

## Od indywidualum ku osobie. Olivier Clement – spotkanie kultury zachodniej z rosyjską myślą religijną

Olivier Clement, urodzony i wychowany we Francji, przeszedł drogę od ateizmu do wiary i stał się jednym z najbardziej znanych XX-wiecznych teologów prawosławnych. Wspominając w swojej książce *Inne słońce. Duchowa autobiografia* lata poszukiwań, tak opisywał jedną z wielu rozmów, które odbył w młodości z przyjacielem:

Razem z przyjacielem idziemy aleją wysadzaną migdałowcami. Przyjaciel mówi o historii, o rozwoju życia, o postępie. Waha się między szczęściem a wielkością.

– A ja – odpowiadam – mam to gdzieś.

– Co?

– Wszystko. Dla mnie istnieją wyłącznie osoby. Nawet gdyby każdy z nas mógł żyć tysiąc lat, milion lat, skoro i tak wszystko ma pochłonąć nicość, to po co żyć?<sup>1</sup>

Clement wypowiedział te słowa jeszcze zanim stał się prawosławnym chrześcijaninem. Warto jednak zwrócić uwagę, że to właśnie człowiek czy też pojęcie osoby, nawet jeśli wtedy sam Clement jeszcze nie rozumiał go zgodnie z prawosławną antropologią, stały się dla niego punktem wyjścia do spotkania z Bogiem. W rozmowie z Jeanem-Claude'em Noyerem zapytany o pierwszy zwiastun dochodzenia do wiary odpowiadał:

Zawsze pociągała mnie tajemnica twarzy. Skoro człowiek jest tylko materia, mówiłem sobie, to skąd bierze się tajemniczość twarzy ludzkiej, dlaczego uśmiech, spojrzenie, mogą tak silnie nas poruszyć. Czulem, że we wszystkich twarzach istnieje tajemnicza przestrzeń, w której się spotykamy, miejsce, w którym świeci światło nadające człowiekowi wymiar transcendentny<sup>2</sup>.

Śluchając tych słów Clementa, trudno nie nawiązać do znanego francuskiego filozofa, Emmanuela Levinasa, który wiele rozważań poświęcił człowiekowi oraz twarzy. Twarz, w której otwiera się wymiar boskości, stała się motywem przewodnim w książce *Całość i nieskończoność*. Levinas pisał:

---

<sup>1</sup> O. Clement, *Inne słońce. Duchowa autobiografia*, tłum. M. Żurowska, Warszawa 1998, s. 25–26.

<sup>2</sup> O. Clement, *Pamiętniki nadziei. Rozmowa z Jeanem-Claude'em Noyerem*, tłum. M. Żurowska, Poznań 2008, s. 19–20.

Twarz jest obecna, nie będąc właściwie żadną treścią zawartością. W tym sensie nie można jej pojąć, to znaczy ująć jej jako całości (...). Relacja między Innym a mną, rozblyskująca w jego ekspresji, nie sprowadza się ani do liczby, ani do pojęcia. Inny pozostaje nieskończenie transcendentny, nieskończenie obcy – ale jego twarz, wydarzająca się jako epifania i wzywająca mnie, odrywa się od świata, który może nam być wspólny i którego możliwości, rozwijające się w naszej egzystencji zapisane są w naszej naturze<sup>3</sup>.

Levinas podkreślał, że w dostępie do twarzy<sup>4</sup> istnieje z pewnością dostęp do idei Boga<sup>5</sup>.

Duchowe poszukiwania Oliviera Clementa prowadziły nie tylko przez filozofię zachodnią, ale przez wiele tradycji duchowych i religijnych: mistykę żydowską, kabalę, ezoteryzm, a zwłaszcza przez hinduizm i sufizm. Clement wielokrotnie podkreślał swoją fascynację Indiami – ich kosmiczną boskością oraz wewnętrzną znajomością ciała. Zdawał sobie jednak sprawę z trudności pogodzenia tej fascynacji z inną – dotyczącą człowieka samego w sobie. To zafascynowanie człowiekiem znalazło też odbicie w zainteresowaniu malarstwem portretowym:

Sztuka portretu zawsze mnie pociągała. To jedna z najwspanialszych sztuk Zachodu, szczególnie we Francji. Nie znajdzie się wielkiego malarza, który nie malowałby wspaniałych portretów. Portret to drugi człowiek w swojej odmienności, a równocześnie w określonej jedności, która umożliwia porozumienie. Jednak ostatecznie portret to drugi człowiek w swojej inności. Głębokie zainteresowanie nie mogło zbiegać się z niezróżnicowaną „Jaźnią” Indii. W każdym razie niedostatecznie. Może istnieje asceza wspólna dla hinduizmu i dla chrześcijaństwa, lecz zasadnicza rozbieżność pojawia się w związku z duchowym „tronem” osoby. Osoba albo przedstawia „kogoś” jedyne, ale *in fine*, a to jest nikt, tylko boskość...<sup>6</sup>.

Clement przyznawał, że swój zwrot od Indii w stronę prawosławia zawdzięczał rosyjskim myślicielom prawosławnym, przede wszystkim Łoskiemu i Bierdiajewowi, w których myśli pojęcie „osoby” należało do ważniejszych. Stwierdzał, że lektura dzieł Bierdiajewa była punktem zwrotnym w jego życiu, gdyż pozwoliła mu zobaczyć chrześcijaństwo niemoralizujące w wąskim tego słowa znaczeniu, lecz wskazujące na bogoczwłoczeństwo jako horyzont, ku któremu wszystko zmierza i dla którego wszystko zostało stworzone. Ujrzał w pełni Boga, który objawia siebie w Chrystusie, ukazując prawdziwego człowieka i prawdziwą wolność<sup>7</sup>.

Clement, który przez pierwsze trzy dekady życia był ateistą, nie pozostawał wolny od pytania o prawdę, które ostatecznie doprowadziło go do chrześcijaństwa. Droga, którą przeszedł była znaczone ogromnym wpływem rosyjskiej

<sup>3</sup> E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 2002, s. 227–228.

<sup>4</sup> Warto zwrócić uwagę, że w języku rosyjskim słowa „twarz” i „osoba” mają ten sam rdzeń: *лицо, личность*.

<sup>5</sup> E. Levinas, *Etyka i nieskończoność*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991, s. 52.

<sup>6</sup> O. Clement, *Pamiętniki nadziej...*, s. 21.

<sup>7</sup> O. Clement, *Pamiętniki nadziej...*, s. 23–24.

myśli religijnej, w rozumieniu przez nią Trójcy Świętej, Chrystusa jako Boga i człowieka, i ostatecznie – osoby. To właśnie objawienie osoby w Ewangelii zadecydowało, jak sam twierdzi, o pójściu jej drogą:

Postacie z Ewangelii mają pewną krwistość osobową, czasami niestosowną, a czasami tragiczną, której nie znajduje się w mitach. Następuje przejście od mitu do rzeczywistości. Twarz odnosi zwycięstwo nad symbolem, nowość nad powtórzeniem (...). Ewangelie to przyjście osoby. To znaczy, jak w całej Biblii – nastanie rzeczywistości spotkania i wiary<sup>8</sup>.

Tak więc człowiek, którego Clement odnalazł na kartach Ewangelii, różnił się w znaczący sposób od tego, którego mógł spotkać w mitach, systemach filozoficznych czy w kulturze przed Chrystusem. Zwycięstwo twarzy, nadejście *novum* czy też objawienie osoby były dla niego znakami nastania nowej rzeczywistości. To spotkanie Boga i człowieka, a najpełniej Wcielenie Chrystusa, gdzie natura ludzka i boska zostały zjednoczone, pokazały pełnię objawienia osoby. Okazała się nią eschatologiczna natura człowieka, jego ukierunkowanie w stronę wieczności i rzeczywiste spotkanie w głębi jego serca ze zbawiającym Chrystusem.

## Człowiek jako obraz Boga

Zgodnie z myślą chrześcijańską człowiek zajmuje wyjątkowe miejsce w dziele stworzenia, jest jego ukoronowaniem. Sam opis momentu stworzenia wskazuje tutaj na znaczącą różnicę między nim a innymi dziełami Boga. Adam, inaczej niż świat przyrody oraz zwierzęta, został obdarzony tchnieniem Boga<sup>9</sup>, które można rozumieć jako Ducha Świętego (greckie *pneuma* można tłumaczyć zarówno jako *duch*, jak i *tchnienie*). Bóg stworzył człowieka na swój własny obraz. Kwestia obrazu i podobieństwa jest jedną z bardziej kluczowych w prawosławnej antropologii<sup>10</sup>.

Greckie słowo „obraz”, czyli *eikon*, oznacza „portret” lub „wyobrażenie”, czyli coś, co zostało stworzone według wzoru i posiada podobieństwo do

---

<sup>8</sup> O. Clement, *Inne słońce...*, s. 84.

<sup>9</sup> „Wtedy to Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą”. Rdz 2, 7. Cytaty z Pisma Świętego za Biblią Tysiąclecia: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, oprac. zespół biblistów polskich, wyd. piąte, Poznań 2000.

<sup>10</sup> Warto dodać, że koncepcja obrazu Bożego, *imago Dei*, była też wyraźnie obecna w antropologii Jana Pawła II jako kluczowa dla antropologii chrześcijańskiej. Człowiek to *imago Dei*, gdyż Stwórca oddaje mu panowanie nad stworzeniem, jest też na wzór Trójcy bytem komunijnym, o czym świadczy stworzenie Ewy. Papież, wychodząc od obrazu Boga, szczególnie zwrócił uwagę na wymiar komunii oraz na przewyciężanie dualizmu ciała i duszy. Zob. J. Kupczak OP, *Człowiek jako obraz i podobieństwo Boga w myśli Jana Pawła II* [w:] *Antropologia biblijna. Inspiracje filozoficzne*, red. M. Grabowski, A. Słowikowski, Toruń 2009, s. 181–192.

wzorca, chociaż nie jest mu tożsamy pod względem natury. Ojcowie Kościoła dostrzegali cechy obrazu Boga w człowieku w kilku kwestiach. Po pierwsze, w jego rozumno-duchowej naturze, jako stworzenia rozumnego, co podkreślał Orygenes, wskazując na *nous*. Po drugie, w wolnej woli człowieka, gdyż tylko będąc wolnym, człowiek może się upodobnić do Boga. Po trzecie, w jego nieśmiertelności i dominującej roli w przyrodzie oraz w charakteryzującym go dążeniu do dobra. Po czwarte, sama zdolność człowieka do tworzenia jest odbiciem twórczych możliwości Stwórcy. Jednak nie tyle świat potrzebuje, by człowiek go doskonalił, ile sam człowiek potrzebuje stosowania swoich twórczych możliwości, aby upodobnić się do Boga<sup>11</sup>.

Fakt, że Bóg stworzył człowieka na swój obraz, oznacza ostatecznie, że uformował go tak w tym celu, by ten mógł przez swoją naturę skłaniać się ku Obrazowi i ku Niemu dążyć. Udzielił mu takich darów, które nie są czymś dodanym, lecz w istocie czynią człowieka dokładnie tym, kim jest. Są to zdolność i cel, by aktywnie służyć do czasu Wcielenia Słowa, które jest idealnym „Obrazem Ojca”. Panagiotis Nellas zwraca uwagę, że w ten sposób człowiek, uczyniony osobą w Słowie, staje się podniesiony do obrazu, jest przedstawiany jako obraz Boga. Wyrażenie „na obraz” odzwierciedla dar, jakim został obdarzony człowiek, i jednocześnie wskazuje cel, powołanie i potencjalność człowieka – rzeczywistą jedność z Bogiem<sup>12</sup>.

Podobnie o obrazie Bożym w człowieku pisał Włodzimierz Łoski, wymieniając wiele elementów ludzkiego bytu, w których jest on widoczny, i podkreślając przy tym, że w pismach Ojców trudno znaleźć jednoznaczny opis tej prawdy. Jest natomiast obecna wielość wzajemnie uzupełniających się twierdzeń. Łoski wymieniał tutaj królewską godność człowieka, wyższość nad światem poznawalnym zmysłowo, wolność, zdolność samookreślenia się, na mocy której on sam jest właściwą zasadą swoich czynów, a także duchową naturę oraz umysł, władze wyższe, takie jak intelekt i rozum. Zwracał też uwagę, że obraz Boży niekiedy utożsamiany jest z określonymi przymiotami duszy – niezłożonością, nieśmiertelnością, zdolnością poznawania Boga i uczestnictwa w Bóstwie. Grzegorz Palamas<sup>13</sup> z kolei, twierdząc, że człowiek przewyższa anioły, wskazywał na połączenie ciała i duszy jako odzwierciedlenie obrazu Bożego. Dzięki niemu bowiem człowiek tryska życiodajną energią, która porusza ciało i rządzi nim, czego nie mogą uczynić byty bezcielesne<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> H. Alfiejew, *Misterium wiary*, tłum. J. Charkiewicz, Warszawa 2009, s. 84–85.

<sup>12</sup> P. Nellas, *Why Did God Become Man? The Archetype of Humanity is the Incarnate Word*, <http://jburnett.com/resources/nellas,%20god%20bec%20man.pdf> (12.05.2012).

<sup>13</sup> Cennym przedstawieniem nauczania Grzegorza Palamasa oraz teologii hezychazmu jest pozycja autorstwa Johna Meyendorffa. Zob. J. Meyendorff, *Święty Grzegorz Palamas i duchowość prawosławia*, tłum. K. Leśniewski, Lublin 2005.

<sup>14</sup> W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, tłum. I. Brzeska, Kraków 2000, s. 111–112.

Stworzenie człowieka na obraz Boży jest nienaruszalną osnową istoty ludzkiej, mocą której ma się on stać bogiem przez łaskę. Sergiusz Bułgakow zwracał uwagę, że człowiek obdarzony jest podobieństwem do Boga nie tylko jako istota rozumna i moralna, posiadająca wolną wolę, poznająca prawdę i piękno, ale jako hipostatyczny duch. W osobistej świadomości nosi obraz Boskiej hipostazy, będąc zaś istotą społeczną, nosi obraz hipostatycznej trójjedności – poznaje siebie nie tylko jako „ja”, ale też jako „my”. Człowiek, w męskiej i żeńskiej naturze, posiada dwojaki obraz bytu duchowego z prymatem rozumu oraz z prymatem piękna i miłości, co odpowiada obliczu Drugiej i Trzeciej Osoby Trójcy Świętej, jak pisze Bułgakow<sup>15</sup>.

## Duchowa droga – od portretu do ikony, od indywiduum do osoby

Tym, co stało się dla Oliviera Clementa najważniejsze w poszukiwaniach Prawdy i Boga, była tajemnica Trójcy Świętej, nad której zrozumieniem spędził wiele lat. Zbieżność między bezwzględną jednością a nie mniej bezwzględną różnorodnością stała się dla niego przezwyciężeniem hinduskiej nadjedności i zachodniego poszukiwania komunii. Mówienie o Trójcy stało się, jak sam przyznaje, możliwe dzięki użyciu języka następujących po sobie zaprzeczeń, dzięki teologii apofatycznej. Clement doszedł do wniosku, że o Bogu można mówić w sposób negatywny tylko dlatego, że jest On Bogiem osobowym i komunią osób. Postulował, by odkryć i zrozumieć pojęcie osoby różne od pojęcia jednostki. Dla niego osoba była bytem absolutnie unikatowym, obejmującym człowieczeństwo i nadającym mu szczególną głębię. Głębia ta okazała się ściśle związana ze stworzeniem człowieka na obraz Boży<sup>16</sup>.

Można powiedzieć, że tego francuskiego myśliciela do prawosławia doprowadzili wspomniani wcześniej dwaj rosyjscy myśliciele religijni i ich refleksja nad Trójcą, bogoczłowieczeństwem, obrazem Boga w człowieku. Clement zgodził się z nimi w kwestii ważności odkrycia znaczenia osoby i wykazania, że nie jest ona tożsama z indywiduum. Początkowa fascynacja portretem jako przedstawieniem osoby akcentującym jej indywidualność przeszła w fascynację ikoną jako obrazem człowieka przebóstwionego. Fascynacja twarzą, uśmiechem i spojrzeniem drugiego człowieka doprowadziła do dostrzeżenia zapowiedzi przebóstwienia, rzeczywistości *theosis*. Przeczucie czegoś transcendentnego w drugim znalazło szerszy wyraz i przyjęło ostateczny kształt w pojęciu osoby proponowanym przez myśl prawosławną.

<sup>15</sup> S. Bułgakow, *Prawosławie*, tłum. H. Paprocki, Białystok–Warszawa 1992, s. 119–120.

<sup>16</sup> O. Clement, *Pamiętniki nadziej...*, s. 26–27.

## Osoba a indywiduum

Jak definiowali i opisywali osobę dwaj mistrzowie duchowi i intelektualni Clementa, Bierdiajew i Łoscki? Poświęcili oni temu zagadnieniu wiele uwagi i Clement, częściowo należący już do kolejnego pokolenia, uznał aktualność i zasadność mówienia o nim. Także dziś, w XXI wieku, wskazywanie na prawdziwe znaczenie pojęcia „osoba” i jego opozycję do indywiduum również wydaje się uzasadnione.

Należy zwrócić uwagę, że współcześnie w codziennym języku następuje zatarcie znaczenia słowa „osoba”. Świadczyć może o tym kierunek, w którym Simone Weil, jeszcze w pierwszej połowie XX wieku, rozwijała swoją refleksję o człowieku w eseju *W każdym człowieku jest coś świętego*. Pisała ona:

Tym, co święte w nauce, jest prawda. Tym, co święte w sztuce, jest piękno. Prawda i piękno są bezosobowe. To sama oczywistość. Jeśli dziecko, dodając liczby, pomyli się, błąd ma piętno jego osoby. Jeśli liczy poprawnie, jego osoba jest nieobecna w całej operacji. Doskonałość jest bezosobowa. Osoba w nas to ta nasza częśćka, która zawiera błąd i grzech. Cały wysiłek mistyków kierował się zawsze na to, by żadna częśćka ich duszy nie mówiła już „ja”<sup>17</sup>.

Widać więc, że w powyższej refleksji Simone Weil używała pojęć „osoba” oraz „ja” wymiennie, traktując je jak synonimy. Prawosławna antropologia, mówiąc o grzechu oraz o wysiłkach ascetycznych, również będzie mówić o odrzuceniu „ja”, z tym, że owo „ja” będzie dla niej wyrazem indywidualności, a nie osoby, gdyż osoba jest stwarzana w relacji z Bogiem, jest możliwa dzięki temu, że człowiek jest Jego obrazem. Celem życia jest nie tyle odejście od indywiduum, czyli wspomniane odrzucenie „ja”, ile stanie się osobą. Rozłożenie akcentów jest tutaj bardzo ważne. Stanie się osobą jest bowiem aktywnością człowieka i jego współdziałaniem z łaską Boga.

Powyższy przykład pokazuje, że obecnie określenie „osoba” w powszechnej świadomości wskazuje na indywiduum do tego stopnia, że tych dwóch słów zaczęto używać zamiennie. Jednak „osoba” i „indywiduum” to pojęcia o przeciwnym znaczeniu. Podkreślał to jeden z wymienianych przez Clementa mistrzów duchowych, Włodzimierz Łoscki, w *Mistycznej teologii Kościoła Wschodniego*. Wyjaśniał, że jednostka obejmuje osobę oraz pewne elementy wspólnej ludzkiej natury, podczas gdy osoba przeciwnie – to, co odróżniające od natury. Odnosząc to do życia codziennego i stosunków między ludźmi, pisał:

W naszej obecnej kondycji osoby znamy jedynie poprzez jednostki, jako jednostki. Gdy chcemy wskazać, „scharakteryzować” jakąś osobę, gromadzimy jej indywidualne właściwości, „cechy charakteru”, które występują jednak również i u innych jednostek – nigdy nie będą więc one absolutnie „osobiste”, bowiem przynależą do natury. Zdajemy sobie w końcu sprawę z tego, że to, co jest dla nas w bycie najdroższego, to, co czyni go „nim samym”,

<sup>17</sup> S. Weil, *Pisma londyńskie i ostatnie listy*, tłum. M. i J. Plecińscy, Poznań 1994, s. 7.

pozostaje niedefiniowalne, ponieważ nie ma w naturze niczego, co odnosiłoby się tylko do danej osoby. Zawsze jedynej i nieporównywalnej, „niepodobnej” [do innych]<sup>18</sup>.

Łoski wiązał dążenie człowieka do jawienia się jako indywiduum i postrzegania innych ludzi w tych kategoriach ze skutkami grzechu pierworodnego, który podzielił naturę ludzką na jednostki. Osoba przekracza jednak pojęcie indywiduum. Jest ona założona w człowieku w akcie stworzenia przez uczynienie go na obraz Boży i wezwanie do osiągnięcia podobieństwa do Niego. Pisał:

Po grzechu pierworodnym natura ludzka uległa podziałowi, rozbięciu, pokrajaniu na wiele jednostek. Człowiek ukazuje się w dwu aspektach: jako natura jednostkowa staje się częścią całości, jednym z konstytutywnych elementów świata; lecz jako osoba nie jest w żadnym wypadku częścią, zawiera w sobie całość. Osoba, która jawi się jako jednostka, zamykając się w granicach swej odrębnej natury, nie może zrealizować się w pełni – ubożeje<sup>19</sup>.

Oddzielenie od Boga przez budowanie tożsamości na wybranych przez człowieka cechach siebie jako indywiduum prowadzi do zaprzeczenia bycia osobą. Wskazywał na to w szczególny sposób Paweł Florenski, o którym sam Clement nie mówił jako o mistrzu duchowym, jednak nie sposób pominąć tego teologa w omawianiu problemu osoby. Florenski pisał:

Samo-utwierdzenie osoby, przeciwstawienie jej Bogu, stanowi źródło jej rozdrobnienia, rozpadu, zubożenia jej życia wewnętrznego (...). I czyż nie widzimy, jak na naszych oczach – czy to pod szumnie brzmiącym pretekstem „dyferencjacji” i „specjalizacji”, czy to w zgodzie z otwartym pragnieniem nieporządku i anarchii – zarówno społeczeństwo, jak i osoba, pragnąc żyć bez Boga i urządzić się z pominięciem Boga, samo-określać się przeciwko Bogu, rozdrabniają się i rozsypują do najgłębszej swej istoty. Czyż samo szaleństwo – owa dezintegracja osoby – nie okazuje się w rzeczywistości następstwem głębokiego wypaczenia duchowego całego naszego życia?<sup>20</sup>

Mówienie o człowieku jako osobie jest konsekwencją stwierdzenia, że Bóg jest bytem osobowym, co wiąże się z dogmatem o Trójcy Świętej<sup>21</sup> oraz o bóstwie i człowieczeństwie Chrystusa<sup>22</sup>. Pojęcie osoby i osobowego Boga, podsta-

<sup>18</sup> W. Łoski, *Teologia mistyczna...*, s. 117.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 108–109.

<sup>20</sup> P. Florenski, *Filar i podpora Prawdy*, tłum. J. Chmielewski, Warszawa 2009, s. 144.

<sup>21</sup> Podobnie pisał Paul Evdokimov, podkreślając, że pojęcie osoby jest możliwe tylko dzięki odniesieniu go do Boga: „«Personalizm» filozoficzny nie wypracował dotąd zadowalającej definicji osoby ludzkiej. Ponieważ człowiek, w swej strukturze odzwierciedla to, co Boskie, za jedyne światło może posłużyć nam tutaj dogmat Trójcy Świętej. Każda Osoba Boska jest darem istniejącym w Pozostałych i we wzajemnym przenikaniu się Trzech Jedynych. Mówiąc ściśle, Osoba istnieje tylko w Bogu i jedynie Bóg personalizuje, stawia w jej własnej prawdzie, każdą osobę ludzką”. Zob. P. Evdokimov, *Poznanie Boga w Kościele wschodnim*, tłum. A. Liduchowska, Kraków 1996, s. 28.

<sup>22</sup> Boskość i człowieczeństwo Chrystusa było tematem wielu debat i wymagało sformułowania jednoznacznej nauki na ten temat. Stało się to na Soborze Chalcedońskim w 451 roku: „Jednego i tego samego Chrystusa Pana, Syna Jednorodzonego, należy wyznawać w dwóch naturach: bez zmieszania, bez zmiany, bez podzielenia i bez rozłączenia. Nigdy nie zanikła różnica natur przez ich zjednoczenie, ale zostały

wowe w chrześcijaństwie, jest jego swoistym *novum*. Zwracał na to uwagę drugi z mistrzów Clementa, Bierdiajew. Zaznaczał on, że filozofia grecka nie miała jasnej idei osoby, pomimo pewnych jej przeblysków u stoików. Stąd brały się trudności i problemy dla ojców Kościoła przy konstruowaniu dogmatów, gdyż ich myślenie obracało się wokół pojęć filozofii greckiej. Tymczasem należało wyrazić coś całkowicie nowego, nowe doświadczenie duchowe, nieznanie wielkim filozofom greckim – Bóg jako jedna natura i trzy osoby, Chrystus jako jedna osoba i dwie natury. Bierdiajew pisał: „Z punktu widzenia historii myśli, zajętej problemem osoby, ogromne znaczenie miała nauka o hipostazach Trójcy Świętej. Można powiedzieć, że uświadomienie sobie Boga jako osoby poprzedzało uświadomienie sobie człowieka jako osoby”<sup>23</sup>.

Bierdiajew podkreślał, że człowiek jako osoba jest niepodobny do żadnego innego bytu w świecie, z niczym nie może być porównany. Osoba jest nowym elementem w świecie, nie przynależy do hierarchii i porządku natury, ale do sfery ducha; ze swej natury może być tylko indywiduum. Jeśli więc z natury jest człowiek jedynie indywiduum, to stanie się osobą urzeczywistnia się w sferze duchowej. Należy też dodać, że osoba nie jest gotową daną, jest ideałem człowieka i jego zadaniem. Bierdiajew pisał: „Osoba jest niezniszczalna. Osoba tworzy siebie i realizuje swój los, znajdując źródło siły w byciu, w którym tkwi (...). Osoba oznacza aktywność, sprzeciw, zwycięstwo nad ciężarem świata, tryumf wolności nad niewolą świata”<sup>24</sup>.

W byciu osobą leży też godność człowieka i wyzwolenie z niewolniczego rozumienia relacji z Bogiem. Bóg jest gwarancją wolności osoby wobec zniewalającej wolności natury i społeczeństwa. Osoba przynależy do królestwa ducha, a nie królestwa Cezara, świata zobjektywizowanego<sup>25</sup>.

Wartość człowieka jest związana z otwarciem na nieskończoność i wieczność. Bierdiajew nazywał człowieka istotą przezwyłączającą siebie, transcendującą. Transcendowanie jest dla niego przejściem do tego, co transsubiektywne, a nie obiektywne. Dokonuje się w głębi istnienia, na tej drodze ma miejsce egzystencjalne spotkanie z Bogiem i z innym człowiekiem. Tylko dzięki temu spotkaniu człowiek może doznać prawdziwego wyzwolenia. Bierdiajew wyraźnie zaznaczał, że jedność i integralność osoby jest problemem innego porządku niż kwestia relacji ciała i duszy. Dla niego kartezjański dualizm nie istniał, gdyż

---

zachowane cechy właściwe obu natur, które się spotkały, aby utworzyć jedną osobę i jedną hipostazę. Nie wolno dzielić Go na dwie osoby ani rozróżniać w Nim dwóch osób, ponieważ jeden i ten sam jest Syn, Jednorodzony, Bóg, Słowo i Pan Jezus Chrystus, zgodnie z tym, co niegdyś głosili o Nim Prorocy, o czym sam Jezus Chrystus nas pouczył i co przekazał nam Symbol Ojców”<sup>23</sup>. *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, tłum. i red. Ks. A. Baron, Ks. H. Pietras SJ, Kraków 2001, s. 223.

<sup>23</sup> Bierdiajew M., *Niewola i wolność człowieka*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2003, s. 26.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 19–20.

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 22.



osoba to integralny człowiek, w którym zasada duchowa rządzi wszystkimi siłami duchowymi i cielesnymi człowieka. Jedność osoby tworzy duch<sup>26</sup>.

Bierdiajew zwracał uwagę, że powierzchowne „ja” człowieka, bardzo uspołecznione i ucywilizowane, przyjmujące określone życiowe role, czasem nie swoje, może ukrywać prawdziwą osobowość człowieka. Początkowa jedność człowieka z Bogiem, jedność ciała i duszy, woli i wolności, została utracona, a owo rozdwojenie, skutek upadku, nabrało we współczesnej cywilizacji charakteru normatywnego. Ten rosyjski filozof uważał, że owo rozdwojenie jest najbardziej porażające w człowieku pierwotnym i chorym psychicznie. Jednak należy dodać, że aby to rozdwojenie, rozpad osoby zobaczyć, nie trzeba wcale odwoływać się do wspomnianych przez niego dwóch skrajnych przypadków. Obecne w kulturze XXI wieku nastawienie na to, co wizualne, na obraz, skutkujące swoistym kultem wizerunku, o czym będzie mowa w dalszej części, jest jeszcze wyraźniejszym podziałem człowieka, gdzie obok troski o ciało bądź o duszę pojawia się kolejna, nazwijmy to „część składowa” – wizerunek.

## Obraz Boży a kreowanie wizerunku

Odejście w mówieniu o człowieku od proponowanego przez chrześcijaństwo rozumienia pojęcia „osoba”, odrzucenie prawdy o człowieku jako obrazie Stwórcy, w konsekwencji przyniosło tendencję do kreowania wizerunku człowieka. Jeśli nie ma obrazu, nie ma pierwowzoru, odniesienia, Kogoś, z kim można tworzyć relację, należy obecność człowieka w społeczeństwie kreować na nowo. Osoba i obraz Boży zostają zastąpione odpowiednio indywidualizmem i budowanym na nim wizerunkiem. Wizerunek może kłaść akcent na różne aspekty życia, np. powodzenie (wizerunek człowieka sukcesu), bogactwo, wygląd zewnętrzny. Zawsze jednak, w przeciwieństwie do obrazu Boga umieszczonego w sercu człowieka, odnosi się on do tego, co widoczne dla innych. Jeden z dwudziestowiecznych atoskich starców, Paisjusz Hagioryta, zauważył, że ludzie świeccy ubierają się zgodnie ze swoim stanem wewnętrznym. Niewielu jest ludzi powściągliwych, skromnych – zarówno mężczyzn, jak i kobiet. Większość ludzi przebiera się nieustannie – każdy ubiera się tak, jak mu podpowiada jego sposób myślenia. Starzec wspominał:

Kiedy byłem na Synaju, przyjeżdżali tam ludzie ubrani tak, że słów brakuje. Jakże mi było przykro patrzeć na przyjeżdżające do monasteru turystki! Jakże szpetnie one wyglądały! To tak, jakbyś widział wyrzucone na śmietnik piękne bizantyjskie ikony, z tą różnicą, że ludzie – ikony Boga – sami wyrzucili się na śmietnik<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> M. Bierdiajew, *Głoszę wolność. Wybór pism*, tłum. i red. H. Paprocki, Warszawa 1999, s. 28–29, 33.

<sup>27</sup> Paisjusz Hagioryta, *Słowa*, t. 1, *Z bólem i miłością o współczesnym człowieku*, tłum. J. Pańkowski i in., Hajnówka 2010, s. 270.

W XIX wieku G.K. Chesterton, pisząc o obecności cywilizacji europejskiej w świecie, a szczególnie w Azji, zauważył, że Europa nie zdaje sobie sprawy z wagi chrześcijańskiego dziedzictwa, najcenniejszego powierzonego skarbu, i nie przekazuje go dalej. Rozpowszechnia natomiast to, co nieistotne, wtórne i drugorzędne, a wręcz niewarte przekazywania. Pisał:

Nie udało się nam zmienić uczuć dalekiego Azjaty na chrześcijańskie, natomiast udało się nam przebrać go za ulicznika. Nasz ubiór wielkomięski – ten najohydniejszy wytwór przemysłowej cywilizacji XIX w., rozprzestrzenił się na cały świat tak, jak nigdy nie rozprzestrzeniło się chrześcijaństwo, rycerskość, monogamia, demokracja i ideał życia obywatelskiego<sup>28</sup>.

Dodawał, że Europejczyk podróżujący poza kręgami swojej cywilizacji nie zdaje sobie sprawy, że jest reprezentantem chrześcijaństwa. Bardziej czuje się przedstawicielem świata mody, szeroko rozumianego przemysłu – przyjmuje rolę sprzedawcy konkretnych dóbr materialnych, ulegając złudzeniu, że jest to jego jedyna i właściwa rola.

Wspomniana tutaj kwestia wyglądu zewnętrznego i ubioru są obecnie jednymi z ważniejszych elementów wizerunku. Mogą one nieść informacje nie tylko o nowinkach mody, jak to widział Chesterton, ale też wskazywać na status materialny bądź społeczny. Wizerunek wskazuje jednak przede wszystkim na to, co zewnętrzne w człowieku, na jego powierzchowność. Przedstawia tym samym wybiórcze i redukcjonistyczne podejście do osoby ludzkiej. Nie można nawet powiedzieć, że jest to zredukowanie do natury, o którym pisał wspomniany wcześniej Łoski, do cielesności, gdyż nie dobro ciała jest postawione na pierwszym miejscu, a to, jak je widzą inni. Osiągnięcie zadowolającego wizerunku nie zawsze jest równoznaczne z zachowaniem zdrowia.

Interesujący pogląd na tę kwestię przedstawił krakowski psycholog, Bartłomiej Dobroczyński, naukowo zajmujący się między innymi antropologią psychologiczną i relacjami między sferą duchowości a psychologią. W jednym ze swoich esejów napisał:

Nie mamy dzisiaj do czynienia z żadnym kultem ciała, ale wręcz przeciwnie: rozpowszechniona jest niemal gnostyckiej proveniencji nienawiść do niego za to, że nie chce spełniać wyśrubowanych kryteriów wyglądu i urody nałożonych nań przez opiniotwórcze magazyny ilustrowane wraz ze sponsorującymi je firmami. Raczej to, co panuje wszechobecnie, to kult wyglądu [podkreślenie oryginalne], a nie ciała. I w imię tego M o l o c h a – wyglądu [podkreślenie oryginalne] właśnie – coraz natarczywiej nakłania się ludzi, by inwestowali coraz więcej czasu i pieniędzy w swoje z definicji niedoskonałe powłoki cielesne<sup>29</sup>.

Zmiany w wizerunku osoby we współczesnych czasach są daleko idące. Dotyczą nie tylko stylu ubierania się czy innych zewnętrznych przejawów.

<sup>28</sup> G.K. Chesterton, *Ogólnie biorąc... 12 szkiców na tematy aktualne*, tłum. J. Chodorowski, Poznań 1998, s. 17.

<sup>29</sup> B. Dobroczyński, *III Rzesza Popkultury i inne stany*, Kraków 2004, s. 25.

W sposób pośredni dotyczą też tożsamości człowieka, szczególnie jeśli chodzi o zmiany w postrzeganiu i definiowaniu ról płciowych. Wspomniany wcześniej Paisjusz Hagioryta stwierdzał: „Dziś mężczyźni stali się tak podobni do kobiet, że często nie przypominają mężczyzn. W dawnych czasach można było odróżnić kobietę od mężczyzny z odległości pięciuset metrów. Teraz już nie odróżni się ich z bliska. Nie zgadniesz, czy to mężczyzna jest przed tobą czy kobieta”<sup>30</sup>. Starca odwiedzało wielu młodzieńców, których wygląd zewnętrzny miał charakter pośredni między tradycyjnym obrazem mężczyzny a kobiety (np. długość włosów, styl ubierania się, noszenie biżuterii). Paisjusz mówił, że wielu z nich obciął własnoręcznie włosy, tłumacząc przy tym, że postrzyżyny są jego zajęciem jako mnicha. Złote kolczyki w uszach i nosach kazał przetapiać na krzyżyki. Żalil się: „Stoi przed tobą, cały błyszczący od złota, na szyi dwa, trzy grube złote łańcuszki – nawet księżniczki takich nie noszą – stoi i skarży się, jakie to ma problemy! A właśnie to jest problemem!”<sup>31</sup>.

Wspomniany kult wizerunku jest ściśle związany z odrzuceniem idei człowieka stworzonego na obraz Boga, powołanego do stania się osobą. Obraz Boga obecny w każdym człowieku jest darem Stwórcy, znakiem przymierza z Nim i zapowiedzią jedności. Odnosi człowieka do rzeczywistości wiecznej, eschatologicznej, która go przekracza. Wizerunek, w przeciwieństwie do obrazu, jest czymś ulotnym, dyktowanym przez zmieniające się mody, jest próbą stanowienia człowieka o sobie. Wizerunek wymaga ciągłego wysiłku, gdyż jest nietrwały, a człowiek, który jest tylko materialem i podstawą do kreowania go, zmienia się w czasie. Można więc powiedzieć, przyjmując antropologię prawosławną, że współczesna tendencja do tworzenia jak najdoskonalszego wizerunku, dbania o wygląd zewnętrzny, jest wyrazem zapomnienia o podobieństwie człowieka do Boga, zafalszowania prawdy o byciu Jego obrazem.

## Osoba – miejsce spotkania między chrześcijańskim Wschodem a Zachodem?

Clement, Francuz z urodzenia, wychowany w zachodniej tradycji, zafascynowany twarzą drugiego człowieka i nim samym, odnalazł prawdę oraz Boga i człowieka w prawosławnym chrześcijaństwie. Dlaczego właśnie to ono pozwoliło mu zrozumieć, kim jest osoba? Clement odrzucił zarówno rzymski katolicyzm, jak i protestantyzm, w których nie mógł odnaleźć prawdziwej wolności i działania Ducha Świętego. Prawosławie, zwłaszcza w swoim rosyjskim wydaniu, było dla niego tym, co przywróciło światu bogoczość Chrystusa i tym

<sup>30</sup> Paisjusz Hagioryta, *Słowa*, t. 1, s. 273.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 275.

samym postawiło w centrum pojęcie osoby i jej wezwanie do stania się bogiem. Ks. Aleksander Jelczaninow pisał:

Spśród wszystkich chrześcijańskich wyznań, żadne tak żywo nie odczuwa osobowego Chrystusa, jak prawosławie. W protestantyzmie postać Chrystusa oddalona jest od wiernych i nie ma osobowego charakteru. W katolicyzmie jest On poza światem doczesnym i poza sercem ludzkim. Katolicycy święci stawiają Go sobie jako wzór, który pragną naśladować, upodobnić się do Niego, aż do wystąpienia stygmatów. Natomiast jedynie w prawosławiu nie tylko święty, ale każdy najzwyczajszy pobożny parafianin nosi Chrystusa w sobie, w swoim sercu<sup>32</sup>.

Olivier Clement w prawosławnym chrześcijaństwie odnalazł najpełniejsze opisanie Trójjedynego Boga oraz Chrystusa – Boga i człowieka. W rosyjskiej myśli religijnej, zwłaszcza w myśli wspomnianych tutaj Bierdiajewa i Losskiego, których sam nazwał prorokami, odkrył wagę mówienia o osobie zgodnie z chrześcijańską antropologią, co znalazło potem odzwierciedlenie w jego własnych pracach.

Przeniesienie refleksji nad osobą na płaszczyznę współczesnej kultury pozwoliło nam przyrzeć się zjawisku swoistego kultu wizerunku – zaprzeczeniu rozumienia człowieka jako jedności, osoby stworzonej na obraz Boży, osoby jako zadania, jak to ujmował Bierdiajew<sup>33</sup>. Wizerunek ściśle wskazuje na tożsamość, jaką człowiek sam dla siebie chce wybrać i określić, co nie może znaleźć potwierdzenia w prawosławnej tradycji i doświadczeniu, przywołanym tutaj przez dziedzictwo myśli starca Paisjusza.

Clement, patrząc na rozwój cywilizacji, widział w niej pewną stratę i zapomnienie – w wielu dziedzinach indywidualizacja zamieniła pierwotną wspólnotę. Dla niego jednak nie musiała ona koniecznie oznaczać tryumfu rzeczywistości negatywnej. Twierdził on, że tak naprawdę indywidualizacja przygotowuje na przyjście osoby (przed osobą jest jednostka): „Poprzez doświadczenie odmienności i doświadczenie komunii osoba tworzy się na Tego, który przyjdzie, a nie tylko Tego, który przyszedł (...). Moim zdaniem jest upadek, lecz równocześnie jest eschatologia pozytywna. Obie rzeczywistości bezustannie się przecinają”<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> A. Jelczaninow, *Naprzeciw Chrystusowi. Z Notatników prawosławnego księdza*, tłum. Z. Podgórzec, Warszawa 1997, s. 19–20.

<sup>33</sup> O staniu się osobą jako zadaniu do realizacji pisał też metropolita Antoni (Bloom): „Rzecz nie w tym, żeby widzieć siebie jako osobę – to jest niemożliwe. Do stania się personą jesteśmy wezwani, pokonawszy indywidualizm, który empirycznie możemy w samych sobie zaobserwować. Osoba może być odkryta tylko w Tym, który ją zna, czyli w Bogu. Jest w nas osoba będąca obrazem żywego Boga. Z zewnątrz ta osoba może być brana za indywiduum. Można poprowadzić analogię – jesteśmy obrazem namalowanym przez mistrza, który przez lata ulegał zniszczeniu tak, że teraz jest już niemożliwy do rozpoznania. Staliśmy się karykaturą obrazu Boga”. Zob. A. Блум, *Труды*, Москва 2002, s. 299.

<sup>34</sup> O. Clement, *Pamiętniki nadziei...*, s. 44–45.

Clement widział potrzebę przywrócenia pojęciu „osoba” znaczenia, które nadało mu chrześcijaństwo, zdawał sobie sprawę z ważności powrotu do tego zagadnienia na przełomie XX i XXI wieku. Pragnął, by wschodnie i zachodnie chrześcijaństwo uczyniły to razem. Został oddelegowany przez patriarchę Bartłomieja I do prac nad wspólną katolicko-prawosławną deklaracją o rodzinie, która miała zostać zredagowana w 1994 roku, ogłoszonym przez ONZ rokiem rodziny. Clement, który znał osobiście papieża Jana Pawła II, tak wspominał tamten czas:

Pracowałem z ludźmi z bliskiego otoczenia papieża, lecz nie z Janem Pawłem II, gdyż on był już bardzo zmęczony. Przygotowałem ostatecznie tę deklarację, która miała utknąć, w nie wiem którym dykasterium. Nie została opublikowana, gdyż tamci ludzie w rzeczywistości bali się wszystkiego, co mogło być choć trochę inne. Pamiętam, na przykład, moją wskazówkę, że chrześcijaństwo przyniosło pełnię objawienia osoby. A oni tego nie chcieli! Chcieli powiedzieć, że chrześcijaństwo przyniosło pełnię objawienia rodziny! Ostatecznie wspólna deklaracja nie ujrzała światła dziennego. Gdybym mógł się widzieć bezpośrednio z Janem Pawłem II, sprawy potoczyłyby się inaczej. Ale nie chciałem mu przeszkadzać<sup>35</sup>.

Olivier Clement, urodzony i wychowany na Zachodzie, który już jako dojrzały człowiek wybrał prawosławie jako najpełniej wyrażające prawdę o Bogu i człowieku oraz wydobywające pełnię objawienia osoby, starał się pokazywać jego bogactwo i aktualność ludziom wychowanym w zachodnioeuropejskiej kulturze. Fakt, że tak bardzo zależało mu na takim kształcie wspólnej deklaracji między katolikami a prawosławnymi, który w jasny sposób przypominałby, że chrześcijaństwo przyniosło pełnię objawienia osoby, świadczy o tym, że podkreśleniu tej prawdy przypisywał główną rolę. Widział w niej zarówno płaszczyznę spotkania, jak i kierunek wspólnego działania.

Również metropolita Antoni (Bloom) przekonywał, że miejscem spotkania chrześcijaństwa i świata może się stać obraz człowieka, a celem – przywrócenie prawdy o nim. W związku z tym twierdził, że chrześcijanie mogą śmiało iść na spotkanie z niewierzącymi, z poszukującymi, a nawet z tymi, którzy niczego nie poszukują, by wspólnie spojrzeć na człowieka. Wyraźnie przy tym zaznaczał jeden konieczny warunek tego spotkania:

Powinniśmy być gotowi twierdzić, że człowiek jest kimś więcej, niż tym, jak go postrzeże ktoś niewierzący. Nasze wyobrażenie o człowieku widzi go jako kogoś większego niż ci, którzy starają się go uczynić kimś maksymalnie wielkim w dwuwymiarowym świecie, z którego Bóg jest wykluczony. I właśnie w tym konkretnym miejscu – w spojrzeniu na człowieka – możemy spotkać się ze wszystkimi, którzy nalegają, że człowiek ma prawo, by stać się wielkim i być obiektem uwielbienia<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> *Ibidem*, s. 19–20.

<sup>36</sup> А. Блум, *Труды*, s. 274.

## Резюме

*От индивида к личности. Оливье Клеман – встреча западной культуры с русской религиозной мыслью*

Оливье Клеман, один из самых выдающихся богословов XX-ого столетия, вспоминая свой путь к православному веру, подчеркивал два фактора. Во первых – интерес к лицу человека и его тайне, во вторых – наследие Владимира Лосского и Николая Бердяева. Они привели его к рассуждениям о личности и индивидууме, о лице в западноевропейском портрете и в иконе. Клеман стал творчески развивать учение русских философов, так как считал православное понимание личности очень важным для современного человека. Он видел в нем возможность встречи культуры Западной Европы и наследия восточного христианства, особенно русской философской мысли.

## Nota o autorze

**Magdalena Sławińska** – doktor nauk humanistycznych w zakresie kulturoznawstwa, absolwentka studiów roszoznawczych w Instytucie Rosji i Europy Wschodniej UJ, związana z Katedrą Kultury Bizantyjsko-Pravosławnej UJ. W zakres jej naukowych zainteresowań wchodzi m.in. monastycyzm ruski, obecność pravosławia w kulturze Rosji po upadku ZSRR oraz stosunki katolicko-pravosławne.