

nane o mocy własnej wiary i pewności istnienia Boga mogą odkryć, że Bóg jest kimś więcej niż to, co o nim wiemy do dzisiaj.

Arkadiusz Durda (KUL)

Stanisław Kowalczyk, *Ciało człowieka w refleksji filozoficznej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, ss. 206.

W bieżącym roku Wydawnictwo KUL opublikowało monografię ks. prof. dr hab. Stanisława Kowalczyka, *Ciało człowieka w refleksji filozoficznej*. Autor, profesor zwyczajny KUL i WSD w Sandomierzu, wybitny znawca filozofii Boga, wieloletni kierownik Katedry Filozofii Społecznej na Wydziale Nauk Społecznych KUL, były dziekan tegoż Wydziału, wieloletni rektor WSD w Sandomierzu, autor wielu publikacji naukowych, z profesorskim znawstwem i wnikliwością, w oparciu o bogaty warsztat naukowy analizuje koncepcję ludzkiego ciała w możliwie najszerszym kontekście historycznym i problemowym.

Monografia ks. prof. Kowalczyka składa się z dwóch części: historycznej i systematyczno-problemowej. W części I (s. 9-122) zatytułowanej *Koncepcja cielesności człowieka* autor omawia podjęty temat w aspekcie historycznym, czyni to w 26 rozdziałach. Otwiera swoją monografię prezentacją poglądów głoszonych w hinduizmie, buddyzmie i taoizmie. Następnie analizuje przedstawiane zagadnienia w ujęciu myślicieli starożytnych, średniowiecznych, nowożytnych i współczesnych; odwołuje się m. in. do Platona, Arystotelesa, prezentuje antropologię biblijną, stoików, Plotyna, św. Augustyna, św. Tomasza z Akwinu, Kartezjusza, Pascala, Kanta, Hegla, twórców marksizmu, personalistów chrześcijańskich takich jak Maritain, Mounier, Jan Paweł II.

W drugiej części książki zatytułowanej *Ciało ludzkie – jego funkcje*, autor analizuje podjęte zagadnienie od strony praktycznej, życiowej, takiej, którą każdy człowiek zna z własnego doświadczenia. Zwraca uwagę, poprzez szczegółową analizę, na rolę cielesności w ludzkim życiu. W pierwszych dwóch rozdziałach omawia genezę ciała ludzkiego i możliwości jego poznania, w następnych jedenastu analizuje liczne funkcje pełnione przez ciało w strukturze osoby ludzkiej. Do nich zalicza funkcje związane z takimi wymiarami ludzkiego życia jak bytowanie, zdolność poznania, możliwości emocjonalne, twórcze, komunikacyjne, społeczne; również te które odnoszą się do obszaru zdrowia, odpoczynku, zabawy, sztuki, religii. Publikację poprzedza wstęp autora a kończy refleksja, w której ks. Kowalczyk stawiając problem śmierci człowieka pyta czy ten fundamentalny

problem, dotyczący każdego człowieka, wpisany w ludzką egzystencję ma sens, czy też jest absurdem i bezsensem. Książka zawiera też obszerną bibliografię oraz spis treści w języku polskim i angielskim.

Zagadnienia omawiane w pierwszych trzech rozdziałach wychodzą poza krąg kultury zachodniej i nawiązują do trzech wielkich religii wschodu. W hinduizmie wiedzę na temat świata i człowieka czerpie się z sakralnych ksiąg, wśród których znaczącą rolę pełnią Upaniszady. Te zaś podają, iż z pramaterii, jako prątworkiwa wszystkiego, powstały wszelkie formy życia, w tym również człowiek, który jako mikrokosmos łączy w sobie dwa wymiary: materialny i duchowy, będąc jednocześnie włączonym w rzeczywistość absolutną i odwieczną. Dusza ludzka jest realnym, samoistnym, niezniszczalnym bytem, który łączy się z materialnym, śmiertelnym ciałem. Ono natomiast jest dla duszy narzędziem świadomości i siedliskiem zmysłów. Dusza jest wciąż ta sama, ale ciało się zmienia. W hinduizmie ciało wobec duszy ma charakter instrumentalny, dusza zaś sprawuje nad nim całkowitą kontrolę. Jest to ontologiczna degradacja cielesności człowieka.

Druga religia orientalna, buddyzm, postrzega człowieka jako zespół pięciu elementów, do których zalicza cielesność, wrażenia i odczucia, percepcję, impulsy oraz świadomość. Jednocześnie przeczy istnieniu substancji psychicznych, duchowych, jak też fizycznych i materialnych. W konsekwencji buddyzm kwestionuje istnienie ludzkiej duszy jako bytu substancjalnego. Życie ludzkie, w rozumieniu tej antropologii, to doświadczanie nieustannych przemian, stawania się, zmiany. Skoro więc żaden byt, w tym również człowiek, nie ma w sobie elementu trwałego, trwałej istoty, to nie może istnieć substancjalno-osobowe „ja” człowieka. Cielesność zaś jest sprowadzona do łańcucha przemian pozbawionych bytowego fundamentu.

Taoizm głosi, iż kosmosem rządzi prawo wiekuistych nawrotów, które w ludzkim życiu objawia się jako niekończący się cykl narodzin i śmierci. Człowiek składa się z ciała, które tworzy materia ciężka i duszy utworzonej przez materię lekką. Dusza wciela się w kolejne ciała, które są jej nosicielami. Taoizm nie dostrzega w cielesności istotnego wymiaru człowieka, degraduje ciało do roli narzędzia duszy.

W kolejnym, IV rozdziale I części książki autor przedstawia Platona i jego ontologiczno-antropologiczne poglądy. Platoński dualizm w wymiarze ontologicznym wyrażający się w istnieniu świata widzialnego (materii) i świata niewidzialnego (idei) ma swoje odbicie na terenie antropologii. Człowiek żyje w dwóch wymiarach: materialnym i duchowym, w swej naturze zawiera elementy zniszczalne i trwałe, widzialne i niewidzialne, zmienne i niezmiennie, śmiertelne i wieczne. Ciało pochodzi z widzialnego świata materialnego i dlatego podlega rozpadowi, dusza zaś jest pokrewna temu, co wieczne, niezmiennie i boskie. W przekonaniu Platona ciało nie należy do natury człowieka, człowiek jest jedynie

duszą, która zamieszkuje w ciele, rządzi nim, a gdy ciało ulega zniszczeniu wciela się w kolejne. Platon eksponuje w naturze człowieka rolę duszy, a deprecjonuje status ciała ukazując go jako podrzędny i przejściowy element ludzkiej osoby.

Kolejny starożytny myśliciel, który ma ogromny i niekwestionowany wkład w kulturę zachodnią i zarazem w swojej koncepcji filozoficznej poświęca wiele uwagi człowiekowi to Arystoteles (rozdz. V). Zdaniem Arystotelesa człowiek jest naturalną jednością ciała i duszy, tym samym procesy biologiczne i psychiczne wzajemnie się przenikają i dopełniają. Dusza jest czynnikiem integrującym i aktywizującym, natomiast ciało jest koniecznym narzędziem wyższych procesów psychiczno-umysłowych. Dusza jest doskonalsza od ciała, niemniej to nie deprecjonuje roli cielesności. Jednocześnie dusza nie będąc ciałem, nie może istnieć bez ciała, ono jest naturalnym i pozytywnym elementem ludzkiej natury. Dusza jest formą i aktem ciała, to zaś warunkuje i współtworzy życie psychiczno-umysłowe osoby ludzkiej.

W następnym rozdziale (VI) autor relacjonuje antropologię biblijną. Przypomina, że Biblia ustawicznie mówi o człowieku. Stary Testament postrzega go jako psychofizyczną całość, w której wyróżnia wymiar cielesny i psychiczno-duchowy. Natomiast Nowy Testament wielokrotnie stwierdza złożoność człowieka z duszy i ciała, przyjmując, iż dusza jest nieśmiertelna, ciało zaś niszczy po śmierci człowieka. Niemniej z perspektywy Nowego Testamentu stawia się tezę, że skoro Bóg ukształtował ciało człowieka, a tym samym uczynił je swoją świątynią, zatem zasługuje ono na szacunek. Chociaż może być wykorzystane zarówno w dobrym, jak i złym celu.

W myśli stoików (rozdz. VII) materialistyczny monizm, który stanowi ontologiczną podstawę ich filozofii, rzutuje na rozumienie człowieka. W przekonaniu stoików człowiek w swej strukturze zawiera trzy elementy: ciało, duszę i ducha. Ciało to element, który zasługuje na pogardę, ponieważ nie reprezentuje sobą żadnych wartości, tym samym nie jest ono najważniejszym elementem człowieka. To, co w człowieku naprawdę istotne to rozumność i wolność.

Plotyn (rozdz. VIII) postrzega człowieka jako mikrokosmos ogniskujący w sobie wszelkie elementy makrokosmosu. Składa się on z ciała materialnego i niematerialnej duszy. Ciało zawiera w sobie elementy dobre i złe, posiada naturalne piękno, a równocześnie jest ułomne i śmiertelne. Dusza jest czynnikiem ożywiającym i aktywnym – daje ciału życie, tworzy jego strukturę i właściwości.

W rozdziale IX i X ks. Kowalczyk przywołuje wielkich myślicieli chrześcijańskich przełomu IV/V oraz XIII wieku. Są to św. Augustyn oraz św. Tomasz z Akwinu. Augustyńska koncepcja człowieka przeciwstawia się takim nurtom, jak materializm, panteizm, stoicyzm, manicheizm. Zdaniem późniejszego biskupa z Hippony integralną naturę człowieka tworzy dusza i ciało. Ciało jest realnością substancjalną, w której znajduje się dusza jako w swym naturalnym podmiocie.

Z racji jego materialności nie można mu przypisywać bytowego, ani aksjologicznego zła. Ciało w myśli św. Augustyna to bytowe dobro; ma właściwą sobie formę, kształt, harmonijną budowę, naturalne piękno. Jest także kruche w istnieniu, podlega ograniczeniom, chorobom i śmierci. Z tego powodu w naturze człowieka elementem pierwszoplanowym jest dusza, która jest niematerialna i dlatego jest nieśmiertelna.

Św. Tomasz z Akwinu swoją antropologię wyraził za pomocą metafizycznej teorii aktu i możliwości. Człowiek jest jednością duszy i ciała. Ciało, jako byt materialny, jest możliwością przyjęcia w siebie określonej formy, właściwości i struktury. Dusza zaś jako byt niematerialny jest aktem ciała, a tym samym jego formą; nadaje mu istnienie oraz cechy wynikające z przynależności do gatunku ludzkiego. Relacja pomiędzy duszą jako formą i aktem, a ciałem jako materią i możliwością jest stanem naturalnym i substancjalnym. Ciało odgrywa istotną rolę w naturze człowieka, ponieważ dusza swoją doskonałość zawdzięcza ściślej relacji łączącej ją z ciałem. Godność osoby ludzkiej w antropologii św. Tomasza nie łączy się do duszy, lecz obejmuje również ludzkie ciało.

Myśl nowożytną w publikacji *Ciało człowieka* reprezentuje Kartezjusz, Pascal, Kant oraz Hegel (rozdz. XI-XIV). W filozofii Kartezjusza ciało ludzkie jest postrzegane instrumentalnie, to maszyna, którą używa się do osiągnięcia określonych celów. Ma ono wpływ na duszę, a dusza również wpływa na nie. Istotą ciała jest rozciągłość, istotą ducha myślenie i wolny wybór. Mimo, iż ciało jest zespolone z duszą, człowiek jest czymś różnym od ciała, mówi Kartezjusz, i może bez niego istnieć. Ciało zaś będące jedynie narzędziem, nie może pełnić funkcji współodpowiadającego za osobę ludzką.

Blaise Pascal wyróżnia w człowieku dwa podstawowe elementy: materialne ciało i niematerialną duszę, które różnią się między sobą swoją naturą, dlatego też odmienne są ich możliwości działania. Ciało ludzkie postrzegał Pascal ambiwalentnie, widział jego wartość i pozytywne funkcje, ale także eksponował ograniczenia i zagrożenia dla duchowego życia człowieka. Wielkość człowieka pochodzi z jego ducha i posiadania umysłowych władz intelektu i woli. Natomiast jego słabość i kruchość ma swoje źródło w ludzkim ciele.

W myśli Immanuela Kanta antropologia filozoficzna jest oparta na metafizyce moralności. Jego teoria osoby jest dualistyczna, nie tylko rozróżniał on w człowieku sferę cielesną i duchową, ale też przeciwstawiał je sobie, ciało ludzkie jest w opozycji do duszy do tego stopnia, że trudno znaleźć wspólną podstawę bytową i moralną tych dwóch elementów. Osoba ludzka, w aspekcie swej cielesności, jest integralną częścią świata materialnego i podlega różnym determinantom, natomiast w aspekcie swej duchowości jest kreatorem kultury umysłowo-moralnej, a dzięki temu wykracza poza ramy świata materialnego.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel charakteryzując bytowy status człowieka, nawiązywał do klasycznej antropologii chrześcijańskiej, ale interpretował ją w duchu panteizmu, w konsekwencji utożsamiał człowieka i Boga. Ciało ludzkie, zdaniem Hegla, to zmysłowa forma, która jest zdolna wyrażać konkretnego ducha w sobie. W konsekwencji te dwa elementy tworzące naturę człowieka, dusza i ciało, są ontycznie tożsame. Hegel identyfikował cielesność z duchowością.

W rozdziale XV autor omawia Ludwika Feuerbacha koncepcję osoby ludzkiej, która ma status monistyczno-materialistyczny. Człowiek, w rozumieniu Feuerbacha począł się z samej przyrody. W procesie ewolucji dostrzegł on w sobie zdwojenie, podmiot i przedmiot, to, co w nim świadome siebie, i to, co nieświadome. W człowieku nie ma duszy i ciała, takie rozróżnienie ma charakter jedynie logiczno-porządkujący, a nie ontologiczny. Ciało jest podmiotem osobowości, fundamentem ludzkiej natury, łącznie z rozumem, dzięki ciału człowiek istnieje. Duch ludzki to jedynie czynność mózgu, który jest wytworem przyrody, materii. Feuerbach osobowość człowieka zredukował wyłącznie do cielesności, w ten sposób dokonał zupełnej depersonalizacji człowieka.

Kolejny rozdział (XVI) to omówienie myśli antropologicznej Karola Marksa i Fryderyka Engelsa. Wspólny mianownik ich filozofii to materializm, światopoglądowy naturalizm i ateizm. W sensie antropologicznym wyrażało się to redukcją życia psychiczno-umysłowego człowieka do płaszczyzny biologiczno-sensytywnej. Gatunkowe cechy człowieka to materialne ciało, świadomość i wolność. Procesy psychiczne, łącznie z myślowymi to efekt funkcjonowania systemu nerwowego na czele z mózgiem. Materialne ciało jest jedyną przyczyną sprawczą świadomości, poznania umysłowego i swoście rozumianej wolności. Materialistyczna koncepcja człowieka jest formą antropologicznego redukcjonizmu, wyraża się w zamykaniu człowieka w kręgu samej cielesności i życia biologicznego.

Friedrich Nietzsche (rozdział XVII) to kolejny filozof z kręgu materialistycznego. Realne istnienie bytowości człowieka przyznawał jedynie cielesności, która wyraża się w sferze zmysłowo-instynktowej. Główny i jedyny element człowieczeństwa to materialne ożywione ciało. Niematerialna dusza jest fikcją, dlatego mówienie o jej nieśmiertelności jest bezzasadne. Przeczył realności duszy ludzkiej, lecz posługiwał się pojęciami duszy, ducha, świadomości.

W rozdziale XVIII zapoznajemy się z antropologią Maxa Schelera, współtwórcy fenomenologii. Człowiek, jego zdaniem, to indywidualna osoba, do natury której należy dusza i ciało, transcenduje wszelkie wymiary życia łącznie z sobą samym. Ciało człowieka jest ożywione, stanowi część materialnego świata i jest poznawalne przez zmysły, jednocześnie jest zredukowane do roli narzędzia warunkującego działanie osobowego ducha. Dusza zaś to centrum życia samoświadomego, rozumnego i wolnego. Aczkolwiek w koncepcji Schelera zauważa się

wiele dwuznaczności i niekonsekwencji wynikających z różnorodnych wpływów, którym ulegał.

Kolejny myśliciel to Gabriel Marcel (rozdział XIX), przedstawiciel teistycznego personalizmu. W osobowości człowieka dostrzegał dwa elementy, które wzajemnie na siebie oddziałują, to ciało i dusza. Ciało jest odczuwane i doświadczane jako integralny element ludzkiej osoby, która jest podmiotem. Jest ono niszczone, ale ten fakt nie powoduje zagłady człowieka, ponieważ dusza jest niematerialna i niezniszczalna. Ciało ludzkie odgrywa ważną rolę poznawczą i społeczną. Dzięki niemu człowiek może się komunikować ze światem zewnętrznym i ludzką społecznością.

Maurice Merleau-Ponty (rozdział XX) korzystając z myśli fenomenologicznej i egzystencjalizmu sformułował swój pogląd na człowieka. W jego rozumieniu ciało człowieka to coś więcej niż tylko podmiot życia biologicznego, ponieważ jest ono organicznie powiązane z życiem psychiczno-umysłowym. Obu tych sfer, biologiczno-witalnej i psychiczno-duchowej, nie należy separować, one współtworzą i integrują ludzką naturę. Ciało człowieka pełni istotne funkcje w jego życiu. Włącza go w otaczający świat materialny, stanowi integralny element podmiotu-Ja, ponieważ człowiek nie istnieje poza ciałem i bez niego. Przyznawał on prymat duchowej sferze nad wymiarem cielesnym.

Kolejny rozdział książki (XXI) ks. Kowalczyk poświęca przyrodniczo-epistemologicznej koncepcji człowieka Pierre Teilharda de Chardina, który zakwestionował dualizm ciała i duszy na rzecz dynamicznego monizmu, gdzie materia i duch to nie dwie substancje, statyczne i izolowane formy bytu, ale dwa różnorodne stany tego samego tworzywa kosmicznego. To proces ewolucji sprawia „fenomen ludzki”, w którym znika antynomia duszy i ciała na rzecz kosmicznego procesu ewolucji. Materia w trakcie procesu ewolucyjnego ulega „spirytualizacji” i doprowadza do pojawienia się człowieka.

W rozdziale XXII i XXIII autor zapoznaje czytelnika z antropologią Bertranda Russella i Richarda Rorty’ego. Pierwszy z nich zanegował dualizm ciała i duszy, materii i ducha, i zastąpił go teorią tzw. neutralnego monizmu, który sprowadza się do tezy, że nie ma jakościowej różnicy pomiędzy poznającym podmiotem (człowiekiem) a poznawanym przedmiotem (rzeczą), ponieważ umysł, jak i materia są jedynie logicznymi konstrukcjami. Antropologia Bertranda Russella to koncepcja bez podmiotu-osoby. W niej, człowiek to maszyna obdarzona świadomością, która nie posiada osobowej substancjalności. Richard Rorty zaś – postmodernista, liberał, pragmatyk – pod wpływem Nietzschego i Freuda przyjął darwinowskie przekonanie o ewolucyjnej genezie człowieka. Pojęcie człowieka uznał za relikw przestarzałego słownika filozoficznego i zakwestionował określenie „ludzka natura”. Jego zdaniem człowiek to tylko zwierze, które tworzy narzędzia i nimi się posługuje. Jedynie umiejętność tworzenia kultury odróżnia go od reszty

świata. Człowiek to eksperyment Natury, który jest dziełem przypadku. W swojej monistyczno-materialistycznej antropologii R. Rorty uznał materię i ducha za kategorie pozbawione realnego odpowiednika w rzeczywistości, postrzegał je jedynie jako grę językową.

Ostatnie trzy rozdziały (XXIV-XXVI) I części książki ks. Stanisław Kowalczyk poświęcił antropologii wyrosłej na gruncie chrześcijańskiego personalizmu reprezentowanej przez Jacquesa Maritaina, Emmanuela Mouniera i Jana Pawła II.

Jacquesa Maritain wybitny, współczesny tomista, który swoją antropologię buduje w oparciu o filozofię swojego mistrza, Tomasza z Akwinu, postrzega człowieka jako byt złożony z niematerialnej duszy i materialnego ciała. Oba te czynniki są w sposób naturalny powiązane ze sobą. Ciało jest elementem pasywno-receptywnym, jest w możności przyjąć różnego rodzaju doskonałości. Dusza zaś jest elementem aktywno-organizującym i integrującym. Bytowo-substancjalna tożsamość człowieka podlega dynamice i możliwości rozwoju. J. Maritain wyróżnił w człowieku dwojaki aspekt: jednostkowość i osobowość. Człowiek ze względu na posiadanie materialnego ciała jest jednostką immanentną wobec przyrody i społeczności, jest egzemplarzem gatunku, natomiast ze względu na niematerialną duszę jest osobą, która transcenduje rzeczywistość natury i kultury. Centralną kategorią antropologii Maritaina jest rozumna i wolna osoba.

Drugi spośród trzech omawianych personalistów to Emmanuel Mounier. W centrum antropologicznej myśli tego filozofa stoi człowiek jako osoba zaangażowana w życie społeczne. Eksponował fakt ustawicznej dynamiki człowieka i jego egzystencjalno-aksjologiczne samokonstituowanie się. Człowiek jest osobą ściśle powiązaną z materialnym ciałem, ale nie sprowadza się do niego, jest psychoorganiczną całością, nierozzerwalną, duchowo-materialną. Mounier nie wyjaśnił relacji pomiędzy ciałem a duszą w substancjalnym bycie osoby ludzkiej, choć oponował przeciw każdej formie dualizmu, nawet arystotelesowsko-tomistycznemu. Ten francuski myśliciel był przekonany, iż ciało człowieka pełni ważne funkcje w jego życiu osobistym i społecznym, jest środkiem komunikowania się ze światem i społeczeństwem, a tym samym narzędziem do przewyższania egocentryzmu.

Jan Paweł II należy do współczesnych personalistów, którzy dowartościowali cielesność człowieka. W swojej filozofii wyrosłej na fundamencie arystotelesowsko-tomistycznym postrzega człowieka jako byt złożony z duszy i ciała, czyli ducha i materii. Bytowanie na obraz Boży wskazuje na wyjątkowy i niepowtarzalny ontyczny status osoby ludzkiej i jej godności. Papież w swojej antropologii głosi naturalną jedność substancjalną cielesności i duchowości człowieka. Ciało jest elementem, który wraz z duchem stanowi o ontycznej podmiotowości człowieka i uczestniczy w jego osobowej godności. Ciało to znak i miejsce relacji z innymi ludźmi, Bogiem i światem. Uzewnętrznia ono osobowość, temperament i charak-

ter człowieka, jest językiem komunikacji, jest wyrazem ludzkiego ducha, chociaż po grzechu pierwotnym może prowadzić do zagłuszania i zdominowania wymiaru duchowego. Ciało ludzkie to dar otrzymany od Boga, wyrażany i przekazywany poprzez czyny miłości, dobroci, uczynności. Dowartościowanie roli godności ciała ludzkiego stanowi istotny rys w antropologii Jana Pawła II, który jednoznacznie przeciwstawia się tendencjom manichejskim, które demonizują i marginalizują cielesność i płciowość człowieka. Prezentacja myśli antropologicznej Jana Pawła II zamyka I część książki *Ciało człowieka w refleksji filozoficznej*.

W II części książki autor czyni refleksję nad ciałem ludzkim i jego wielorakimi funkcjami, które spełnia w ludzkim życiu. W rozdziale I została podjęta próba sformułowania odpowiedzi na pytanie o genezę ciała ludzkiego, który to fakt jest powiązany z procesem ewolucji biokosmosu, a przez autora książki rozważany z dwóch perspektyw: empiryczno-przyrodniczej i filozoficznej. Poszukiwanie odpowiedzi odnośnie początku gatunku ludzkiego, jak również początku indywidualnego człowieka zawsze budziło kontrowersje i ujawniało szereg różnic. Autor na podstawie wnikliwych badań konstatuje, iż teoria ewolucji ma wysoki stopień prawdopodobieństwa, zaś naukowo jest niemal pewna. Jest to interesująca hipoteza, która nie wyklucza filozoficznej teorii kreacjonizmu. Kreacjonizm, natomiast, mówi o Bogu, jako pierwszej i najwyższej przyczynie człowieka, ale nie jedynej w odniesieniu do ludzkiego ciała. W II rozdziale dowiadujemy się, że ludzkie ciało jest poznawalne w dwóch poziomach, przez doświadczenie zewnętrzne i doświadczenie wewnętrzne. W pierwszym przypadku chodzi o poznanie zmysłowe, bezpośrednie, które jest przedmiotem poznania nauk empiryczno-przyrodniczych. W drugim przypadku chodzi o doświadczenie własnego ciała, jako integralnej części własnej osobowości, jako rzeczywistości, która wraz z wymiarem duchowym tworzy człowieka.

Kolejne rozdziały książki od III do XIII bezpośrednio odnoszą się do poszczególnych funkcji ciała. Funkcja epistemologiczna (rozdz. III) wynika z ludzkiej natury, posiadanego ciała i duszy. Człowiek jest zdolny nie tylko do poznania zmysłowego będąc wyposażonym w materialne narządy poznawcze, ale także poznaje intelektualnie. Zmysłowe treści stanowią bazę i tworzywo dla poznania intelektualnego, którego efektem są pojęcia. Bez poznania uzyskanego na poziomie zmysłowym człowiek nie byłby w stanie poznać umysłowo.

Funkcja ontologiczna (rozdz. IV) wiąże się ze statusem ciała ludzkiego w jego osobowości. Poszczególne stanowiska filozoficzne różnie postrzegają to zagadnienie. Monizm materialistyczny uznaje ludzkie ciało za podstawowy i jedyny wymiar człowieka. Jedyne z materii wywodzi nie tylko życie biologiczne, ale także psychiczno-duchowe. Zapatrzony w ciało człowieka nie chce dojrzeć jego ścisłego i nierozdzielonego związku z duchowym „ja”. A przecież ciało jest integralnym i substancjalnym elementem człowieka, ale tylko elementem, nie ca-



łością. Z kolei monizm spirytualistyczny nie wyjaśnia faktu cielesności człowieka, lecz ją pomija lub neguje. Natomiast materialne i ożywione ciało jest bytem realnym, a nie ideą czy wyobrażeniem. Właściwe rozumienie funkcji ontologicznej ludzkiego ciała daje koncepcja dualistyczna, która uznaje dwuaspektowość bytu ludzkiego. Dualizm umiarkowany tradycji arystotelesowsko-tomistycznej dystansuje się od skrajnego dualizmu platońskiego i kartezjańskiego. Ciało nie jest więzieniem duszy ani akcydentalno-czasowym składnikiem człowieczeństwa. Ma ono wyjątkowy status w kosmosie, ponieważ, mimo koniecznemu podleganiu prawom i siłom przyrody, jest nieustannie kierowane władzami ducha ludzkiego – intelektem i decyzjami wolnej woli.

Funkcję dynamiczno-emocjonalną (rozdz. V) wyraża fakt, iż również wymiar somatyczny-biologiczny człowieka bierze udział we wszelkich życiowych zmianach, rodzajach aktywności, działaniach i niezwykle bogatym życiu emocjonalnym. Dokonujące się zmiany w organizmie człowieka, jak też różnorodność instynktów i uczuć ubogacają człowieka psychicznie, w ich przeżywaniu ważną rolę odgrywa ciało.

Funkcja kreacyjna (rozdz. VI) wynika z jednej z najistotniejszych właściwości ludzkiego ciała jaką jest płeć, która różnicuje organizm męzczyzny i kobiety. Płciowe zróżnicowanie ludzi implikuje prokreację jako podstawowy cel wspólnoty małżeńskiej realizujący się w zjednoczeniu ciała, psychiki i ducha. Płciowość człowieka jest funkcją i niejako częścią całej osobowości człowieka, zatem nie może nie podlegać ocenie aksjologiczno-moralnej.

Funkcja komunikacyjno-społeczna (rozdz. VII) wynika z natury człowieka, który jest bytem społecznym. Aby mógł prawidłowo się rozwijać potrzebuje i pragnie dialogu z innymi ludźmi. Warunkiem tego dialogu jest zdolność nawiązania z nimi kontaktu. Ciało i poszczególne jego części jak twarz, ręce i cała postawa ciała odgrywa bardzo ważną rolę w nawiązaniu interpersonalnej komunikacji.

Kolejna funkcja ciała, którą ukazuje w swojej publikacji ks. Kowalczyk to aktywno-kreatywna (rozdz. VIII). Każdy czyn ludzki, działanie, praca nie tylko ujawniają potencjalność człowieka, lecz także prowadzą do jego wielokierunkowego rozwoju, doskonalenia, aktualizacji ludzkich możliwości. Wszelkie działania obejmują całego człowieka, jego duchowy i cielesny wymiar. Aktywno-kreatywna funkcja ciała odnosi się przede wszystkim do szeroko rozumianej pracy, jaką człowiek wykonuje i poprzez którą realizuje swoje ludzkie i indywidualne możliwości.

Funkcja zdrowotno-terapeutyczna (rozdz. IX) odnosi się do życiowo-pragmatycznej postawy człowieka wobec własnego ciała. Pojęcie zdrowia odnosi się do wszystkich poziomów bytowości człowieka: fizycznej, psychicznej, duchowej, niemniej w najbardziej fundamentalnym rozumieniu dotyczy ciała ludz-

kiego. Człowiek, aby mógł żyć i się rozwijać musi mieć dbać o siebie w sposób integralny.

Funkcja rekreacyjno-sportowa (rozdz. X) wynika z konieczności i potrzeby odpoczynku fizycznego. Mimo że człowiek jest całością psychofizyczną, można mówić w sposób szczególny o powyższej funkcji w odniesieniu do ciała ludzkiego, które co pewien czas wymaga regeneracji sił i jest bezpośrednio zaangażowane w różne formy rekreacji, odpoczynku, sportu i turystyki. Realizowanie powyższej funkcji ma także znaczenie dla rozwoju społecznego wymiaru bytu osobowego. Natomiast brak wypoczynku i możliwości odnowy sił fizycznych prowadzi do przemęczenia, a w konsekwencji do różnego rodzaju chorób, w tym także do patologicznego zachowania człowieka.

Kolejna funkcja ciała ukazana w omawianej publikacji to pragmatyczno-ludzka (rozdz. XI). Ciało bowiem jest niezastąpionym narzędziem komunikacji w życiu codziennym, tym co umożliwia kontakt z otaczającym człowieka światem. Człowiek wyraża się i konfrontuje z otoczeniem, w którym żyje poprzez swoją cielesność. Konkretnie zachowania zewnętrzne są zależne od wieku, płci, poziomu życia społecznego, sytuacji rodzinnej, stopnia osobistej kultury, a także pewnych sytuacji nadzwyczajnych, czasem nawet ekstremalnych. W zewnętrzną postawę człowieka wpisuje się rozrywka i zabawa, które są nieodzowne do zachowania somatycznej i psycho-duchowej równowagi.

Funkcji estetyczno-dekoracyjnej poświęca autor XII rozdział książki. Odnosi się ona do ciała ludzkiego jako przedmiotu naturalnego piękna, opisywanego w literaturze i przedstawianego w sztuce. Ta funkcja ciała jest współcześnie coraz powszechniej aprobowana i dowartościowana. Świadczą o tym dbałość o własną sylwetkę, korzystanie z osiągnięć chirurgii plastycznej, określony strój, makijaż, noszenie biżuterii. Jednakże człowiek jest kimś więcej niż jego najpiękniejsze nawet ciało, jest rozumną osobą, która winna kierować swoim życie zgodnie z ludzką naturą.

Funkcja religijna (rozdz. XI) to ta, która w wymiarze ciała ma znaczenie wynikające z życia religijnego. Ciało i to wszystko co przeżywa człowiek w płaszczyźnie fizycznej zajmuje w modlitwie istotne miejsce. Uczestniczy ono w takich aktach religijnych jak adoracja, ekspiacja, pokuta. Poprzez określone postawy i gesty, jak klęknięcie, przyjmowanie postawy stojącej, uderzanie się w piersi, całowanie krzyża, podanie ręki ludzkie ciało jest zaangażowane w modlitwę i liturgię. Współdziałanie ciała jest istotny w respektowaniu nakazów dekalogu, w praktyce postu, w czynach miłości bliźniego. Ponadto kondycja ciała wpływa na sposób, a czasem jakość modlitwy.

Omawianą monografię *Ciało człowieka w refleksji filozoficznej* kończy refleksja na temat śmierci człowieka. Stawiane w tytule pytanie o sens czy też bezsensowność śmierci towarzyszy od zarania ludzkiej myśli. Człowiek zmaga się z tym

problemem przez całe swoje życie poszukując prawdziwej odpowiedzi. Autor przytacza istotne tezy dotyczące zagadnienia śmierci Cyserona, Platona, św. Augustyna, św. Tomasza z Akwinu, Pascala, Hegla, Marksa, Heideggera, Jaspersa, Marcela, Sartre'a, Camusa. Głoszone poglądy filozoficzne i wynikający z nich światopogląd określają rozumienie i konkretne postawy przywołanych filozofów wobec podjętego tematu. Niemniej, ogólnie należy stwierdzić, iż śmierć ciała materialnego jest faktem oczywistym i nieuchronnym, lecz nie musi być i nie jest ona równoznaczna z całkowitym i definitywnym unicestwieniem człowieka. Ciało, chociaż pełni w życiu ludzkim wiele istotnych funkcji to jednak jest ono tylko uzewnętrznieniem psycho-duchowego, osobowego wymiaru człowieka, ten zaś przewyższa to, co jest jedynie materią.

Monografia ks. prof. Kowalczyka prezentuje bogactwo podjętego tematu, jego istotne znaczenie w życiu człowieka i szeroki wachlarz możliwości jego rozumienia. Autor z najwyższą wnikliwością, znanstwem i rzetelnością analizuje perspektywę antropologiczną niemal od zarania filozofii. Z naukową precyzją i obiektywizmem przedstawia, głoszone na przestrzeni wieków, z perspektywy różnych kierunków filozoficznych, wizje i koncepcje osoby ludzkiej. Otrzymujemy pracę solidnie i gruntownie przemyślaną, która jest efektem głębokiego namysłu nad człowiekiem, a szczególnie jego cielesnością, jak też wynikiem wnikliwych analiz i studiów zarówno nad historią filozofii, jak i jej myślą współczesną. *Ciało człowieka w refleksji filozoficznej* ks. prof. Stanisława Kowalczyka jest ważną pozycją, która budzi uznanie wobec zaprezentowanej przez Autora erudycji, znanstwa tematu i bogactwa warsztatu naukowego.

Ks. Andrzej Perzyński (UKSW, Warszawa)

---

Alberto Cozzi, *Conoscere Gesù nella fede. Una cristologia*, Cittadella Editrice, Assisi 2007, stron 576.

Obszerna praca Alberto Cozziego *Conoscere Gesù nella fede. Una cristologia* wpisuje się na długą listę systematycznych chrystologii integralnych, w których wyraźnie dochodzi do głosu poszukiwanie nowego paradygmatu hermeneutycznego dla prezentacji tajemnicy Chrystusa. Jednak jej dość klasyczna struktura oraz zachowanie wszystkich tradycyjnych wątków, pozwala o niej myśleć również jako o podręczniku akademickim (stąd zasadna jest jej publikacja w serii