcji, które nie stały się jeszcze communis opinio, wskazane jest przytoczenie tekstu Plotyna, który w imię spojrzenia henologicznego odwraca twierdzenia Arystotelesa. Zestawienie obydwu tekstów jeszcze wyraźniej ukaże cechy dotychczas omawianych paradygmatów, a zwłaszcza pozwoli zrozumieć różnice strukturalne między paradygmatem ontologicznym i henologicznym.

Plotyn pisze: „Więc trzeba baczyć, czy poszczególne jedno i byt są tożsame, a także byt wszechny i jedno. Lecz jeśli byt rzeczy poszczególnej jest wielością, a jedno nie może być wielością, to są to dwie rzeczy różne. Człowiek na przykład jest żywiną i tym, co rozumne i wieloma częściami i właśnie jedno wiąże te wielości. Więc czymś innym jest człowiek i jedno, jeżeli tamto dzieli się na części, a to nie ma części. Więc także ów byt wszechny, który zawiera w sobie wszystkie byty, będzie raczej wielością, czymś różnym od jednego, a jedno będzie posiadać tylko na mocy udziału i uczestnictwa. [...] I w ogóle: Jedno jest pierwsze”¹³.

¹² Tamże, IV 2 1004 b 5-6, t. 1.

¹³ P l o t y n, *Enneady*, t. 2, VI, 9, 2, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 1959.

ZESPOLENIE OBYDWU PARADYGMATÓW W MYŚLI PORFIRIUSZA
I AUGUSTYNA

Próbie zespolenia obydwu paradygmatów podjął Porfiriusz. Nie znalazła ona jednak uznania w kręgu neoplatonizmu greckiego, w którym w sposób ścisły i systematyczny rozwijano henologię. Próba ta została natomiast przejęta przez chrześcijaństwo i okazała się użyteczna dla interpretacji Biblii, gdyż znajdują się w niej teksty, które można bardzo dobrze zrozumieć w optyce ontologicznej, i inne, które można pojąć tylko w optyce henologicznej.

Oto tekst Porfiriusza pochodzący z zachowanych fragmentów jego komentarza do Platońskiego *Parmenidesa*: „Zobacz teraz, czy nie pozwala zrozumieć tego Platon, że mianowicie Jedno, które jest ponad substancją i ponad bytem, nie jest ani bytem, ani substancją, lecz działa i jest Ono czystym działaniem; w konsekwencji byłoby Ono Byciem, które jest przed Bytem; uczestnicząc więc w tym Byciu, Drugie Jedno posiada byt pochodny i jest to «partycypowanie w Bycie». Wynika z tego, że Bytowanie jest dwojakiego rodzaju: pierwsze istnieje przed Bytem, drugie jest wytworzone przez Jedno, które jest ponad, a Jedno wzięte bezwzględnie jest samym Byciem, w jakiś sposób jest Ideą Bytu; tak więc Drugie Jedno zostało zrodzone przez uczestnictwo w tym Byciu i do niego zostało dołączone bytowanie (drugie) wywodzące się z Bycia (pierwszego); tak, jak gdybyś pomyślał «bycie białym»”¹⁴.

Przywołując nowszą tradycję, należy zwrócić uwagę na piękno i głębię tego tekstu, który musiałby wywołać wątpliwości u Heideggera, gdyby tekst ten znał (tekst został wydany i zinterpretowany dopiero w roku 1968 przez Pierre’a Hadota¹⁵). W każdym razie późniejsza teza Heideggera o zapomnieniu o Byciu na rzecz Bytu jest już w tym tekście w sposób niezwykle jasny zakwestionowana: „Bycie jest przed Bytem”, z wszystkimi konsekwencjami, jakie z tego wynikają.

Warto jednak podjąć analizę stanowiska henologicznego Augustyna, aczkolwiek jest ono – podobnie jak u Porfiriusza – w pewien sposób połączone ze stanowiskiem ontologicznym.

W przytoczonym wyżej tekście Arystotelesa czytamy, że ponieważ jakaś rzecz jest, dlatego jest jedna. Według Augustyna natomiast należałoby powiedzieć raczej odwrotnie: ponieważ jakaś rzecz jest jedna, dlatego jest. Oto jego bardzo wyraźne słowa: „Nihil est autem esse, quam unum esse. Itaque in quantum quidque unitatem adipiscitur, in tantum est”¹⁶. [Nic nie jest zatem bytem, jeśli nie jest jednością; stąd też o tyle coś jest bytem, o ile jest jednością –

¹⁴ Porfiriusz, *Komentarz do „Parmenidesa”*, XII fol. 93v, §5 Hadot (*Parmenides*, 142 b). Zob. Porfirio, *Commentario al „Parmenide” di Platone*, saggio introduttivo, testo con apparati critici e note di commento a cura di Pierre Hadot, Milano 1993 (tłum. fragmentu – E. I. Zieliński OFMConv).

¹⁵ Zob. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, t. 2, Paris 1968.

¹⁶ Św. Augustyn, *De moribus ecclesiae catholicae et manicheorum*, 2, 6, 8, PL, t. 32.

E. I. Z.]. Tak więc zdaniem Augustyna jedno jest podstawą bytu, podczas gdy Arystoteles twierdzi, że jest odwrotnie: byt jest podstawą jedności.

Skoro jednak Platon i platonicy stawiali Dobro ponad bytem, to dlaczego nie stawia go ponad bytem także Augustyn? Błędem byłoby uważać, a czynią tak niektórzy, że korzysta on z myśli Arystotelesa. Nauczycielem Augustyna, również w kwestii statusu bytu, był platonik Porfiriusz.

DWA PARADYGMATY METAFIZYKI W KONFRONTACJI Z TEKSTAMI BIBLIJNYMI

Teksty biblijne potwierdzają podejście ontologiczne, a w jeszcze większym stopniu podejście henologiczne.

Przykładem podejścia ontologicznego jest tekst Księgi Wyjścia. W jednym z fragmentów Bóg odpowiada Mojżeszowi: „JESTEM, KTÓRY JESTEM” (Wj 3, 14). Jak wiadomo, niektórzy uważali, że ontologiczny sens tej wypowiedzi można ograniczyć. Według nich jej pierwotnemu znaczeniu (któremu sens ontologiczny nadało dopiero tłumaczenie greckie) odpowiadało znaczenie zdania: „Jestem tym, kim jestem” (jest to sposób mówienia, że jest się tym, kim się jest). Interpretacja taka nie wskazuje na istotę Boga jako bytu. Egzegeza ta jednak nie wytrzymuje krytyki, a w każdym razie przeczą jej fragmenty Ewangelii według św. Jana, w których Chrystus odnosi do siebie następujące stwierdzenia: „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Zanim Abraham stał się, JA JESTEM” (J 8, 58) i „abyście [...] uwierzyli, że JA JESTEM” (J 13, 19).

W Biblii jednak zawarte są również teksty bardziej zrozumiałe z perspektywy henologicznej. Już sama koncepcja monoteistyczna wystarczyłaby do usunięcia wszelkich wątpliwości. Tekst Jana referujący modlitwę, którą Chrystus odmówił przed śmiercią, jest szczególnie istotny i dlatego warto przytoczyć go w całości: „Nie tylko za nimi proszę, ale i za tymi, którzy dzięki ich słowu będą wierzyć we Mnie; aby wszyscy stanowili jedno [hen], jak Ty, Ojcze, we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili w Nas jedno, aby świat uwierzył, żeś Ty Mnie posłał. I także chwałę, którą Mi dałeś, przekazałem im, aby stanowili jedno [hen], tak jak My jedno stanowimy [hen]. Ja w nich, a Ty we Mnie! Oby się tak zespolili w jedno [hen], aby świat poznał, żeś Ty Mnie posłał i żeś Ty ich umiłował, tak jak Mnie umiłowałeś” (J 17, 20-23). Koncepcję tę wyraża symboliczny obraz winnego krzewu i latorośli (por. J 15, 1-17).

Kategorie arystotelesowskie są absolutnie niewystarczające do zrozumienia tego tekstu. Henologia natomiast dostarcza teoretycznego ujęcia relacji w sensie dynamicznym między Jednym a wieloma, zachowując pełną transcendencję Jednego. Podejście to dostarcza kategorii niezwykle pomocnych dla filozoficznego odczytania tego tekstu.

METAFIZYKA OSOBY JAKO NOWOŚĆ WNIESIONA PRZEZ MYŚL CHRZEŚCIJAŃSKĄ

Filozoficzna refleksja chrześcijańska wykorzystwała kategorie metafizyczne jako elementy do utworzenia kolejnego paradygmatu – paradygmatu metafizyki osoby – który przekracza horyzonty myśli helleńskiej. W myśli helleńskiej osoba jako taka nie została wyniesiona na poziom absolutnie przewyższający w sensie aksjologicznym wszystkie inne byty.

Arystoteles twierdził, że intelekt jest czymś najwyższym i że życie według rozumu jest życiem boskim. Pisał: „Nie trzeba jednak dawać posłuchu tym, co doradzają, by będąc ludźmi troszczyć się o sprawy ludzkie i będąc istotami śmiertelnymi – o sprawy śmiertelników, należy natomiast ile możliwości dbać o nieśmiertelność i czynić wszystko możliwe, aby żyć zgodnie z tym, co w człowieku najlepsze”¹⁷. Pisał jednak i tak: „Istnieją [...] twory, których natura jest dużo bardziej boska niż natura człowieka, jak na przykład najbardziej widoczne spomiędzy nich, te [ciała niebieskie], z których składa się wszechświat”¹⁸.

Dopiero jednak dzięki orędziu chrześcijańskiemu człowiek odkrył, że posiada wartość absolutną, ponieważ jest osobą. Już w Starym Testamencie człowiek jest nazwany „obrazem Boga”: w Księdze Rodzaju Bóg mówi: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam” (Rdz 1, 26). Potem, wraz z przyjściem Chrystusa, Syna Bożego, który wcielił się w człowieka, człowiek jako osoba uzyskał wymiar sakralny w pełnym sensie.

Ideę człowieka, który mimo swej małości nosi w sobie niezwykłą wielkość, sformułowali i ugruntowali w myśli chrześcijańskiej ojcowie kapadoccy. Grzegorz z Nazjanzu pisał: „twórcze Słowo stwarza także istotę żywą, złożoną z obu natur, to jest niewidzialnej i widzialnej, mianowicie człowieka. [...] postawił na ziemi jakby jakiś drugi świat, wielki w małym, innego anioła, złożonego z ciała, oglądającego naturę widzialną, lecz wtajemniczonego w naturę umysłową, króla stworzeń ziemskich, poddanego niebu, ziemskiego i niebieskiego, doczesnego i nieśmiertelnego, widzialnego i umysłowego, w pośrodku między wielkością i niskością, będącego zarazem duchem i ciałem, duchem przez łaskę, ciałem przez pychę”¹⁹.

Grzegorz z Nyssy zaś twierdził, że wielkości człowieka, jako obrazu Boga właśnie, nic nie jest w stanie w sobie zmieścić. Pisał: „Pogańscy filozofowie, chcąc wywyższyć moment ludzki, wyobrażali sobie rzeczy marne i niegodne wielkości człowieka. Mówili bowiem, że człowiek jest mikrokosmosem złożonym z tych samych elementów, co wszystko inne, i tą wspaniałością nazwy

¹⁷ A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, X 7, 1177 b 31-38, tłum. D. Gromska, Warszawa 1982.

¹⁸ Tamże, VI 7, 1141 a 34-b 2.

¹⁹ G r z e g o r z z N a z j a n z u, *Na Boże Narodzenie*, Mowa 38, 11, w: tenże, *Mowy wybrane*, Warszawa 1967.

chcieli wychwalać naturę, zapominając, że w taki sposób przypisywali człowiekowi cechy podobne do cech właściwych komarowi i myszy; i w nich bowiem jest mieszanina czterech elementów, jako że z pewnością w zwierzętach widać mniejszą czy większą część każdego z elementów, bez których żaden z bytów partycypujących w życiu zmysłowym nie ma natury zdolnej do istnienia. Jakąż to zatem wielkość posiada człowiek, jeśli uznamy go za postać i podobieństwo kosmosu? [...] W czym więc według Kościoła leży wielkość człowieka? Nie w podobieństwie do kosmosu, ale w tym, że jest obrazem Stwórcy naszej natury. [...] Obraz nosi w każdym momencie cechę piękna prototypu”²⁰.

W myśli Augustyna problematyka metafizyczna dotyczyła przede wszystkim człowieka i w konsekwencji zdecydowanie wyrasta ponad to, do czego doszli Grecy. Wystarczy tu przypomnieć centralne miejsce pojęcia osoby jako członka ciała Chrystusa w Kościele, które to pojęcie stanowi oś nośną całej myśli Augustyńskiej. Należy też zwrócić uwagę na ogromne poszerzenie zakresu pojęcia osoby poprzez odniesienie go do pojęcia miłości (chrześcijańskiej *agape*); dla Augustyna zresztą miłość osoby jest miłowaniem Chrystusa²¹.

Tomasz zaś w tekście, który może być uznany za prawdziwie emblematyczny, stwierdza bardzo wyraźnie, że osoba, jako rzeczywistość rozumna, jest tym, co w całej naturze jest najdoskonalsze. Odwracając przytoczone wyżej twierdzenie Arystotelesa, które wypowiedziane zostało wewnątrz ontologicznego paradygmatu metafizyki, Tomasz mówi: „Osoba oznacza coś najdoskonalszego w całej naturze, mianowicie to, co bytuje samoistnie w rozumnej naturze”²². W konsekwencji zarówno pojęcie jednego, jak i pojęcie bytu są u Tomasza aksjologicznie podporządkowane pojęciu osoby.

Starożytni mówili, że filozofia wyrosła z podziwu dla zjawisk natury. Karol Wojtyła przejął tę koncepcję, ale w swoich analizach skoncentrował się na człowieku. Warto przytoczyć tekst książki Wojtyły *Osoba i czyn*, która – moim zdaniem – w kręgu myśli chrześcijańskiej jest znaczącym przykładem metafizyki osoby. Rzadko powstają dzieła zawierające tak mocną i tak przekonującą obronę człowieka. Przytoczmy najbardziej znamieny w tym względzie fragment książki: „Trudno oprzeć się wrażeniu, iż wielość wysiłków poznawczych skierowanych poza człowieka dystansuje sumę wysiłków i osiągnięć skoncentrowanych na nim samym. Może to zresztą nie jest problem samych wysiłków i osiągnięć poznawczych, które – wiadomo przecież – są bardzo liczne i coraz bardziej szczegółowe. Może to po prostu tylko człowiek wciąż oczekuje nowej wnikliwej analizy, a nade wszystko coraz to nowej syntezy, która nie jest łatwa.

²⁰ G r z e g o r z z N y s s y, *De hominis opificio*, 16, PG, t. 44, s. 125n (tłum. fragmentu E. I. Zieliński OFMConv).

²¹ Zob. przede wszystkim *Komentarz do Ewangelii według św. Jana* i *Komentarz do Pierwszego Listu św. Jana Apostoła*.

²² Św. T o m a s z z A k w i n u, *Suma teologiczna*, t. 3, zagadnienie 29, artykuł 3, tłum. P. Bełch OP, Londyn 1978, s. 37.

Odkrywca tylu tajników przyrody, sam musi być nieustannie odkrywany na nowo. Wciąż pozostając w jakiejś mierze «istotą nieznaną», wciąż się domaga nowego i coraz dojrzalszego wyrazu tej istoty.

A prócz tego – ponieważ jest pierwszym, najbliższym i najczęstszym przedmiotem doświadczenia [...] – jest przez to samo też narażony na zezwyczajnienie. Grozi mu to, że stanie się dla siebie samego nazbyt zwyczajny. I to niebezpieczeństwo trzeba przewycięzać. Studium niniejsze rodzi się również z potrzeby przewyciężenia tej pokusy. Rodzi się z tego zdziwienia w stosunku do istoty ludzkiej, które – jak wiadomo – stanowi najpierwszy impuls poznawczy. Zdaje się, że takie zdziwienie – które nie jest tym samym, co podziw, choć ma także w sobie i coś z niego – stoi u początku także i tego studium. Zdziwienie jako funkcja umysłu staje się systemem pytań, a z kolei – systemem odpowiedzi czy rozwiązań. Dzięki temu nie tylko rozwija się wątek myślenia o człowieku, ale także zostaje zaspokojona pewna potrzeba ludzkiego bytowania. Człowiek nie może zagubić właściwego sobie miejsca wśród tego świata, który sam ukształtował”²³.

Właśnie tak pojmowana metafizyka osoby powinna dziś powrócić na plan pierwszy, człowiek bowiem – jak mówi Wojtyła – rzeczywiście zmierza ku rozproszeniu się, a być może nawet ku zatraceniu się w skomplikowanym świecie, który sam stworzył. Może się w nim zamknąć niczym w labiryncie bez wyjścia i zamiast *in parvo magnus*, stać się naprawdę *in parvo minimus*.

Tłum. z języka włoskiego *E. I. Zieliński OFMConv*

²³ K. W o j t y ł a, „Wstęp”, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 69n.