

CIAŁO / MISTYKA

Wstęp do ontologii cielesności

Anton Marczyński

CIAŁO / MISTYKA

Wstęp do ontologii cielesności

hořni

Projekt okładki:
WIOLETTA MARKIEWICZ
Na okładce wykorzystano ilustrację
z *De humani corporis fabrica libri septem*, Andreas Vesalius

Redakcja:
ELŻBIETA WIATER

Korekta:
ANNA NOWAK

ISBN 978-83-7354-644-8

Wydanie 1: Kraków 2016

Marka Homini jest częścią
Wydawnictwa Benedyktynów Tyniec

© Copyright by Anton Marczyński
© Copyright by Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów
ul. Benedyktyńska 37, 30-398 Kraków
tel.: +48 (12) 688-52-90, fax: +48 (12) 688-52-91
e-mail: zamowienia@tyniec.com.pl
www.tyniec.com.pl

Druk i oprawa:
Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów
druk@tyniec.com.pl

Spis treści

Ciało – mistyczna lekcja (<i>Zbigniew Mikołajko</i>)	7
Ciało: dwa słowa	13
Krótkie dopowiedzenie w sprawie ciała	19
1. Σῶμα	23
1.1. Analiza leksykologiczna	23
1.2. Bycie na sposób σώματος. Participia	29
1.3. Σωμασκέω	31
1.4. Γυμνώω	35
1.5. Samo-dzielność	40
1.6. Σῶμα a λόγος	42
1.7. Etymologia	45
1.8. Podłoże i źródło σώματος	48
1.9. Γίγνομαι a γινώσκω	52
1.10. Σῶμα a poznanie świata	55
1.11. Autoreferencja i somatyczne wskazywanie	61
1.12. Perfectum	64
1.13. Widzenie, za-stanie	67
1.14. Δύναμις – ἐνέργεια	68
1.15. Ἐνέργεια – ἐντελέχεια – κατάργησις	70
1.16. Energia za-stania	74
1.17. Kres. Pomiedzy	76
1.18. Γινώσκω	79
1.19. Spotkanie σωμάτων	81
1.20. Μύστικος	88
1.21. Γίγνομαι–γινώσκω–συγγίγνομαι	89

2. Σάρξ	91
2.1. Analiza leksykologiczna słowa σάρξ.....	92
2.2. Etymologia σαρκός	96
2.3. Sarkazm, dystans	100
2.4. Sarkastyczne rozdarcie	103
2.5. Naczynie i osłona.....	107
2.6. Twarz i przesłona (kontynuacja dociekania etymologicznego)	109
2.7. Σάρξ odzierająca się z siebie.....	119
2.8. Przy-stojne/nie-przy-stojne	124
2.9. Stracić twarz.....	129
2.10. Sarkazm a ironia ciała.....	134
2.11. Δύναμις, ἀσθενεία oraz ἀπαθεία	137
2.12. Bezwstydna ciągłość	145
2.13. Czyja twarz?	148
2.14. Ἀταραξία oraz ἡσυχία	153
3. Πράξις	155
3.1. Odosobnienie i cisza	156
3.2. Początek <i>praxis</i>	158
3.3. Ambiwalentne ciało. Wnętrze a zewnątrz	188
3.4. Dusza, umysł i ciało	212
3.5. Serce	223
3.6. Metoda. Modlitwa. Obrazy. Słowa	230
3.7. Pamięć, eros a gniewliwość	249
4. Θεωρία.....	257
4.1. Ciało Boga	257
4.2. Nowe szaty. Twarzą w twarz.....	263
Zakończenie	265
Bibliografia	273

Ciało – mistyczna lekcja

Za sprawą książki Antona Marczyńskiego – młodego, utalentowanego filozofa i badacza kultury duchowej – otwiera się oto przed nami możliwość trudnej, lecz istotnej wędrówki. Wędrówki intelektualnej w stronę ciała jako obszaru penetracji – z całą przypisaną temu pojęciu bolesnością i brzemiennością – chrześcijańskich mistyków. Obszaru naznaczonego przy tym pewną drastyczną antynomią, nie dającą się rozwikłać sprzecznością między wyróżnieniem i wyniesieniem a swoistym unieważnieniem, niewysłowieniem czy przemilczeniem. Takim jednak niewysłowieniem czy przemilczeniem, które czyni dość skwapliwy – i paradoksalny zarazem – użytek ze słowa, użytek z języka, jako swego nieodrodnego medium.

Ciało w takiej niepokojącej, najeżonej brutalnymi opozycjami przestrzeni doznaje niesłychanej „wirówki” sensów, przekraczającej prosty dialektyczny mechanizm: odsłania się na przemian oczom i mowie, a zarazem im się wymyka, otwiera się i zasklepia, rodzi się i osuwa w nicość, obnaża się wciąż przed patrzącym i ucieka przed każdym doświadczeniem. Rodzi się i umiera. Wystawia się na anatomiczną „lekcję” i za wszelką cenę chroni się przed skalpelem języka, zasobnego wprowadzie w pojęcia, w całą ich chmarę, lecz zawsze też bezradnego i skłonnego do glosolalii, do wzniecania rozgwaru, w którym gubi się sens. W którym słowa – nawet te funda-

mentalne, podstawowe dla europejskiej tradycji umysłowej, jak przywoływane przez Marczyńskiego i wszechstronnie przezeń badane greckie terminy *sarks* i *soma* – zamieniają się w powidoki słów. I wyzuwają się ciągle, na krótko tylko i w przebłyskach je wpierw odśloniwszy, ze znaczeń – niczym wąż nieustannie zrzucający swą skórę, naznaczony swym pierwotnym mitycznym przekleństwem, ale przecież *bardziej przebiegły niż wszystkie zwierzęta lądowe* (Rdz 3,1).

Chodzi zatem nie tylko o ciało, ale też i o język. O to właśnie, czy zdoła on coś o ciele powiedzieć. I o to też przede wszystkim – by postawić rzecz radykalnie, niemal na samym ostrzu – czy zdoła on w ogóle, kiedykolwiek i jakkolwiek, dosięgnąć ciała, coś z niego wydobyć, coś zbadać? A może wręcz przeciwnie? Może karmi się jedynie złudzeniami co do swoich poznawczych mocy? Może – żywiąc się ledwie, z boskiego wyroku, „prochem” (Rdz 3,14) – rodzi z siebie bezsilne widma, chwiejne i bezpłodne fantomy? Może, jak przystało na mitycznego gada, pożera tylko, przez wieczność lub chociażby *przez wszystkie dni [...] istnienia* (Rdz 3,14), zapętlony jak symboliczny wąż Uroboros, swój własny ogon?

Książka Antona Marczyńskiego, choć odsyła do tych wielkich i uniwersalnych problemów – nie może do nich nie odsyłać - nie mówi oczywiście w swoich analitycznych partiach o języku „po prostu”, o jakimkolwiek języku.

Rzecz jego prowadzi bowiem w konkretny - fascynujący i zaniedbany zarazem przez badaczy - obszar europejskiej duchowości. I ściśle, z niebywałą precyzją i wnikliwością, trzyma się jego granic.

To dziedzina, jak już wspomniałem, mistyki. Mistyki przy tym dwuimiennej, dwurodnej – chrześcijańskiego Wschodu, chrześcijańskiego Zachodu.

Gdzieś się one naturalnie spotykają, gdzieś się rozchodzą. W czymś się różnią i w czymś się upodobniają. Także wówczas – może zresztą zwłaszcza wówczas? – gdy przychodzi im się zmierzyć właśnie z problemem ciała, z jego nieodpartym wezwaniem, z jego zawieszeniem między rzeczywistością a nierzeczywistością, istotnością a nieistotnością, przygodnością a nieprzypadkowością. Między jego, by użyć metafor Goethego, „prawdą” a jego „zmyśleniem”.

Erudycja i sumienność autora, jeśli chodzi o rozpoznanie kłopotów z ciałem doświadczanych przez obie chrześcijańskie tradycje, jest niepodważalna i godna podkreślenia. I nie dzieje się tak przypadkiem. Anton Marczyński bowiem jest badaczem – warto to może podkreślić, nie absolutyzując jednocześnie ani owej kulturowej genealogii, ani żadnego z jej narodowych i lokalnych „młoteczników” – którego intelektualna tożsamość wyrasta ze spotkania ukraińskiej i polskiej tradycji duchowej. Ale splot podobny to rzecz jasna za ledwie punkt wyjścia w stronę bardziej uniwersalnego, lecz wcale przy tym nie eklektycznego badania, w którym – z jednej strony – mistyka Mistrza Eckharta współbrzmi ze wschodnim hezychazmem (oczywiście nie we wszystkim), a język współczesnej fenomenologii zachodniej, choćby Edmunda Husserla, splata się z językiem starych mistycznych mędrców.

Wszystko to dzieje się w żarliwym, konsekwentnym i niezwykle subtelnym poszukiwaniu „metody”, która – przekraczając „naturalistyczne” podejście do ciała – pozwoliłaby go jakoś „dotknąć” czy może wręcz go „udostępnić”. A może nawet – bo czemu by nie? – oswoić? Właściwa bowiem dla naturalistycznego oglądu/wglądu „wiwisekcja” – jakiej symbolicznym obrazem mogłaby być na przykład *Lekcja anatomii doktora Tulpa* Rembrandta – nie jest w stanie uchwycić ciała

w jego żywej i wszechstronnej całości, nie jest w stanie zawrzeć jego powszechnej i bezkresnej „przygody” w granicach swej badawczej przestrzeni, zawsze ciasnej. Zawsze w takich kwestiach daremnej.

Chrześcijańska tradycja mistyczna, zwłaszcza prawosławny hezychazm, nie prowadzi najwyraźniej na podobne manowce. I nie nosi w sobie pokusy ostateczności, lecz pragnie, właśnie przez odpowiednie doświadczenie i odpowiednie zinterpretowanie cielesności, zyskać i otworzyć pewną ścieżkę dla ducha.

Mimo wszystko nie da się jednak – czego rzetelnie, warstwa po warstwie, dowodzi przeprowadzone w tej książce studium – odpowiedzieć z jakąkolwiek kategorycznością i na pytanie o rolę ciała w doświadczeniu mistycznym, i przeciwnie: o podstawy takiego doświadczenia w ciele.

W podobnej sytuacji – poprzez zbratanie mowy fenomenologii hermeneutycznej z mową oraz praktyką mistyczną (w szczególności w ujęciu Eckharta oraz św. Grzegorza Palamasa), poprzez język, jaki może być (potencjalnie) tutaj do dyspozycji – pozostaje zwrócenie się, w sprawach ciała, ku formule albo metaforze *mysterium corporis*. Pozostaje skromne i zarazem prowokacyjne zdanie się, tak kończy się ta książka, na „tajemnicę ciała” albo też „ciało tajemnicy”. Śładem jakby tradycji mistycznej z jej mocną niemocą – albo też niemocną mocą – z jej „apatią”, „ciszą”, „sercem”, „spokojem”, uwieńczeniem działania w niedziałaniu itd.

Można w owym zawieszeniu sądu dopatrywać się oczywiście refleksji „wątlej”, nazbyt pokornej, a zarazem i na swój sposób tragicznej czy syconej nawet rozpaczą. Lepiej jednak, jak sądzę, zdać na ewokowaną tak oto bolesną bezsilność niż na kłamstwo, jakie rodzi się z mowy stanowczej. W jej

twardym, nieubłaganym dukcie, prowadzącej do swoistej, jak w wypadku wielkiego projektu kartezjańskiego, kolonizacji. Ciało – zawsze dojmująco obecne, zawsze dojmująco nieobecne, zawsze zasklepione w jakichś granicach i zawsze zarazem bezkresne – na tę gwarę i na taki podbój nie zasługuje.

Taką oto lekcję wyciągam między innymi z tej ważnej książki.

Zbigniew Mikołajko

Ciało: dwa słowa

Ponieważ jesteśmy w świecie, jesteśmy skazani na sens i nie możemy zrobić ani powiedzieć nic, co nie otrzymałoby w historii jakiegoś imienia¹.

Jak – poza brutalną wiwisekcją na stole-stronie Wesaliuszowej „fabryki” anatomicznej², mającej skądinąd swoje podstawy – da się zbadać to, co zwie się ciałem? Uściśnię: żywym ciałem, czyli czymś, co potrafi rosnąć, ewentualnie samodzielnie się przemieszczać oraz mniej lub bardziej autonomicznie istnieć; co zarazem wstępuje we współdziałanie ze wszystkim, co je otacza, odczuwając to i ewentualnie postrzegając siebie jako uczestnika tego współdziałania, przeżywając je. Co by wobec tego znaczyły takie odczuwanie i postrzeganie [siebie], a ponadto przeżywanie, do którego sprowadzić można wszelkie rośnięcie polegające na autonomicznym istnieniu i przemieszczaniu się? I do którego ponadto można byłoby sprowadzić także pisanie tego tekstu. A być może chodziłoby i o sam tekst jako wyraz rozrastania się siedzącego przed kła-

¹ M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. KOWALSKA, J. MIGASIŃSKI, Warszawa 2001, s. 17.

² Zob. ANDREAE VESALII BRUXELLENSIS, *De humani corporis fabrica libri septem*, Basileae 1543.

wiaturą ciała? Jeśli tak, to byłoby mu trudno w trakcie pisania – czyli swoistego rośnięcia – rozłożyć siebie w owym teatrze anatomicznym i penetrować siebie: tkanka za tkanką, organ za organem i nerw za nerwem – nie ingerując zarazem, nie przeszkadzając swemu pisaniu-rośnięciu-badaniu.

Jak zatem dałoby się uchwycić ciało – w szczególności swe żywe ciało – jak umożliwić jego penetrację, zarazem go nie unicestwiając, ale i nie rezygnując jednak z badań w jego obrębie? Przecież owo badanie „naturalistyczne” rodem z renesansowych atlasów i teatrów anatomicznych mogłoby takiemu unicestwieniu sprzyjać.

Ale nawet nie z tego powodu (bądź nie tylko z tego powodu) rezygnuję w dotarciu do ciała z owej wiwisekcji. Przyczyną jest raczej to, iż stół, na którym jest ona zwykle przeprowadzana, wydaje się po prostu nie mieć możliwości pomieszczenia całego ciała – nie udostępnia wszystkich jego poziomów, wszelkich zakamarków. I nie tylko nie potrafi pokazać jego rośnięcia, przejawiającego się nawet w pisaniu danego tekstu, czyli w jego wymiarze aktualnym, dynamicznym, lecz zarazem nie pozwala na pełny wgląd w jakąś stałą związaną z nim postać, w pewien sposób pokrewną z owym tekstem oraz – dajmy na to – polegającą na znaczeniu tego ciała, które ponoć znajduje się w głowie. Innymi słowy owa wiwisekcja, nawet pokazując poniekąd ciało, nie potrafi pokazać go w całości, bo nie mówi o nim w całości. Mówi bowiem o takim ciele, którego da się dotknąć, lecz niekoniecznie już o takim, które dotyka. Toteż chodzi mi o uchwycenie czegoś, co zaliczałoby się do obydwu tych rodzajów, a więc o przeprowadzenie takiego badania, takiej penetracji ciała, której nie dałoby się sprowadzić do czynności anatomopatologicznych. A zatem próbując uchwycić ciało, nie mogę ograniczać

się jedynie do pierwszego zbioru, czyli do ciała dotykającego, dającego się sprowadzić do konkretnego kawałka przestrzeni i ograniczonego od zewnątrz przez różnego rodzaju organiczne nabłonki. Czyż ciało ich nie p r z e r a s t a ? Czy te słowa, ułożone tu przez nie o sobie samym, nie wykraczają poza owe *epithelia*, tworząc niejako nową – skądinąd niezbyt wyraźną – granicę, poprzez którą dałoby się je dotknąć i poprzez którą ono samo potrafi siebie dotykać?

Być może w takim razie najskuteczniejszym sposobem na takie uchwycenie i mniej lub bardziej dokładne badanie będzie operowanie słowami, za pomocą których ciało jest oznaczane i za pośrednictwem których – tak czy inaczej – jestem zdany na to, aby mieć z nim do czynienia? Czyli sposobem na uchwycenie ciała byłby wówczas sam wyraz ‘ciało’. Spróbuję jednak przyjąć nieco szerszą – nie ograniczoną tylko do polszczyzny – perspektywę i sięgnę głębiej. Zwrócę się więc ku słowom $\sigma\omega\mu\alpha$ i $\sigma\acute{\alpha}\rho\xi$ ³, które Grecy wymawiali mając na myśli ciało, a które już od kilka tysięcy lat zachowują pewien szereg sensów, nawet jeżeli przybierają nowe niejako oblicza w innych językach, które to sensy są w nich obecne, nawet jeżeli nie są wypowiedziane wprost.

Zatem jako „klucz” do ciała stosuję tu wcielający je język. Dlatego też i całe badanie – fenomenologiczne w zasadzie – w dużym stopniu skupione jest wokół kwestii lingwistycznych. Co więcej, fenomenologia ciała jako fenomenologia języka, a hermeneutyka tym bardziej, są tu nie do uniknięcia, gdyż poza samymi słowami ($\sigma\omega\mu\alpha$, $\sigma\acute{\alpha}\rho\xi$ oraz szereg innych) moimi przewodnikami będą Mistrz Eckhart i św Grzegorz Palamas, z którymi obcowałem poprzez ich

³ W tym wypadku drugie słowo znaczyłoby przeważnie coś dotykającego, pierwsze zaś – samo dotykanie: są to jedne z podstawowych zagadnień tej pracy.

teksty i w taki właśnie sposób usiłowałem uchwycić nie tylko samo ciało, lecz też jego rolę w doświadczeniu mistycznym tych dwóch praktyków. Toteż zaczynam badanie od wspomnianych pojęć, kończę zaś na tym, co oznaczały w pracach tych mistyków.

Ponadto cała książka zbudowana jest w taki sposób, że – najpierw rozpatrując σῶμα, a dopiero później σάρκα – opisuję pewnego rodzaju eksterioryzację ciała, łączącego obydwie te pojęcia. A następnie, śledząc losy i rolę ciała w doświadczeniu mistycznym głównie na podstawie tekstów Palamasa i Eckharta, przechodzę z powrotem ku opisowi najbardziej intymnego jego wnętrza (rozpatrując zarazem inne możliwe sposoby jego penetracji). Toteż kompozycja pracy opisująca poniekąd ciało w jego drodze, a nawet proponującą swoisty [językowy] atlas [anatomiczny], może przywoływać na myśl podróż starego Bilba Bagginsa, który przeszedł „tam i z powrotem”, aczkolwiek na koniec nie był dokładnie tym samym Bilbo, co na początku. Tak też i ciało-σῶμα, zdaje się – przynajmniej z pewnej perspektywy – rodzić ciało-σάρξ, z którego później jest jednak uwalniane za sprawą *praxis mistycznej*, żeby w trakcie szczególnego zjednoczenia z innymi σώμασι dać wreszcie początek zupełnie nowej σάρκι⁴.

Przy tym podział na σῶμα i σάρκα jest w tej pracy kluczowy. Właściwie możemy powiedzieć, że ów podział należy

⁴ Ciało jawi się w tym badaniu jako byt na wskroś d i a l e k t y c z n y , gdyż stanowi jedność σώματος i σαρκός „bez zmieszania, bez zmiany, bez rozdzielania i rozłączania” (że posłużę się zwrotem z chalcedońskiego wyznania wiary). D i a l e k t y k a jest obecna również w samej metodzie, którą tu stosuję: nie tylko wtedy, gdy rozważam odległe od siebie stanowiska, dotyczące badanych pojęć i próbuję odszukać jakieś pośrednie stanowisko pomiędzy nimi, lecz – i to, być może, ważniejsze – usiłuję wejść w rozmowę z s a m y m i s ł o w a m i , za sprawą których ciało mi się w tej pracy ukazuje.

tu do najważniejszych zagadnień. Niestety, nie da się jednak znaleźć odpowiednich polskich słów, by w pełni tę ambiwalencję ciała-σώματος oraz ciała-σάρκός⁵ wyrazić. Dlatego też, nie mogąc odwoływać się na przemian do jakichś polskich odpowiedników z języka potocznego, jestem skazany na nieodzowne posługiwanie się tymi pojęciami (obok których proponuję, co prawda, parę dodatkowych określeń: ‘stające się ciało’ – ‘za-stane ciało’, których znaczenie i użycie zostanie wyjaśnione później).

Sokrates w *Kratylosie* powiada: „Niektórzy nazywają ciało (σῶμα) »grobowcem« (σῆμα) duszy, niejako w nim obecnie pochowanej, poza tym, ponieważ poprzez nie »wyraża się« (σημαίνει) dusza, to słusznie jest ono nazywane »znakiem« (σῆμα). Wydaje mi się, że to szczególnie orficy utworzyli tę nazwę, uważając, że dusza została ukarana za grzechy i cierpi, a żeby ją pilnować (σώζεται), ma takie ogrodzenie na kształt więzienia. Ciało jest więc, zgodnie z tym jak się nazywa, »więzieniem« (σῶμα) duszy, dopóki ta nie zapłaci swych win, i nie trzeba zmieniać żadnej litery”⁶.

Nie mogę przy tym ostatecznie zaufać wnioskowi z tej Sokratesowej nominalistycznej zabawy z językiem. Nie tylko dlatego, że w swym badaniu będę wychodził z nieco innych założeń co do znaczenia wyrazu σῶμα, i nie dlatego też, że będę uwzględniał wyraz σάρξ. Sam zresztą Sokrates wydaje

⁵ Odmiana σώμα w liczbie pojedynczej: nominativus – σώμα, genetivus – σώματος, dativus – σώματι, accusativus – σώμα; w liczbie mnogiej: nominativus – σώματα, genetivus – σωμάτων, dativus – σώμασιν, accusativus – σώματα. Odmiana σάρξ w liczbie pojedynczej: nominativus – σάρξ, genetivus – σαρκός, dativus – σάρκι, accusativus – σάρκα; w liczbie mnogiej: nominativus – σάρκες, genetivus – σάρκων, dativus – σάρξιν, accusativus – σάρκας.

⁶ PLATON, *Kratylos*, tłum. W. STEFAŃSKI, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1990, 400 c.

im się nie ufać, nie udzielając ostatecznej odpowiedzi na pytanie o pokrewieństwo rzeczy i słów. Mimo to każda zabawa może dawać wiele do myślenia. Ten cytat jest jednak dla mnie jakby pierwszą latarnią morską, na którą się kieruję, starając się przy tym omijać skały leżące u jej fundamentów.

Nie stawiam nawet pytania o to, czy $\sigma\omega\mu\alpha$ i $\sigma\acute{o}\rho\xi$ są mniej lub bardziej odpowiednimi znakami dla ciała. Teza niniejszej pracy bowiem mówi, że są one – nie da się uniknąć tu tautologii – wcieleniami ciała: są słowami, które nie tyle je oznaczają, ile pozwalają o nie zapytać, uchwycić je, tak aby ciało bezpośrednio się nam w nich udzielało. I oto kolejna tautologia, której uniknięcie mogłoby sprowadzić nas na manowce: zapytywanie o słowa – te właśnie (które w słowach również zostaną wyjaśnione) – ma tu być niejako tym samym co „zapytywanie”, czyli dotknięcie ciała na sposób ciała. Jeśli taka hipoteza okaże się trafna, to w ciało, ujęte we właściwych słowach, nie będziemy ingerowali od zewnątrz, posługując się obcymi dla niego terminami i naruszając tym samym jednolitość owego fenomenu, lecz wówczas on sam będzie mógł się przed nami wyłonić.

Oto druga latarnia, ku której – ze względu na to, co już zostało powiedziane – w trakcie pracy zbliżam się najbardziej (choć równocześnie nie znaczy to, że wyznacza ona drogę tego badania): „filozofia nie jest leksyką, nie zajmuje się »znaczeniami słów«, nie poszukuje słownego substytutu świata, który widzimy, nie przekształca go w rzecz wypowiedzianą, nie sytuuje się w porządku tego, co wypowiedziane czy napisane, tak jak logik w porządku zdań, poeta w słowie czy muzyk w muzyce. To, co chce ona doprowadzić do wyrażenia się, z głębin ich ciszy, są to rzeczy same. Jeśli filozof pyta, a tym samym zdaje się nic nie wiedzieć o świecie i o widzeniu świa-

ta, który wszelako nań oddziałuje, i stale się w nim tworzy, to właśnie po to, by zmusić go do mówienia, gdyż mu wierzy i oczekuje stąd całej swej przyszłej wiedzy”⁷.

Krótkie dopowiedzenie w sprawie ciała

Jak już wcześniej powiedziałem, nie da się znaleźć odpowiednich polskich słów, by w pełni wyrazić ambiwalencję dotyczącą ciała-σώματος a ciała-σαρκός. Na język polski oba te słowa są tłumaczone właśnie jako ‘ciało’. Jednak taka dwoistość utrzymuje się w obrębie niektórych innych języków europejskich, poczynając od łaciny (*corpus – caro*). Tak zatem jest we współczesnym francuskim (*corps – chair*), niemieckim (*der Körper/der Leib – das Fleisch*) i angielskim (*body – flesh*). Natomiast w przypadku tradycji wschodnioeuropejskiej owe greckie terminy przeszły do języka staro-cerkiewno-słowiańskiego pod postacią pojęć тѣло i плѣть⁸, a stąd – prawie niezmiennie – do takich języków, jak, na przykład, rosyjski i ukraiński (odpowiednio: тело – плоть oraz тіло – плоть).

Wspomnę zarazem na wstępie, odwołując się do Rudolfa Bultmanna, o nowotestamentowych znaczeniach obu tych pojęć. Tak więc w pierwszym z nich, σῶμα, chodzi o takie ciało, które należałoby raczej rozumieć jako synonim istoty indywidualnej, osoby po prostu, nie zaś fizycznej powłoki, która stoi w opozycji do „duszy” czy też „ducha”⁹. Jak pisze Bultmann w swej *Teologii Nowego Testamentu*, „soma nie jest

⁷ M. MERLEAU-PONTY, *Widzialne i niewidzialne*, tłum. ZBIOROWE, Warszawa 1996, s. 18.

⁸ М. Фасмер, *Этимологический словарь русского языка*, t. 3, пер. О.Н. Трубачева, Москва 1987, s. 286; tamże, t. 4, s. 39.

⁹ Por. R. BULTMANN, *Theology of the New Testament*, tłum. K. GROBEL, Waco 2007, s. 194.

czymś, co z zewnątrz opina prawdziwą osobę człowieka (jego duszę, na przykład), lecz czymś, co należy do samej jej istoty, tak iż możemy powiedzieć, że człowiek nie *posiada soma*, on *jest soma*, nierzadko bowiem *soma* może być przetłumaczone po prostu jako »Ja« (albo jakikolwiek zaimek, odpowiedni do kontekstu)”¹⁰. Ponadto należy zatrzymać się przy pewnym istotnym aspekcie tego pojęcia, który podkreśla Bultmann: to właśnie $\sigma\omega\mu\alpha$ jest tu instancją, która może przejawiać się w trakcie refleksji, oznaczając osobę postrzeganą przez siebie samą: „Człowiek nazywany jest soma ze względu na jego zdolność uczynienia z siebie przedmiotu swoich własnych działań albo doświadczania siebie jako podmiotu, któremu coś się zdarza. Może on być nazwany soma, co znaczy tyle, co mający stosunek do siebie – jako zdolny w pewnym sensie do odróżnienia siebie od siebie”¹¹. To wskazuje być może, że $\sigma\omega\mu\alpha$ jest zarezerwowane dla intymnego, potajemnego i niejako wewnętrznego wglądu. Czyż tak interpretowane przez Bultmanna $\sigma\omega\mu\alpha$ nie przypomina t r a n s c e n d e n t a l n e g o e g o, odkrytego przez nauczyciela tego myśliciela, Husserla? Ale zostawmy na razie tę kwestię, szczególnie zaś definiowanie $\sigma\omega\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ poprzez refleksję, by wrócić do niej później.

Należy również zauważyć, że ciało- $\sigma\omega\mu\alpha$ w tekstach nowotestamentowych ma czasem znaczenie osłony albo takiego miejsca zamieszkania osobowości człowieka (duszy lub ducha¹²), które jest poniekąd zbieżne co do znaczenia z ciałem- $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\iota$. Na dodatek może się tu wydawać, że znaczenia obu słów są tożsame. Pamiętać jednak należy, że to ostatnie jest przede wszystkim uosobieniem materialnej po-

¹⁰ Tamże, s. 194.

¹¹ Tamże, s. 195–196.

¹² Por. 2 Kor 5,1n.

staci człowieka, jego powłoki widzialnej, i w tym właśnie sensie namacalnym ciałem *par excellence*. Zarazem σάρξ oznacza tutaj pewien światowy, doczesny i niedoskonały najczęściej żywioł, przeciwny duchowej naturze, zdolny do zawładnięcia σώματι (także z tego powodu pojęcia σῶμα i σάρξ używane są czasem zamiennie). Można więc wywnioskować, że w obrębie tej tradycji, mówiąc w uproszczeniu oczywiście, σῶμα to osoba, σάρξ zaś to jej rzeczowa i doczesna powłoka (w tym miejscu relacjonuję jedynie zdanie Rudolfa Bultmanna). Proponuję jednak zostawienie na razie wstępnego wyjaśnienia obu tych pojęć w interpretowanym przez Bultmanna Nowym Testamencie, by spojrzeć na nie z jeszcze szerszej perspektywy.

Mam na myśli zwrócenie się do znaczeń podanych w słownikach leksykologicznych oraz etymologicznych, by – w oparciu o nie – przejść do warstwy fenomenologicznej tych pojęć. W efekcie ma to nas przybliżyć do rozumienia *ciała* przez wspomnianych wcześniej mistyków.