

ALEKSANDRA ROSTOWSKA*

Ciało jako wyraz i narzędzie duszy w ujęciu filozofii antropologicznej Romano Guardiniego

Myśl Romano Guardiniego wpisuje się w nurt personalizmu dialogicznego, który za centrum zainteresowania stawia człowieka jako istotę dialogiczną, opisując go w relacji „ja-ty”¹. Przedstawiona przez niego koncepcja osoby jest przejawem refleksji antropologicznej prowadzonej w latach 20. i 30. XX wieku, która stanowiła reakcję na kryzys kulturowy związany ze zmianą postrzegania osoby ludzkiej u schyłku XIX wieku². W dobie pogłębiającego się kryzysu personalizmu pojawiła się konieczność wypracowania nowej antropologii uwzględniającej prawdę o istocie człowieczeństwa³. Myśl Romano Guardiniego wpisuje się także w rodzący się w tym okresie kierunek filozoficzny określany mianem współczesnego personalizmu chrześcijańskiego. Kierunek ten zakłada umiejscowienie człowieka w centrum wszelkich dalszych refleksji. Współczesny personalizm chrześcijański uwypukla wartość człowieka oraz jego indywidualność zarówno w relacji do drugiego człowieka, jak i do Boga⁴.

Zainteresowanie zagadnieniem powiązania ciała i duszy w filozofii chrześcijańskiej ma swoje korzenie w Piśmie Świętym. Relacja ta została ukazana już w opisie stworzenia człowieka – „wtedy to Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą” (Rdz 2, 7). Znaczenie jedności ciała i duszy człowieka podkreśla również Nowy Testament w kontekście cielesnego zmartwychwstania⁵.

* Aleksandra Rostowska – Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-0943-3036>; e-mail: rostowska.aleksandra@gmail.com

¹ T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku. Nurty*, t. 2, Warszawa 2009, s. 508.

² A. Kobyliński, *Filozofia człowieka w myśli Romano Guardiniego*, „Studia Płockie” 31(2003), s. 99.

³ K. Góźdz, *Teologia człowieka. Z najnowszej antropologii niemieckiej*, Lublin 2006, s. 185.

⁴ E. Ozorowski, *Personalizm chrześcijański*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 4(2005), s. 13-16.

⁵ T. Dąbek, *Biblijna rzeczywistość ciała po zmartwychwstaniu*, „Analecta Cracoviensia” 16(1984), s. 399-403.

Przedstawiona kwestia była przedmiotem rozważań filozoficznych od czasów starożytnych. Znaczący wkład w rozwój dualizmu antropologicznego miał Platon⁶, którego myśl była inspiracją do podejmowania dalszych rozważań przez innych filozofów⁷. Nie sposób również pominąć roli filozofii Kartezjusza, który, formułując tezy dualizmu psychofizycznego, przyczynił się do rozwoju dualizmu antropologicznego w czasach nowożytnych⁸. Romano Guardini w swej myśli staje w opozycji do tychże nurtów, dzieląc scholastyczne ujmowanie relacji ciała i duszy⁹. Myśl ta koncentruje się wokół formuły *anima forma corporis*, będącej orzeczeniem soboru w Vienne z 1312 roku¹⁰.

Zestawienie ciała i duszy jest jednym z zagadnień obecnych się w prezentowanej przez Romano Guardiniego filozofii przeciwieństw. Koncepcja jedności psychosomatycznej człowieka jest podstawą dla dalszych rozważań antropologicznych w wielu jego dziełach. Przez pryzmat relacji ciała i duszy w człowieku ukazują on osobę nie tylko w odniesieniu do samej siebie, ale również do świata i drugiego człowieka¹¹. Pośrednim celem konstruowanej przez Romano Guardiniego myśli jest ukazanie rzeczywistości osobowej w pełnym świetle. Punktem wyjścia do podejmowanych przez niego refleksji było zaś wezwanie człowieka przez Boga, a w konsekwencji przedstawienie osoby jako jednostki odpowiadającej na to wezwanie¹².

Niniejsze opracowanie stanowi próbę całościowego i spójnego zestawienia myśli Romano Guardiniego dotyczącej relacji ciała i duszy, która to jest nieustannie obecna w wielu jego dziełach, takich jak chociażby *Liturgia i formacja liturgiczna*¹³, *Świat i osoba*¹⁴, *O duchu liturgii*¹⁵, *O rzeczach ostatecznych*¹⁶ oraz *Bóg daleki, Bóg bliski*¹⁷. Zagadnienie to nie zostało w żadnym ze wskazanych dzieł ukazane w sposób spójny jako główny przedmiot rozważań. Obecnie dostępne są publikacje w języku polskim prezentujące antropologię w ujęciu Romano Guardiniego, jednakże brak jest kompletnego opracowania w dorobku tego autora, które za przedmiot rozważań czyniłoby jedność psychosomatyczną człowieka oraz jej znaczenie dla liturgii. W artykule posłużono się

⁶ J. Sawicka, *Ciało jako pułapka na drodze do wyzwolenia. Zarys problemu w kontekście refleksji niektórych myślicieli antycznych i wczesnochrześcijańskich*, „IDEA – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” 25(2013), s. 52-53.

⁷ K. Wolicka, *Tradycja filozoficzna i teologiczna wobec ludzkiego ciała*, „Studia Pelplińskie” 47(2014), s. 344.

⁸ K. Gózdź, *Teologia człowieka...*, dz. cyt., s. 141.

⁹ R. Guardini, *Liturgia i formacja liturgiczna*, Kraków 2022, s. 40-42.

¹⁰ *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 2, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2003, s. 534.

¹¹ R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska i los*, Kraków 1969, s. 168-170.

¹² Tamże, s. 209-210.

¹³ R. Guardini, *Liturgia...*, dz. cyt., s. 39-59.

¹⁴ Tenże, *Koniec czasów...*, dz. cyt., s. 166.

¹⁵ Tenże, *O duchu liturgii*, Kraków 1996, s. 90-99.

¹⁶ Tenże, *O rzeczach ostatecznych*, Kraków 2004, s. 67-80.

¹⁷ Tenże, *Bóg daleki, Bóg bliski*, Poznań 1991, s. 26-32.

metodami historyczną oraz opisową celem przedstawienia kluczowych kwestii związanych z relacją ciała oraz duszy w filozofii Romano Guardiniego, jak również zaprezentowania tejsze myśli w kontekście ewolucji systemów filozoficznych na przestrzeni wieków.

Podstawą dla niniejszych rozważań będzie przedstawienie starożytnych form ujęcia problemu relacji ciała i duszy w człowieku oraz ukazanie koncepcji filozofii nowożytnej w tym zakresie, w bezpośredniej opozycji do których stanął w swej antropologii Romano Guardini. Opisane zostaną ponadto zagadnienia, do których odnosi się on w swej myśli teologicznej, to jest dialogiczność osoby ludzkiej, jedność psychosomatyczna ciała i duszy oraz symbolizm religijny. Przyjęta forma opracowania umożliwi ukazanie ciała jako wyrazu i narzędzia duszy w ujęciu filozofii antropologicznej Romano Guardiniego.

1. Starożytne koncepcje relacji duszy i ciała w człowieku

Koncepcja dualizmu antropologicznego pojawiła się w filozofii już w starożytności¹⁸. Jednym z głównych nurtów deprecjonujących znaczenie ludzkiego ciała był pitagoreizm. W antropologicznej myśli pitagorejczyków widoczny był wpływ orfizmu, który postrzegał ciało jako więzienie dla duszy, w którym pokutuje ona za wszelkie przewinienia¹⁹. Zgodnie z założeniem pitagoreizmu świat stanowi odbicie wiecznych idei. Dusza ludzka zawiera w sobie element boski – jest nieśmiertelna, niezależna od ciała i nie pochodzi z tego świata. Jest pierwiastkiem, przy udziale którego człowiek może poznawać ponadmysłowo. Ludzkość popadła w niewolę ciała przez grzech. Należy potępić wszelką cielesność, gdyż jest ona źródłem zła i wrogiem duszy. Ciało podlega zmianom, natomiast prawdziwym bytem jest to, co wieczne i trwałe. Nadrzędnym celem człowieka jest więc oderwanie się od duszy i zjednoczenie z tym, co boskie²⁰.

Podstawą dla chrześcijańskiej refleksji filozoficznej dotyczącej relacji ciała i duszy aż do XIII wieku były założenia platonizmu i neoplatonizmu²¹. Dualizm antropologiczny w ujęciu Platona zakładał, że człowiek jest złożeniem materii i ducha – materialnego ciała i duchowej duszy. Człowiek jest jednością ciała i duszy, ale w obrębie owej jedności widoczne jest przeciwieństwo tych dwóch pierwiastków. W ujęciu tym dusza jest miejscem spotkania Boga z człowiekiem, a cielesność jest obca Bogu. Zarysowana w ten sposób jedność jest wyłącznie jednością zewnętrzną, a cielesność nie stanowi o byciu człowiekiem. Ciało jest „naczyniem” duszy, a sama dusza porusza i kieruje ciałem. Znaczące jest to, że dusza nie formuje ciała. Dusza zostaje utożsamiona

¹⁸ G. Reale, *Ciało ludzkie w myśli greckiej: Homer i Platon*, „Ethos” 21(2008), nr 2-3, s. 105-106.

¹⁹ J. Sawicka, *Ciało jako pułapka...*, dz. cyt., s. 51

²⁰ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, Lublin 2000, s. 118-121.

²¹ K. Gózdź, *Monizm czy dualizm antropologiczny?*, „Studia Theologica Varsaviensia” 48(2010), nr 2, s. 50.

z człowiekiem²². Ciało przez platonizm jest ujmowane jako źródło zepsucia i grzechu w człowieku. Dusza jest niejako uwięziona w ciele, a jej zadaniem jest uwolnienie się od ciała²³. Myśl ta zakłada, że pobożność jest ze swej natury duchowa, a to, co cielesne jest dla ducha obciążające. Jediną rolą ciała jest służyć i podlegać duszy²⁴.

Odmienne relację duszy i ciała postrzegał w swej filozofii Arystoteles, którego myśl obok myśli platońskiej była głównym przyczynkiem do podejmowania dalszych refleksji filozoficznych na przestrzeni wieków. Nie deprecjonował on w swej myśli ciała i duszy, jak również nie uznawał ich połączenia bez zaznaczenia wyraźnej odrębności. Filozof postrzegał człowieka jako byt złożony z duszy i ciała. Dusza stanowi pierwiastek nadrzędny, jednakże nie może ona samodzielnie stanowić o człowieku. Arystoteles wskazywał, że dusza jest formą ciała decydującą o jego istocie. Dopiero powiązanie duszy z ciałem daje sposobność do podejmowania przez człowieka jakichkolwiek działań. Forma może istnieć tylko w związku z materią²⁵.

Przedstawicielem filozofii starożytnej, który odnosił się w swej myśli do zagadnienia relacji ciała i duszy, był także Plotyn. W jego refleksji człowiek, jak każdy byt, składa się z duszy i ciała. Przy udziale ciała należy on do świata zmysłów. W duszy natomiast Plotyn rozróżnia dwie warstwy: jaźń wyższą i jaźń niższą. Pierwszą z nich utożsamia z duszą właściwą, druga natomiast jest pochodną od jaźni wyższej, która styka się z ciałem. Jaźń wyższa zwrócona jest w stronę umysłu i odpowiada za świadomość swojego miejsca w porządku kosmicznym. Jaźń niższa natomiast odpowiada za bieżące procesy postrzegania świata i dyskursywnego myślenia. Nadrzędnym celem człowieka jest wyzwolenie z zanurzenia w codzienności, porzucenie zmysłowości i wzniesienie się na wyższe poziomy bytu²⁶. W takim zestawieniu ciało ludzkie jawi się jako przeszkoda dla dążącego do osiągnięcia wieczności bytu. Człowiek pragnie wyzwolenia duszy z czasowo-przestrzennej niedoskonałości²⁷.

Opozycją dla zaprezentowanych powyżej form dualizmu antropologicznego były teorie monistyczne²⁸, których głosicielem był Filon z Aleksandrii, czerpiący w swych refleksjach z myśli stoickiej oraz platońskiej²⁹. Nurt ten nie postrzegał duszy i ciała jako pierwiastków odrębnych. Ciało i dusza stanowią jedno – są one dwoma stronami tej samej jedności. W ujęciu tym ciało jest „zagęszczeniem” duszy, a w człowieku nie istnieją dwie odrębne sfery – fizyczna i duchowa. O ile dualizm w ujęciu starożytnym negował jedność ciała i duszy, tak monizm zakładał złączenie tychże pierwiastków bez uwzględnienia

²² Platon, *Fajdros*, Warszawa 2022, 245c-247c.

²³ Tenże, *Fedon*, Kęty 2021, 67c-d.

²⁴ R. Guardini, *Liturgia...*, dz. cyt., s. 39-40.

²⁵ Arystoteles, *O duszy*, Warszawa 1988, 412a-413b.

²⁶ Plotyn, *Enneady*, Warszawa 1957, I, 1, 10.

²⁷ J. Sawicka, *Ciało jako pułapka...*, dz. cyt., s. 55-59.

²⁸ K. Góźdz, *Monizm...*, dz. cyt. 45-46.

²⁹ A. B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1974, s. 47.

ich odrębności, ciało niejako „zlewało się” z duchem³⁰. Założenia dualizmu antropologicznego oraz monizmu obecne w starożytności Romano Guardini ocenia jako niedoskonałe. Oba te sposoby postrzegania relacji ciała i duszy nie uwzględniają życiodajnego napięcia w człowieku³¹.

W Kościele pierwszych wieków pojawiła się trychotomiczna struktura bytu, opierająca się na słowach świętego Pawła: „sam Bóg pokoju niech was całkowicie uswięca, aby nienaruszony duch wasz, dusza i ciało bez zarzutu przygotowały się na przyjście Pana naszego Jezusa Chrystusa” (1 Tes 5, 23). Refleksję nad tą kwestią podjął między innymi Orygenes, który trójelementowy podział wskazany przez świętego Pawła uzupełnił o platoński dualizm ciała i duszy³². Orygenes w swej myśli wprowadził rozróżnienie na statyczny obraz i dynamiczne podobieństwo do Boga³³, które można przyrównać do statycznego ducha i dynamicznej duszy w człowieku. Obraz dąży do osiągnięcia maksymalnego podobieństwa do Boga³⁴. Ciało, jako źródło namiętności i instynktów, stanowi niezbędnym elementem w człowieku, jednakże pozostaje w cieniu duszy. Orygenes nie deprecjonował znaczenia ciała ludzkiego, wskazując, iż moc Boga rozciąga się również na nie³⁵. Uznawał on duszę za cenniejszą aniżeli ciało, gdyż posiada ona pieczęć odcisniętą na Boży obraz³⁶. Stanowi ona ponadto centrum decyzyjne w człowieku. Dusza składa się z elementu wyższego i niższego. Wyższa część duszy pochodzi od Boga i dzięki niej człowiek jest usposobiony do kontemplacji prawd Bożych. Niższa zaś pojawiła się w człowieku po grzechu pierworodnym i dąży do oderwania duszy od ducha i skierowaniu jej ku ciału. Wszystkie te trzy elementy w człowieku Orygenes odnajdywał również w Chrystusie, wskazując, że rozdzielają się one w momencie męki, natomiast ponownie jednoczą się w chwili zmartwychwstania³⁷.

Wśród Ojców Kościoła refleksję nad relacją duszy i ciała podejmował również święty Augustyn. Podobnie jak Platon i Plotyn wskazywał, że dusza jest substancją wyższą, która posługuje się ciałem. Jego myśl stała jednakże w opozycji do skrajnego dualizmu. Ciało jest integralną częścią człowieka³⁸. Dusza natomiast stanowi przyczynę życia ciała, będąc sama bytem nieśmiertelnym. Święty Augustyn w grzechu pierworodnym upatrywał przyczynę rozbicia harmonii duszy i ciała – ciało od tej pory walczy, chcąc podporządkować sobie duszę. Remedium na owo rozbicie jest Jezus Chrystus, który przywraca wła-

³⁰ Filon Aleksandryjski, *O stworzeniu świata*, 135-147, w: tenże, *Pisma*, t. 1, Warszawa 1986.

³¹ R. Guardini, *Liturgia...*, dz. cyt., s. 40-42.

³² M. Szram, *Od obrazu do podobieństwa Bożego. Dynamiczna koncepcja antropologii teologicznej w II-III wieku*, „Vox Patrum” 22(2002), nr 42-43, s. 370.

³³ Orygenes, *O zasadach*, Kraków 1996, s. 310.

³⁴ A. Turzyński, *Antropologia trychotomiczna Orygenesesa*, „Vox Patrum” 35(2010), nr 63, s. 40.

³⁵ Orygenes, *Komentarz do Pieśni nad Pieśniami*, Kraków 1994, s. 126.

³⁶ Tenże, *Przeciw Celsusowi*, Warszawa 1977, s. 373.

³⁷ Tenże, *Dyskusja z Heraklidesem*, „Studia Theologica Varsaviensia” 5(1967), nr 2, s. 156.

³⁸ Augustyn, *O powściągliwości*, w: tenże, *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie. Przekład i komentarz*, red. A. Eckmann, Lublin 2004, s. 334.

ściwą relację duszy i ciała. W Chrystusie bowiem ciało i dusza zaprzestają walki. Następuje podporządkowanie niższej natury wyższej od siebie – ciało zostaje podporządkowane duszy³⁹.

Uwagę zagadnieniu relacji ciała i duszy poświęcił w swej refleksji także święty Tomasz z Akwinu. Wskazywał on, że dusza jest poruszcycielem ciała i jego substancjalną formą. Nie jest ona jednakże bytem samoistnym⁴⁰. Przyjmował on za Arystotelesem, że forma powoduje istnienie materii z tym zastrzeżeniem, że to forma stanowi o indywidualności osoby. W istocie duszy obecna jest skłonność do połączenia się z ciałem⁴¹. Ciało jest częścią człowieka, bez której nie jest on w stanie odbierać wrażeń zmysłowych. Dusza ze swej natury jest usposobiona do odbierania tychże wrażeń, a więc ciało nie stanowi więzienia dla duszy – jest dobre⁴². W refleksji świętego Tomasza z Akwinu to, co mniej doskonale podlega temu, co doskonalsze jako celowi. Dusza nie może funkcjonować samodzielnie, lecz konieczne jest jej połączenie z ciałem, aby mogła działać zgodnie ze swoją naturą⁴³.

2. Dualizm psychofizyczny filozofii nowożytnej

Dyskusję nad relacją ciała i duszy w czasach nowożytnych zapoczątkował Kartezjusz wraz ze swoją koncepcją określaną mianem dualizmu psychofizycznego. Koncepcja ta odrzucała scholastyczną koncepcję duszy współistniejącej z ciałem. Kartezjusz wyodrębnił substancję myślącą (*res cogitans*) oraz substancję rozciągłą (*res extensa*)⁴⁴. Substancję myślącą utożsamiał z duszą, natomiast substancję rozciągłą z ciałem. W duszy zawiera się zarówno świadomości, jak i samoświadomości. Kartezjusz wskazywał, że dusza jest odrębna od ciała⁴⁵. W ciele dokonują się czynności organiczne, w duszy zaś czynności psychiczne. Pomiedzy tymi dwoma rodzajami czynności nie ma pokrewieństwa, a więc nie istnieje powiązanie duszy z ciałem. Wzajemna zależność tych pierwiastków sprowadza się wyłącznie do tego, że dusza tkwi w ciele. Człowiek w ujęciu Kartezjusza jest więc bytem wyjątkowym, gdyż stanowi jedyną przestrzeń stykania się dwóch różnych od siebie światów⁴⁶. Filozof ten, uważany za ojca filozofii nowożytnej, zapoczątkował nie tylko nurt radykalnego dualizmu duszy i ciała, ale dał również początek nurtom myślowym absolutyzującym rolę duszy w procesie percepcji otaczającego świata przez człowieka⁴⁷.

³⁹ Tamże, s. 329.

⁴⁰ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna: Człowiek. Część pierwsza*, t. 6, Londyn 1980, s. 8-13.

⁴¹ Tamże, s. 18-19.

⁴² Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna: Aniołowie. Część druga, Świat widzialny*, t. 5, Londyn 1979, s. 91.

⁴³ Tenże, *Suma teologiczna: Człowiek. Część druga*, t. 7, Londyn 1980, s. 38-45.

⁴⁴ Kartezjusz, *Zasady filozofii*, Warszawa 1960, s. 52-54.

⁴⁵ Tenże, *Rozprawa o metodzie*, Warszawa 2008, s. 72-73; J. M. Long, *The Human Being as Body and Soul: A Reconsideration*, „Studia Elckie” 22(2020), nr 3, s. 320-321.

⁴⁶ Kartezjusz, *Listy do księżniczki Elżbiety*, Warszawa 1995, s. 8-10.

⁴⁷ K. Gózdź, *Teologia człowieka. Z najnowszej antropologii niemieckiej*, Lublin 2006, s. 185.

Antropologiczne rozważania Guardiniego osadzone są w perspektywie historii. Własne refleksje na temat człowieczeństwa ukazuje on w zestawieniu z obrazami osoby ludzkiej wytworzonymi przez nurty i systemy filozoficzne na przestrzeni wieków. W jego tekstach widoczna jest wyraźna dezaprobata wobec kultury czasów nowożytnych. Źródła zdeformowanego obrazu człowieka, pojawiającego się w tej epoce, należy upatrywać w postępującej laicyzacji społeczeństwa oraz powszechnym skupieniu się na tym, co materialne. Guardini wyraża swą krytykę do pozytywizmu, idealizmu oraz egzystencjalizmu⁴⁸.

Czasy nowożytne przeniknięte były wiarą w autonomię człowieka. Ludzkość popadała w żądzę zawładnięcia elementami natury i ludzkiego istnienia⁴⁹. W rozumieniu czasów nowożytnych ciało i dusza tworzyły całość absolutną, w której wszystko przebiegało według ściśle określonych reguł i praw. Podstawą wszelkich rozważań antropologicznych była ewolucja, a sam człowiek został wpisany w bieg postępującego świata. Wytworzony został schemat postrzegania osoby ludzkiej w nowożytnym ujęciu, w który próbowano wpisać człowieka. Został on zamknięty w konkretnych kategoriach mechaniki, biologii, psychologii oraz socjologii. Romano Guardini zauważa, iż takie spojrzenie na kwestię ludzkości pomija wezwanie Boga skierowane do człowieka⁵⁰. Idea wyniesienia autonomii człowieka na piedestał była reakcją na myśl średniowiecza, w której duch chrześcijaństwa przenikał każdą płaszczyznę życia. Ówczesny człowiek zapragnął przeciwstawić się dotychczas powszechnym wartościom, skupiając się na budowaniu własnej autonomii⁵¹. W takim ujęciu ciało było postrzegane wyłącznie w aspekcie fizycznym lub estetycznym. Brak zrozumienia znaczenia ciała przyczynił się do zatracenia symbolicznego charakteru rzeczy. Miejsce myślenia symbolicznego zajęło myślenie abstrakcyjne⁵².

Powyżej opisane systemy filozoficzne zdaniem Romano Guardiniego miały ogromny wpływ na życie religijne człowieka. Pojawiła się tendencja do przechodzenia życia religijnego z widzialnego, zewnętrznego świata do sfery wewnętrznej. Religia stała się kwestią indywidualną i subiektywną. Nowożytność wiązała się z abstrakcyjnością i spirytualizmem, a religijność została sprowadzona wyłącznie do sfery duchowej. Wszelkie akty religijne miały charakter wewnętrzny, a ówczesny człowiek niechętnie uczestniczył w zewnętrznych formach kultu. W rezultacie przemian epoki nowożytnej osłabiona została naturalna zdolność do czynnego przeżywania liturgii. Wraz z tą tendencją rezygnowano z religijnego przepojenia czasu, przestrzeni, rzeczy i czynności, a postawy wewnętrzne wyrażane były wyłącznie przez słowo⁵³.

⁴⁸ M. Worbs, *Człowiek w misterium liturgii. Antropologiczny wymiar liturgii w ujęciu Romana Guardiniego*, Opole 2007, s. 21-22.

⁴⁹ R. Guardini, *Koniec czasów...*, dz. cyt., s. 55.

⁵⁰ Tamże, s. 66-67.

⁵¹ Tamże, s. 77-79.

⁵² M. Worbs, *Człowiek...*, dz. cyt., s. 22.

⁵³ Tamże, s. 23-24.

Romano Guardini, żyjąc w świecie przemian i tendencji do odchodzenia od myśli czasów nowożytnych, przedstawił nowe spojrzenie na człowieka w relacji do otaczającego go świata. W jego filozofii antropologicznej widoczny jest powrót do żywej świadomości rzeczywistości. Człowiek zostaje ukazany jako świadomy własnej osoby, otaczającego świata oraz drugiej osoby. Owa świadomość ma wpływ na postrzeganie rzeczywistości religijnych i metafizycznych⁵⁴. W tym kontekście istotne wydaje się być ukazanie znaczenia ciała i duszy, jak również zarysowanie ich wzajemnych relacji w człowieku, co też Guardini czyni w swych dziełach. Koncepcja osoby jako istoty cielesno-duchowej jest dla niego punktem wyjścia do ukazywania znaczenia symboliki liturgicznej. Poprzez obecność w akcji liturgicznej zewnętrznych znaków człowiek jest w stanie aktywnie włączyć się w modlitwę zarówno ciałem, jak i duchem.

3. Dialogiczność osoby ludzkiej

Nieodłącznym elementem antropologicznej myśli Romano Guardiniego jest personalistyczne ujmowanie osoby. Poczucie samoprzynależności świadczy o byciu osobą. Przez pojęcie to rozumie się możliwość usytuowania siebie samego w otaczającej rzeczywistości jako jednostkę niepowtarzalną, odrębną od innych istot. Osoba to samoprzynależność w świadomości, wolności i czynie⁵⁵. Romano Guardini w strukturze bytu osoby wyróżnia trzy warstwy w kolejności od dołu do góry: postać, indywidualność oraz osobowość. Postać oznacza byt uformowany pod względem strukturalnym i funkcjonalnym, odróżniający się od pozostałych bytów. Indywidualnością jest to, co żywe, o ile stanowi jedność struktury i funkcji i przez to odgranicza się od kontekstu rzeczy w ogóle. Trzecią zaś warstwą jest osobowość, która jest postacią żywej indywidualności, o ile określa ją duch. Osobowość jest tożsama z pragnieniem chcenia, działania i tworzenia⁵⁶. Konieczne jest jednak dopełnienie tych trzech warstw bytu przez dodatkowy czynnik, jakim jest dysponowanie sobą⁵⁷.

Zdolność każdej osoby do rozporządzania sobą Romano Guardini nazywa wolnością. Jakiegokolwiek poznanie może dokonać się wyłącznie, gdy owa wolność zaistnieje. Tak uwarunkowany człowiek jest w stanie wejść z czymś w styczność, stanąć naprzeciw czegoś. W wolności człowiek jest w stanie poznać samego siebie. Człowiek jest uwikłany w naturę rzeczy oraz naturę własną. Owa wolność umożliwia wyjście poza tę naturę, aby móc spojrzeć na nią z dystansu. Możnaść ta uzdalnia człowieka do tzw. myślenia egzystencjalnego. Umożliwia ona człowiekowi uświadomienie sobie własnego istnienia, ale także istnienia świata w relacji do siebie oraz własnego istnienia w relacji do świata⁵⁸.

⁵⁴ R. Guardini, *Koniec czasów...*, dz. cyt., s. 182-183.

⁵⁵ Tenże, *Unterscheidung des Christlichen*, t. 1, Mains-Paderborn 1994, s. 48-50.

⁵⁶ Tenże, *Koniec czasów...*, dz. cyt., s. 172-174.

⁵⁷ M. Worbs, *Człowiek...*, dz. cyt., s. 27-28.

⁵⁸ R. Guardini, *Bóg daleki...*, dz. cyt., s. 39.

Relacja „ja-ty”, którą Romano Guardini opisuje jako styczność z drugą osobą, opiera się na wspomnianej powyżej wolności. Romano Guardini w relacji „ja-ty” dostrzega staranie człowieka, aby móc udzielić się drugiej osobie. Jest to proces nieustannego stawiania się⁵⁹. Nośnikiem treści w spotkaniu z drugą osobą jest mowa. W mowie człowiek kształtuje się i wzrasta. Obecna jest ona na każdej płaszczyźnie życia tworzy dostosowaną do danych okoliczności przestrzeń treści. Dzięki nauce języka, a w konsekwencji i mowy, człowiek rozpoczyna swój proces poznawania otaczającej rzeczywistości. Język nie jest wyłącznie systemem znaków mających ściśle określoną treść. Stanowi on przestrzeń sensu, w której człowiek żyje⁶⁰. Osobowa natura człowieka uwidacznia się tym samym w rzeczywistości doczesnej i przez nią przenika⁶¹. Dialog ma charakter ontologiczny⁶², jest czynnikiem konstytuującym osobę⁶³.

Romano Guardini wskazuje, że werbalno-dialogiczna forma myślenia człowieka ma podłoże w samym sposobie formułowania myśli. Myślenie przybiera postać wewnętrznej rozmowy, która zakłada istnienie rozmówcy⁶⁴. Pełna forma mówienia pojawia się w relacji „ja-ty”. Przy udziale mowy może dojść do osobowego spotkania. Człowiek jawi się więc jako istota przekraczająca swą naturę. Owo przekraczanie dokonuje się na płaszczyźnie relacyjnej. Należy podkreślić, że człowiek należy do siebie, gdy kieruje się ku Bogu. Osobowość człowieka nie może zostać dopełniona wyłącznie przez bycie dla siebie. Relacyjna natura osoby wymaga, aby w dialogu uczestniczył również odbiorca⁶⁵. Ze swej istoty człowiek jest przeznaczony do bycia w relacji z samym sobą, drugim człowiekiem i Bogiem. Zaburzenie tego porządku jest przejawem postępowania wbrew własnej naturze⁶⁶.

W dialogiczność osoby wpisany jest także słowny charakter rzeczy. Podstaw tego twierdzenia Romano Guardini upatruje w Starym Testamencie, gdzie Bóg jest Bogiem mówiącym. Pryncypialna rola słowa staje się widoczna w akcie stworzenia świata, w którym słowo zostaje umiejscowione jako podstawa wszelkiego działania. Dopełnieniem tego jest teologia Janowa, która słowo urzeczywistnia i uosabia. W Nowym Testamencie Jezus Chrystus jest Słowem Bożym. Bóg ukazuje w Nim swą tajemnicę, objawia się i udziela. Relacja człowieka z Bogiem jest ze swej natury dialogiczna. Bóg wypowiada do człowieka słowo i nasłuchuje w oczekiwaniu na odpowiedź⁶⁷. W tej dialogicznej przyczynie istnienia swój początek mają wszystkie rzeczy stworzone.

⁵⁹ Tenże, *Koniec czasów...*, dz. cyt., s. 186-189.

⁶⁰ Tamże, s. 189-191.

⁶¹ R. Guardini, *Istota chrześcijaństwa*, „W drodze” 19(1991), nr 12, s. 12.

⁶² A. Kobyliński, *Filozofia człowieka...*, dz. cyt., s. 107.

⁶³ K. Gózdź, *Teologia człowieka...*, dz. cyt., s. 194-195.

⁶⁴ M. Worbs, *Człowiek...*, dz. cyt., s. 28.

⁶⁵ R. Guardini, *Koniec czasów...*, dz. cyt., s. 189-190.

⁶⁶ M. Worbs, *Człowiek...*, dz. cyt., s. 29-31.

⁶⁷ R. Guardini, *Koniec czasów...*, dz. cyt., s. 191-194.

Sam człowiek, jako część stworzonego świata, jest słowem wypowiedzianym przez Boga⁶⁸.

Ukazanie przez Romano Guardiniego człowieka jako osoby zakorzenionej w dialogu do samego siebie, drugiego człowieka oraz do Boga stanowi punkt wyjścia do refleksji nad psychofizyczną strukturą osoby. Życie człowieka w nieustannym dialogu jest obrazem tego, iż poprzez ciało został on usposobiony do wychodzenia poza siebie. Mowa nie stanowi wyłącznie prostej formy komunikowania danego przekazu, ale jest przede wszystkim miejscem osobowego spotkania. Dialog jest przestrzenią, w której ciało i dusza człowieka stanowią psychosomatyczną jedność.

4. Człowiek jako jedność ciała i duszy

Tocząca się na przestrzeni wieków dyskusja o relacji ciała i duszy stała się przyczynkiem do podjęcia przez Romano Guardiniego rozważań w tym zakresie. W jego koncepcji dusza jest duchową substancją, która przekracza materię i jest niezależna od świata. Stwierdza on, że w człowieku duch jest ucieleśniony, a ciało uduchowione. Podkreśla także, że w człowieku dusza i ciało nie są odrębne, ale stanowią żywą jedność. W tej oto jedności spotyka się człowiek z Bogiem oraz z otaczającym światem⁶⁹. Duszę postrzega jako siłę formującą ciało, która umożliwia mu działanie. Romano Guardini posługuje się arystotelesowskim pojęciem entelchii dusza działa w rzeczach ożywionych, nadając im kształt i sposób działania⁷⁰.

Romano Guardini, opisując święte znaki obecne w świecie, wskazuje, że ciało stanowi narzędzie i wyraz duszy⁷¹. Chcąc właściwie pojąć relację pomiędzy człowiekiem a Bogiem w dialogu, należy wyjść od struktury osoby ludzkiej wraz z jej naturalnymi uwarunkowaniami. Romano Guardini wskazuje, iż w relacji tej człowieka należy postrzegać w kontekście świata – nie jako zależności od niego, ale jako jego przeciwności⁷². Sprzeciw wyrażony wobec świata zewnętrznego oznacza nie tyle, że jest on mu obcy, a sam człowiek jest od niego odseparowany, wręcz przeciwnie – człowiek należy do świata zewnętrznego, ale może poza niego wyjść⁷³. Wskazaną postawę człowieka wobec świata Romano Guardini nazywa osobą⁷⁴.

Postrzeżenie ludzkiej cielesności wyłącznie jako materii, która jest źródłem wszelkiej nieprawości, przyczyniło się do zdeprecjonowania znaczenia ciała ludzkiego, a tym samym do zafałszowania obrazu istoty człowieka. Ludzka cielesność, będąc zespołem określonych uwarunkowań i cech fizycznych,

⁶⁸ K. Góźdz, *Teologia człowieka...*, dz. cyt., s. 198-199.

⁶⁹ R. Guardini, *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis*, Würzburg 1950, s. 52.

⁷⁰ Tenże, *Liturgia...*, dz. cyt., s. 40-42.

⁷¹ Tenże, *Znaki święte*, Wrocław 1982, s. 28.

⁷² Tenże, *Koniec czasów...*, dz. cyt., s. 136.

⁷³ K. Góźdz, *Teologia człowieka...*, dz. cyt., s. 185.

⁷⁴ R. Guardini, *Koniec czasów...*, dz. cyt., s. 165.

stanowi formę obcowania człowieka w świecie. W swej fizyczności osoba zostaje wyodrębniona ze świata jako konkretna, zindywidualizowana jednostka. Poprzez dostrzeżenie swej odrębności względem otaczającej rzeczywistości człowiek staje się świadomy własnego istnienia⁷⁵.

Romano Guardini zauważa, że nie sposób sprowadzać ciała ludzkiego tylko do przestrzennej postaci. W ciele możliwe jest dostrzeżenie historii konkretnej jednostki. Historia ta nie może zostać utożsamiona ze zmianami w fizyczności człowieka, które związane są z upływem czasu i procesem starzenia się. W cielesności uzewnętrznia się bowiem całe życie konkretnej jednostki wraz z jej przeżyciami i odczuciami. Możliwe do uchwycenia stają się wszelkie cierpienia, smutki i niepowodzenia, ale również sukcesy i radości. Indywidualna historia życia każdego człowieka, będąca historią jego duszy, wyraża się w ciele, wnikać do jego istoty. Nie sposób ciała postrzegać wyłącznie jako rodzaju materialnego ograniczenia, ale należy upatrywać w nim treść jego ziemskiego istnienia, która domaga się uzewnętrznienia⁷⁶. Chcąc właściwie zrozumieć znaczenie ciała ludzkiego, konieczne jest więc odniesienie się do pierwiastka duchowego w człowieku.

Jedność ciała i ducha wydaje się być szczególnie widoczna w relacji człowieka do otaczającej go rzeczywistości. Człowiek jest obecny w materialnym świecie przy udziale swej cielesności, jednakże każda aktywność angażująca ciało zawiera w sobie element duchowy. Podczas procesu tworzenia nie powstaje wyłącznie jego materialny efekt finalny. Wytworzony w świecie zewnętrznym rezultat ma spełniać określoną funkcję – ma wychodzić naprzeciw wewnętrznej potrzebie i realizować cel, dla którego proces tworzenia został zainicjowany⁷⁷. Podjęte przez człowieka w świecie widzialnym działanie ma nie tylko wymiar indywidualny (subiektywny), ale również i całościowy (obiektywny)⁷⁸. Wykonanie konkretnej aktywności nie stanowi więc wyłącznie o aktywności jako takiej. W danym działaniu uwidacznia się przyczyna i cel jego podjęcia, a więc czynność ta naprowadza myśli ku rzeczywistości głębszej. Tym samym widoczne staje się, że relacja człowieka jako istoty cielesno-duchowej do świata jest symboliczna.

W zaprezentowanym ujęciu ludzkie działanie jawi się jako aktywne i receptywne. Tworząc daną rzecz, człowiek staje się nie tylko dzierżycielem jej materialnej formy, ale poznaje też jej istotę. Romano Guardini wskazuje, że ciało ludzkie jest analogią duszy w widzialnym i materialnym porządku. Usytuowanie człowieka w świecie dokonuje się zatem nie tylko przy udziale ciała, ale również i duszy. W materii możliwe staje się rozpoznanie duszy, dostrzegając przy tym jej odrębność. Ciało i dusza nie są więc niemożliwą do rozdzielenia substancją, ale stanowią jedność. W jedności tej ciało i dusza nie tracą swo-

⁷⁵ Tamże, s. 167-170.

⁷⁶ R. Guardini, *O rzeczach...*, dz. cyt., s. 75-76.

⁷⁷ Tenże, *Liturgia...*, dz. cyt., s. 41-42.

⁷⁸ K. Góźdź, *Teologia człowieka...*, dz. cyt., s. 144.

jego charakteru i odrębności. Relacja człowieka do świata odbywa się więc na dwóch płaszczyznach – bliskości materii (poprzez ciało) oraz odmienności wobec tej materii (poprzez duszę)⁷⁹. Relacja ta wyraża się nie tylko w pragnieniu władania światem zewnętrznym, ale również możliwości dostrzeżenia wymiaru wewnętrznego⁸⁰. Wzajemne powiązanie duszy i ciała w człowieku jest tak silne, że nie sposób mówić o zaistnieniu aktów czysto duchowych. Każde działanie człowieka jest bowiem aktem o charakterze duchowo-cieleśnym, a więc ludzkim⁸¹.

Człowiek nie staje się wyłącznie nośnikiem danych treści, które unaocznia światu zewnętrznemu przy udziale własnego ciała. Ciało staje się również narzędziem służącym do recepcji bodźców napływających ze świata. Do wspomnianej recepcji dochodzi w szczególności przy udziale zmysłów. Człowiek w swej cielesno-duchowej naturze jest otwarty na symbolikę, zarówno jako osoba udzielająca, jak i przyjmująca⁸². Znaki, które mogą zostać przyswojone przez ciało, a następnie zinterioryzowane przy udziale duszy, są wszechobecne w otaczającej rzeczywistości. Osoba obcująca w świecie przy udziale ciała i duszy nie jest w stanie wyzbyć się symbolizmu, gdyż przenika on każdą płaszczyznę ludzkiej egzystencji. Obecne w świecie zewnętrznym znaki są jedynie punktami, które naprowadzają na to, co istotne. Przy udziale zmysłu wzroku człowiek odkrywa w rzeczach dynamizm, w którym daje się dostrzec rzeczywistość przekraczającą wymiar materialny. Obecność owego dynamizmu wskazuje na działanie istniejącego poza rzeczami bytu, który, przenikając przez formę danej rzeczy, umożliwia zinterioryzowanie jej prawdziwej treści⁸³. Materia danej rzeczy jest więc nie tylko formą jej „przebywania” w świecie. Nakierowuje ona na rzeczywistość kryjącą się daleko poza wymiarem zewnętrznym, która stanowi przyczynę i ostateczny sens tejże rzeczy. Poznając zewnętrzną formę poszczególnych rzeczy, człowiek odkrywa stwórczą moc Boga⁸⁴. Zachodzi ścisła więź pomiędzy materią, a jej Stwórcą. Skończone istnienie człowieka wskazuje na obecność istnienia absolutnego⁸⁵. Zależność ta pozwala na usytuowanie istoty cielesno-duchowej w rzeczywistości religijnej, która posługuje się wspomnianym symbolizmem.

Odpowiedzią na wezwanie skierowane przez Boga do człowieka jest wiara, która wyraża się w poszczególnych procesach poznawczych. Poznanie to nie stanowi formy automatycznego przyswajania danych treści, ale jest żywym i aktualnym działaniem cielesno-duchowej istoty. W procesie tym uczestniczyć

⁷⁹ R. Guardini, *Liturgia...*, dz. cyt., s. 46-47.

⁸⁰ K. Góźdź, *Teologia człowieka...*, dz. cyt., s. 144.

⁸¹ R. Guardini, *O rzeczach...*, dz. cyt., s. 77-78.

⁸² Tenże, *Liturgia...*, dz. cyt., s. 47.

⁸³ Tenże, *Objawienie, natura i formy Objawienia*, Warszawa 1957, s. 30-31.

⁸⁴ Tenże, *Die Sinne...*, dz. cyt., s. 26.

⁸⁵ K. Szwarz, *Jezus Chrystus – osoba i czyn. Romano Guardiniego chrystologia personalistyczna*, Lublin 2008, s. 37-38.

musi cały człowiek, wykraczając poza swą materialną formę istnienia w świecie⁸⁶. Niezwykle ważną rolę w tym procesie pełni symbolizm religijny.

5. Człowiek jako narzędzie symbolizmu religijnego

Symbolizm ma szczególne znaczenie dla człowieka jako istoty religijnej. W trakcie akcji liturgicznej wierny jest odbiorcą symbolu. Modlitwa wymagająca przyjęcia odpowiednich postaw lub wykonania gestów staje się działaniem całego człowieka jako istoty cielesno-duchowej. Poprzez poznanie zmysłowe człowiek uzewnętrznia i wyraża to, co wewnętrzne. Za każdym działaniem w ciele stoi odpowiadająca mu postawa duchowa⁸⁷. Znaki zewnętrzne wyrażają to, co czuje serce, ale również działają do jego wnętrza – dają mu podporę i formują je⁸⁸. Romano Guardini zauważa, że cały człowiek, a nie tylko dusza, jest nośnikiem chrześcijańskiej pobożności. Doskonała modlitwa nie może sprowadzać się wyłącznie do aktu wewnętrznego. W modlitwie nie sposób mówić o odcieleśnieniu, wręcz przeciwnie – ciało się uduchowia, a dusza ucieleśnia. Dopiero taki akt staje się w pełni ludzki, bowiem w każdym zewnętrznym geście i znaku człowiek wyraża to, co myśli i czuje⁸⁹. Uwidacznia się tym samym potrzeba dostrzegania symbolizmu w otaczającej rzeczywistości. Uwrażliwienie człowieka na obecne w otoczeniu znaki umożliwia poddanie się ciała formującej sile duszy. Wzajemne oddziaływanie ciała i duszy pozwala zaistnieć życiodajnemu napięciu, o którym wspomina Romano Guardini w kontekście właściwej relacji pomiędzy tymi pierwiastkami⁹⁰.

Odnosząc się do znaczenia symboliki liturgicznej, Romano Guardini wskazuje na dwa sposoby przeżywania własnej, cielesno-duchowej osobowości. Pierwszy rodzaj usposobienia zakłada odczuwanie duchowości i cielesności jako dwóch obecnych obok siebie porządków, które co prawda łączą się w pewien sposób ze sobą, ale brak jest pomiędzy nimi wzajemnego oddziaływania. Dusza potrzebuje ciała, lecz cielesność wydaje się irrelevantna dla życia duchowego. Usposobienie to charakteryzuje się poszukiwaniem doskonałości w czystej duchowości. Ciało staje się w tym procesie jedynie niedoskonałą materią, która może być postrzegana wyłącznie jako środek pomocniczy. W takim ujęciu ciało nie stanowi narzędzia, przy udziale którego możliwe jest wyrażenie tego, co wewnętrzne. W usposobieniu tym widoczne jest dążenie do wyzbycia się pierwiastka materialnego, chcąc sprowadzić liturgię do formy pobożności uduchowionej⁹¹.

Postawa ta kontrastuje z inną formą usposobienia duszy, w której ciało i dusza są ze sobą silnie związane w taki sposób, że dusza staje się niejako we-

⁸⁶ Tamże, s. 130.

⁸⁷ R. Guardini, *Liturgia...*, dz. cyt., s. 47-48.

⁸⁸ Tenże, *Przedszkole modlitwy*, Katowice 2018, s. 49-50.

⁸⁹ R. Guardini, *Liturgia...*, dz. cyt., s. 44-47.

⁹⁰ Tamże, s. 44.

⁹¹ R. Guardini, *O duchu...*, dz. cyt., s. 91-92.

wnętrzną stroną ciała, zaś ciało „zagęszczeniem” duszy. Przeżywanie otaczającego świata przy udziale pierwiastka cielesnego i duchowego domaga się rozszerzenia poza granice własnej osoby poprzez wyjście ku temu, co zewnętrzne. Jedność duszy i ciała tworzy przestrzeń dla działania komunikatywnej mocy liturgicznego gestu i czynności. Poszczególne zjawiska zewnętrzne stają się doświadczeniem duchowym – wewnątrz przelewa się bezpośrednio w kształty zewnętrzne⁹². Taki rodzaj usposobienia według Romano Guardiniego posiada „na pierwszy rzut oka ściślejsze powiązanie z liturgią”⁹³.

Zestawienie tych sposobów pojmowania cielesno-duchowej natury człowieka prowadzi do konstatacji, że w obu przypadkach można napotkać specyficzne trudności. Postrzeganie relacji duszy i ciała jako wzajemnego, silnego połączenia prowadzi do konieczności zestawienia danego stanu wewnętrznego ze ściśle określoną formą zewnętrzną – gestem, postawą, znakiem. Mając na uwadze nieustanną zmienność i płynność stanu duszy, niemożliwe staje się wyodrębnienie skonkretyzowanych form wyrazu, gdyż brak jest dystansu pomiędzy ciałem a duszą. Postawa ta rodzi również brak możliwości jednoznacznego odczytania danych treści, gdyż konkretna forma zewnętrzna wskazuje na określony stan wewnętrzny bez uwzględnienia dynamizmu ludzkiej duszy. Pierwsza forma napotyka natomiast fundamentalną trudność w postaci pominięcia jakiegokolwiek więzi pomiędzy ciałem a duszą. Usposobienia te wykluczają odpowiednio zaistnienie odrębności pomiędzy pierwiastkami duchowym i cielesnym oraz zaistnienie ich wzajemnego powiązania. Romano Guardini zaznacza, że w procesie symbolotwórczym aspekty te muszą zaistnieć łącznie – konieczne jest uwzględnienie zarówno wzajemnych więzi, jak i odrębności obu tych pierwiastków⁹⁴.

Symbol może zaistnieć dopiero wówczas, gdy określony stan duszy znajduje swój wyraz w wymiarze cielesnym. Owo wyrażanie się tego, co wewnętrzne w formie zewnętrznej musi dokonać się w sposób żywy – musi stanowić naturalny obraz wyrażeniowy⁹⁵. Symbol, w przeciwieństwie do alegorii, jest ściśle skonkretyzowany i opisany, a odpowiadająca mu zewnętrzna forma odnosi się wyłącznie do zindywidualizowanego znaczenia, które jest powszechnie rozumiane⁹⁶. Romano Guardini podkreśla, że prawdziwy symbol powstaje jako naturalny wyraz rzeczywistego, szczególnego stanu duchowego⁹⁷. Dla ukonstytuowania się powszechnego znaczenia symbolu pierwiastek duchowy i cielesny muszą wytworzyć swoistą harmonię, w której dusza oponowuje każdy rys formy. Ów symbolizm odgrywa szczególną rolę w akcji liturgicznej, której uczestnikiem jest człowiek. Wierny, chcąc wyrazić swój ak-

⁹² Tamże, s. 95.

⁹³ Cyt. za tamże, s. 93.

⁹⁴ Tamże, s. 94-95.

⁹⁵ R. Guardini, *Symbolika liturgiczna*, „W drodze” 9(1981), nr 9, s. 55.

⁹⁶ Tenże, *O duchu...*, dz. cyt., s. 95.

⁹⁷ Tamże.

tualny stan ducha, przyjmuje odpowiednią postawę lub wykonuje właściwy gest. Każdy ze znaków obecnych w liturgii ma swoje określone znaczenie. Wyraża postawę, którą dana osoba przyjmuje względem Boga i całego zgromadzonego ludu. Znaki te mogą wzajemnie się uzupełniać i przenikać. Akcja liturgiczna, która zawiera w sobie bogactwo duchowej treści, dąży do zobrazowania tejże treści w zewnętrznej formie. Posłużenie się w celebracji symbolem pozwala na przekroczenie naturalnych granic ciała przy wykorzystaniu języka mu dostępnego. Poszczególne znaki i gesty są niejako wzmocnieniem wewnętrznych stanów, które odczuwa uczestnik liturgii w danym momencie celebracji. W symbolizmie liturgicznym swój udział mają więc oba powyżej opisane usposobienia człowieka. Istotne wydaje się być zarówno poczucie wzajemnej korelacji pomiędzy ciałem a duszą, jak również świadomość dystansu pomiędzy tymi dwoma pierwiastkami⁹⁸.

Romano Guardini zauważa, że rzeczy muszą zostać ponownie ujęte we wszystkich możliwych formach swego ukazywania się, aby wytworzyła się myśl gotowa do przyjęcia treści – myśl zdolna do nazwania i zrozumienia rzeczywistości. Proces postrzegania danej rzeczy w jej postaci zewnętrznej nie dokonuje się poprzez wstępne przyswojenie danych elementów wrażeniowo, jak twierdzono w pozytywizmie. W zewnętrznej formie widoczna staje się pełna treść danej rzeczy. Przy udziale oka możliwe staje się bezpośrednie ujęcie tego, co stanowi treść duchową⁹⁹. Oko nie może być utożsamiane z narządkiem wzroku, czy też innym biologiczno-mechanicznym sposobem postrzegania rzeczywistości. Jest ono metaforą człowieka, który został usposobiony do wejścia z Bogiem w relację¹⁰⁰. Materialny świat w swoim porządku nosi Boży ślad, dzięki czemu w bytach widzialnych dokonuje się wielka tajemnica Opatrzności¹⁰¹.

Podsumowanie

W swych dziełach Romano Guardini porusza zagadnienie obecne w filozofii oraz teologii na przestrzeni wieków, a mianowicie zagadnienie relacji ciała i duszy w człowieku. Refleksje w tym zakresie czynione są przez niego przy okazji prowadzenia przez niego dyskursów myślowych o wszelkiej tematyce. Kwestia jedności psychofizycznej stanowi niejako tło całości systemu filozoficznego Romano Guardiniego, będąc równocześnie jego podstawą. Fakt, iż w jego dziełach zagadnienie to pojawia się niezwykle często, ukazuje, że nie jest możliwe czynienie jakichkolwiek refleksji dotyczących człowieka bez uwzględnienia jego cielesno-duchowej natury. Pojawiające się w jego myśli wszechobecne odniesienia do tejże kwestii czynią jego system filozoficzny spójnym. Na szczególną uwagę zasługuje ukazanie przez niego znaczenia ciała

⁹⁸ Tamże, s. 98-99.

⁹⁹ R. Guardini. *Die Sinne...*, dz. cyt., s. 15.

¹⁰⁰ M. Jaworski, *Religijne poznanie Boga według Romano Guardiniego*, Warszawa 1967, s. 54.

¹⁰¹ R. Guardini, *O Bogu żywym*, Warszawa 1987, s. 64-65.

i duszy w kontekście uczestnictwa w liturgii. W ujęciu filozofii Romano Guardiniego, a w szczególności jego refleksji dotyczącej relacji ciała i duszy, liturgia jawi się jako moment szczytowy, w którym oba te pierwiastki tworzą doskonałą, uzupełniającą się jedność. Stwierdzić zatem należy, że refleksja Romano Guardiniego stanowi wartościowe ujęcie problemu obecnego w filozofii na przestrzeni wieków w perspektywie współczesnych kierunków myślowych. Wyszedł on naprzeciw potrzebie zaktualizowania rozważań dotyczących relacji ciała i duszy w dobie pojawiających się tendencji do uwypuklania wartości człowieka oraz jego indywidualności.

W artykule zaprezentowane zostały starożytne i nowożytne nurty filozoficzne, które były fundamentalne i przełomowe dla kształtowania się myśli dotyczącej relacji ciała i duszy na przestrzeni wieków. W opozycji do tychże koncepcji filozoficznych Romano Guardini opowiada się za istnieniem jedności psychosomatycznej w człowieku. Stwierdza, że w człowieku ciało jest uduchowione, a duch ucieleśniony. W procesie poznawczym swój udział ma zarówno ciało, jak i dusza. Koncepcja ta ma swe podłoże w dialogiczności i relacyjności osoby ludzkiej. Człowiek, jako byt żyjący w dialogu, nieustannie przekracza siebie, chcąc wyjść naprzeciw sobie, drugiej osobie i Bogu. Tak usposobiony człowiek ma możliwość bycia twórcą i odbiorcą symbolu. Poprzez symbolikę obecną w liturgii człowiek jest w stanie odpowiedzieć na wezwanie Boga przez przyjęcie odpowiedniej postawy lub wykonanie gestu, które korespondują z konkretnym stanem duszy. Ukazanie osoby ludzkiej w tej perspektywie wpisuje się w charakter liturgii, w której każdy wierny winien uczestniczyć całym sobą – a więc ciałem i duchem.

* * *

The Body as an Expression and Tool of the Soul in Terms of Romano Guardini's Anthropological Philosophy

Summary

The article presents the issue of the relationship between body and soul in a person in Romano Guardini's anthropological philosophy. The psychosomatic unity is for him the foundation for all human reflections. The aim was to present the main concepts of the relationship between body and soul throughout history with particular emphasis on those to which he is opposed. The article presents personalistic concept concerning the dialogic nature of the person and its importance to the liturgy. This article is an attempt at comprehensive approach to the concept of the human unity of body and soul in Romano Guardini's philosophy.

Keywords: Romano Guardini, body, soul, personalism, symbol.

Bibliografia

- Arystoteles, *O duszy*, Warszawa 1988.
- Augustyn, *O powściągliwości*, w: tenże, *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie. Przekład i komentarz*, red. A. Eckmann, Lublin 2004.
- Dąbek T., *Biblijna rzeczywistość ciała po zmartwychwstaniu*, „*Analecta Cracoviensia*” 16(1984), s. 395-407.
- Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 2, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2003.
- Gadacz T., *Historia filozofii XX wieku. Nurty*, t. 2, Warszawa 2009.
- Góźdz K., *Monizm czy dualizm antropologiczny?*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 48(2010), nr 2, s. 45-62.
- Góźdz K., *Teologia człowieka. Z najnowszej antropologii niemieckiej*, Lublin 2006.
- Guardini R., *Bóg daleki, Bóg bliski*, Poznań 1991.
- Guardini R., *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis*, Würzburg 1950.
- Guardini R., *Istota chrześcijaństwa*, „*W drodze*” 19(1991), nr 12, s. 10-13.
- Guardini R., *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska i los*, Kraków 1969.
- Guardini R., *Liturgia i formacja liturgiczna*, Kraków 2022.
- Guardini R., *O Bogu żywym*, Warszawa 1987.
- Guardini R., *O duchu liturgii*, Kraków 1996.
- Guardini R., *O rzeczach ostatecznych*, Kraków 2004.
- Guardini R., *Objawienie, natura i formy Objawienia*, Warszawa 1957.
- Guardini R., *Przedszkole modlitwy*, Katowice 2018.
- Guardini R., *Symbolika liturgiczna*, „*W drodze*” 9(1981), nr 9, s. 53-58.
- Guardini R., *Unterscheidung des Christlichen*, t. 1, Mains-Paderborn 1994.
- Guardini R., *Znaki święte*, Wrocław 1982.
- Jaworski M., *Religijne poznanie Boga według Romano Guardiniego*, Warszawa 1967.
- Karteuzjusz, *Listy do księżniczki Elżbiety*, Warszawa 1995.
- Karteuzjusz, *Rozprawa o metodzie*, Warszawa 2008.
- Karteuzjusz, *Zasady filozofii*, Warszawa 1960.
- Kobyliński A., *Filozofia człowieka w myśli Romano Guardiniego*, „*Studia Płockie*” 31(2003), s. 99-110.
- Long J. M., *The Human Being as Body and Soul: A Reconsideration*, „*Studia Elckie*” 22(2020), nr 3, s. 313-324.
- Orygenes, *Dyskusja z Heraklidesem*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 5(1967), nr 2, s. 129-179.
- Orygenes, *Komentarz do Pieśni nad Pieśniami*, Kraków 1994.
- Orygenes, *O zasadach*, Kraków 1996.
- Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, Warszawa 1977.
- Ozorowski E., *Personalizm chrześcijański*, „*Rocznik Teologii Katolickiej*” 4(2005), s. 7-17.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych – Biblia Tysiąclecia*, wydanie piąte, Poznań 2000.
- Platon, *Fajdros*, Warszawa 2022.
- Platon, *Fedon*, Kęty 2021.
- Plotyn, *Enneady*, Warszawa 1957.
- Reale G., *Ciało ludzkie w myśli greckiej: Homer i Platon*, „*Ethos*” 21(2008), nr 2-3, s. 105-118.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, Lublin 2000.
- Sawicka J., *Ciało jako pułapka na drodze do wyzwolenia. Zarys problemu w kontekście refleksji niektórych myślicieli antycznych i wczesnochrześcijańskich*, „*IDEA – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych*” 25(2013), s. 47-68.
- Stępień A. B., *Wstęp do filozofii*, Lublin 1974.
- Szram M., *Od obrazu do podobieństwa Bożego. Dynamiczna koncepcja antropologii teologicznej w II-III wieku*, „*Vox Patrum*” 22(2002), nr 42-43, s. 357-376.
- Szwarc K., *Jezus Chrystus – osoba i czyn. Romano Guardiniego chrystologia personalistyczna*, Lublin 2008.

- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna: Aniołowie. Część druga, Świat widzialny*, t. 5, Londyn 1979.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna: Człowiek. Część druga*, t. 7, Londyn 1980.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna: Człowiek. Część pierwsza*, t. 6, Londyn 1980.
- Turzyński A., *Antropologia trychotomiczna Orygenesusa*, „Vox Patrum” 35(2010), nr 63, s. 35-46.
- Wolicka K., *Tradycja filozoficzna i teologiczna wobec ludzkiego ciała*, „Studia Pelplińskie” 47(2014), s. 339-353.
- Worbs M., *Człowiek w misterium liturgii. Antropologiczny wymiar liturgii w ujęciu Romana Guardiniego*, Opole 2007.