

Mirosław Pawliszyn

W poszukiwaniu śladów cielesności Boga : Próba filozofii pozaortodoksyjnej = In Search of Traces of the Corporality of God : An Attempt to Understand Non-orthodox Philosophy

Humanistyka i Przyrodoznawstwo 22, 191-206

2016

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

Mirosław Pawliszyn

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

Warmia and Mazury University
in Olsztyn

W POSZUKIWANIU ŚLADÓW CIELESNOŚCI BOGA. PRÓBA FILOZOFII POZAORTODOKSYJNEJ

In Search of Traces of the Corporality of God. An Attempt to Understand Non-orthodox Philosophy

Słowa kluczowe: Bóg, ciało, obecność, czas, akt religijny.

Key words: God, body, presence, time, religious act.

Streszczenie

Czy Bóg posiada ciało w sensie materialnym? Odpowiedź jest oczywista. Bóg nie posiada ciała podobnego do tego, które mają istoty znane nam z codziennego doświadczenia; nie posiada ciała, które można dotknąć, zobaczyć, wymierzyć, poddać badaniu i ocenie. Można jednak mówić o tym, że w sensie analogicznym dane nam są jakieś ślady jego cielesności, szczególnie wówczas gdy dochodzi do czegoś, co określić można aktem religijnym. Bez nich staje się on niemożliwy do jakiegokolwiek ujęcia, uchwycenia, wreszcie, co chyba najważniejsze, wejścia w relację. „Ciało” to jest też dla samego Boga czymś w rodzaju pomostu, bądź inaczej: sposobu komunikowania się ze światem. Autor artykułu próbuje zanalizować postawiony problem.

Abstract

Does God have a body in a material sense? The answer is quite obvious. God does not have a body similar to one which we know from our everyday experience; God does not have a body that you can touch, see, measure, test, and assess. However, in an analogical sense there are traces of His corporality, especially when we experience a situation that can be described as a religious act. Without those traces, God becomes impossible for any recognition, He cannot be presented in any way, and finally, perhaps most importantly, He cannot enter into any relation with a human. This “body” is a kind of a bridge for God himself or a means to communicate with the world. The article tries to analyse the mentioned problem.

Kwestie wstępne

Jakakolwiek próba mówienia o cielesności Boga brzmi zawsze dość niebezpiecznie. Podejmując ów temat na gruncie teologii, należy uważać na stosowane terminy i znaczenia, jakie się im nadaje. Nie dość na tym, muszą one odpowiadać określonym ramom, wyznaczonemu z góry kryterium używania i rozumienia słów. Zaznaczmy, że w sensie ścisłym zagadnienie to dotyczy kwestii obecności Ciała Boga w sprawowanej Eucharystii. Nie jest natomiast problemem podejmowanie tej kwestii na gruncie sztuki, szczególnie malarstwa. Obrazy przedstawiające Boga w ciele są liczne i wyszły spod pędzla najznamienitszych, by wymienić Michała Anioła, Andrieja Rublowa, Williama Blake'a, czy Stanisława Wyspiańskiego. Myślmy tu rzecz jasna o dziełach przedstawiających Boga Ojca, gdyż przedstawianie Jego Syna jest z różnych racji, nade wszystko teologicznych, znane i powszechnie akceptowane.

W niniejszym artykule autor pragnie podjąć zagadnienie ciała boskiego z punktu widzenia filozofii, zaznaczając, że będzie to filozofia nieortodoksyjna. Czyniąc taką uwagę, daje on tym samym do zrozumienia, że jest coś takiego, jak filozofia ortodoksyjna, da się ją wyróżnić i scharakteryzować. Zagadnienie to, skądinąd ciekawe i warte osobnej rozprawy, jest tu jednak potraktowane umownie i zastosowane w kontekście prowadzonej myśli. Ortodoksyjną zatem będzie ta filozofia, która biorąc pod uwagę zagadnienie cielesności jako takiej, nie stosuje go do problemu Boga, twierdząc, że ten z definicji jest bytem niecielesnym, a zatem duchowym.

Stawiamy zatem, owszem mało odkrywczą, tezę, iż z określonych powodów Bóg nie posiada ciała podobnego do tego, które posiadają istoty znane nam z codziennego doświadczenia; nie posiada ciała materialnego, które można dotknąć, zobaczyć, wymierzyć, poddać badaniu i ocenie. Można jednak mówić o tym, i to jest dla nas stwierdzenie kluczowe, że w sensie analogicznym dane nam są jakieś ślady jego cielesności, szczególnie wówczas gdy dochodzi do czegoś, co określić można aktem religijnym¹. Bez nich staje się on niemożliwy do jakiegokolwiek ujęcia, uchwycenia, wreszcie, co chyba najważniejsze, wejścia w relację. „Ciało” to jest też dla samego Boga czymś w rodzaju pomostu, bądź inaczej, sposobu komunikowania się ze światem. Naszym zadaniem będzie więc próba uchwycenia i opisanego tychże śladów. Przedstawione zagadnienia złożą się na kolejne punkty przedkładanego tekstu.

¹ Przez akt religijny uważać będziemy sytuację wejścia w relacyjny, żywy kontakt człowieka z istotą boską.

O ciele Boga w historii

Zasygnalizowany problem nie jest nowy ani też nieznan w przeszłości. Już w IV wieku Audjusz, opierając się na tekście biblijnym, przyznaje Bogu własności cielesnej i duchowej natury człowieka. Przypisuje on Bogu oczy, uszy, ręce, co w konsekwencji prowadzi do przekonania, iż Bóg ma ciało i postać podobną do człowieka. Herezja antropomorfistów, owszem mało znana i znacząca, oparta jest na pewnej skłonności psychicznej, by wyobrażenia przekładać na kształty zmysłowe². Skłonność ta, historycznie, miała dotyczyć mnichów „raczej niewykształconych, pochodzących z ubogiej ludności egipskiej, zamieszkujących głównie kolonię Sketis. W swej prostocie sądzili oni, że Bóg posiada ludzki kształt i członki”³. Poglądy Audjusza z jednej strony miały znaczenie praktyczne, a to z tej racji, że ułatwiały modlitwę, dawały możliwość zyskania bezpośredniego kontaktu z bóstwem, które jest tak mocno podobne do człowieka. Z drugiej, są one, jak można sądzić „śladem obecności pozostałości religii pogańskiej praktykowanej wcześniej przez Egipcjan”⁴.

Problem ciała Boga podejmuje również św. Tomasz z Akwinu w *Sumie Teologicznej*. Przeanalizujmy interesującą nas kwestię. Możemy założyć, że Bóg jest ciałem na podstawie kolejnych przesłanek, które wydają się być spełnione w oparciu o dane, jakie przynosi tekst Pisma Świętego. Po pierwsze, ma ono (ciało Boga) trzy niezbędne wymiary, których istnienie jest poświadczane przez Biblię. Posiada głębokość, długość i szerokość („Czy dosięgniesz głębin Boga, dotrzesz do granic Wszechmocnego? Wyższe nad niebo. Przenikniesz? Głębsze niż Szeol. Czy zbadasz? Powierzchnią dłuższą od ziemi i szersze nawet od morza” – Hi 11,7-9⁵). Po drugie, wszystko co ma ciało, posiada pewien kształt. Spełnia się to w Bogu, który ma kształt, a poparcie tego znajdujemy w następującym fragmencie: „A wreszcie rzekł Bóg: »Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi!«” (Rdz 1,26). „Obraz, jak powie św. Tomasz, znaczy tyle co kształt”⁶. Po trzecie, to, co jest ciałem, ma części cielesne, co w przypadku Boga wydaje się być spełnione. Po wielokroć odnajdujemy w tekście świętym wzmiankę o oczach Boga, prawicy, ramieniu. Po czwarte, to, co jest ciałem, przybiera też określone położenie czy postawę. Jak wskazuje autor *Sumy*, Pismo Święte przedstawia Boga w róż-

² Por. *antropomorfizm*, w: *Encyklopedia Kościelna*, t. I, red. M. Nowodworski, Warszawa 1873.

³ R. Pancierz, *Hermeneutyka antropomorfizmów biblijnych u Dydyma Ślepego*, „Vox Patrum” 2010, nr 30 s. 522.

⁴ Ibidem.

⁵ Wszystkie cytaty z Biblii: <<http://biblia.deon.pl/>>.

⁶ STh, I,3,1, [online] <www.katedra.uksw.edu.pl/suma/suma_indeks.htm>.

nych położeniach czy postawach, mówi np. „Ujrzałem Jahwe siedzącego”; „Jahwe powstał na sąd ... i stoi”. A więc Bóg jest ciałem⁷. I po piąte, „tylko ciało lub coś cielesnego może być miejscem, od którego albo do którego się zmierza”⁸. Również i ten wymóg ma swoje potwierdzenie w tekstach biblijnych. Jednak mimo to, zdaniem Tomasza, należy kategorycznie stwierdzić: „Bóg bezwzględnie nie jest ciałem”⁹. A oto argumenty przemawiające za takim rozstrzygnięciem. Pierwszy z nich jest oczywistym nawiązaniem do znanego argumentu „z ruchu”. Obserwując poszczególne ciała stwierdzamy, że ciało o tyle wprawia coś w ruch, o ile samo wprawiane jest w ruch przez coś innego. Bóg zatem, jako pierwszy poruszający, nie może być ciałem¹⁰. Argument ten, nawiązujący, jak powiedzieliśmy, do wcześniej omówionych przez Tomasza „dróg”, czerpie siłę z argumentu, iż nie da się wyjaśnić ruchu bez odwołania do tego, co „nie jest poruszane”. Trzeba przyznać, że jest ten rodzaj argumentacji, który prowokuje do postawienia kilku pytań. Pierwszy poruszający nie jest poruszany, ale sam porusza. Nie bardzo wiadomo, dlaczego ma to wykluczać cielesność. Jeżeli przyjąć, iż cielesność zakłada, iż poszczególne elementy ciała są poruszane przez inne, a wówczas żaden poruszający nie jest pierwszy, to ten, który jest pierwszy, musi być istotowo odrębny od tego, co jest poruszane, to nierozstrzygniętym wciąż pozostaje problem, jak to, co istotowo odrębne, porusza wszystko inne. Nie ma też dostatecznego argumentu mówiącego, że z konieczności pierwszy element poruszający nie może posiadać ciała. Twierdzenie, iż argumentem jest tutaj to, że cielesność zakłada zmianę, a zatem pierwszy jest bezcielesny, wydaje się nie do końca przekonujące. Znaczyć to może wyłącznie tyle, że jest on innej natury, nic poza tym. Drugi argument Tomasza wzięty jest z teorii aktu i możliwości. To, co jest w możliwości, to to, co może być czymś, lecz w danej chwili tym nie jest. To, co jest aktualne, istnieje w rzeczywistości. Biorąc pod uwagę porządek czasowy, możliwość poprzedza akt, jednak nic, co jest w możliwości, nie może się stać aktualne, jeżeli nie zostanie pobudzone przez coś, co już jest aktualne. Bóg jest czystym aktem i nie ma w nim niczego, czym jeszcze nie jest, a może być. Wyklucza to cielesność. Ten argument wydaje się być słuszny, a to z tej racji, że czysta aktualność nie zawiera w sobie możliwości bycia czymś, a cielesność zdaje się być na wskroś realizowaniem możliwości. Wreszcie argument trzeci – ze szlachetności. Bóg jest bytem najszlachetniejszym, a skoro tak, to nie może nim być jakieś ciało. Mówi św. Tomasz, nie bez racji, że ciało może być ożywione bądź martwe, a to pierwsze jest szlachetniejsze od drugiego. Ciało żywe z kolei jest szlachetniejsze, ale nie dlatego, że żyje, lecz dlatego, że życie otrzymuje od duszy. Konkludując: „to, dzięki czemu żyje ciało, bardziej jest szlachetne niż

⁷ Ibidem.

⁸ Ibidem.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Por. ibidem.

ciało”¹¹. Bóg zatem nie może być ciałem, stwierdza Akwinata. Tomasz przyjmuje stopniowanie szlachetności na gruncie opozycji martwe – ożywione. Jednak, jeżeli przyjąć, że da się przeprowadzić je na poziomie np. mniej szlachetny – bardziej szlachetny, np. ze względu na posiadane własności, ich jakość czy wielość, to sytuacja się zmienia. Może wówczas istnieć ciało najbardziej doskonałe w sobie, najdoskonalsze ze wszystkich, które żyje „nie dzięki czemuś innemu”¹², co byłoby odcień „bardziej szlachetne”¹³. Wówczas Bóg niekoniecznie musiałby być bezcielesny. Dodajmy wreszcie, że co do argumentów opartych na Piśmie Świętym, autor *Sumy* obala je, słusznie twierdząc, iż zastosowane w nim sformułowania mają symboliczny charakter.

Oczywiście w poprzednich wiekach, szczególnie u Ojców Kościoła widać wyraźnie, iż wykluczają oni możliwość cielesności Boga. Orygenes w dziele *O zasadach* pisze: „Nie należy zatem sądzić, że Bóg jest ciałem albo że przebywa w ciele – jest On niezłożoną istotą duchową, w której nie ma żadnych dodatkowych atrybutów; wskutek tego nie można wierzyć, iż tkwią w Nim jakieś wyższe i niższe przymioty, lecz jest Monadą, i że się, tak wyrażę: Jednia jest Rozumem i Źródłem”¹⁴. Skoro jest tym właśnie, to „aby się poruszać i działać, nie potrzebuje materialnej przestrzeni, nie potrzebuje dostrzegalnych zmysłowo rozmiarów, materialnego wyglądu, zewnętrznego kształtu i barwy ani niczego, co stanowi cechę charakterystyczną ciała czy materii”¹⁵.

O ciele ogólnie

Moje ciało, to które należy do mnie, ma wobec siebie, przed sobą, przy sobie inne, odrębne ciała. Stwierdzenie to, z jednej strony wydaje się być oczywiste i jasne, z drugiej niezwykle złożone, uwikłane w całą sekwencję uprzednio postawionych założeń. Kwestia zasadnicza związana jest więc z pytaniem, czy zdanie to umieści się na początku rozważań o naturze cielesności, czy też ujawni się ono dopiero w pewnym momencie prowadzonych rozważań. Chodzi o zasadniczą kwestię związaną z pytaniem, czy w punkcie wyjścia mojej zaangażowanej refleksji, namysłu postrzegam wyłącznie siebie, czy też siebie i kogoś innego. Prosta intuicja podpowiada, że właśnie ta druga możliwość jest bardziej prawdopodobna. Dziecko dostrzega w świecie najpierw nie siebie jako to, które jest, żyje, działa, funkcjonuje, ale osoby bliskie, jako obecne przy sobie. Warunkiem niezbędnym ujawnienia się owego doświadczenia jest ciało, żywa obecność

¹¹ Ibidem.

¹² Ibidem.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Orygenes, *O zasadach*, I, 6, przeł. S. Kalinkowski, Kraków 1996, s. 62.

¹⁵ Ibidem.

kogoś przy kimś. Dodajmy, nie jest to obecność obojętna, niezaangażowana. Przeciwnie, ma ona na wskroś zaangażowany charakter, jest w punkcie wyjścia jakaś i dla kogoś. Te dwa przejawy, pierwotna obecność ciała innego oraz jego aktywność, są dla nas, jak się okaże, ważne.

Ciało zdaje się być pierwszą daną, pierwotnym doświadczeniem. Wszystko wydaje się być dane właśnie poprzez, dzięki ciału. Uczenie się świata, wchodzenie weń staje się niemożliwe bez udziału ciała. Wchodzenie w świat jest zarazem procesem uczenia się własnego ciała. Nie jest chyba prawdą, a przynajmniej trzeba to jakoś udowodnić, że jest ono dane w swej opozycji wobec ducha. Stosowne dowody w tej kwestii wydają się być dalece skomplikowane. Stwierdzenie, iż ciałem jest to, co nie jest duchem, że jest ono wraz z duszą elementem współkonstituującym byt ludzki, a tak w punkcie wyjścia twierdzi Mieczysław A. Krąpiec¹⁶, nie może znaleźć się na początku prowadzonych analiz. Jest ono, w punkcie wyjścia, „układem tkanek i narządów współtworzących całość organiczną człowieka”¹⁷. Skoro tak, to jest ono elementem składowym świata materialnego, czymś, o czym mówił już Kartezjusz, co zajmuje jakieś miejsce w przestrzeni, będąc substancją rozciąglą. Będąc tym właśnie, jest ono równocześnie elementem umożliwiającym życie, funkcjonowanie w tymże świecie, począwszy od zachowań czysto fizjologicznych, a skończywszy na najbardziej skomplikowanych sposobach ocalenia własnej tożsamości czy egzystencji.

Ciało wydaje się być i faktycznie jest ciałem wówczas, kiedy żyje, spełnia określone funkcje i czyni to w sposób samodzielny. Właśnie owa samodzielność wydaje się być elementem istotnym dla określenia natury cielesności. Dane ciało jest jedno jedyne, niemożliwe do skopiowania (w przyszłości nauka być może zweryfikuje to przekonanie). Ma zatem określony wygląd, jest uformowane, w pewnym sensie skończone, co nie wyklucza zmiany, zyskiwania i tracenia określonych cech, własności. Poprzez ciało wchodzi się więc w jakże skomplikowany zespół interakcji z otaczającym światem. Zauważmy, co wydaje się być ważnym elementem dla całości rozważań, jak wiele z nich, będąc sposobem zachowania się ciała, zdaje się przekraczać cielesność. Prosty gest przyłgnięcia do konaru drzewa czy ogarnięcia spojrzeniem otaczającego widnokregu jest zarazem cielesny i nie-cielesny. Ciało zdaje się mieć moc przekraczania własnej cielesności. Rzecz jasna zdolność ta może być przypisana określonym stanom ludzkiego ducha. Owszem, wolno zapytać, czy nie mamy tu do czynienia z nadużyciem. Dopowiedzmy, przyłgnięcie do konaru drzewa jest raczej aktem dopełnienia cielesności, jej zwielokrotnienia, multiplikacji, a nie porzuceniem ciała na rzecz ducha. Owa marginalizacja zdolności, w jakie wyposażone jest ciało, zdaje się być dość dotkliwa i brzemiennea w skutki skłonnością. Oczywiście dotykamy tu

¹⁶ Zob. [online] <www.ptta.pl/pef/pdf/c/cialoludzkie.pdf>, s. 1.

¹⁷ Ibidem.

sporu, który ma platońskie korzenie: czy ciało jest więzieniem duszy, a ta stara się na wszelkie możliwe sposoby przekroczyć owo ograniczenie, czy może inaczej, ciało samo w sobie zdolne jest wkraczać w sferę duchowości? Dodajmy, że właśnie druga z tych możliwości zdaje się być szczególnie inspirująca dla rozważań dotyczących śladów cielesności Boga.

Ciało ustanawia też coś, co można określić jako zewnętrżność. Dzięki niemu staję się możliwy do zauważenia, ustanowienia, odnalezienia. Każde z tych słów wydaje się być ważne. Bez mojej cielesności nie będę w świecie zauważony jako ten oto. Bez niego staję się bądź to czymś minionym, czymś, co było, ale już nie jest obecne, bądź czymś, co może ewentualnie zaistnieć. Ciało mnie ustanawia, legitymizuje moją obecność w świecie, daje tej obecności gwarancję, rację bytu. Wreszcie, staje się ono czynnikiem umożliwiającym odnalezienie samego siebie, przywołania siebie ku sobie jako tego właśnie. Staje się ono w tym momencie gwarantem tożsamości, czymś, co uniemożliwia zastąpienie mnie samego jakimkolwiek innym elementem cielesnym. Tak też ciało staje się niezbędnym elementem wejścia w relacyjność, odniesienia do innego ciała. Zauważmy, samo w sobie zdaje się ono być czymś, co ociążałe, statyczne, zajmujące to oto miejsce w przestrzeni. Jednak bez niego relacja jest niemożliwa. Muszę zaistnieć wobec innego właśnie w swoim ciele, nie inaczej. Jest to jeszcze jedna sugestia wskazująca, iż w ciele zawarta jest możliwość przekraczania siebie, a nie jest ono zastępowane, redukowane przez element duchowy.

Ciało wreszcie, statyczne, a zarazem aktywne w aktach przekraczania siebie, domaga się, postuluje zaangażowania bardzo konkretnych sprawności, właściwych właśnie jemu. Nie ma więc ciała bez wzroku, słuchu, dotyku. Nie ma go bez języka, w którym może się ono wyrażać. Dodajmy, one też domagają się ciała, osadzenia w nim, ugruntowania.

Zauważmy jeszcze jedno. Ciało, jako coś, co dane mi jest w sposób bezpośredni, pozostaje zawsze moim własnym. Żadna jego część nie jest elementem obcym, nieznanym. Trudno mówić, że mamy tu też do czynienia z jakimś rodzajem stopniowania, w tym sensie, że jakaś część jest mi bliższa, bardziej się z nią utożsamiam. Jest ono jednością, całością, czymś, co właśnie zawsze i w każdej sytuacji jest wyłącznie moje. Jak jednak rozumieć to, iż jest ono „moje”? W pewnym sensie moją staje się każda rzecz, której doświadczam. Poznanie jest wszak nawiązaniem relacji, pewną formą zagarnięcia przedmiotu przez władze poznawcze. Maurice Merleau-Ponty wskazuje na istotną różnicę. Przedmiot jest nim właśnie dlatego, że jest „czymś przed nami, jest obserwowalny”¹⁸ i dopowiada, że znajduje się on „na końcu naszych palców lub naszych spojrzeń, które każdym swoim ruchem dotykają go i odnajdują w jego niepodzielności”¹⁹. Zna-

¹⁸ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska i J. Migasiński, Warszawa 2001, s. 109.

¹⁹ Ibidem.

czy to, że warunkiem bycia przedmiotem dla mnie, jest z jednej strony to, że mogę go wielorako doświadczać, z drugiej zaś może się on ode mnie oddalić, może przestać być doświadczanym. Z ciałem jest inaczej. Nie jest ono w świecie czymś, co jest mi dane jako obiekt oglądu, a jednocześnie możliwe do usunięcia, zniknięcia. Przywołany już francuski filozof zauważy, że ciało zdaje się być właśnie nie do usunięcia dla mnie, tego, który jest tym oto ciałem. „Trwałość ciała własnego jest zupełnie innej natury [...]. Jego trwałość nie jest trwałością w świecie, ale trwałością po mojej stronie”²⁰. Jak to rozumieć? Ciało nie jest przede mną, wobec mnie, dla mnie. Jest raczej przy mnie, ze mną, „pozostaje na marginesie wszystkich moich postrzeżeń”²¹. Nie ma więc ono żadnej strony, kontekstu, w którym byłoby mi dane, a to z tej racji, że nie jest ono czymś do oglądu. Owszem istnieje możliwość, bym się zaczął mu przypatrywać, wówczas staje się ono przedmiotem danym jednostronnie, aspektowo. Jednak nie jest to naturalny sposób traktowania ciała. Mamy tu bowiem do czynienia z oglądem skrawka materii w odpowiedni sposób zorganizowanej, ułożonej, uformowanej, która spełnia taką czy inną funkcję. Nie jest to jednak moje ciało w pełnym znaczeniu tego słowa. Należy więc powiedzieć, że moje ciało jest ze mną każdorazowo w doświadczeniu otaczającego świata. Kiedy zachodzi sytuacja, że jakiś jego fragment traci więź z resztą ciała, staje się on właśnie przedmiotem, utraczona zostaje łącząca więź emocjonalna (jak odcięty kawałek skóry). Mam wówczas przed sobą przedmiot, coś, co mogę obserwować, badać, a także porzucić jako zbędne, niechciane.

Wskazane tu elementy pokazują wyraźnie, że cielesność nie jest równoznaczna z materialnością. Ciało samo w sobie zakłada zdolność przekraczania własnych ograniczeń. Jest na wskroś dynamiczne, zaangażowane, jest czymś specyficznym, danym mi wraz ze mną, zawarte w doświadczeniu świata i samego siebie. Prawdę tę odkrywa rozum, ale prawda ta zostaje mu niejako zasugerowana przez ciało jako takie, nie jest mu narzucona, zaprojektowana przez rozum. Przeciwnie, zostaje odkryta jako oczywista, w pełni naturalna. Założenie to, o ile jest prawdziwe, daje możliwość postawienia pytania o cielesność Boga.

Obecność, czas, głos – ślady cielesności

Z dotychczas przeprowadzonych analiz wynika, iż należy odróżnić od siebie terminy „ciało materialne” oraz „ciało jako cielesność”. To pierwsze, dodajmy wieloznaczne, używane na gruncie biologii, fizyki, geologii, astronomii, wskazuje w pierwszym rzędzie na pewną powłokę, tkanę o określonej strukturze

²⁰ Ibidem.

²¹ Ibidem.

okrywającą mięśnie. Cieleśność traktujemy jednak nieco inaczej, specyficznie. *Słownik Języka Polskiego* sugeruje, że z cielesnością wiąże się to, co dotyczy ciała ludzkiego, bądź też to, co związane jest z pociągami płciowym²². Obydwa określenia nie są jednak przydatne. Rozumiemy przez nią raczej to wszystko, co składa się na ogół cech (zdolności, dyspozycji) związanych z ciałem. Ciało materialne zatem ma to do siebie, że się uprzedmiotawia, stając się czymś, co zatrzymuje wzrok, więzi poznanie. Można powiedzieć, nawiązując do Jeana Mariona, że ono „ustala dla spojrzenia jego punkt zatrzymania i wymierza jego zasięg”²³. Ciało w swej cielesności, pozostając przy inspiracjach zaczerpniętych od Mariona, uruchamia obszar tego, co niewidzialne. Co chcemy przez to powiedzieć? Ciało, tak rozumiane, wskazuje na coś, czym samo nie jest. Wskazując nie przestaje być sobą, nie traci siebie, jest wciąż ciałem. Jednak to, co dzięki niemu się ukazuje, wraz z nim, pozostając też sobą, jest też wciąż odniesione do ciała.

W interesującej nas kwestii chodzi więc bardziej o cielesność aniżeli o ciało. Bóg z pewnością nie posiada jakiegokolwiek, nawet najbardziej doskonałej tkanki okrywającej nawet najbardziej doskonałe mięśnie. Da się jednak wydobyc pewne cechy, jakże doniosłe, charakterystyczne, sugerujące jakąś formę cielesności.

Kwestia wydaje się być prosta i oczywista. Jeżeli przyjąć prostą argumentację, pytanie o cielesność Boga wydaje się być bezzasadne. Jest ono, nade wszystko, pytaniem obrazoburczym. Wiele jest powodów takiego stanu rzeczy. Wskażemy właśnie na ten najbardziej, jak można sądzić, oczywisty. Ciało związane jest z określoną grupą istot stworzonych, ma ono charakter materialny, podlega zmianie, wreszcie śmierci. Jest wielorako niedoskonałe, poddane przemijaniu, dotknięte cierpieniem. Wzbudza zachwyt, nawet uwielbienie, lecz tylko do jakiegoś czasu. Jego przeznaczeniem jest rozpad, zaniknięcie, stopienie się z ziemią. Bóg nie może mieć więc ciała, bowiem jest wieczny, obojętny wobec jakiegokolwiek formy przemijania. Jest też poza czasem, bez początku i końca. Przyjęta ewentualnie możliwość cielesności Boga jest jego nieuchronnym zdegradowaniem, włączeniem do wspólnoty tego, co stworzone. Bóg obleczony w ciało przestaje być Bogiem, staje się co najwyżej bożkiem, bóstwem na obraz człowieka.

A jednak wolno przyjąć nieco inny punkt widzenia. Chodzi jednak o właściwy dobór słów, dopuszczenie do głosu możliwych interpretacji.

Ciało z natury swojej jest rozciągle, zajmuje pewne miejsce w przestrzeni. Jest to miejsce nie do zastąpienia. W danym momencie, odcinku czasu, miejsce zajęte przez ciało nie może być wypełnione innym. Zajmowanie miejsca jest byciem tu oto, jest rodzajem zasiedzenia, które, w tym właśnie momencie, w którym zachodzi, zdaje się mieć charakter ostateczny. Rozciągalność zakłada też po-

²² Por. [online] <<http://sjp.pwn.pl/slowniki/cielesno%C5%9B%C4%87.html>>.

²³ J.L. Marion, *Bóg bez bycia*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków 1996, s. 33.

dzielność ciała. Tak jak zajmuje ono przestrzeń, tak też wypełnia ją w każdym fragmencie. Ciało nie ma w sobie luki, miejsca, w którym nie byłoby ono sobą.

Jest kwestią bezsporną, że założenia te związane są o określoną koncepcją przestrzeni. Co się na nią składa? Przedmioty, które są odniesione do siebie. Każdy z nich, zajmując jakieś miejsce, jest usytuowany wobec innego. Mogą być one jednak zastąpione w każdym momencie przez każdy inny przedmiot. Ta swowista i nieusuwalna możliwość zastępowania miejsca jednego ciała przez drugie zdaje się być istotnym elementem rozumienia przestrzeni. Zawiera ona w sobie zatem element statyczny (przeźrzeń jako usytuowanie ciał wobec siebie) i dynamiczny (przeźrzeń jako nieograniczona możliwość zastępowania tychże miejsc). Stąd też droga do jeszcze jednego stwierdzenia. Przestrzeń ma charakter czasowy, jest w pewien sposób ustanawiana przez wypełniające ją przedmioty. Nie jest zatem istotna ich struktura, lecz sam fakt bycia w tym właśnie momencie. Innymi słowy, ciała nie ustanawiają przestrzeni, nie są jedynym koniecznym warunkiem rozumienia danego stanu rzeczy. Nie jest tak, że ciało determinuje rozumienie, pojmowanie, że daje ono jedyną możliwą zdolność percepcji. W zależności od tego, jak jest ono dane, taka też jest możliwość rozumienia. Ciało nie tyle jest dane w przestrzeni, co ją ustanawia, i to każdorazowo. Jest to inaczej wyrażona myśl o względności przestrzeni. Istotne zatem nie jest ciało jako takie, co sama jego obecność, która staje się elementem kluczowym i niezbędnym. Ślad takiego myślenia znajdujemy już u Kartezjusza.

Ciało nie jest dane wyłącznie w spostrzeżeniu, doświadczeniu. Jedną z form jego uobecnienia jest wyobraźnia. Ciało umożliwia wyobrażenia, bez niego wyobraźnia staje się fantazją. Zauważmy, osłabiona zostaje tym samym kwestia fizycznej obecności, a istotne staje się zagadnienie obecności jako takiej. Przywołany Kartezjusz napisze w *Medytacjach*: „Co więcej, zdolność wyobrażania sobie, jaką w sobie posiadam i o której z doświadczenia wiem, że ją stosuję, ilekroć oddaję się poznawaniu rzeczy materialnych, sama może przekonać mnie o ich istnieniu. Kiedy bowiem uważnie zastanawiam się nad tym, czym jest wyobraźnia, wtedy zauważam, że nie jest ona niczym innym niż pewnym zastosowaniem władzy, która poznaje, że ciało jest dla niej samej bezpośrednio obecne, a wobec tego istnieje”²⁴.

Obecność staje się tutaj elementem kluczowym rozumienia cielesności, dalece bardziej ważnym niż jej organiczne ukonstytuowanie. Bóg jest cielesny w tym sensie, że jest obecny. Rozciągłość, zajmowanie miejsca staje się obecnością. Wątek ten trzeba uwyraźnić. „Rozciągłość” w potocznym, chyba najbardziej pierwotnym znaczeniu znaczy tyle, iż jakiś element zajmuje miejsce po tym, który go poprzedza i przed tym, który po nim następuje. Odpowiedniość ta jest ściśle ustalona, nie ma od niej odstępstwa. Rozciągłość jest kontynuacją,

²⁴ Kartezjusz, *Medytacje o filozofii pierwszej*, przeł. J. Hartmann, Kraków 2002, s. 81.

gdzie każdy element ma ściśle ustalone dla siebie miejsce i nie istnieje bez tego, co go poprzedza i po nim następuje. Jest ona zatem związana z samą zasadą następowania czegoś po czymś, a dopiero wtórnie odnosi się do elementów, które się na nią składają. Mówiąc krótko, rozciągłość jest konstytuowaniem się składowych, przy czym w jego ramach mogą następować różnice. Składowe te mogą być ze sobą związane na różnorakie sposoby, tworząc pomiędzy sobą bardziej bądź mniej spójne związki. Skoro tak, to coś może być gęstsze lub rzadsze, miękkie lub twarde. Można więc rozpatrywać rozciągłość samą w sobie, bez odniesienia do podłoża, bez związku z elementami, które się na nią składają. Rozciągly jest stół, przy którym pracuję, ale też i powietrze, jakim oddycham; jedno z nich widzę, doświadczam, drugie po prostu jest, choć nie jest przeze mnie doświadczane. Podkreślmy, rozciągłość nie musi wiązać się, odnosić, być związana w sposób konieczny z materialnością. Może też podlegać zmianom nateżenia, intensyfikacji. Jednak zawsze jest z czymś związana, czegoś dotyczy. Skoro więc przyjmujemy, iż oczywistością jest to, że Bóg nie posiada ciała w sensie materialnym, nie jest też w tym sensie rozciągly, to pytamy, czy wolno założyć, iż mimo wszystko jest jakoś rozciągly. Znaczy to, że jest obecny, że można doświadczać (!!!) stopni owej obecności, właśnie na wskroś namacalnej, rzeczywistej.

Doświadczenie to wydaje się być czymś absolutnie oczywistym dla człowieka autentycznie zaangażowanego w religijność. Nie mówimy tu o wyobrażeniach religijnych ani też o zwyczajowych, prostych formach jej praktykowania. Obecność, co znów podkreślamy, ma charakter rzeczywisty, pozbawiony wyobraźniowości. Jest właśnie na wskroś cielesna, nie w sensie naukowego stwierdzenia faktycznie zachodzącej cielesności (ciało materialne), ale przekonania, iż to, co mi się jawi, nie jest w żaden sposób urojone, wyśnione, wymarzone. Jest to raczej obecność „poniżej bytu”²⁵ (poniżej ciała), w której nie zostaje uchwycony przedmiot jako taki, coś, co jest jakieś. Może być ona przyjęta, ale nie uchwycona, realizując się „w pewnym stopniu poza zasięgiem świadomości”²⁶. Nie ma tu jednak mowy o wywoływaniu²⁷ tejże obecności. Mamy wówczas do czynienia ze sprawianiem przedmiotu, czynieniem czegoś, uprzedmiotowianiem. Obecność jest wszak obecnością czegoś, uchwyconiem właśnie. Ma ono charakter rzeczywisty, jak najbardziej realny. Czym jest to, co jest obecne? Czy mamy do czynienia z obecnością ducha, tego, co duchowe? Gdyby do tego sprowadzić owo doświadczenie, byłoby ono wybitnie jednostkowe, nieprzekazywalne, zakryte. Doświadczenie religijne to jednak coś więcej aniżeli jednostkowe doznania. Gabriel Marcel powie, że ma ono owszem charakter „przelotny”²⁸, ale trwale od-

²⁵ G. Marcel, *Tajemnica bytu*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków 1995, s. 218.

²⁶ Ibidem.

²⁷ Termin ten zaczerpnięty jest od G. Marcela z cytowanej rozprawy.

²⁸ G. Marcel, op. cit., s. 219.

niesione jest do czegoś, co faktycznie jest obecne. Tak rozumiana „obecność”, jako coś więcej niż doświadczenie czysto duchowe, odnosi się do czegoś, co określamy cielesnością Boga.

Poszukajmy innego śladu. Ciało, o czym pisaliśmy już wyżej, zanurzone jest w czasie, bez niego nie istnieje, nie funkcjonuje. Oczywiście dotykamy tu dwóch różnych porządków. Cielesność jako taka jest pewnym stanem faktycznym i zarazem statycznym. Czas jest natomiast zmiennością, zachodzeniem po sobie chwil, jedna po drugiej. Jednak nie sposób rozumieć cielesności poza kontekstem zmiany, dziania się, tracenia czegoś i zyskiwania. Ona sama ujawnia się, prezentuje w świecie w określonym momencie czasu, a jednocześnie usuwa się (bądź zostaje usunięta) z określonego, biegnącego właśnie czasu. Czas wydaje się być nieusuwalną determinantą życia, istnienia. To, co wieczne, w kontekście czasu jest nie do pojęcia, nie do uchwycenia. Nie ulega jednak wątpliwości, o ile doświadczenia religijne zasługują na jakikolwiek rzetelny namysł, że w nich właśnie, to co czasowe chwyta jakoś to, co ma być poza czasem. Owo chwywanie nie jest opuszczeniem czasowości, przeciwnie, pozaczasowość staje się czasowa, stając się jakąś, będąc na wskroś czymś. Można wręcz powiedzieć, że w doświadczeniu religijnym ponadczasowość opuszcza samą siebie, stając się czymś, przybierając jakąś formę, kształt, jednocześnie pozostając sobą. Balansujemy tu na granicy filozofii i teologii, dotykając wprost tajemnicy Wcielenia. Tutaj w sposób ewidentny Bóg przyjmuje ciało ludzkie, w sposób najbardziej dosłowny, jednoznaczny. Nie jest to jednak kwestia, którą chcemy rozważać. Daje ona jednak pewną sugestię związaną z doświadczeniem religijnym jako takim. Nie ma doświadczenia Boga poza kontekstem czasu i cielesności. Jak rozumieć cielesność i czas w doświadczeniu Boga?

Czas, tak jak jest przez nas doświadczany, ma charakter linearny. W nim właśnie, wewnątrz niego, ma miejsce zetknięcie z pozaczasowością. Stykają się ze sobą, wchodzą w relację dwa odrębne porządki. W sensie ścisłym, co przed chwilą zauważyliśmy, wieczność, wchodząc w czas linearny aktem własnej woli, dokonała czegoś, co określane jest mianem wcielenia Boga. Tutaj faktycznie Bóg przybiera ciało człowieka. W tym jednak dosłownym sensie zdarzenie to miało charakter chwilowy, wyznaczony konkretnym interwałem czasu. Nie zaniknęło jednak coś, co określa się mianem doświadczenia Boga przez człowieka. Jest nim, jak powiedzieliśmy, doświadczana żywo obecność czegoś więcej niż czysty duch.

Dotykamy tu tajemnicy głębi spotkania dokonującego się pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Jest ona opisywana przez znawców na różne sposoby. Spróbujmy jednak opisać ją raz jeszcze. Głębia jest zarazem pełnią. Ruch „w dół”, od Boga ku człowiekowi, który kojarzy się nieuchronnie z możliwością pojmowania, staje się zarazem aktem otwarcia się ku temu, co zupełne, kompletne. Mając na uwadze towarzyszący nam kontekst czasu, odwołajmy się do koncepcji,

którą rozwija Hanna Buczyńska-Garewicz, analizując wątki pochodzące z filozofii Fryderyka Nietzschego. Mamy tu do czynienia z doświadczeniem tzw. czasu magicznego. Jest nim „południe”, „chwila, gdy słońce stoi w zenicie, a życie osiąga swą pełnię, jest jedyna i niepowtarzalna, odmienna od wszystkich innych momentów”²⁹. Odmienności tej świadomy jest Zaratustra (ja doświadczające Boga) kiedy woła: „Patrzcie, oto idzie, oto się zbliża, wielkie idzie południe”³⁰. Jest to chwila doskonałości, która zawarta jest w zamieraniu wszelkiego życia, pełnia zawarta w nadciągającej ciszy. Nie jest ona nieistnieniem, naturalną chwilą wytchnienia, jak sen po dniu pełnym pracy. „Południowy skwar drzemie nad łąkami! Nie śpiewaj! Cicho! Świat jest doskonały”³¹. Skwar, brak cienia, wszechwypełniające wszystko słońce, nie pustka, ale przepełnienie, niemożność uczynienia czegokolwiek w obliczu tegoż wypełnienia – oto nietzscheańskie południe, spowite absolutnym milczeniem, znieruchomieniem. To prawdziwa chwila piękna, szczęścia, która owszem minie, pierzchnie, uleci. Owo szczęście jest momentem zjednoczenia z całością, która „nie jest ani wydedukowana z poprzedniego poznania, ani oparta na powtarzalnych, identycznych i intersubiektywnych przedstawieniach”³². Nie ma tu ani przeszłości, ani przyszłości, czas nie przyspiesza ani się nie dłuży. Projekt Nietzschego to przezwyciężenie jednostkowości, podobnie jak autentyczny akt religijny. Interesujące jest dla nas, odchodząc już od niemieckiego filozofa, samo wyjście jako takie, zmierzanie „ku” pełni w tak rozumianym czasie. Czym ona jest? Jaka może być? Staje się ona jakimś impulsem, pobudzeniem, altem przyzywającym. Inspirujące jest to i świadczą o tym teksty biblijne, iż jawi się ona zawsze jako sama realność, najczystsza i pełna.

W tym miejscu jednak filozofia powinna ustąpić miejsca. Faktycznie wiele rozprawia ona o realności, już to widząc ją w akcie istnienia (Tomasz z Akwinu), już to przypisując ją temu, co podpada pod zmysły (neopozytywiści), już to w dostrzegając ją w objawiającej się twarzy (Levinas). Podejmowane próby nie trafiają jednak wprost w interesujący nas tutaj problem. Owszem, Bóg jest istnieniem, należy ono do jego istoty, jednak jest to konstatacja czysto rozumowa. Nie posiada jednak własności, które mogą być zaobserwowane i stwierdzone jako faktycznie zachodzące, wreszcie, jeżeli posiada twarz, to jest nią twarz drugiego człowieka, ale nie Jego samego. Filozofia jest więc nieco bezradna wobec orzekania o charakterze realności Boga w doświadczeniu religijnym.

Cały czas rozprawiamy i poszukujemy śladu opisu cielesności Boga w czasie. Środkiem wiodącym do celu, nieoczywistym, bo o oczywistości nie może być mowy, jest być może obraz odcisniętej w gipsie dłoni. To dość specyficzny

²⁹ H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie*, Kraków 2003, s. 144.

³⁰ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, [online] <<http://filozofiauw.wikidot.com/teksty-zrodlowe#toc7>>, s. 80.

³¹ *Ibidem*, s. 117.

³² H. Buczyńska-Garewicz, *op. cit.*, s. 156.

rodzaj obecności. Ten, którego dłoń jest odcisnięta, zarazem jest i nie jest obecny w tymże odcisku. Jest, bo to właśnie jego dłoń, w każdym szczególe, jedyna i niepowtarzalna, żadna inna nie zapełni tego miejsca w taki właśnie identyczny sposób; nie jest, bo mamy wszak do czynienia z samym odcisnięciem, które zdaje się być tylko „wspomnieniem” obecności, zarysem dłoni, a nie nią samą. A jednak odcisk jest na wskroś realnością, obecnością, sposobem bycia osoby, nieustannego ujawniania się. Owszem, nie możemy powiedzieć, że odcisk jest dłonią, a jednocześnie nie czujemy większego oporu, by zdanie takie zaakceptować. Nie jest tu obecne ciało jako takie, ale jakiś jego ślad, właśnie na wskroś realny. Odcisk nie jest pomnikiem. Ten ostatni nie jest zaangażowany w to, ku czemu odsyła. Jest wyłącznie rodzajem przypomnienia o zdarzeniu. Odcisk, przeciwnie, zawiera w sobie to coś, co zostało odcisnięte, zamraża, wręcz więzi. Pomiędzy nim a tym, co jest odcisnięte, zawarta jest tajemnica więzi, nieusuwalnej wzajemności. Tak właśnie, na ten sposób słońce wypełnia sobą czas południa, wypełniając sobą wszystko, będąc samym szczęściem, samą całością, która wkraça w doświadczany przez człowieka czas. Akt religijny zakłada obecność odcisku Boga, w którym da się wyróżnić ślady, niuanse, „linie papilarne” Jego obecności.

Jeszcze jeden ślad tak rozpatrywanej cielesności Boga warto zauważyć. Teksty biblijne wskazują bardzo wyraźnie na jeden rys Jego komunikowania się z człowiekiem – jest nim głos skierowany do tego ostatniego. Aktywność Boga zawarta jest właśnie w głosie. Teologia dopowie, iż ma on siłę sprawczą; Bóg mówi i dzieje się wedle wypowiedzanego przezeń słowa. Zauważmy, że głos nie jest tym samym co język – ten wydaje się być poza czasem, funkcjonuje sam w sobie. Może być poddany wielorakiej analizie. W pewnym sensie jest on już uprzedmiotowiony, staje się obiektem, rodzajem rzeczy. Głos przeciwnie – brzmi i funkcjonuje w momencie, w którym jest mówiony, żyje w chwili, w której rozbrzmiewa. Nie ma głosu bez obecności tego, kto mówi. W tym sensie jest on czasowy, brzmi i zamiera. Może wywoływać określone skutki, ale te stają się już samodzielnym bytem, niezależnym od wypowiedzanego głosu. Język funkcjonuje bez mówiącego, głos potrzebuje, domaga się obecności. Musi on też być zrozumiały, wypowiedzany niejako dla i ze względu na drugiego. Do języka trzeba się dostosować, zrozumieć go, zanalizować, głos zaś dostosowuje się sam z siebie, jest dany do użytku. Bez mówiącego jest wyłącznie cisza, owszem, może być obecny język, ale nie znosi on panującej ciszy. Można wręcz przeprowadzić swisty dowód na realną obecność Boga – bez mówiącego jest cisza, a zatem nie ma niczego. A jednak coś jest, coś, co powstało na mocy głosu, a zatem musi istnieć ktoś, kto realnie mówi. Tym, z racji o jakich już była mowa, nie może być czysty duch.

Zakończenie

Konkluzja, jaką można wyciągnąć, nie jest jednoznaczna i nie może taką być. Poszukiwanie śladów cielesności Boga jest ryzykowne i z pewnością porusza się ono gdzieś na obrzeżach myślenia ortodoksyjnego. Bóg nie ma ciała, jesteśmy, jako ludzie, o tym przekonani. Jest to przekonanie nie tylko o charakterze zdroworozsądkowym, bowiem nikt Boga nie oglądał wprost, w takiej bądź innej postaci. Wszelkie obrazy w tym względzie to tylko projekcje wyobraźni. Podpiera je nauka, która nie znajduje środków (i ich nie szuka) wiodących do odnalezienia istoty ciała boskiego. Filozofia zaś, wraz ze św. Tomaszem, zamknęła drogę do rozważań na ten temat. Jedyną uprawnioną do prowadzenia takich rozważań wydaje się być teologia, przy czym i dla niej wydaje się to być problem drugorzędny (ciałem Boga jest konsekrowana hostia), a to z tej racji, że wcielenie zostało definitywnie zakończone. W związku z powyższym problem Boga jest albo odrzucany (właśnie z tej racji, że nie mamy żadnego doświadczenia w tym względzie), albo pomijany jako właśnie nieortodoksyjny, a wręcz heretycki.

W przedstawionym tekście nie była zadaniem autora chęć wykazania, iż Bóg posiada ciało, a już na pewno, że posiada je w sensie materialnym. Jednak coś, co określa się relacją z Bogiem, żywą, autentyczną, zaangażowaną, wydaje się być nie tylko kontaktem z duchem jako takim, lecz czymś, co jest jakieś, co jest żywe, autentyczne, realne. To coś staje się wręcz namacalne, na wskroś obecne z całym bagażem owej obecności. Co to znaczy? Nie jest to tylko partycypacja w bezkresie, otchłani, nicości, wszechpotędze, wszechwiedzy, czystej aktualności. Śladami, które chcieliśmy wyodrębnić są, po pierwsze, sama natura obecności, którą rozumiemy jako specyficzną postać rozciągłości, po drugie, natężenie bliskości, która wchodzi wprost w sposób doświadczenia przez człowieka czasu, po trzecie wreszcie, głos, który jest warunkiem *sine qua non* relacji, o jakiej mowa. Są to właśnie ślady cielesności, jednak nie ciała jako takiego. Jest to coś, co nazwać można namacalnością, bezpośredniością, rodzajem dotknięcia (obrazy dotknięcia ciała czy odbitej dłoni zdają się być tu wymowne).

Mówimy tu o przeżyciu, które stało się udziałem Mojżesza. Ten, prosząc Boga, by mógł ujrzeć jego chwałę, słyszy odpowiedź: „Nie będziesz mógł oglądać mojego oblicza, gdyż żaden człowiek nie może oglądać mojego oblicza i pozostać przy życiu” (Wj 33,20). A jednak coś będzie mu dane zobaczyć: „Ujrzysz Mnie z tyłu, lecz oblicza mojego tobie nie ukazę” (Wj 33,23). W różnych tłumaczeniach „tył” to nic innego jak plecy Boga. Plecy to ciało, chociaż właśnie skryte; należą do kogoś, są czyjeś, jakieś, ale nie pokazują jeszcze twarzy. Są wstępem, początkiem widzenia, prawdziwego doświadczenia twarzy. Bez pleców jest duch, lecz czym, a może zwłaszcza kim jest duch, nie wiadomo.

Literatura

- Buczyńska-Garewicz H., *Metafizyczne rozważania o czasie*, Kraków 2003.
- Encyklopedia Kościelna*, t. I, red. M. Nowodworski, Warszawa 1873.
- Kartezjusz, *Medytacje o filozofii pierwszej*, przeł. J. Hartmann, Kraków 2002.
- Marcel G., *Tajemnica bytu*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków 1995.
- Marion J. L., *Bóg bez bycia*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków 1996.
- Merleau-Ponty M., *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska i J. Migasiński, Warszawa 2001.
- Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra*, [online] <<http://filozofiauw.wikidot.com/teksty-zrodlo-we#toc7>>.
- Orygenes, *O zasadach*, I, 6, przeł. S. Kalinkowski, Kraków 1996.
- Pancerz R., *Hermeneutyka antropomorfizmów biblijnych u Dydyma Ślepego*, „Vox Patrum” 2010, nr 30, s. 521–534.
- <http://biblia.deon.pl/>
- <http://www.ptta.pl/pef/pdf/c/cialoludzkie.pdf>
- <http://sjp.pwn.pl/slowniki/cielesno%C5%9B%C4%87.html>
- http://www.katedra.uksw.edu.pl/suma/suma_indeks.htm