

Marek Tatar

Podstawy antropologiczne na drodze uświęcającej człowieka

Studia Theologica Varsaviensia 42/2, 71-88

2004

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez **Muzeum Historii Polski** w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. MAREK TATAR

PODSTAWY ANTROPOLOGICZNE NA DRODZE UŚWIĘCAJĄCEJ CZŁOWIEKA

Rzeczywistość, w której żyje współczesny człowiek jest doskonałą przestrzenią i miejscem pozwalającym spełniać odwieczne pragnienie wewnętrzne, aby stać się doskonałym. Istnieje jednak ciągła potrzeba odpowiedzi na zagadnienia dotyczące jego natury, osobowości i podmiotowości oraz jego relacji w stosunku do Boga, który jest bezinteresowną Miłością. Równie ważne miejsce zajmuje relacja do drugiego człowieka, samego siebie oraz otaczającej rzeczywistości. Są to zasadnicze problemy posiadające wpływ na rozwój życia wewnętrznego człowieka dążącego do doskonałości.

1. NATURA CZŁOWIEKA

Podjmując zagadnienie dążenia człowieka do doskonałości stajemy wobec pytania o naturę jego samego oraz o naturę Boga, z którym chce on się jednoczyć. Do zasadniczych zatem zagadnień w teologii duchowości należy odpowiedź na pytanie: Kim jest człowiek? Próba odpowiedzi na to zagadnienie rodzi wielość możliwości, ponieważ autorefleksja jest przedmiotem nieustannego badania, jakie sam człowiek podejmuje.¹

To samo pytanie stawia Sobór Watykański II w odniesieniu do zagadnień i opinii, jakie powstają na gruncie historii filozofii i religii. W nauce soborowej znajdujemy następujące stwierdzenie: *Czym jest człowiek? Wiele wydał i wydaje o sobie opinii różnych i nawet przeciwstawnych, w których często bądź wywyższa siebie jako ab-*

¹ Por. A. Słomkowski, *Teologia życia duchowego*, Ząbki 2000, s. 32; L. Boriello, *Giovanna della Croce*, B. Secondin, *Historia duchowości, Współczesność*, tł. M. Pierzchała, t. VI, Kraków 1998, s. 353-354.

solutną normę, bądź poniża się aż do rozpacz, skutkiem czego trwa w niepewności i niepokoju (KDK 12).

Odpowiedź na to trudne pytanie w pełni odnajduje człowiek badając relację, jaka zachodzi pomiędzy nim a Bogiem, który powołał go do istnienia. Aby te poszukiwania prowadziły do konkretnych wniosków, należy podjąć zagadnienie natury człowieka jako podmiotu życia duchowego. Już pobieżna obserwacja pozwala stwierdzić, że jest on bytem stworzonym, pochodzącym w linii prostej od Stwórcy, a zatem nie może siebie uważać za istotę doskonałą, Jemu równą. Nie jest także bytem ostatecznym i całkowicie niezależnym, ponieważ już sam fakt stworzenia – powołanie do istnienia – każe pytać o przyczynę i celowość. Zatem powstaje konieczność nieustannego odwoływania się do autorytetu Tego, od którego jego pochodzenie jest zależne.² Jak twierdzi Romano Guardini, fakt pochodzenia człowieka od Boga w niczym nie zagraża jego istnieniu, a wręcz przeciwnie pozwala odnaleźć właściwy obraz samego Stwórcy jak również człowieka.³ W taki sposób dokonuje się proces porządkowania życia człowieka, który jest wprowadzeniem harmonii w jego życiu wewnętrznym i zewnętrznym, zburzonej przez grzech (por. KDK 13).

Dokonując analizy bytu ludzkiego dostrzegamy jego złożoność. Oprócz materialnego wymiaru jego egzystencji obecny jest cały obszar jego życia duchowego. Stąd w historii człowieka podejmowane są nieustanne próby odrywania go od identyfikacji jedynie ze światem materialnym. Przykładem może być cały system platoński odnoszący się z niechęcią do wymiaru materialnego. Myśl Platona koncentrująca się na odrywaniu człowieka od materii znalazła swoje odzwierciedlenie w nauce św. Augustyna jak i w pierwszych wiekach rozwijającej się antropologicznej myśli Kościoła.⁴

Na przestrzeni historii rozwoju tej myśli zaistniały także stanowiska przeciwne wskazujące na prawdziwość jedynie empirycznego doświadczenia.⁵ Współczesne teorie skrajnie materialistyczne gło-

² Por. A. Słomkowski, *Teologia*, dz. cyt., s. 33.

³ Por. R. Guardini, *Świat i osoba*, Kraków 1969, s. 108.

⁴ Z. Targoński, *Przesłanki antropologiczne duchowości*, w: *Teologia duchowości katolickiej*, pr. zb. pod red. W. Słomki, M. Chmielewskiego, J. Misiurka, A. Nowaka, Lublin 1993, s. 85.

⁵ Por. W. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*, t. I, Lublin 1972, s. 69.

szą, że materia a w tym także człowiek, rozwijając się według praw dialektyki, wytworzyła dzisiejszy świat ożywiony. Według nich, można mówić o jednorodności świata przy jednoczesnym występowaniu różnic materii tj. nieożywiona, ożywiona i myśląca. Dlatego marksizm definiuje człowieka jako materię myślącą. Jest to zatem monizm materialistyczny.⁶

Obie skrajności nie dają pełnej odpowiedzi na pytanie dotyczące natury człowieka. Są więc opisami fragmentarycznymi nie odzwierciedlającymi go jako istoty cielesno-duchowej. Postrzeganie człowieka w kategoriach materialno-duchowych stawia go wobec zagadnienia określenia integralnego charakteru jego natury.⁷ Problem integralności bytu ludzkiego dostrzegł już Arystoteles mówiąc o związku pomiędzy inteligencją a zmysłami człowieka.⁸ Zagadnienie to podjął św. Tomasz z Akwinu wskazując na ścisły związek pomiędzy duszą i ciałem człowieka.⁹ Należy zaznaczyć, że pod samą nazwą człowiek kryje się stwierdzenie opisujące wielkość jego natury (*katafazję*). Obserwacja i doświadczenie wskazuje także na jego ograniczoność (*apofazję*). W naturze człowieka rozwija się w sposób ciągły integralność w tej dziedzinie (*henosis*). Jest to materialność (*soma*) niosąca ze sobą wszystkie ograniczenia jakie z niej wynikają oraz duchowość (*psyche*) jako zupełnie coś przeciwnego, niematerialnego, niecielesnego.¹⁰ Dla duchowości określenie tych dwóch zakresów egzystencji człowieka posiada kluczowe znaczenie ze względu na nieustanną konieczność wprowadzania harmonii pomiędzy nimi jak wskazuje Cz. Barnik: *Człowiek jest rozszczepiony nie tylko na dwa światy: materii i ducha, ziemi i nieba, czasu i wieczności, ale także na dwie niejako sceny tematyczne: istnienia i śmierci, bytu i nicości, afirmacji i negacji, tożsamości i rozbi-*

⁶ Por. S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Lublin 1993, s. 33-38.

⁷ Por. Z. Targoński, *Przesłanki*, dz. cyt., s. 85.

⁸ Por. W. Granat, *Ku syntezie w definicji osoby*, ZN KUL 3 (1960) nr 4, s. 22.

⁹ Por. W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1982, s. 576.

¹⁰ Por. Cz. Barnik, *Dogmatyka katolicka*, Lublin 2000, s. 362; por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, pr. zb. pod red T. Stycznia, W. Hudego, J. Gałkowskiego, A. Rodzińskiego, A. Szostka, Lublin 1994, s. 227-228. Autor rozpatrując integralność osoby w kontekście czynu i działania wskazuje na ujawnianie się osobowego charakteru człowieka. Stwierdza, że nie jest w stanie tej jedności ukazać doświadczenie fenomenologiczne, natomiast w całej rozciągłości jest ono stwierdzalne na podstawie czynu odsłaniającego transcendencję osoby ujawniającą doskonałość złożoności natury człowieka. tamże.

cia, wartości i antywartości. A jednocześnie jest istotą dążącą do przezwyciężenia tej opozycyjności strukturalnej i tematycznej. Tym samym dialektyczność jest źródłem stawania się, historyczności, niepojętych możliwości i szans, samotranscendencji.¹¹ Takie ujęcie integralności człowieka, który jest powołany do istnienia, aby ciągle pokonywał bariery materialności stwarza jakby nowy trzeci wymiar jego życia. Nie można zacieśnić antropologii do ujęcia fenomenologicznego. Wielkość natury człowieka ciągle wymyka się spod jego samokontroli. Należy podkreślić tragizm i niedostateczność podejmowanych prób redukcjonistycznych w hermeneutyce antropologicznej. Warto przytoczyć następujące: *człowiek to małpa uczłowieczona przez pracę* (F. Engels); *zwierzę tworzące narzędzia* (B. Franklin); *zwierzę mające chód wyprostowany* (F. Herder); *zwierzę zduszające z bólem popędy* (Z. Freud); *zwierzę okłamujące samo siebie* (P. Ernst); *odbicie strukturalne świadomości społecznej* (C. Levi-Strauss); *egzystencja, która pragnie stać się Bogiem* (J. P. Sartre); *istota odnajdująca siebie w przemocy i krwi* (F. Nietzsche); *świadome bycie ku śmierci* (M. Heidegger); *istota najwyższej seksualności i zbroceń* (A. Moravia, J. Genêt).¹²

Sobór Watykański II mówiąc o naturze człowieka (por. KDK 14) potwierdza jego trzeci wymiar o charakterze integralnym. Nie można deprecjonować jego cielesności, ponieważ: *Człowiek stanowiący jedność ciała i duszy skupia w sobie dzięki swej cielesnej naturze elementy świata materialnego, tak że przez niego dosięgają one swego szczytu i wnoszą głos w dobrowolnym chwaleniu Stwórcy* (KDK 14).¹³ Jednocześnie Sobór podkreśla, że: *Nie myli się człowiek, gdy uważa się za wyższego od rzeczy cielesnych, a nie tylko za cząstkę przyrody lub anonimowy składnik społeczności państwowych* (KDK 14). Jak podkreśla nauka Kościoła, uznanie nieśmiertelności i duchowości duszy ludzkiej wywyższa człowieka ponad warunki fizyczne. Duchowy wymiar życia ludzkiego pozwala człowiekowi dosięgać zarówno istoty siebie samego jak również istoty rzeczy, które go otaczają.¹⁴ Nie można więc zawęzić pojęcia człowieka do pewnej kompilacji duszy i ciała tworzących jedną substancję.

¹¹ Cz. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 362.

¹² Tamże.

¹³ Por. Cz. Bartnik, *Dogmatyka*, dz. cyt., s. 393-394; por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 236-238.

¹⁴ Por. KDK 14.

Sięgając do nauki teologów duchowości należy przyznać, że dusza nie posiada ograniczenia swojego zakresu do pojęcia *anima* tzn. ożywiająca ciało. Podkreślić należy jej charakter w znaczeniu *spiritus* pozwalający człowiekowi wychodzić poza cielesność i zmysłowość. Niezależność ducha (*spiritus*) sprawia, że człowiek posiada celowość, która nie może być rozwiązana w granicach jego cielesności np. dążenie do poznania prawdy, pragnienie absolutnego dobra, szczęścia itp.¹⁵ Odrębność celów ciała i ducha powoduje to, że są one sobie przeciwstawne (por. Rz 8,5; 8,10; 1Kor 2,11; Ga 5,17; 1Tes 5,23). Na tę opozycyjność wpływa zarówno odrębność celów, ale także właściwe sobie prawa, jakimi każdy z nich posługuje się. Stąd praca nad uświęceniem człowieka dotyczy ich wzajemnej integracji na bazie współpracy z Bogiem. Człowiek w swojej strukturze cielesno-duchowej jest zdolny do posiadania Boga.¹⁶

Dla św. Jana od Krzyża idea „duszy i ducha” stanowi kluczowe zagadnienie w omawianiu drogi do doskonałości. Wprawdzie posiada to wyrażenie wiele odniesień i interpretacji jednakże należy zaznaczyć, że najczęściej oznacza ono osobę. Można także wyróżnić u Doktora Mistycznego zakres słowa „dusza”, który obejmuje życie wegetatywne oraz siedzibę ludzkich pożądań. Pojęcie „duch” oznacza *zasadę aktów duchowych nie związanych z wymiarem wegetatywnym*.¹⁷ Można wskazać jeszcze jedną interpretację pojęcia „duch” jaką podaje H. S a n s o n. Według niego pojęcie to posiada potrójne znaczenie:

1. To część duszy będąca siedzibą władz i w związku z tym jest ośrodkiem komunikowania się.

2. Miejsce przyjmowania tego, co do duszy dociera.

3. Jest to przestrzeń związana z aktywnością Boga, który w niej przebywa oraz aktywnością duszy dążącej do Boga pod wpływem Ducha Świętego.¹⁸

Dla św. Jana od Krzyża „dusza-duch” jest miejscem komunikowania się człowieka z Bogiem i jest tym samym podstawą działania władz duchowych takich jak: intelekt, wola i pamięć.¹⁹

¹⁵ Por. A. Słomkowski, *Teologia*, dz. cyt., s. 34.

¹⁶ Por. tamże, s. 35; A. Ruszała, *Ze świętym Janem od Krzyża ku zjednoczeniu z Bogiem*, Kraków 1999, s. 49.

¹⁷ Por. tamże, s. 63.

¹⁸ H. S a n s o n, *El espíritu humano según San Juan de la Cruz*, Madrid 1962, s. 145-146.

¹⁹ A. Ruszała, *Ze świętym Janem*, dz. cyt., s. 64.

Mówiąc o integralności bytu ludzkiego należy także odwołać się do aktu stwórczego, dzięki któremu człowiek zaistniał w swoim wymiarze cielesno-duchowym. Analizując ten fakt (por. Rdz 1, 26-27) należy zaznaczyć, że jedność ta dotyka ontycznej relacji człowieka w stosunku do Boga. Możemy powiedzieć, że człowiek jest *totalną relacją – odniesieniem do Boga, do Jego Natury (Istoty) i do Jego Wnętrza – do Osób Trójcy św.*²⁰ Obraz natury człowieka uzyskuje swój właściwy wymiar w odniesieniu do „pierwowzoru obrazu”, według którego został on powołany do istnienia. Opisując naturę człowieka sięgnęli do charakteru tej relacji św. Ireneusz, św. Atanazy a w sposób szczególny św. Augustyn.²¹

Analizując integralność bytu ludzkiego należy także uwzględnić jego „substancjalną jedność”.²² Psychologia doświadczalno-opisowa wskazuje na wzajemną zależność psychicznego życia człowieka od jego wymiaru cielesnego. Jest on psychofizyczną całością. Na ten aspekt wskazuje także całość nauk pedagogicznych, ponieważ w procesie wychowawczym nie można dokonać rozdzielenia dla osiągnięcia określonych celów poszczególnych sfer życia człowieka. Na gruncie życia materialnego i gospodarczego należy zaznaczyć istotną rolę prawa moralnego, które odnosi się do sfery duchowej człowieka.²³ Warto także podkreślić, że cielesne życie człowieka, wszystkie jego funkcje biologiczne, stanowią całość i jednocześnie są podłożem życia psychicznego. Nie można zatem mówić o właściwym życiu duchowym człowieka w oderwaniu od jego funkcji fizycznych. Podmiotowe „ja” posiada swoje podłoże w integralnym widzeniu człowieka. W takim zakresie rozwija się rozumno-wolitywne życie człowieka.²⁴ Idąc za Doktorem Mistycznym należy zauważyć, że ciało jest współuczestnikiem tworzenia dobra i miejscem gdzie dokonuje się nieustanne uświęcanie: *du-sza nic nie może czynić sama bez pomocy zmysłów cielesnych.*²⁵

²⁰ Cz. Bartnik, *Dogmatyka*, dz. cyt., s. 393; A. Ruszała, *Ze świętym Janem*, dz. cyt., s. 49.

²¹ Por. A. Słomkowski, *Teologia*, dz. cyt., s. 35; L. A. Krupa, *Obraz Boży w człowieku według nauki św. Augustyna*, Lublin 1948; por KDK 12.

²² Por. Z. Targoński, *Przestanki*, dz. cyt., s. 87.

²³ Por. W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, t. II, Lublin 1966, s. 319.

²⁴ Por. Z. Targoński, *Przestanki*, dz. cyt., s. 87; J. Krasieński, *Przez wiarę i nadzieję ku cywilizacji miłości*, Sandomierz 1987, s. 226-246; A. Ruszała, *Ze świętym Janem*, dz. cyt., s. 49; por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 241.

²⁵ Św. Jan od Krzyża, *Żywy płomień miłości* 1,9, tł. B. Smyrak, Kraków 1986, s. 724.

Doktor Mistyczny w twierdzeniu tym idzie za nurtem filozofii arystotelesowsko-tomistycznej twierdzącej, że idea poznania rozpoczyna się od ciała i jego zmysłów w przypadku poznawania o charakterze naturalnym. Inny natomiast proces poznawania dokonuje się przy poznaniu kontemplacyjnym, gdzie światło Boże wpływa wprost na ducha człowieka, wskutek czego dociera prawda do ludzkiego intelektu przy jego biernym udziale.²⁶ Jednakże należy zaznaczyć, że dla niego ciało nie podlega jedynie deprecjacji, ale dostrzegając jego wielką godność, wskazuje, że podstawą jest tajemnica Wcielenia.²⁷

2. CZŁOWIEK JAKO OSOBA I PODMIOT

Stwierdzenie i uzasadnienie charakteru osobowego człowieka jest bardzo znaczące z punktu widzenia teoretycznego, ale prowadzi do poważnych konsekwencji w wymiarze praktycznym. Bez względu na różnice światopoglądowe wszyscy jednogłośnie uznają tę tezę za słuszną i właściwą.²⁸

Odwołując się do wskazań Soboru Watykańskiego II w jego konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes* można stwierdzić, że wizja człowieka łączy się w sposób nierozdzielny z pojęciem świata, oraz z Przyczyną zaistnienia i ich wzajemnej a przy tym ciągłej egzystencji. Można mówić o człowieku w relacji do Boga, do drugiego człowieka oraz otaczającego świata.²⁹ By podjąć próbę zdefiniowania osoby należy odwołać się do aktu stwórczego Boga (por. Rdz 1,26-27). Analiza tego aktu jest odpowiedzią na postawione zagadnienie, ponieważ sięga początku, czyli samego faktu zaistnienia człowieka na podstawie woli Boga.³⁰

„Stworzony na obraz i podobieństwo Boże” człowiek posiada charakter osobowy. Bóg po tym akcie wchodzi z nim w dialog, a ten możliwy jest pomiędzy dwiema osobami. Należy stwierdzić, że pojęcie osoby (*persona*) posiada swoje korzenie w myśli greckiej oraz w początkach myśli teologicznej Ojców Kościoła dotyczącej prawdy o Trójcy Świętej. Podjęcie tego zagadnienia fundamentalnego dla

²⁶ A. Ruszała, *Ze świętym Janem*, dz. cyt., s. 49-50.

²⁷ Por. tamże.

²⁸ Por. K. Wojtyła, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 1979, s. 214-217.

²⁹ Por. L. Borriello, *Giovanna della Croce*, Bruno Secondin, *Duchowość*, dz. cyt., s. 353.

myśli chrześcijańskiej domagało się wyjaśnienia i doprecyzowania pojęcia osoby.³¹

Sięgając starożytności odnajdujemy określenia osoby w terminologii wedyjskiej np. *atma* – to ktoś kto zwraca się ku sobie i posiada zdolność samorefleksji, jest to podmiotowość; *iśwara* – to duch osobowy; *purusza* – pierwiastek czysto duchowy, świadomy i poznający. W okresie przed Chrystusem w II w. pojawił się w kulturze helleńskiej ważny termin *prosopon* – etymologicznie tłumaczony jako *pros* – *open* – czyli wejście, widzenie. Termin ten określał twarz a także „ja” człowieka i jego relację „do”. Sięgając do etymologii słowa w języku łacińskim należy stwierdzić, że pochodzi ono prawdopodobnie z etruskiego (*phersu*) oznaczającego maskę w teatrze wskazującą na jakąś postać odtwarzaną, był też terminem określającym typ ludzkiego charakteru. Wyjaśniając polski termin „osoba” autorzy odwołują się do indoeuropejskiego zaimka zwrotnego *se*, który w polskim języku brzmi „się” „siebie”. Zatem pojęcie „osoba” kształtowało się etymologicznie na gruncie odniesienia siebie do rzeczywistości.³²

Definicję osoby podał Boethius (+524) na podstawie analizy dotyczącej ciał nieożywionych i istot żyjących nie posiadających umysłu, których nie można uznać za osoby, ponieważ, według niego, o osobie można mówić jedynie w przypadku substancji rozumnych. Dlatego „osoba jest indywidualną substancją istoty rozumnej (*persona est naturae rationalis individua substantia*)”.³³ Arystoteles określił osobę jako „substancję pierwszą” tzn. byt substancjalny, jednostkowy, posiadający budowę hilemorficzną. Ciało pełni funkcję tworzywa, zaś dusza jest formą stanowiącą istotę.³⁴ Odwołując się do nauki św. Tomasza z Akwinu, odnajdujemy określenie osoby jako „samoistność istoty” (*susistentia essentiae*), czyli znajdujemy podkreślenie natury osoby jako bytu „wolnego i bytującego dla samego siebie”.³⁵ Dla św. Tomasza osoba jest

³⁰ Por. A. Słomkowski, *Teologia*, dz. cyt., s. 35.

³¹ Por. Z. Targoński, *Przestanki*, dz. cyt., s. 89; J. Fullenbach, *Throw fire*, Manila 1998, s. 61-81.

³² Por. Cz. Bartnik, *Dogmatyka*, dz. cyt., s. 400.

³³ A. M. Boethius, *Księga o osobie i dwóch naturach przeciwko Eutychemowi i Nestoriusowi do Jana Diakona Kościoła rzymskiego*, w: A. M. Boethius, *O pociechach filozofii ksiąg pięciorgo oraz traktaty teologiczne*, Poznań 1926, s. 229.

³⁴ Por. Cz. Bartnik, *Dogmatyka*, dz. cyt., s. 403.

³⁵ Z. Targoński, *Przestanki*, dz. cyt., s. 90; por. Cz. Bartnik, *Dogmatyka*, dz. cyt., s. 404.

szczytem doskonałości natury. Spotykamy u niego następujące określenie: *Osoba ludzka jest bytem samodzielnym i odrębnym w ludzkiej naturze. Człowiek jest bytem wolnym i dlatego istniejącym dla siebie.*³⁶ Tomiści, idąc po linii św. Tomasza oraz Boecjusza, w zasadzie trzymają się wytyczonej przez mistrzów linii dokonując pewnych modyfikacji jak np. Jacques Maritain, który twierdzi, że osoba jest to... *wszechświat o naturze duchowej, obdarzony wolnością wyboru i stanowiący tym samym całość niezależną wobec świata.*³⁷ U św. Bonawentury znajdujemy teologiczne podejście i potraktowanie osoby. Jest ona, według niego, „godnością” i „dostojeństwem” (*dignitas, maiestas*). Godność ta wynika z aktu stwórczego Boga. Ten akt sprawia także to, że posiada ona charakter jednostkowy.³⁸ Jan Duns Szkot, zrywając z kontekstem filozoficznym osoby, definiuje ją jako dar Boży i owoc chrześcijańskiego odkupienia. Zatem podstawę dla niego stanowi relacja w stosunku do osoby Jezusa Chrystusa oraz do Trójcy Świętej: *Nie ma właściwie osoby w sensie doczesnym i naturalnym.*³⁹ Na powstawanie określenia osoby wpływ wywarł N. Hartman, który określił ją jako podmiot istniejący pomiędzy światem idealnym a realnym. Podmiot ten to istota ontologiczna i wartościująca.⁴⁰ W tworzeniu definicji osoby istotną rolę odgrywało odniesienie jej do wymiaru społecznego. Na tym polu zaznacza się dorobek personalizmu francuskiego z E. Muniérem na czele. Osobę stanowi przekonanie, że pozostaje w relacji do innych.⁴¹

Jak możemy zauważyć przytoczone definicje podkreślają wieloaspektowość pojęcia osoby. Wynika ona z jej samoistności, wartości, stosunku do otaczającego świata, do drugiego człowieka, a przede wszystkim do osoby Boga.⁴² Dlatego należy podkreślić, że próba opisu osoby musi zawierać elementy strukturalno-treściowe, do których zaliczymy biologiczne, psychikę zmysłową, życie duchowe rozumu i woli, procesy mechaniczne. Do elementów struktural-

³⁶ Sth. II-II, q. 64, a. 2, ad 3.

³⁷ J. Maritain, *Humanizm integralny*, Londyn 1960, s. 16; por. T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, t. II, Kraków 1982, s. 116.

³⁸ Por. Cz. Bartnik, *Dogmatyka*, dz. cyt., s. 404.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Por. Z. Targoński, *Przestanki*, dz. cyt., s. 90.

⁴¹ Por. tamże.

⁴² Por. J. Fuchas, *Human values and christian morality*, Dublin 1970, s. 112-113.

no-formalnych należy zaliczyć: substancjalność, jedność osoby, integralność i samoistność.⁴³ Wszystko to znajduje swoje odzwierciedlenie w definicji, jaką proponuje ks. W. Granat: *Osoba ludzka jest to jednostkowy, indywidualny, substancjalny, cielesno-duchowy podmiot zdolny działać w sposób rozumny, dobrowolny, moralny i społeczny w celu harmonijnego ubogacania siebie i innych ludzi w zakresie kultury.*⁴⁴ O wiele bardziej opisową próbę zdefiniowania w kategoriach personalistycznych podjął ks. Cz. Bartnik podając: *Osoba jest to byt substytuujący jako ktoś, lub ktoś jako istniejący i substytuujący, czy też ego substytuujące. Można powiedzieć, że osoba to byt istniejący na sposób kogoś albo „ja” na sposób istniejącego: istniejący jako Ktoś lub Ktoś jako substytuujący. Osoba jest to ktoś substytuujący w jaźń; „ja” substytuujące bimodalnie: cielesnie i duchowo; jest to ekstaza ontologiczna ciała i duszy w syntezie; jest to prasynteza jaźni i istnienia w nieskończoność immanencji i transcencji.*⁴⁵

W opisie i charakterystyce osoby istotne miejsce odgrywa także objawienie. Wprawdzie Pismo Święte nie podaje wprost terminologii i brak jest uporządkowania semantycznego, jednakże Stary Testament ukazując Boga jako archetyp osoby używa: *mareeh* – postać, figura (Iz 52,14); *selem* – obraz (Rdz 1, 26-27); *demuth* – podobieństwo, wygląd (Rdz 5, 1; 2Kor 16,10); *faneh* – oblicze, twarz (Wj 34, 35); *panim* – twarz zwrócona ku komuś (Rdz 32, 31; Ps 4, 7; 80, 4); *leb* – serce, istota ludzkiego ducha, miejsce poznania, podmiot wiary moralności, miejsce działania Boga (Prz 27, 19; 1Sm 16, 7; Mt 12, 40); *nefesz* – dusza, pierwiastek życia (Rdz 2, 7. 19; 7, 22); *szem* – imię oddające istotę osoby (Rdz 3, 20; Wj 3, 15; Iz 26, 8). Nowy Testament przejął terminologię Starego Testamentu, ale nadał inną wartość tym terminom w odniesieniu do osoby Jezusa Chrystusa. Za Septuagintą przejął on termin *prosopon*, którego używa 72 razy na oznaczenie „twarzy” – „oblicza” (Mk 1, 2; 14, 65; Mt 6, 16-17); „patrzenia na oblicze” (1Kor 13, 12; Łk 24, 5); „wzgląd na osobę” (Łk 20, 21; Mk 12, 14; Ga 2, 6); przyprowadzania, przywołania przed oblicze (Mk 1, 2; Mt 11, 10; 2Kor 8, 24); jednostki ludzkiej, człowieka (2Kor 1, 11).⁴⁶

⁴³ Por. tamże.

⁴⁴ W. Granat, *Personalizm*, dz. cyt., s. 70.

⁴⁵ Cz. Bartnik, *Dogmatyka*, dz. cyt., s. 405.

⁴⁶ Por. tamże.

Badanie podstaw antropologicznych i podkreślenie osobowego charakteru bytowania człowieka narzuca konieczność podjęcia refleksji nad jego podmiotowością w stosunku do życia wewnętrznego. Człowiek jest podmiotem działań. Należy jednakże pokreślić, że w człowieku następuje koncentracja i utożsamienie podmiotowości z przedmiotowością. Poddając obserwacji i badaniu swoje życie wewnętrzne człowiek czyni z własnego „ja” przedmiot. Występuje w tym miejscu pozorna sprzeczność. Podejmując refleksję nad sobą człowiek nie traci własnej osobowości a tym samym podmiotowości. Dla teologii życia wewnętrznego spostrzeżenie to posiada niezwykle istotne znaczenie. Poznanie tej prawdy oraz prawdy o otaczającej rzeczywistości i odwołanie się do punktu odniesienia jakim jest osoba Boga pozwala dokonywać wartościowania.⁴⁷ Z tego postulatu wynika kolejny, mówiący o odpowiedzialności w wymiarze indywidualnym. Człowiek pozostaje zatem „kims” w charakterze trwania, który ponosi odpowiedzialność za swoje czyny. Fakt ten niezaprzeczalnie mówi o odrębności każdego człowieka. Jest on indywidualną podmiotowością nacechowaną odpowiedzialnością.⁴⁸ Należy także podkreślić trwałość podmiotu, którą można zauważyć w odniesieniu do czynników zmieniających się w jego egzystencji. Podobnie jak otaczający świat człowiek podlega zmianom. Wystarczy zauważyć i podkreślić cały proces jego dorastania i dojrzewania dokonujący się przy współdziałaniu wielu czynników a w tym także społeczeństwa. Jednakże trwałe pozostaje osobowe „ja” stanowiące podstawę tychże przemian. Jak twierdzi Z. Targoński: *Akty świadomości mogą się zmieniać, ale sam podmiot trwa niezmienny*.⁴⁹ W tym miejscu warto zauważyć, że samo „ja” posiada także swoją własną treść.

Idąc za Ingardenem należy podkreślić rolę duszy człowieka jako przestrzeni działania rozumnego i wolitywnego.⁵⁰ Ten duchowy wymiar rzutujący na podmiotowość człowieka w zasadniczy sposób wskazuje na to, że „ja” stanowi *swoisty moment postaci przybieranej przez duszę człowieka*.⁵¹ To właśnie wynosi go ponad otaczający

⁴⁷ W. Słomka, *Podmiotowy charakter osoby – godność człowieka*, w: *Być człowiekiem*, pr. zb. pod red. L. Baltera, Poznań 1974, s. 81.

⁴⁸ Por. Z. Targoński, *Przesłanki*, dz. cyt., s. 91.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. II, Warszawa 1961, s. 521.

⁵¹ Z. Targoński, *Przesłanki*, dz. cyt., s. 92.

świat. Podmiotowość w prosty sposób sprawia, że otaczająca rzeczywistość staje się przedmiotem jego myślenia i działania. Jak więc widzimy mamy w przypadku człowieka do czynienia z wyższością ontologiczną, która posiada swoje transcendentne odniesienie.⁵²

Charakter podmiotowy człowieka podkreśla świadomy charakter jego działania oraz jego wolność. Podejmując zagadnienie świadomości osoby należy dokonać jej odniesienia do czynu i działania człowieka. K. Wojtyła bardzo wyraźnie podkreśla rozróżnienie pomiędzy „świadomym działaniem” a „świadomością działania”.⁵³ Ono pokazuje, że człowiek będący podmiotem działań posiada zdolność świadomości działania ale jednocześnie jest świadomy tego czego dokonuje. Na gruncie poznawczym, podkreśla Wojtyła, należy uwypuklić świadomość będącą odbiciem tego wszystkiego co dokonuje się w człowieku, a także jest „odzwierciedleniem” relacji, jaka zachodzi w kontakcie z otaczającą rzeczywistością. Należy także zauważyć, że w przypadku człowieka będącego podmiotem działań, występuje samoświadomość. To właśnie ona sprawia, że zarówno wszystkie byty jakiego go otaczają są przedmiotami funkcji poznawczych, jak również człowiek sam dla siebie pozostaje przedmiotem. Jak pisze przyszły papież w swoich rozważaniach antropologicznych, człowiek posiada wiedzę swojego działania a także wie, że działa.⁵⁴

Charakteryzując podmiotowość człowieka na tle jego działania należy pokreślić jeszcze jeden aspekt, a mianowicie „samowiedzę swej świadomości”.⁵⁵ Przestrzeń świadomości pozwala na istnienie „ja”, które określa podmiotowość, a także jest przedmiotem samowiedzy. Świadomość kształtuje w człowieku przeżycie, co według Wojtyły, jest jej podstawową funkcją charakteryzującą jednocześnie podmiotowość. W stosunku do czynów pozwala to na introspekcję – czyli wewnętrzny ich ogląd oraz na relację w stosunku do ludzkiego ja, co pozwala je określić jako własne.⁵⁶

Kolejnym wyznacznikiem podmiotowości człowieka jest jego wolność.⁵⁷ O ile świadomość koncentrowała się na władzy rozumu

⁵² Por. tamże; por. DWR 2.

⁵³ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 77.

⁵⁴ Por. tamże.

⁵⁵ Tamże, s. 86; por. Z. Tar go ń s k i, *Przestanki*, dz. cyt., s. 91.

⁵⁶ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 91; por. W. Słomka, *Świętość na świeckiej drodze życia*, Poznań – Warszawa 1981, s. 13.

⁵⁷ Por. KDK 17.

człowieka, to wolność odwołuje się głównie do jego woli i na niej opiera.⁵⁸ Aby podjąć ten problem, w pierw należałoby podać określenie wolności. Konieczność ta wynika z jego niejednoznaczności wynikającej z definicji proponowanych przez współczesne kierunki filozoficzne i teologiczne. W doświadczeniu ludzkim mamy do czynienia z wolnością polityczną, gospodarczą, prawną, metafizyczną, egzystencjalną.⁵⁹ Problemem pozostaje podana kwalifikacja, ponieważ można mówić o jednej wolności posiadającej różnorodność jej wymiarów bądź aspektów, lub też o różnych kategoriach wolności. Teologia moralna podpowiada również kwalifikacje wolności sięgającą podmiotowości człowieka. Wyróżnia się wówczas wolność podmiotu „od” np. uzależnień i wówczas możemy mówić o jej charakterze negatywnym oraz wolność „do”, która posiada wydźwięk pozytywny np. wolność do wyrażania swojej opinii. Nawet pobieżna analiza pozwala stwierdzić, że w przypadku każdej z rozważanych kategorii wolności występuje wspólny element, który można określić jako pewną niezależność. Na podkreślenie zasługuje także fakt wyższości wolności woli w stosunku do wolności prawnej bądź moralnej. Niezależność jest kryterium opisującym zarówno czynny jak i bierny sposób funkcjonowania człowieka.⁶⁰ Właśnie ten ostatni wymiar wolności wskazuje na najbardziej właściwe podstawy do jej określenia bądź zdefiniowania. Wolność zatem jest aktywną siłą w wyborze pomiędzy działaniem i jego zaniechaniem a w konsekwencji jest to wolność wyboru pomiędzy dobrem a złem.⁶¹ Jak stwierdza K. Wojtyła mamy w tym momencie do czynienia z *realizmem doświadczenia, który przeczy czystej abstrakcji*.⁶² Św. Tomasz z Akwinu charakteryzuje naturę wolnej woli w sposób następujący: *Własnością wolnej decyzji jest wybór, dlatego bowiem powiadamy o sobie, iż posiadamy wolność decyzji, że możemy jedno przyjąć, odrzucając drugie – a to jest właśnie wybór. I dlatego naturę wolnej decyzji należy rozpatrywać od strony wyboru. Na wybór zaś składa się coś z władzy poznawczej i coś z władzy pożądkawczej. Od władzy poznawczej pochodzi rada, która rozsądza, co należy nad inne*

⁵⁸ Por. DWR 2.

⁵⁹ Por. Z. Targoński, *Przesłanki*, dz. cyt., s. 88; por. S. Kowalczyk, *Podstawy*, dz. cyt., s. 76-77.

⁶⁰ Por. W. Granat, *Personalizm chrześcijański*, dz. cyt., s. 98.

⁶¹ Por. tamże.

⁶² K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 163.

przedłożyć, władza zaś pożądarka sprawia w wyborze, że przyjmuje się to, co rada rozsądziła. [...] Wolna decyzja jest władzą pożądarką.⁶³ Doświadczenie poznawcze własnego „ja” pozostające w relacji do określonej rzeczywistości, jest podstawą, zależności człowieka, pozwalając na dynamizm w dziedzinie woli. W tym miejscu możemy dotknąć granicy pomiędzy „osobą”, która odwołując się do doświadczenia wewnętrznego dokonuje wyborów, a „osobnikami”, czyli np. zwierzętami, które nacechowane są determinizmem naturalistycznym. Ta ostatnia kategoria bytów nie posiada złożoności bytowej wskazującej na możliwość samostanowienia wynikającego z „samo – posiadania” i „samo – panowania”.⁶⁴ Właśnie dlatego idea wolności, która znajduje odzwierciedlenie w naturze człowieka jest „patrimonium duchowym ludzkości”.⁶⁵

Sięgając do klasyków myśli antropologiczno-personalistycznej takich jak św. Augustyn i św. Tomasz, znajdujemy określenie *imago Dei* wskazujące na to, że właśnie wola obok rozumu stanowi podłoże upodabniające człowieka do Boga.⁶⁶ Wszystko, co istnieje, jest efektem woli Boga, Jego absolutnego pragnienia by rzeczywistość, która się nieustannie dokonuje wokół nas zaistniała i realizowała się według praw i zasad określonych Jego wolą. Ludzka wola ujawnia swoją naturę na bazie wartości. One do niej prowadzą i wskazują na funkcję akceptacji bądź odrzucenia. Decyzja wolnej woli człowieka, wskazując na jego podmiotowość, prowadzi do sprawczości czyli zaistnienia w sposób realny wartości wybranych i zaakceptowanych. Stąd należy stwierdzić, że podmiotowość wynikająca z wolności woli jest jednocześnie współkreatywnością. Nie ma ona charakteru absolutnego, porównywalnego do kreatywnej woli Boga, jednakże opierając się i wynikając z woli Stwórcy współuczestniczy jako osoba-podmiot w nieustannym powstawaniu i rozwoju świata.⁶⁷ Dotykając problemu kreatywności należy zaznaczyć, że pociąga ona w przypadku człowieka odpowiedzialność, rozwój, odrębność i niepowtarzalność. Nie można mówić o tych wartościach w przypadku zanegowania wolności woli, która daje

⁶³ STh. I, q. 83, a, 3, c.

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ S. Kowalczyk, *Podstawy*, dz. cyt., s. 76.

⁶⁶ A. Krupa, *Obraz Boży w człowieku według nauki św. Augustyna*, Lublin 1943; por. STh I-II, prolog; J. Fullenbach, *Throw*, dz. cyt., s. 73.

⁶⁷ Por. Z. Targoński, *Przestanki*, dz. cyt., s. 89.

podstawę do bycia podmiotem w stosunku do tych wartości.⁶⁸ Wolność woli pozostająca w bezpośredniej relacji do wartości poznawanych przez ludzki intelekt sprawia, że możliwy jest autodeterminizm. Jeżeli może być ograniczenie wolności woli to dokonuje się w sposób autentyczny i pełny tylko wówczas, gdy pochodzi z niej samej ze względu na pożądanie wartości prawdziwych. W taki sposób może dokonywać się akceptacja wolności woli drugiego człowieka ze względu na jego osobowo-podmiotowy charakter.⁶⁹

3. RELACJA „JA” I „TY” JAKO WYZNACZNIK CHARAKTERU OSOBOWEGO I PODMIOTOWEGO CZŁOWIEKA

Człowiek jest istotą społeczną pozostającą w relacji nie tylko w stosunku do siebie samego, ale także w stosunku do osoby Boga, z którym tworzy wspólnotę, czyli społeczność, oraz w stosunku do drugiego człowieka posiadającego równorzędną osobowość i podmiotowość.⁷⁰ Na podkreślenie zasługuje zatem fenomen otwierania się człowieka na społeczność co powoduje, że nie pozostaje on nomadą czy jednostką zamkniętą o charakterze samowystarczalnym.⁷¹ Nawet zewnętrzna obserwacja, czy samoobserwacja prowadzi do refleksji umysłowej i stwierdzenia zależności człowieka od Boga, który pragnął zaistnienia człowieka oraz od drugiego człowieka o równorzędnej naturze ludzkiej. Zauważył ten charakter człowieka już *A r y s t o t e l e s*, nazywając go istotą społeczną. Wszystko zatem, co człowiek czyni, posiada taki właśnie wymiar, ponieważ komunikuje go ze światem osób. Ta zaś prowadzi go do rozwoju.⁷²

Relacja do Boga, który z człowiekiem wchodzi w osobowy kontakt, prowadzi do powstania wspólnoty wiary. Religijność jest przejawem życia społecznego realizującego się nie tylko na płaszczyźnie kontaktu międzyludzkiego, ale w zakresie doświadczenia wiary jest także uspołecznieniem ukierunkowanym na dialogiczny kontakt z Bogiem. Właśnie tak dokonuje się przekroczenie materialności człowieka w kie-

⁶⁸ Por. tamże; por. KDK 61.

⁶⁹ R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, Kraków 1969, s. 268-269; por. M. J. Adler, *The Idea of Freedom. A Dialectical Examination of the Conception of Freedom*, New York, s. 250; por. KDK 16.

⁷⁰ Por. KDK 23; 24.

⁷¹ Por. S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990, s. 204.

⁷² Por. tamże.

runku transcendencji. Jest to „ja” poszukujące absolutnego „Ty” wynikające z potrzeby ontologicznej.⁷³ Osobowy charakter Boga ujawnia się przed człowiekiem jako ostateczna racja jego istnienia, człowieczeństwa i osobowości. Idąc za P. Teilhardem de Chardin należy stwierdzić, że Bóg jest Alfą i Omegą osoby ludzkiej. Religijność nie powoduje zubożenia osobowości ludzkiej i nie jest umniejszeniem jego godności jak twierdzą kierunki materialistyczne, ale wręcz przeciwnie nadaje właściwą osobie wielkość i godność.⁷⁴ Rozwój życia religijnego charakteryzującego się dynamizmem wiary wprowadza człowieka w komunikatywny sposób bytowania osoby człowieka z osobą Boga. W taki sposób konstytuuje się wspólnotowy wymiar Kościoła, który w rozumieniu Kehla jest „sakramentem Komunii Boga”.⁷⁵

Osobowe „ja” na płaszczyźnie doświadczenia wiary spotyka się z osobowym „ty” drugiego człowieka, a jednocześnie obydwie osobowości nakierowane są na transcendentne doświadczenie „Ty”. Zachodzi zatem osobowa komunikacja zarówno na poziomie ludzkim jak również ludzko-transcendentalnym. Dlatego należy zaznaczyć, że wspólnotowy wymiar osoby ludzkiej nie pozwala na traktowanie religijności jedynie jako doświadczenie indywidualne i osobiste.⁷⁶

Podmiotowość człowieka wyznacza także wspólnotowy charakter wynikający z relacji do drugiego człowieka uwidaczniający się w dziedzinie wiary oraz życia codziennego. Wszystko, czym człowiek się posługuje w zakresie swoich władz, służy komunikacji. W ten sposób komunikuje siebie na zewnątrz, a tym samym „prowokuje” równorzędną co do natury osobę do nawiązania relacji. Komunikacja społeczna jest naturalną potrzebą budującą wspólnotę zarówno w zakresie zewnętrznym, tworząc określone struktury społeczne, jak i wewnętrznym, tworząc dobra duchowe będące owocem duchowego wymiaru człowieczeństwa wspólnego rodzajowi ludzkiemu. Należy także podkreślić, że wspólnota międzyludzka nie zaciera różnic jednostkowych. Nie można rozumieć wspólnoty jako sumy poszczególnych jednostek,

⁷³ Por. tamże, s. 205; por. W. Granat, *Personalizm*, dz. cyt., s. 431-463; S. Kowalczyk, *Podstawy*, dz. cyt., s. 49-58.

⁷⁴ Por. S. Kowalczyk, *Zarys*, dz. cyt., s. 205; por. W. Granat, *Personalizm*, dz. cyt., s. 538-544.

⁷⁵ M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji. Teologiczny wymiar teorii komunikatywnego działania w eklezjologii Marvada Kehla SJ*, Radom 2002, s. 18-23; por. KK 1.

⁷⁶ Por. J. Krasiński, *Homo religiosus*, Sandomierz 2002, s. 120-123; por. J. B. Lotz, *Ich – du – wir. Fragen um den Menschen*, Frankfurt am Main 1968, s. 180-252.

które łączy wspólne dobro, ale także nie można zaakceptować poglądu twierdzącego, iż jest to „masa” decydująca o jednostce.⁷⁷ Niezwykle wymownym jest fakt powstawania deklaracji i konferencji podejmujących zagadnienie regulacji relacji pomiędzy człowiekiem i społecznością oraz pomiędzy poszczególnymi społecznościami narodowymi, międzynarodowymi. Decydującym pozostaje jednak fakt, że jakość społeczności nie jest wprost zależna od doskonałości aktów prawnych, ale od postawy człowieka.⁷⁸ Problem ten szczególnie jawi się w obliczu zagadnień dotyczących integracji europejskiej. Do zasadniczych jej podstaw nie można zaliczyć jedynie dóbr ekonomicznych. Ekonomia posiada dość znaczny wpływ na rolę i miejsce człowieka, ale nie jest wartością priorytetową. Powinna ona posiadać charakter służebny. Wartości ekonomiczne mimo, że należą do poważnych problemów życia człowieka, nie mogą stanowić centrum decydującego o osobowości i podmiotowości (por. Mt 6, 24; Łk 16, 13). Wspólnota międzyludzka powstaje w wyniku samoograniczenia wolności indywidualnej na rzecz dobra wspólnego i przy zachowaniu godności poszczególnych jednostek. Dlatego tak istotne miejsce dla wymiaru społecznego człowieka, który wpływa na jego podmiotowość, posiada asceza prowadząca do zrywania z egocentryzmem i indywidualizmem. Jednocześnie jest to odpowiedź na ewangeliczne wezwanie Chrystusa: *Jeśli kto chce pójść za mną, niech się zaprze samego siebie [...] Bo kto chce zachować swoje życie, straci je, a kto straci swoje życie*

⁷⁷ Por. W. Granaat, *Personalizm*, dz. cyt., s. 545; Autor sugeruje, że o wiele łatwiejszym jest opisanie, określenie konkretnej grupy społecznej. O wiele trudniejszym jest wykazanie na czym polega jej istota. W tym miejscu dostrzega niezbędną wartość nauk socjologicznych. Zakłada, że gdyby możliwa była precyzyjna odpowiedź na pytanie dotyczące istoty społeczności i jednostki w ich wzajemnej relacji to okazałyby się dziedziną niepotrzebną. Z kolei już sama odpowiedź na pytanie o istotę społeczeństwa pozwoliłaby określić dokładnie, kim jest człowiek, por. tamże; por. T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, dz. cyt., s. 15-116; Autor proponuje następujące rozwiązanie pozornego konfliktu pomiędzy jednostkowością człowieka i jego społecznym. Ponieważ człowiek jako byt psycho-fizyczny jest zarówno indywidualum i jednocześnie jest bytem zwróconym w relacji ku innym to, według autora, należy podkreślić, że jako substancja ujednostkowiona jest bytem samoistnym. Odniesienie czy też relacja do innych wskazuje na zapotrzebowanie ontologicznie tkwiące w naturze człowieka, a kierujące do dobra. Drugi człowiek jest dobrem, które odpowiada naturze człowieka, zatem przekracza on siebie tzn. transcenduje w kierunku drugiej osoby. Ale, jak zaznacza Ślipko, jest to transcendencja o charakterze istotowym. Osobowość indywidualna oraz społecznienie są dwoma różnymi kategoriami ontycznymi występującymi w naturze człowieka. Pomimo realnych różnic jednocześnie zachodzi pomiędzy nimi kompatybilność. Jest to niezwykle ważny argument świadczący o integralnym charakterze osoby ludzkiej pomimo strukturalnych różnic, por. tamże.

⁷⁸ Por. W. Granaat, *Personalizm*, dz. cyt., s. 548.

z mego powodu, zachowa je (Mt 16, 24-25). Te słowa wskazują na zasadniczy motyw, który powinien stać u podstaw życia społecznego. Wszystkie inne wartości poza Bogiem mogą być ograniczone i niepełne. Osobą, która jest motywem a jednocześnie przestrzenią, w której dokonuje się budowanie wspólnoty międzyludzkiej eksponującą podmiotowość każdej jednostki jest Bóg.⁷⁹

Podjęte w publikacji zagadnienie dotyczy zasadniczych kwestii dotyczących egzystencji człowieka i procesu uświęcania się. Posiadają one charakter uniwersalny ponieważ domagają się odpowiedzi ze strony podmiotu życia wewnętrznego jakim jest człowiek, niezależnie od czasu, miejsca zamieszkania, a nawet wyznawanej religii. Współczesność niezwykle mocno domaga się samookreślenia się chrześcijanina oczekując jednocześnie duchowego świadectwa. Poznawanie prawdy o Bogu, człowieku oraz pozostawanie we wzajemnej komunii, otwiera nieustanne perspektywy rozwoju wewnętrznego człowieka a tym samym przemianę świata.

Summary

This publication touches upon the ever open question about human nature. The answer to the question of human essence demands reference to the One who is the Creator and personal Love in continuous dialogue with man.

The Gospel, the documents of the Second Vatican council and the teaching of Jan Paul II particularly show the personal and subjective character of human life. Integrity, personality and subjectiveness of human being make it possible for him to benefit from the gift of freedom. The freedom is the condition of establishing the relation with God, another man, himself as well as the world around him.

At the foundation of the spiritual development stands this very inalienable right which is freedom. This truth can be found in the words of Jesus Christ and St. Paul (see Ga 5, 1). Using one's freedom entails responsibility. One can use this gift for humanity to unite with God but he can also decline the offer.

Through this publication the author would like to contribute to the discussion about the anthropological bases of spirituality and their importance to the inner development of contemporary man.

ks. Marek Tatar

⁷⁹ Por. także, s. 249-250; por. Cz. Bartnik, *Dogmatyka*, dz. cyt., s. 347-348.