

JAKUB MOSZ

CIELESNO W PERSPEKTYWIE CHRZEŚCJAŃSTWA

Jerzy Kosiewicz: *Bóg, cielesno i miło*. Warszawa,
Fundacja Aletheia, 1998, 232 s.

Książka J. Kosiewicza wydana przez Fundację Aletheia pt. *Bóg, cielesno i miło* zawiera studia i szkice poświęcone tym na przestrzeni dziejów, od wczesnochrześcijańskich po współczesne, ujęciom Boga oraz ciała ludzkiego, płci i miłości erotycznej. Tytuł pracy wskazuje na trzy obszary rozważań, z których najważniejszym wydaje się perspektywa ludzkiej cielesności. Mimo nieuchronnego wkraczania w obszar do wiadczenia religioznawstwa, autor pozostaje wierny wyznaczonej przez siebie opcji antropologicznej, nadając jej jego rozważaniom postać namysłu filozoficznego, łącząc w sobie filozoficzną antropologię z filozofią Boga i religii. W tym sensie zbliża się do religioznawstwa, w jakim filozofia religii rozświetla i wyjaśnia całość one kwestie wiary, poszerza wiedzę i znawstwo religii. Autor wprowadzić sam wskazuje na trudnościami, które mogą towarzyszyć zwykłemu czytelnikowi w drodze do jednoznacznego zdefiniowania jego do wiadczenia naukowego, niemniej nie ma żadnych wątpliwości co do określenia go jako „filozoficznych refleksji nad antropologią chrześcijańską”. Podkreśla, że interesujący go przedmiot rozważań stanowi przede wszystkim koncepcje ludzkiej cielesności powiązane z wymiarem antropologicznym chrześcijaństwa, różnorodnych jego nurtów. Z tego względu książka ta, podobnie jak wzmiankowana poniżej *Myśl wczesnochrześcijańska i katolicka wobec ciała* (Warszawa, Agencja „Witmark”, 1998) i napisana wcześniej *Bóg, cielesno i przemoc* (Warszawa, Fundacja Aletheia, 1997) - wyznacza nowe obszary badawcze w zakresie niezależnej filozofii człowieka.

Problematyka ciała w dziejach refleksji chrześcijańskiej nie stanowiła w tym głównego rozważań nad człowiekiem, oddając pole sferze ducha. Ciało konkretyzujące się poprzez płęć i inicjujące miłość erotyczną postrzegane było jako źródło zła, grzechu, jako przeszkoda na drodze do osiągnięcia zbawienia. To właśnie cielesna zmysłowość, zgodnie z przekazem Księgi Rodzaju *Starego Testamentu*, doprowadziła człowieka do upadku i sprowadziła na ród ludzki brzemię grzechu pierworodnego.

W perspektywie do wiadczenia filozoficznego ciało nie zostaje uwikłane w tak jednoznaczny kontekst aksjologiczny, pozostaje ontologicznym fundamentem człowieka. Zdaniem autora, być ludzki należy traktować w sposób holistyczny, nie podważać żadnego z jego składników ontycznych: duchowych i cielesnych. Umniejszanie wartości któregośkolwiek z nich deprecjuje wartość bytu ludzkiego i zamyka drogę do jego humanistycznego doświadczenia. Rozważania J. Kosiewicza stanowią inspirującą propozycję dla filozofów poruszających się w polu religioznawstwa, poszukujących odniesienia dla swojej refleksji antropologicznej i ontologicznej wizji Boga - Absolutu.

Obszar swoich rozważań rozciąga autor na całość doświadczenia religijnego europejskiej tradycji kulturowej, od judaizmu przez wczesne chrześcijaństwo, po katolicyzm, prawosławie i protestantyzm, sięgając do poruszających się w kontekście religii, kulturowej refleksji Rene Girarda. Książka J. Kosiewicza *Bóg, cielesność i miłość* zawiera następujące studia i szkice: *Bóg i afirmacja czyli o pewności istnienia Boga*, *Rene Girard - geneza religii i kultury*, *Wczesne chrześcijaństwo wobec ciała ludzkiego*, *Eros platoński i kwestia miłości erotycznej w poglądach Jana Pawła II*, *Karl Rahner - teologiczny wymiar cielesności i seksualności ludzkiej*, *Koncepcja ciała w polskim personalizmie katolickim*, *Protestantyzm wobec ciała ludzkiego*, *Jürgen Moltmann - negacja nadrzeczności duszy nad ciałem*, *Problematyka ciała, płci i miłości erotycznej w filozofii rosyjskiego prawosławia*.

W tekście *Bóg i afirmacja czyli o pewności istnienia Boga* poszukuje autor przesłanek uznania pewności istnienia Boga. Rozpatruje argumenty, jakie przytoczył w swoich rozważaniach M. Buber, E. Levinas, G. Marcel, P. Wust, nawiązując poniekąd do B. Pascala, czy S. Kowalczyk. Sięga zatem do współczesnego dyskursu filozofów orientacji judaistycznej i chrześcijańskiej, odnajdując w nich antropologiczny, a nie kosmologiczny typ uzasadniania, akcentując introspekcję, drogę do doświadczenia wewnętrznego, religijnego doświadczenia pewności lub niepewności istnienia Boga. Ten rodzaj argumentacji jest, jak wskazuje J. Kosiewicz, „afirmacją Boga w duchu Aureliusza Augustyna i Tomasa z Akwinu”, podkreślając za Augustynem rolę duszy, jej nieustannego wewnętrznego przeżywania niezaspokojonej pewności istnienia Boga. Istnienie Boga, które dla filozofów niekonfesyjnych jest problemem w zasadzie teoretycznym, w kontekście przeżycia religijnego staje się dla refleksji filozoficznej zagadnieniem podstawowym. Skoro raczej obecność człowieka w świecie stawia problem istnienia Boga, tak jak akcentuje to S. Kowalczyk, to trudno w tym kontekście pominiąć najbardziej widoczną formę jego egzystencji, jaką wyraża manifestacja ludzkiej cielesności.

Wczesne chrze cija stwo wobec ciała ludzkiego to studium przedstawiające dwie, zdaniem autora, podstawowe acz przeciwstawne sobie ontologie człowieka, jakie wykształciły się we wczesnym chrze cija stwie, a które cierają się ze sobą do czasów współczesnych. Pierwsza, oparta na orientacji orficko-pitagorejsko-plato sko-neopitagorejsko-neoplato sko-gnostyckiej, określana jako plato sko-gnostycka, podważa jakiekolwiek pozytywne znaczenie ciała ludzkiego w drodze ku Bogu. Zgodnie z nią ciało było przeszkodą, ograniczeniem, źródłem wszelkiego zła i nieszczęścia. Przeciwstawiano mu idealny i boski charakter duszy ludzkiej prowadzącej do szczęścia i zbawienia. Taka wizja człowieka tworzyła antropologiczne dwoistość przyrodniczej struktury podmiotu i nadprzyrodzonych właściwości duszy, której głównym celem stawało się jak najszybsze wyzwolenie z okowów cielesności i podążenie do świata bezcielesnych bytów idealnych. W koncepcji człowieka utrwalał się rozdział ontologiczny pomiędzy cielesnością a teocentryczną teologią duszy.

Drugą orientacją nazwaną odbibilijną, gdy źródła jej się gają do ksiąg *Starego i Nowego Testamentu*, w których co prawda podkreślano dwuznaczny charakter ontologii człowieka, wskazuje się jednak na konieczne dopełnianie się właściwości ciała i duszy, stanowiących dwa najistotniejsze komponenty istoty ludzkiej, niezbędne by człowiek mógł postąpić drogą zbawienia. Cielesne odrodzenie zmartwychwstania ciała konieczne jest by człowiek (dusza i ciało) mógł być za swoje doczesne postępowanie oszczędzony i w konsekwencji nagrodzony lub ukarany.

Refleksje nad studium *Wczesne chrze cija stwo wobec ciała ludzkiego* powinna poprzedzić lektura dwóch istotnych dla omawianej problematyki rozdziałów z książki J. Kosiewicza zatytułowanej *Myśl wczesnochrześcijańska i katolicka wobec ciała*. Mam tu na myśli rozdziały *Helleńskie (religijne i filozoficzne) źródła chrześcijańskiej koncepcji ciała - od orfizmu do gnozy* oraz *Człowiek i jego ciało w perspektywie Starego i Nowego Testamentu*.

W helleńskiej tradycji istotne znaczenie odgrywa doświadczenie religijne orfizmu, znajdujące swoje trwałe odbicie w pitagoreizmie i poglądach Platona. Głoszona przez niego wizja nieśmiertelnej duszy, stając się po uwolnieniu się od ciała przedświadczeniami mogącymi wyznaczyć jej srogie kary, wydaje się być wizją nadzwyczaj bliską światu chrześcijańskiemu. W religii orfickiej, jak zaznacza autor, „występują zaś cechy charakterystyczne nie tylko dla filozofii człowieka związanej z platonizmem, ale właściwie tak i późniejszej antropologii chrześcijańskiej. Ukształtował się bowiem w niej dualizm, wskazujący na wywyższenie duszy nad ciałem, na jej boski idealny charakter, na skłonienie jej w czasie mitycznym (tj. protohistorycznym) grzechem, który musi odkupić we wcieleniu ziemskim. To znaczy, że człowiek

jest ju od samego pocz tku swojego istnienia napi tnowany grzechem (...). Wspólny jest równie motyw s du w za wiatach, os du ycia doczesnego. Miały one na celu zneutralizowanie grzechu pierworodnego oraz post powa-
nie zgodnie z zasadami wiary”.

Obraz człowieka jaki pojawia si w teogonii orfików wyra a istotne napi cie ontologiczne mi dzy zawieraj c boski pierwiastek dusz a posia-
daj cym czysto ludzkie wła ciwo ci ciałem, mi dzy d eniem do Boga i zbawienia a ska eniem nieszcz ciem, złem i kar . Pragnienie wyzwolenia
si ze wiata materii i cielesno ci jest postaw ascetycznej wizji człowieka,
podkre laj cej dualizm „orfickiej antropologii”.

Tradycja pitagorejska zwracała szczególn uwa g na potrzeby duszy, na
jej wyzwolenie i oczyszczenie. Akcentowany przez ni wymiar doczesny
wyznaczało, zdominowane zasadami etycznymi, ycie cielesne, słu ce wyz-
woleniu duszy. Dusza, wedle tej koncepcji, musi odpokutowa za grzechy
podczas pobytu człowieka na ziemi. Czynnikiem oczyszczaj cym miało by
pobo ne i sprawiedliwe ycie oparte na ascetycznych zasadach post powa-
nia.

W nawi zuj cej do tradycji orfizmu i pitagoreizmu my li Platona cierały
si dwa przeciwstawne nurty: negacji i afirmacji ciała, potwierdzaj ce dy-
chotomiczny obraz antyku piel gnuj cego nurty apolli ski i dionizyjski.
Widoczne jest to zawłaszczca w analizowanej przez prof. J. Kosiewicza kon-
cepcji plato skiego erosa.

Negatywny obraz ludzkiej cielesno ci pojawiał si równie w my li kie-
runków gnostycznych, do których zaliczy mo na tak e neopitagoreizm.
W jego wykładni ciało, w którego niewol popadł człowiek, popycha go do
upadło ci: „ciało poni a go i ha bi, decpcze godno , stanowi grób i wi zie-
nie, nie nale y do jego istoty”, jak obrazowo pisze autor. Nie warto si nim
zajmowa , ale nie mo na równie by wobec niego oboj tnym. Wraz z pot-
t pieniem ciała jako ródła wszelkiego zła przychodzi prawdziwie gnosty-
cka nienawi do cielesno ci. Gnoza manichejska, pod wpływem której
pozostawał w. Augustyn, oddziały wała na chrze cija skie koncepcje antro-
pologiczne i ich stosunek do ciała. Antropologia manichejska miała wy-
d wi k zdecydowanie pesymistyczny. Człowiek był w niej tworem ciemnej
mocy demona, wyst pku i demonicznego erotyzmu. Zwyci stwo nad ciele-
snymi dżami, wyzwolenie i o wiecenie przynie mógł jedynie wysłannik
Ojca wiatło ci.

Wczesnochrze cija ska wizja człowieka pozostaj ca pod wpływem in-
nych kierunków religijnych, teistycznych, gnostyckich i filozoficznych sta-
ro ytniej Grecji, Rzymu i Orientu, przyj ła charakterystyczny dla tych nur-
tów, niemal e pogardliwy stosunek do ciała. Wywodz ce si z tradycji juda-
istycznej chrze cija stwo uznało za swój helle ski, w swym rodowodzie,

paradygmat antropologiczny. Dokonało się to na przekór obrazowi człowieka jaki przedstawiał *Stary Testament*. W rozdziale *Człowiek i jego ciało w perspektywie Starego i Nowego Testamentu* J. Kosiewicz przedstawia główne w teki biblijnej antropogenezy charakteryzujące konstytucję jednostki ludzkiej.

Opis stworzenia jaki odnaleźć możemy w Księdze Rodzaju przedstawia ostatecznie, jego zdaniem, pozytywny stosunek do ciała ludzkiego - „ciało staje się fundamentem zaistnienia człowieka, bytem wyróżnionym spośród istot ziemskich. Stworzenie ciała daje początek egzystencji człowieka, ciało byt przyrodniczy jest genetycznie wyposażone we właściwość nadprzyrodzone, stanowi bowiem odwzorowanie intencji Boga”. Ciało i dusza w stanie pierwotnej niewinności pozostawały a do czasu złamania umowy z Bogiem. Zło dokonało się za tym za sprawą wolnego wyboru, źródłem grzechu jest dusza, a to ciało właściwie nie skazane zostało na doczesną miertelność. Jak pisze Kosiewicz: „Ciało w stanie pierwotnej niewinności, bez ujemnych właściwość, kierowane wolą duszy, doznało kary znacznie srożej niż dusza, pozbawiono je wszystkich przywilejów charakterystycznych dla protohistorycznego okresu rajskiego”. Dopiero przez zmartwychwstanie możliwe jest dla niego powrót do utraconej niewinności. Zgodnie z Księgą Rodzaju ciało nie było naznaczone stygmatem grzechu, jego źródłem musiała za tym być dusza. Myśliciel zaakcentuje później w swojej teodycei Aureliusz Augustyn.

Pozytywny stosunek do ciała widoczny jest również w ewangelicznej nauce Jezusa i Pawła z Tarsu. *Cielesno* zostaje tu po dwukroć zaakcentowane: poprzez pojawienie się Boga-Syna w ludzkim ciele i poprzez fakt, że podstawą boskiego początku stało się ciało Maryi.

O wyjątkowym charakterze ciała ludzkiego wiadczy wiarygodnie, zdaniem autora, możliwość kreowania za jego pomocą istot boskich. Ustanowione to również zostało przez dogmat niepokalanego początku, „w chrześcijaństwie bowiem szacunek dla ciała i jego wartości podkreślany jest nie tylko przez sakrament małżeństwa, a także przez dziewictwo”. Jeżeli Jezus występował przeciwko cielesności, to nie przeciwko ciału ale przeciwko podległości i poddaństwu, które spychają człowieka w stronę tego, co pokrewne w nim instynktom zwierzęcym. Należy dbać o ciało „tak aby nie doszło do zakłócenia harmonii między cielesnością a duszą, ponieważ ciemno ogarniająca ciało obejmuje również duszę”. Ciało ma swoją niezwykłą wartość, jest miejscem o szczególnej wartości, mającym status bytu sakralnego, ponieważ jest tworem Bożym i miejscem w którym przebywa Duch Święty. Tak jak pisze Paweł z Tarsu w *Liście do Koryntian*: „Czy nie wiecie, że wasze ciała są wami Duchami Świętymi?”. Ciało w nauce Pawła stanowi podstawę chrześcijańskiej wizji człowieka, jest niezbędnym warunkiem zmartwychwstania i zbawienia.

Podstaw antropologii chrześcijańskiej stanowi zatem ciało, które zmartwychwstaje w chwale dzięki ofierze Jezusa i zostaje odkupione wraz z duszą - właściwym rodłem grzechu. Ciało mające chwali Boga nabiera w pełni wydźwięku sakralnego. Do takiej właściwej koncepcji cielesności cię nawiązuje po bez mała dwóch tysiącach lat teologia ciała Jana Pawła II.

Rekonstruując patrystyczną koncepcję ciała ludzkiego w swoim studium *Wczesne chrześcijaństwo wobec ciała ludzkiego (Bóg, cielesność i miłość)*, J. Kosiewicz sięga do poglądów Kwadrantusa, Ireneusza, Orygenesa, Grzegorza z Nisy, Nemezjusza z Emezy, Maksyma z Chryzopolis, głównie swojej uwagi poświęca jednak filozofii Aureliusza Augustyna. Augustyn, który w swoich filozoficznych rozważaniach pozostawał pod wpływem rozważań Platona i Plotyna, myśli antropologicznie wywodził bezpośrednio z *Pisma świętego* i, jak zaznacza autor, podkreślał (po reorientacji antropologicznej dowartościowanej cielesności) w formie nie wzbudzającej wątpliwości, iż człowiek to całość, zjednoczenie duszy i ciała, byt, w którym dusza nie przeciwstawia się własnemu ciału. Zjednoczenie duszy i ciała nie jest uwięzieniem duszy w ciele, ale, jak stwierdza autor, można by mówić o relacji wzajemnej, według której „to właściwie ciało przebywa w duszy, gdy ciało podlegające rozkazom duszy nie może jej obejmować”. Augustyn wskazuje na znaczenie ciała w życiu doczesnym i dalej w akcie zmartwychwstania i procesie soteriologicznym, podkreślał jednocześnie wysokość duszy z uwagi na wyznaczone jej przez Boga zadania, akcentowane w teorii iluminizmu. Nadrzędną rolę duszy w życiu doczesnym znosiła perspektywa soteriologiczna, zakładająca, że historia człowieka po zmartwychwstaniu dotyczy go jako całości. Nobilitując wartość ciała stał się Augustyn głównym propagatorem zawartej w *Biblii* myśli antropologicznej”. Jego pełne przeciwstawnych tendencji i wzajemnego zróbnicowania myśli stały się, w opinii J. Kosiewicza, pomostem między wczesnochrześcijańską koncepcją jednostki ludzkiej z pozostałymi wizjami człowieka.

Kolejne trzy rozdziały swojej książki J. Kosiewicz poświęca antropologii katolickiej, sięgając do pojawiających się na jej gruncie koncepcji ciała i miłości erotycznej. Pogląd Jana Pawła II analizuje w odniesieniu do koncepcji miłości Platona, do której odwoływał się również sam papież. Myślenie antropologiczne w Grecji okresu platońskiego kształtowała swoje poglądy na ciało, płę i miłość w kontekście do wiadczenia religijnego, zwłaszcza religii Dionizosa, z której wyodrębniły się dwa przeciwstawne nurty o „wydźwięku konfesyjnym” afirmujący oraz negujący własność ciała. W filozofii człowieka Platona cierały się oba te nurty: „orientacja dionizyjska manifestuje się w jego rozważaniach pedagogicznych, w afirmatywnym stosunku do bogów Zeusa, Dionizosa i Erosa. Platon akcentował między innymi potrzebę równomiernego doskonalenia ciała, oddawał cze Zeusowi biorąc udział

w agonistyce olimpijskiej, Dionizosowi zaś - pisze o dramacie na konkursy teatralne, a Erosowi natomiast w *Uczcie* i podczas manifestacji własnych skłonnościami seksualnych”.

Pod względem filozoficznym - pisze autor - poglądy Platona są niespójne, wskazują bowiem z jednej strony na marność i podrzucenie materii i ciała ludzkiego w stosunku do idei, wiecznych i trwałych; z drugiej zaś strony głoszą pochwałę ludzkiej cielesności na gruncie *paidei*, teorii wychowania i idei *kalokagatii*. Na gruncie religijnym Platon, zdaniem J. Kosiewicza, traktuje ciało jako źródło zła i nieszczęścia, nawiązuje do tradycji orficko-pitagorejskiej, z drugiej zaś uprawia apoteoz miłości erotycznej, potrzeb kultu Erosa jako jednego z najważniejszych bogów, wyzwalał jego energię witalną i potencję kreacji, promieniując na różnej płaszczyźnie twórczości aktywnością poetycką, filozoficzną, a także polityczną i społeczną.

Rozważania o Erosie, którym poświęcona została Platonska *Uczta*, prowadzi J. Kosiewicza do zaskakujących konkluzji - jedną z trzech możliwych interpretacji pojęcia miłości platońskiej okazuje się być miłość homoseksualna, a sama *Uczta* - jej znamienne apoteoz. Tak pojmowany platoński „Eros” powinien budzić ostrość wśród chrześcijańskich interpretatorów platońskiej koncepcji miłości, sięgających poza podręcznikowe ujęcie miłości seksualnej, odwołujących się do słynnego arcydialogu.

Geneza antropologii chrześcijańskiej, jak konsekwentnie podkreśla autor, prowadzi do zapisów skryptyurystycznych. Widoczne jest to w sposób, w jaki Jan Paweł II interpretuje sferę zjawisk erotycznych, nawiązuje do tego, co „Chrystus chciał wyrazić w kazaniu na górze”. Zacytujmy za autorem słowa Jana Pawła II: „Słowa Chrystusa są wymagające. Wymagają by człowiek w tej dziedzinie, w której kształtują się jego odniesienia do osób drugiej płci, miał pełną i do głębi wiadomość swoich czynów (...). Słowa Chrystusa wymagają, aby człowiek w tej sferze, która zdaje się być bez reszty udziałem ciała i zmysłów - a więc człowieka zewnętrznego - umiał być człowiekiem prawdziwie wewnętrznym”. Zdaniem autora, sfera erotyki w myśli Jana Pawła II powinna być ściśle podporządkowana założeń teologicznym, wywiedzionym z zapisów skryptyurystycznych. Eros powinien być skierowany na miłość prowadzącą do prokreacji w ramach uświęconej sakramentem instytucji małżeństwa. Jedynie tak realizowany eros może stanowić rzeczywiste podłoże etyki soteriologicznej.

Ostatecznym miarą sakralnego rodowodu i wartości ciała stanowi wymiar eschatologiczny, w którym przywrócona zostaje pierwotna doskonałość między tym, co cielesne a tym, co duchowe w człowieku. O znaczeniu myśli Jana Pawła II stanowi, jak słyszy autor, fakt, że jego teologia ciała wieczyście genetyczny trend przeciwstawiający się platońsko-gnostyckiej negacji ciała,

stanowi c istotna prób przezwyenia helle skiej tradycji negatywnie ci cej na chrze cija skiej antropologii.

Zbie no idei Jana Pawła i Karla Rahnera zasygnalizowana została w kolejnym studium po wi conym katolickiej koncepcji ciała. Analizuj c pogl dy Karla Rahnera, J. Kosiewicz koncentruje si na interpretacji teorii kreacjonizmu, wskazuj cej na boskie pochodzenie cielesno ci i ludzkiej płciowo ci, pełni cej okre lon funkcj w planie stworzenia. Przedstawionych siedem tez Rahnera prezentuje mo liwe kierunki refleksji, nad przejawianiem si osoby w ludzkim cielesno ci, refleksji podkre laj cej znaczenie egzegezy i hermeneutyki zapisów biblijnych.

Zawarte w rozwa anej pracy studia nad polskim personalizmem katolickim poprzedzone zostały obszernym studium po wi conym nurtowi zachodniego personalizmu, które zawarł J. Kosiewicz w przytoczanej ju ksi - ce *My l wczesnochrze cija ska i katolicka wobec ciała*.

W cz ci drugiej tej pracy znajduje si rozprawa zatytułowana *U podstaw współczesnej antropologii katolickiej*. Z analizowanych w niej pogl dów G. Marcela, J. Maritaina, E. Mouniera i M. Schelera autor wydobywa radykaln , ontologiczn , epistemologiczn , aksjologiczn i soteriologiczn przewag osoby w stosunku do ciała. Ta nadmierna w swej istocie spirytualizacja czyniła z osoby jedyny mo liwy podmiot mog cy realizowa etyczne zało enia teorii zbawienia. Podmiotowo człowieka, tak jak wyra a to G. Marcel, urzeczywistnia mogła si jedynie w osobie, jedynie w transcendowaniu. Pogl dy antropologiczne G. Marcela rekonstruowane na gruncie jego zorientowanego spirytualistycznie personalizmu mo na, zdaniem J. Kosiewicza, przypisa do zakorzenionej gł boko w chrze cija skiej my li antropologicznej orientacji plato sko-gnostyckiej. U G. Marcela bowiem, tak jak u J. Maritaina i E. Mouniera, osoba transcenduje, d y do Boga wtedy, gdy wyzwała si spod wpływów materii. Równie u M. Schelera, najbli szego jak si zdaje akceptacji odwiecznej harmonii ducha i ciała, odsłania si ów paradygmat spirytualizmu chrze cija skiego twierdz cy, e transcendowanie ducha w kierunku Boga nie mo e mie jakiegokolwiek zwi zku z cielesno ci . Cech charakterystyczn tradycji personalistycznej okazuje si by antropologiczna wizja człowieka, która, z jednej strony, zauwa a materialny, biologiczny, społeczny aspekt ludzkiego bytu, z drugiej za , zdecydowanie odmawia ciału jakichkolwiek warto ci metafizycznych, odbieraj c mu mo liwo tworzenia warto ci duchowych, sakralnych. Ten tradycyjny chrze - cija ski spirytualizm obecny jest równie , na drodze naturalnej konsekwencji, w my li antropologicznej polskiego personalizmu katolickiego, której J. Kosiewicz po wiecił kolej cz w swojej pracy *Bóg, cielesno i mito* .

Analizuj c pogl dy katolickich filozofów: M. Gogacza, J. Kalinowskiego, M. A. Kr pca, A. Rodzi skiego, T. lipki, T. Stycznia, wskazał Kosiewicz

na zmiany, jakie nastąpiły w polskiej myśli katolickiej za sprawą opublikowanych w latach osiemdziesiątych przez Jana Pawła II rozważań o wiarygodności teologii ciała. Zwrócenie się ku teologii ciała jest, jak podkreśla autor, w istocie małym przewrotem kopernikańskim w antropologii katolickiej, wyznaczeniem nowego paradygmatu, wskazującym na sakralne właściwości ciała, stanowi cego źródło wartości duchowych i powinno być moralnych, a także, co szczególnie ważne, wiadectwem zbliżenia katolickiej wizji człowieka do refleksji antropologicznej prawosławia i protestantyzmu. Przełamanie personalistycznego paradygmatu w obecnej antropologii katolickiej pozwoliło, nie pomniejszając roli osoby, dostrzec w ludzkiej cielesności źródło wartości moralnych, doprowadzając do powstania wewnętrznej harmonii aksjologicznej, którą tworzy osoba i cielesność. Taka wizja ludzkiej natury oddaje adekwatnie, według Jana Pawła II, antropologiczny zamysł Absolutu chrześcijańskiego.

W tym kontekście po wiarygodności antropologicznej protestantyzmu Kosiewicz podkreśla kwestionowanie ontologicznej odrębności duszy od ciała, prowadzące w konsekwencji do podważenia prawdy o jej nieśmiertelności. Negowanie poglądu o nieśmiertelności duszy jest tu postrzegane jako swoisty dogmat antropologiczny współczesnego protestantyzmu. W myśli W. Parmenberga dowodzenie wartości ciała dokonuje się poprzez wskazanie faktu, iż w obliczu śmierci i w perspektywie eschatologicznej, jest ono tak samo traktowane jak dusza - „człowiek jako byt integralny - umiera w całości. Śmierć biologiczna stanowi zarówno dla duszy, jak i ciała jedno i to samo, jest kresem życia (...)”. Współczesny protestantyzm stawia zatem nie dając się zaakceptować na gruncie innych wyznań chrześcijańskich tezę, widoczną również w omawianych poglądach J. Moltmanna, zakładając równorzędność duszy i ciała w sakralnym doświadczeniu zmartwychwstania i zbawienia.

Swoje ostatnie studium poświęcił J. Kosiewicz filozofii prawosławia końca XIX i początku XX wieku. Rozpoznał na jej obszarze trzy nurty w antropologicznych rozważaniach nad porządkiem ciała, płci i miłości erotycznej. Nurt pierwszy, który reprezentują poglądy Serafina z Sarowa, Ignacego Brianczaninowa i Nikona nawijczych m. in. do antropologii Izzaka Syryjczyka i Maksyma Wyznawcy, określić można jako ortodoksyjny, zgodny z oficjalną nauką Cerkwi, sięgający do wczesnochrześcijańskiej i renesansowej tradycji Kościoła wschodniego. Zgodnie z nią ciało postrzegano jako tę część ludzkiego podmiotu, która oddala się od Boga, należąca zatem poddająca rygorystycznej ascezie, wymuszonemu uduchowieniu, by mogło stać się osiągnięciem zbawienia. Nurt drugi, do którego zaliczyć można W. J. Niesmiełowa, W. D. Kudriawcewa-Płatonowa i P. D. Jurkiewicza związany jest z akademiami duchownymi. Mimo widocznych w nim założeń konfesyjnych miał charakter niezależny. Jego przedstawiciele podkreślają

istotną funkcję ciała w procesie poznawczym, mistycznym i soteriologicznym. Trzeci nurt wywodzi się z ruchu „nowej wiadomości religijnej”. Należy do niego W. W. Rożanow, D. S. Mereżkowski, W. S. Sołowiow i N. A. Bierdiajew. Ich poglądy stanowiły istotny przełom w dowartościowaniu cielesności, zmysłowości, namiotności, naturalnych potrzeb płci i miłości seksualnej. Proponowały nowatorskie, w stosunku do protestantyzmu, rozwiązania dotyczące ontologii ciała oraz teorii płci i miłości, wyprzedzające o kilkadziesiąt lat filozoficzne i teologiczne koncepcje katolickie. Występując przeciwko całej tradycji chrześcijańskiej sięgnięciu bezpośrednio do przekazów skrypturystycznych, poszukując tam inspiracji i uzasadnienia dla nowej wizji człowieka aprobując jego zmysłowość i potrzeby płci.

Swoją filozoficzną refleksję nad antropologią chrześcijańską opiera J. Kosiewicz na bogatym materiale źródłowym. Dyskurs filozoficzny, który autor toczy w książce *Bóg, cielesność i miłość* rozciąga się na przestrzeni dziejów chrześcijaństwa, od jego judaistycznych korzeni, poprzez czasy antycznych i helleńskich, okres patrystyczny, a po współczesny i teologiczny papieża Jana Pawła II. W europejskim kręgu kulturowym chrześcijańska myśl antropologiczna kształtowana była poprzez refleksję filozoficzną i teologiczną, widoczne jest to zwłaszcza w sposobie analizy jak przeprowadza Kosiewicz, odkrywając korzenie katolickiej myśli antropologicznej, której zwieńczeniem jest refleksja Jana Pawła II. W antropologu adekwatnej Jana Pawła II, jak podkreśla autor, przełamując spirytualistyczną wizję personalizmu ugruntowaną przez filozoficzną refleksję G. Marcela, J. Maritaina, E. Mouniera i M. Schelera, myśl konfesyjna wyprzedziła ciłe filozoficzne koncepcje człowieka. „Myśl teologiczna - czytamy - zawsze bardziej zachowawcza, konserwatywna, trzymająca się sztywno ortodoksji, stała się w tym przypadku inspirująca, bardziej ożywcza i nowatorska niż rozwój filozoficzny, stanowiła do czasu Jana Pawła II teologu ciała siłą napędową refleksji katolickiej”. Analizowany przez autora w tekście ciała, płci i miłości erotycznej, staje się istotnym dopełnieniem współczesnej teologii ciała, pozwala na ukazanie zmian zachodzących w polu konfesyjnej myśli antropologicznej, doprowadzających do zbliżenia obrazu człowieka w trzech wielkich obszarach do wiadczenia religijnego chrześcijaństwa-protestantyzmie, prawosławiu i katolicyzmie.

Na progu trzeciego tysiąclecia pojawia się iście ekumeniczna wizja człowieka - istoty obdarzonej wewnętrzną harmonią ontologiczną i aksjologiczną obejmującą relacje zachodzące między ciałem i osobą.