

Antoni Just

Tajemnica człowieka

Collectanea Theologica 53/3, 5-23

1983

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

ks. ANTONI JUST, ŁÓDŹ

TAJEMNICA CZŁOWIEKA

*Wiele jest dziwów na świecie
Człowiek największy dziw przecie.
Antygona.*

Minęły już czasy, gdy zadufanym dziewiętnastowiecznym uczonym wydawało się, że już dokładnie poszufladkowali świat i wiedzę o nim i już wszystko do końca zostało wyjaśnione i poznane. Znakomity matematyk i astronom francuski z końca XVIII w. J. L. Lagrange pisał z goryczą, że urodził się zbyt późno, by mógł jeszcze coś odkryć po Keplerze i Newtonie, którzy stworzyli nowożytną mechanikę ciał niebieskich. M. Berthelot wybitny chemik w 1886 r. z przekonaniem wygłosił swoje credo naukowe oddające wiernie ówczesne nastroje w świecie uczonych: „Świat nie ma już dziś dla nas żadnych tajemnic”. Tak kwitował wszechwiedzący dziewiętnastowieczny scjentyzm swoją wiedzę o świecie. Pewność, z jaką ferowano wówczas odpowiedzi na wszystkie pytania nauki, można porównać do pewności bardzo poważnych młodych ludzi, którzy otrzymawszy tzw. „świadectwo dojrzałości” wiedzą również wszystko najlepiej i bez cienia wątpliwości.

Tymczasem nadszedł wiek XX z licznymi rewolucjami naukowymi, które wstrząsnęły spokojnym dziewiętnastowiecznym obrazem świata, w którym wszystko było jasne i na swoim miejscu. Zmienił się radykalnie klimat w przyrodoznawstwie. Dziś uczeni odzegnują się od owego wszechwiedzącego scjentyzmu i płytkiego, naiwnego materializmu XIX w. Słowo „tajemnica” wraca znów do języka nauki. A nawet rzecz można paradoksalnie: im dociekliej nauka penetruje rozmaite sektory rzeczywistości, tym bardziej rozszerza się strefa tajemnicy i bardziej zagadkowym staje się świat. W świetle bowiem naukowej wizji XX w. wszechświat jawi się nie jako zespół prawie kompletnie zbadanych elementów, ale jako olbrzymi układ tajemnic. Świat wydaje się znów bardziej labiryntem o ciągle rozszerzających się nowych perspektywach poznawczych, niż zamkniętym układem o określonych granicach stanowiących ostateczny kres badanej rzeczywistości. Nową perspektywę poznawczą cechuje obecnie otwartość tzn. tendencja do traktowania świata przyrody jako niewyczerpalnego poznawczo. Rodzi się charakterystyczny dla współczesnej nauki paradoks: im więcej

poznajemy, tym więcej dostrzegamy rzeczy nie poznanych. Nauka dzisiejsza stawia znacznie więcej pytań niż zna odpowiedzi. Stąd postawa pokory i skromności u prawdziwych uczonych XX wieku.

Tajemnicą okryte są nie tylko niepoznane, a ciągle jeszcze rozległe obszary otaczającej się rzeczywistości. Tajemnica jawi się nierzadko u kresu intensywnych badań nad określonym zjawiskiem: Czym jest np. w swej najgłębszej istocie materia, życie, myśl? Oto przykładowo pytania, na które dzisiejsza nauka, chcąc być uczciwą wobec samej siebie najchętniej odpowiada *ignoramus et ignorabimus*, a więc dopuszcza istnienie tajemnicy. Zmysł tajemnicy charakterystyczny dla nauki XX w. nie jest tylko przywilejem największych uczonych tej miary jak Einstein czy Heisenberg. Zdaniem K. Rahnera współczesny człowiek jest podatny na przyjęcie tajemnicy i w tym m. in. widzi Rahner szansę przekazu refleksji religijnej dzisiejszemu zlaicyzowanemu człowiekowi. Wiek XX do wartościował więc tajemnicę i to w odniesieniu do wielu nauk, nie pomijając i dziedziny antropologii. Jakże zmienny jest tytuł, jaki Alexis Carrel nadał swej słynnej książce, która ukazała się na początku XX w.: *Człowiek istota nieznana*.

Tej właśnie dziwnej, tajemniczej i kontrowersyjnej istocie będą poświęcone niniejsze rozważania. Kim jest ta, tak wyraźnie odcinająca się od świata fauny istota, zwana człowiekiem?

I. Kim jest człowiek?

Wspomniany już Alexis Carrel w książce *Człowiek istota nieznana* pisze: „Trzeba stwierdzić, że nauka o istocie ludzkiej jest ze wszystkich nauk najtrudniejsza”¹. Trudność rozprawiania o człowieku pochodzi najpierw z racji czysto subiektywnych: człowiek ma bowiem mówić o człowieku. Podmiot badający utożsamia się z badanym przedmiotem. Brak tu pewnej perspektywy badawczej. Istnieje nadto niebezpieczeństwo, iż czynniki subiektywne, tak bardzo zależne od woli i działających na nią uczuć, wywierają wpływ na kierunek i wyniki badań. Wiadomo, nikt nie jest dobrym sędzią we własnej sprawie.

Istnieją nadto bardziej zasadnicze i obiektywne trudności wynikłe z ogromnej złożoności i jeśli tak można powiedzieć, wieloprzekrojowości czy wielowymiarowości bytu ludzkiego. Człowiek na wzór soczewki skupia w sobie wszelkie doskonałości bytów niższych, ale jego istota nie wyczerpuje się w nich. Nie zatrzymuje się na którymś z niższych poziomów, lecz zdecydowanie je przewyższa. Człowiek jest więc najpierw materią, ale materią ożywioną i czującą. Następnie posiada w wybitnym stopniu rozwinięte życie psychiczne i społeczne. Tworzy wreszcie kulturę i jest istotą

¹ A. Carrel, *Człowiek istota nieznana*, Warszawa 1961, 8.

religijną. Przenikanie się różnych wątków, choć związanych w strukturalną całość przez osobowe „ja” ludzkie, czyni ów przedmiot badań, jakim jest człowiek, wyjątkowo trudnym i subtelnym. W człowieku nastąpiło spotkanie różnych światów, ale z uniknięciem jakiegoś bezładnego wymieszania się elementów, raczej spotkanie organizujące owe elementy w jeden zasadniczy byt ludzki. Owa, jak powiada Stern, *unitas multiplex* stanowi klucz do zrozumienia podstawowych trudności badań nad człowiekiem. Nie można dotknąć jednego aspektu w człowieku, by nie zahaczyć od razu o całość. Zaś do całości nie pasują już poprzednio dobrane narzędzia metodologiczne. W efekcie posiadamy o człowieku wiedzę fragmentaryczną, wieloaspektową, z trudem dającą się złożyć w jeden syntetyczny obraz. W związku z powyższym nasuwa się zasadniczy problem: czy w ogóle człowieka da się poznać? Czy na przeszkodzie nawet fragmentarycznych badań, nie stoi zbyt wiele tajemnic, których umysł ludzki bynajmniej nie przenika, ale które uważa już za poznane, gdy je poklasyfikował? Klasyfikacja zjawiska nie oznacza wcale poznania jego natury. Rzeczywiście, badając z bliska poszczególne zagadnienia istoty ludzkiej natrafiamy stale na tajemnice. Niekoniecznie należy sięgać od razu do zagadnień natury metafizycznej. Nawet te, niby na pozór proste sprawy, jakże są tajemnicze i skomplikowane! Oto kilka przykładów.

Jak wiadomo, ciało ludzkie składa się z szeregu narządów, te zaś z tkanek, a one z milionów komórek. Jaka siła tworzy z tego jeden żywy, rozwijający się organizm? Jak wytłumaczyć działalność jednej choćby z tych milionów komórek — pracujących harmonijnie dla dobra całości. Podobnie społeczny charakter ujawniają komórki przy pewnych zaburzeniach normalnego życia organizmu. Stwierdzono np., że przy uszkodzeniach niektórych komórek mózgu inne przejmują funkcje należące do komórek uszkodzonych. Przy skaleczeniu ciała z całego organizmu spieszą białe ciała krwi, by zapobiec zakażeniu. W wypadku gruźliczego rozpadu tkanki płucnej wapno z całego organizmu skupia się wokół ognisk zapalnych, otacza je nieprzepuszczalną skorupą i w ten sposób zapobiega postępowi choroby. Co dziwniejsze: cały tak przedziwnie skoordynowany i wieloczynnościowy organizm ludzki rozwija się z jednej właściwie komórki rozrodczej, która potencjalnie w zgoła już niepojęty sposób zawiera w sobie przyszły organizm. Organizm ten kształtuje się w błyskawicznym tempie. Jest to eksplozja życia, ale eksplozja kontrolowana. Organizm dziecka w łonie matki, jak pisze Carrel, „jest utworzony przez komórki, które zdają się znać kształt przyszłego gmachu”². Bardzo mało są znane również prawa rządzące dziedzicznością. Mendel i jego następcy odkryli tylko niektóre z nich, większość jest jeszcze nie znana.

Najdziwniejsze i najbardziej tajemnicze sprawy dzieją się w sfe-

² A. Carrel, dz. cyt., 90.

rze psychicznej człowieka. Jak dokonuje się przemiana bodźca fizycznego we wrażenie psychiczne? Czym jest wyobraźnia twórcza? Jak wyjaśnić trwałość pewnych skojarzeń wspomnień? Co to jest pamięć? Na czym polega proces myślenia, tworzenia pojęć, uogólnień, itd.? Tyle zagadek i tajemnic kryje w sobie człowiek. Nic też dziwnego, że na przestrzeni wieków wypowiedziano bardzo różne, niekiedy sprzeczne, opinie na temat istoty ludzkiej. Wielowymiarowość i złożoność człowieka dają zresztą podstawę do różnych ujęć i sformułowań.

Dla Platona człowiek to dusza władająca ciałem. Posiada on wprawdzie ciało, ale ono się nie liczy. Jest balastem, upokorzeniem, karą. Zmuszony tkwić w materialnym ciele czuje się nieswojo na tym świecie. Wzdycha do innego. Uważa swą egzystencję tutaj za przejściową i przypadkową. Platon zadaje sobie owo patetyczne pytanie: Jakże się stało, że się tutaj na tym świecie znalazłem? Człowiek jest intruzem i „niedopasowanym” do świata. Arystoteles przeciwnie, uważa, że człowiek jest na swoim miejscu. Jest częścią przyrody. Bez żenady porównuje człowieka z niższymi gatunkami zwierzęcymi. Człowiek jest zwierzęciem, ale zwierzęciem rozumnym. Zwierzęcość i rozumność — oto podstawowe elementy człowieczeństwa. M. Montaigne: Człowiek, to najbardziej nieszczęśliwe i kruche ze wszystkich stworzeń, a jednak najbardziej dumne. B. Pascal: Człowiek jest trzcina najwęższą w przyrodzie, ale trzcina myśląca: ani anioł, ani zwierzę. Zbieg sprzeczności: Chłuba i zakała wszechświata. B. Franklin: Człowiek, to istota zmyślna, gdyż potrafi wytwarzać narzędzia, które mu ułatwiły opanowanie i przetwarzanie świata. E. Kant: Człowiek to jedyne zwierzę, które się udoskonala. Doskonali się zaś, a więc staje się człowiekiem przez wychowanie i samowychowanie. F. Schiller: Jedyne zwierzę, które może chcieć, podczas gdy inne muszą. Rozumem przewyciężył instynkt. J. W. Goethe: Człowiek to pierwsza rozmowa, którą natura prowadzi z Bogiem. J. Mack: Człowiek jest istotą mogącą powiedzieć: nie. Jest on ascetą życia. M. Scheler: Istota szukająca Boga. Z. Freud: Człowiekiem rządzą popędy, zwłaszcza seksualny, ale tylko on potrafi je sublimować. N. Hartmann: Istota od wewnątrz zagrożona. P. Reverdy: Człowiek jest dzikim zwierzęciem, które pracując nad sobą oswoiło samego siebie. O. Wilde podważa definicję człowieka jako istoty rozumnej. Usiłowano, mówi on, określić człowieka jako zwierzę rozumne, ale rzecz dziwna, zawsze się on irytuje, gdy się od niego żąda, by postępował zgodnie z nakazami rozumu. Według S. Kierkegaarda człowiek jest syntezą skończoności, czasowości i wieczności, konieczności i wolności. Stąd pochodzą antynomie cierpienia i napięcia w życiu ludzkim. Sytuacja graniczna między nicością a Bogiem — oto sytuacja człowieka. W swoim przemijającym istnieniu ciągle wyrывa się ku wieczności, czego wyrazem jest religia. Ale i religia napawa go lękiem,

od którego chce się człowiek uwolnić i której zarazem pragnie. Religia wprowadzając człowieka w wieczność napełnia go grozą. Żąda wszystkiego nie dając, przynajmniej na pozór, nic, co miałoby doczesną wartość. M. Twain: Człowiek jest jedynym stworzeniem, które się czerwieni i zarazem jedynym, które ma po temu powody. Jest więc istotą obdarzoną zmysłem moralnym. L. Tołstoj: „Człowiek ma świadomość, że jest Bogiem i ma rację, gdyż Bóg jest w nim. Człowiek ma świadomość, że jest świnią i również ma rację, gdyż świnią jest w nim. Ale straszliwie błądzi, kiedy świnię w sobie bierze za Boga”³. Człowiekiem można więc być jedynie za cenę właściwego wyboru hierarchii wartości i ciągłego przekraczania w sobie zwierzęcości. Niedobrze, gdy w człowieku niskie zwierzęce instynkty biorą górę nad duchowością, a jeszcze gorzej, gdy człowiek je apoteozuje. R. Ingarden: Ludźmi jesteśmy przez to, że żyjemy w pewnym sensie „ponad stan”. Verine: Człowiek jest najbardziej ubogim duchem, gdyż posiada ciało i najbardziej tragicznym zwierzęciem, gdyż posiada ducha. E. Caldwell: Pan Bóg powadzał nas w ciała zwierząt, a kazał nam być ludźmi. M. Heidegger: Człowiek to byt przeznaczony na śmierć. Istota rzucona w świat. J. P. Sartre: Człowiek jest bytem, który pragnie stać się Bogiem. „Człowiek jest dogłębnie ze swej natury pragnieniem Boga”⁴.

Można by mnożyć owe wypowiedzi o człowieku, ale nawet te, które zostały tutaj przytoczone, świadczą dosadnie jak bogata, wielostronna, złożona, a nawet paradoksalna i tajemnicza jest natura ludzka i jak trudno ukazać w pełni człowieka w całej jego złożoności i ze wszystkimi dążeniami. Gdy jednak z bliska przyjrzeć się owym określeniom człowieka przez najznakomitsze umysły, zarysowuje się pewna regularność wypowiedzi. Jak w elipsie, zarysowują się w człowieku dwa ogniska, które kryją w sobie całą jego tajemnicę. I tak w sposób bardzo wyraźny, jednoznaczny podkreślają wspomniani autorzy aspekt materialny czy cielesny człowieka (określając go często dosadnie jako zwierzę). Ale to dopiero jedna strona medalu. Bo ci sami autorzy mówiąc, iż człowiek jest zwierzęciem dodają: zwierzęciem, które myśli, chce, wytwarza narzędzia, jest ascetą (potrafi powiedzieć „nie!”), posiada zmysł moralny, uznaje hierarchię wartości, sublimuje swoje instynkty, przewiduje sytuacje, samo sobie narzuca pewną dyscyplinę, jest nadto istotą o niepokornionych pragnieniach i istotą szukającą Boga. Determinizm cielesny idzie tu w parze z nieokreślonością i bogactwem za-

³ L. Tołstoj, *Dziennik wewnętrzny*, cyt. za G. Pomerand, *Le petit philosophe de poche*, Paris 1967, 210.

⁴ Warto tu mimochodem zauważyć jak doskonale ta uwaga Sartre'a harmonizuje z opowiadaniem biblijnym. Wszak dopiero obiecując pierwszym rodzicom bóstwo (będziecie jako bogowie) udaje się szatanowi przywieść ich do grzechu. Ponieważ naturalnymi środkami owo pragnienie jest nieosiągalne, Sartre proponuje inne określenie: człowiek jest bezużyteczną pasją.

chowań się, które czynią tę istotę otwartą na wartości ponadbiologiczne.

Człowiek należąc ponad wszelką wątpliwość do świata przyrody jednak nie mieści się w niej bez reszty tak jak inne gatunki. Człowiek góruje nad przyrodą. Góruje zaś nad nią, według R. Ingardena, w podwójny sposób: 1^o przez poznanie siebie i przyrody; 2^o przez realizowanie dobra i piękna⁵. Wartości więc poznawcze, moralne i estetyczne są specyficznie ludzkie i wykraczające poza biologizm gatunków zwierzęcych. „Człowiek, jak pisze ks. K. Klóśak, jest zarazem immanentny i transcendentny w stosunku do przyrody”⁶. Wylania się tutaj z całą oczywistością dwubiegunowość istoty ludzkiej. Będąc zanurzony przez swoje ciało w świat materii, wrywa się ku światu duchowemu. Tu można i należy zadać sobie pytanie: skąd te wyższe aspiracje w człowieku, gdzie ich źródło i geneza? Najbardziej chyba głęboką i zadowalającą odpowiedź daje nam Pismo Święte.

Już na pierwszych stronicach Pisma Świętego spotykamy się z tajemnicą człowieka i zasadniczym wyjaśnieniem tej tajemnicy. Bo oto, gdy jest mowa o powstaniu innych gatunków zwierzęcych, Pismo Święte powiada ogólnie: niechaj wyda ziemia istoty żywe różnego rodzaju. Można rzec, że Bóg wyprowadza gatunki zwierząt (łącznie czy stopniowo jedne z drugich) z materii samej, a więc z ziemi — obdarzając je życiem wprost lub pośrednio. Inaczej Pismo Święte opisuje powstanie człowieka. Oto co czytamy w Ks. Rodzaju 1,26; „A wreszcie rzekł Bóg: Uczynimy człowieka na nasz obraz, podobnego nam, aby panował... nad całą ziemią. Tak stworzył Bóg człowieka na swe wyobrażenie, na wyobrażenie Boga go stworzył”. Ta sama księga w rozdz. 2 wraca do tematu formacji człowieka i dokładniej precyzuje, na sposób bardziej konkretny uformowanie człowieka: „Utworzył tedy Pan Bóg człowieka z mułu ziemi i tchnął w oblicze jego tchnienie życia”. Pismo Święte mówi zatem o człowieku jako o istocie złożonej i wyjątkowej. Jest on wprawdzie wzięty z mułu ziemi (z materii), co doskonale wyjaśnia cielesny czy nawet zwierzęcy aspekt jego jestestwa, ale równocześnie tenże człowiek stanowi pewne podobieństwo i obraz samego Boga. Bóg jest absolutnym duchem, jeśli zatem człowiek jest pewnym odbłaskiem doskonałości i duchowości Bożej, musi posiadać jakiś pierwiastek duchowy, który z kolei wyjaśnia bogactwo postaw i zachowań człowieka przekraczający możliwości zwykłego zwierzęcia. Trudno byłoby mówić o jakimś obrazie czy podobieństwie, gdyby człowiek był tylko istotą materialną. W Bogu brak jakiegokolwiek materialności. Na skutek owego podobieństwa człowiek może poznawać w sposób istotnie różny od zwierząt, a mia-

⁵ Por. R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1972, 18.

⁶ K. Klóśak, *Immanencja i transcencja człowieka w odniesieniu do przyrody*, w: *O Bogu i o człowieku*, t. 1, Warszawa 1968, 165.

nowicie rozumuje, wnioskuje, dokonuje wynalazków, tworzy pojęcia abstrakcyjne itd. Duchowości człowieka dowodzi, prócz twórczych uzdolnień rozumowych wolność woli. Tylko człowieka zobowiązał Bóg do zachowania prawa moralnego i to pod sankcją. Nie może być zaś mowy o sankcji i odpowiedzialności tam, gdzie nie ma wolności. Wolność zatem i rozumowość ugruntowana jest w duchowej naturze człowieka. Tak więc zagadkowość bytu ludzkiego wynika z paradoksalnej wprost kompozycji cielesno-duchowej. To, co normalnie rzecz biorąc, wzajemnie się wyklucza (duch i materia) w człowieku znalazło jedność. Człowiek jest zatem w świetle Pisma Świętego rzeczywiście istotą na pograniczu dwóch światów. Jest łącznikiem elementu cielesnego i duchowego. Łączy świat materii i świat ducha. Można więc postawić sobie pytanie odnośnie genezy jednego i drugiego elementu.

Pismo Święte mówiąc ogólnie o podstawowych składnikach natury ludzkiej, nie precyzuje sposobu połączenia i pochodzenia poszczególnych elementów. Zresztą Pismo Święte nie jest naukowym podręcznikiem, ale przede wszystkim księgą religijną w najwyższym tego słowa znaczeniu. Zajmuje się przeto stosunkiem człowieka do Boga i jego powołaniem jako adoptowanego dziecka Boga. Jest krótko mówiąc historią i ekonomią zbawienia. Sprawy te jako istotne dla osiągnięcia ostatecznego celu człowieka, Bóg sam objawia człowiekowi. O własnych naturalnych siłach człowiek nie zdołałby poznać swego nadprzyrodzonego wyniesienia. Pismo Święte w Księdze Rodzaju stwierdza jedynie, iż Bóg jest bezwzględna racją ostateczną istnienia wszystkiego. W prostej szacie literackiej przekazuje nam ono doniosłe pouczenie, a mianowicie: odwieczny i niezależny od materii Bóg jest bezwzględnym początkiem całego stworzenia, a więc i całego człowieka. Stwierdzenie to nie przesądza jednak kwestii pośredniości czy bezpośredniości pochodzenia od Boga zasadniczych elementów składowych człowieka. Bóg mógł stopniowo przygotowywać pojawienie się człowieka poprzez odpowiednie wyposażenie materii i nadanie kierunkowości ewolucji. Tu należy rozróżnić problem ewolucji ciała ludzkiego oraz problem pochodzenia pierwiastka duchowego w człowieku.

Problem ewolucji ciała ludzkiego

Problem ten jaskrawiej wystąpił po opublikowaniu dzieła Darwina *O pochodzeniu gatunków* (1859). W dziele tym dwa rozdziały poświęcone są porównaniu władz umysłowych człowieka i władz poznawczych niższych istot. Darwin pragnie wykazać, że „pomiędzy człowiekiem a wyższymi ssakami nie ma zasadniczej różnicy pod względem ich władz umysłowych”⁷. Mimo wszystko „nie ma

⁷ K. Darwin, *O pochodzeniu człowieka*, Warszawa 1929, 26.

żadnej wątpliwości — pisze Darwin — że istnieje ogromna różnica między umysłem człowieka znajdującego się na najniższym poziomie rozwoju, a umysłem najwyższej uorganizowanego zwierzęcia... Niemniej różnica między umysłem człowieka i wyższych zwierząt, mimo że jest wielka, jest różnicą stopnia, a nie rodzaju”⁸. Tu można jednak odpowiedzieć Darwinowi, że dziwną jest rzeczą, iż jeśli zwierzęta posiadają umysł różny tylko co do stopnia, a nie co do rodzaju, dlaczego nie widać choćby bardzo powolnego postępu czy prób posługiwania się i wynajdywania choćby najbardziej prymitywnych narzędzi? Warto jednak nadmienić odnośnie do samego Darwina, że w swym dziele *O pochodzeniu gatunków* opowiada się za teistycznym poglądem na świat. „Wzniosły zaiste jest pogląd, że Stwórca natchnął życiem kilka form lub jedną tylko i... z tak prostego początku zdołał się rozwinąć i wciąż się jeszcze rozwija nieskończony szereg form najpiękniejszych i najbardziej godnych podziwu”⁹.

Dzisiaj w XX w. coraz większa ilość teologów i myślicieli katolickich uznaje ewolucję ciała ludzkiego i praprzodków zwierzęcych. M. Schmaus — jeden z najwybitniejszych teologów naszego wieku — uważa ewolucję za zupełnie zgodną z Pismem Świętym. Systematyka zoologiczna, anatomia porównawcza i paleontologia przekonująco tłumaczą rodowód człowieka pod względem ciała. Również anatomia porównawcza wykazuje liczne powiązania i podobieństwa organizmu ludzkiego z organizmami niższych istot. A. Keith wymienia w organizmie człowieka aż 1065 różnych elementów budowy ciała ludzkiego. Ale tylko 312 są charakterystyczne dla człowieka, inne są mu wspólne z niższymi gatunkami zwierząt. I tak:

396	cech	jest	wspólnych	dla	człowieka	i	szympansa
385	”	”	”	”	”	”	i goryla
354	”	”	”	”	”	”	i orangutana
117	”	”	”	”	”	”	i gibbona
113	”	”	”	”	”	”	i niższych małp (zwierzokształtne)

Ponadto różne organy szczątkowe w organizmie ludzkim zdradzają dawne nasze pochodzenie (społeczne) m.in. wyrostek robaczkowy czy kość ogonowa. Również embriologia zda się potwierdzać prawo Haeckla, iż „ontogeneza jest powtórzeniem filogenezy”. Choć oczywiście prawo to nie ma wartości absolutnej, jednak, jak pisze katolicki teolog P. M. Parier, „należy przynajmniej uznać, że embriion ludzki przypomina kolejno, chociaż bardzo ogólnie i w przybliżeniu niższe typy zwierzęcej organizacji”¹⁰. Wreszcie paleontologia ukazuje jak cały potężny proces ewolucji zmierzał ku

⁸ K. Darwin, *dz. cyt.*, 80.

⁹ K. Darwin, *O pochodzeniu gatunków*, Warszawa 1955, 514.

¹⁰ P.M. Parier, *Le transformisme, l'origine de l'homme et la dogme catholique*, Paris 1930, 247.

człowiekowi. Według P. Teilharda de Chardin na drzewie życia ssaki są gałęzią główną, naczelną są odgałęzieniem bocznym, a antropoidy są na niej pączkiem kończącym gałąź. „Od tej chwili łatwo zdecydować dokąd w biosferze winniśmy skierować nasze oczy w oczekiwaniu tego co ma nadejść. Nie traćmy z widoku tej linii zaróżowionej przez jutrzenkę. Przez tysiące lat wznosiła się ona pod horyzontem, a w punkcie ściśle zlokalizowanym wybuchła płomieniem — Myśl tam była”¹¹.

Wniosek więc o pochodzeniu ciała ludzkiego od zwierząt jest wysoce prawdopodobny, osiągnie zaś pewność o ile zostaną wyjaśnione wszystkie wątpliwości dotyczące ewolucji w ogóle, a człowieka w szczególności.

Problem duszy ludzkiej

1. Pojęcie bytu duchowego

a) Negatywnie określa się ów byt, że nie jest materialny. Oczywiście najmniej orzeka się o istocie jakiegoś bytu mówiąc czym nie jest. Jednak gdy chcemy pozytywnie określić byt duchowy, jesteśmy w ogromnym kłopotcie, bo pogrążeni w świecie materialnym urabiamy sobie wszelkie pojęcie w oparciu o konkretne dane zmysłowe bądź oglądowe sytuacje (*nihil est in intellectu quod non fuerit antea in sensu*). Dlatego też próba pozytywnego określenia, czym jest byt duchowy, też jest ostatecznie tylko subtelniejszym wyjaśnieniem negatywnego orzeczenia czym właściwie duch nie jest.

b) Pozytywnie orzekamy, iż byt duchowy jest to coś nierozciągliwego, niepodzielnego, niepodległego ściśle kategoriom przestrzeni i czasu (bo te są istotne kategorie bytów materialnych).

2. Dusza ludzka

a) Należy zaznaczyć, że dusza ludzka od strony funkcjonalnej (czynnościowej), będąc zjednoczona z ciałem, posiada duchowość niedoskonałą. Ostatecznie działa cały człowiek, a nie tylko jego dusza. Dlatego też czynności, zwłaszcza vegetatywne i czynności zmysłów, są wewnętrznie zależne od materii. Dusza działa w powiązaniu z materią i w uzależnieniu od materii. Materia jest w tych czynnościach współprzyczyną. Co się zaś tyczy czynności poznania umysłowego i pragnień duchowych, dusza jest również zależna od materii, ale tzw. zależnością zewnętrzną albo instrumentalną. Jak muzyk, choć jest niezależnie istniejący, a więc wewnętrznie niezależny od instrumentu, a jednak potrzebuje go do stwo-

¹¹ P. Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, Paris 1955, 174.

rzenia melodii, podobnie dusza posługuje się całą aparaturą cielesną jako wspaiałym instrumentem pozwalającym ujawnić się niewidzialnym intencjom, zamierzeniom i myślom. Oczywiście każde porównanie kuleje. Analogicznie ma się rzecz i w tym przypadku. Więż bowiem duszy z ciałem jest istotna i substancjalna, a nie tylko czysto zewnętrzna jak muzyka z instrumentem. To uzależnienie zewnętrzne duszy od materii odnośnie do czynności duchowych dotyczy najpierw całej aparatury zmysłowo-nerwowej. Nadto psychika ludzka ujawnia na zewnątrz ową zależność od materii korzystając np. ze słów (czyli ubiera duchową myśl w znak słowny zewnętrzny dający się materialnie zapisać i dostrzec zmysłowo), znaków, gestów. Mimo zewnętrznego uzależnienia dusza nie jest wewnątrznie skrepowana prawami materii, dlatego w swym działaniu wybiega i przekracza kompetencje materii. Weźmy jako przykład rozumienie mowy ludzkiej. Mowa ludzka z punktu widzenia fizykalnego jest to drganie fal poprzecznych. Na drganie powietrza reaguje membrana powodując podrażnienia odpowiednich układów nerwowych. Ale choć ucho słyszy (rejestruje drgania), to jednak odczytanie sensu, czyli znaczenia lub treści tego dźwięku (owego drgania), jest dziełem rozumnej duszy. Ucho jako aparat słyszy, ale duch rozumie i wie dokładnie co słyszy.

b) Dusza w aspekcie strukturalnym. Ta wewnętrzna niezależność od materii w wyższych aktach psychicznych każe patrzeć na duszę jako na pewną niezależną strukturę posiadającą swoistą formę substancjalną (choć niepełną) — o atrybutach samoistności. Ten właśnie przymiot duszy ludzkiej pozwala jej na bytowanie po rozłączeniu z ciałem i niezależne istnienie od materii, o czym będzie jeszcze słów kilkoro w drugiej części tegoż artykułu.

3. Duchowość duszy ludzkiej

Dusza ludzka właśnie ze względu na swą duchowość czyli zasadniczą strukturalną niematerialność, nie może być przedmiotem pewnego rodzaju empirycznych badań (w sensie doświadczania jej ja to czynimy z substancjami materialnymi), ale jedynie może być rozumowo dowiedziona na podstawie zasady: skutki działalności duszy wskazują na odpowiednią i proporcjonalną przyczynę. Choć na drodze rozważań rozumowych dochodzimy do uznania istnienia duszy i jej przymiotów, to jednak metoda ta nie ma nic wspólnego z dowolnym aprioryzmem. Przeciwnie, wychodzimy w tych badaniach z konkretnych faktów psychicznych (z analizy faktów psychicznych). W konsekwencji dusza ludzka jawi nam się nie jako pierwotne założenie, ale jako logiczna konieczność, bez przyjęcia której same akty psychiczne i ich jakość byłyby niewytłumaczalne. W tym sensie można mówić o empirycznej metodzie badania jako wyjścia od konkretnego doświadczenia ludzkiego, jakim jest dozna-

wanie przeżyć psychicznych. Różnorakie drogi prowadzą do uznania substancjalnej i duchowej duszy ludzkiej. Tutaj uwzględnimy cztery zasadnicze dowodzenia: a) z analizy „ja” psychicznego; b) ze zdolności tworzenia pojęć abstrakcyjnych; c) z analizy aktu poznawczego; d) z refleksyjności myśli ludzkiej¹².

a) Analiza „ja” psychicznego

Określiśmy jako duchowe to co jest nierozciągle, niepodzielne i w pewnym sensie niezwiązane z czasem i przestrzenią. Otóż istnieje w głębi naszego jestestwa pewne tajemnicze „ja” psychiczne, które posiada tego rodzaju przymioty. Rzeczywiście owo „ja” psychiczne jest czymś trwałym, niezmiennie istniejącym, które wiąże wielość i różnorodność aktów psychicznych w jedno jako właściwych jednemu danemu podmiotowi. „Waha się, pisze T. Bilikiewicz, natężenie świadomości, zmienia się w swej intensywności treść przeżyć psychicznych, ale na dnie tych niestałych, zmiennych, różnorodnych elementów odnaleźć można zawsze jedno i to samo «ja» ilościowo zawsze całkowite, ani silniejsze, ani słabsze, nie dające się wzmocnić lub osłabić nawet myślowo”¹³.

Owo „ja” jest identyczne w wieku dziecka i w późnej starości, przed snem i po drzemce, zawsze jest to moje „ja”, któremu przypisuję wszystkie moje stany, zachowania się i czyny jako głównemu autorowi: ja piszę, ja myślę, ja chcę, mnie boli głowa, ja jestem głodny itd. To „ja” jako trwałe podłoże życia psychicznego jest ostatecznym podmiotem aktów psychicznych. „Ja” psychiczne jest czymś transcendentnym w stosunku do wielorakich przeżyć ludzkiej świadomości. Ono jest autorem nawet aktów przeciwstawnych sobie: ja chcę, ja nie chcę czegoś w zależności od sytuacji. Mam świadomość, że to „ja” chcę, a nie np. moja głowa czy nawet moje ciało jako całość. Nawet Feuerbach przyznawał, że nie uświadamiamy sobie w sposób bezpośredni, żeby akty psychiczne były aktami naszego mózgu. Nie ma również jakiejś lokalizacji zjawisk psychicznych w mózgu (w założeniu materialistycznym byłoby to konieczne) tak np. nie można obrazów słów uważać za jakieś ślady wyciśnięte w komórkach mózgowych. W takim bowiem wypadku, jak słusznie zauważa Bergson, nie mógłby być rozpoznany jeden i ten sam wyraz wymówiony przez różne głosy, w różnej wysokości i w różnej barwie. Ten sam wyraz wymówiony w innej tonacji drażniłby inne nerwy — powodowałby inny „ślad”, inną lokalizację — a więc nie powinien być rozpoznany jako identyczny.

„Ja” zatem jawi się jako podmiot ostateczny wielorakich aktów

¹² Istnieją oczywiście inne jeszcze racje przemawiające za duchowością istoty ludzkiej. Przytoczone powyżej są jednymi z wielu najczęściej wskazywanymi próbami ukazania człowieka jako istoty nie dającej się zrozumieć bez reszty tylko w materialnych kategoriach bytu.

¹³ T. Bilikiewicz, *Psychiatria kliniczna*, Warszawa 1969, 35.

psychicznych i dlatego nie ma sensu szukanie jeszcze innego podmiotu jako substancji (a więc substratu czy przyczyny aktywności psychicznej). To „ja” będąc nadrzędną instancją psychiczną i trwałą substancją dla zmiennych aktów jest równocześnie duchową jakością. Nic nie wskazuje na rozciągłość mojego „ja”. Nie można mówić o podzielności na części mojego „ja”, jak to ma miejsce w bytach materialnych. Istnieje tu jakaś zasadnicza niezłożoność, jedność, aktywność. To „ja” zatem z racji na trwałość, ciągłość istnienia i ostateczny podmiot aktów psychicznych jawi nam się jako pewna substancja, zaś z racji na nierozciągłość, niepodzielność, niezłożoność, jedność i aktywność wykazuje cechy wybitnie niematerialne, a więc duchowe. Ów duchowy pierwiastek w człowieku zwykło się nazywać duszą. Analizując „ja” psychiczne dochodzimy do uznania owego pierwiastka jako duchowego.

b) Zdolność tworzenia abstrakcyjnych pojęć

Człowiek tworzy sobie ogólne pojęcie dobra, sprawiedliwości, heroizmu, grzechu, piękna, mądrości, relacji rzeczowych między różnymi bytami itd. Otóż tym pojęciom nie odpowiada jakiś konkretny byt materialny. Dobroć czy relacja nie jest czymś materialnym, uchwytnym. Są to pojęcia ponadprzestrzenne, ponadczasowe, nie mające w swej treści nic materialnego. Byłoby rzeczą dziwną, żeby materialny umysł mógł tworzyć niematerialne pojęcia, tym bardziej, że sam przedmiot pojęcia jest tak wybitnie niematerialny (np. sprawiedliwość) i nie dający się uchwycić przez jakiś odpowiedni zmysł, jak to ma miejsce w poznawaniu jakości zmysłowych rzeczy materialnych (rozciągłość, barwa, konsystencja). Również w tworzeniu pojęć ogólnych bytów materialnych istnieje tendencja poznającego umysłu do „odmaterializowania” ich. O ile np. konkretne mieszkalne domy są jak najbardziej materialne, to pojęcie ogólnego domu, nie posiada już konkretnych jednostkowych cech pewnego określonego domu, ale na drodze abstrakcji umysł pomija różnicujące cechy i ujmuje istotne konstytutywne cechy domu, które można odnieść do każdego domu. Tym samym pojęcie jako twór psychiczny ma cechy uniwersalne, ogólne, nie ujednostkowane przez konkretną materialną rzecz. Ta zdolność tworzenia pojęcia ogólnego, a więc „odmaterializowanego”, jak i w ogóle wszelka myśl ludzka mająca znamiona duchowe musi pochodzić z duchowego źródła. Między skutkiem (w tym wypadku myślą) a przyczyną sprawczą powodującą go musi istnieć odpowiednia proporcja. Tylko odpowiednia i właściwa przyczyna może powodować odpowiednie i właściwe skutki. Nic się nie dzieje bez przyczyny i to bez przyczyny dostatecznej. Otóż jeśli człowiek tworzy pojęcia czysto abstrakcyjne, ujmuje jakości istotne rzeczy materialnych tworząc tzw. pojęcia ogólne i w ogóle jest autorem myśli, bytu wybitnie nieoglądowego, nieprzestrzennego, nie dającego się zważyć, zmierzyć ani podzielić na części, to wnosić

musimy, iż istnieje w człowieku pewien duchowy pierwiastek jako źródło oraz przyczyna myśli i pojęć mających charakter niematerialny, a więc duchowy. Tym pierwiastkiem jest właśnie dusza ludzka.

c) Analiza aktu poznawczego przedmiotów materialnych

W poznaniu umysłowym istnieje jak gdyby wzięcie w posiadanie danego przedmiotu, który poznajemy. Bez owego kontaktu umysłu z rzeczą poznawaną nie ma możliwości prawdziwego aktu poznawczego. Poznając dokonuję jak gdyby asymilacji wewnętrznej przedmiotu, w czasie której to asymilacji następuje identyfikacja, czyli rozpoznanie poznawczych przedmiotów. Myśląc uobecniam różne przedmioty, które stanowią treść poznawczą moich aktów psychicznych. One są jakby we mnie w moim wnętrzu obecne. Ale to poznawcze „przywłaszczenie” przedmiotów nie ma nic wspólnego z fizycznym procesem asymilacji, jak np. podczas asymilacji pokarmu, który zostaje przyjęty, wchłonięty przez organizm i odpowiednio przetworzony.

Asymilacja poznawcza ma charakter wybitnie duchowy, gdyż przywłaszczając sobie przedmiot poznawany wcale nie zmieniam samego przedmiotu. On obiektywnie materialnie nadal istnieje, a niezależnie zaczyna istnieć jako obiekt mojej myśli. Ponieważ rzeczy materialne nie dublują się poprzez moją myśl, ani nie są pochłonięte i zniwelowane przez fakt nowego zaistnienia we mnie (jak np. pokarm fizyczny) wobec tego mogą istnieć tylko na sposób duchowy. Jeśli plód mojej myśli ma charakter duchowy, to i przyczyna, która sprawia tego rodzaju istnienie duchowe musi być proporcjonalna tzn. tej samej natury czyli duchowa. Stąd wniosek: dusza rozumna jest duchowa.

d) Zdolność refleksji

Myśl ludzka potrafi nawet samą siebie wziąć jako przedmiot analizy myślowej. Ta właśnie „przenikalność” i wejście jakby w siebie stanowi istotę myśli refleksyjnej. Człowiek nie tylko poznaje tzw. bezpośrednim i prostym poznaniem (jak zwierzęta), ale wie, że poznaje, ma świadomość swoich treści poznawczych. Te treści poznawcze może analizować. Reflektując nad swoją myślą wnika w siebie. Człowiek więc jako istota myśląca dociera do swego własnego psychicznego wnętrza. Otóż być wewnętrznym w stosunku do siebie, to jest doskonale przeciwieństwo materii, gdzie wszystko jest w stosunku do wszystkiego zewnętrzne. Materia styka się ze sobą na powierzchniowej, jakby zewnętrznej stronie. Oczywiście materia jest również, jak wiemy, do pewnego stopnia „przenikalna”, ale ta przenikalność dotyczy „otoczki elektronowej” wokół jądra atomu. Samo zaś jądro stanowi już element nieprzenikalny, są więc

pewne granice przenikalności materii. Duch natomiast jest przenikaniem i obecnością od wewnątrz. Dlatego też człowiek dzięki duchowości poznaje „istotę rzeczy” i nie zatrzymują go ani mylą zewnętrzne pozory bytu. Wiadomo jednak, że duchowość człowieka jest niedoskonała i dlatego zdolność poznawcza również ograniczona. Stąd możliwość pomyłek i błędów. Zdolność refleksji jest wynikiem nierozciągłości i braku złożoności, czyli ułożenia części jednych obok drugich. Tam gdzie jest złożoność i rozciągłość, czyli materialne jakości bytu, tam nie ma miejsca na refleksyjność. Obecność zatem myśli refleksyjnej w człowieku dowodzi duchowości jego natury.

Tak więc na różnych drogach: analizując specyficzne moje „ja” psychiczne, śledząc proces tworzenia pojęć ogólnych i abstrakcyjnych, obserwując niematerialność mojego aktu poznawczego bądź zastanawiając się nad refleksyjnym charakterem myśli, dochodzimy do logicznego wniosku: uznania duchowego pierwiastka w człowieku zwanego duszą. To co psychiczne w człowieku nie jest własnością, jak twierdzą materialiści, wysoko zorganizowanej materii. Skutek byłby przy tym założeniu doskonalszy niż przyczyna. „Rozum ponownie, jak pisze Paul Denis, napotyka tu na starą zasadę będącą ciągle w mocy: To co większe nie może powstać z tego co mniejsze. Większe w naszym wypadku to życie intelektualne, mniejsze życie zwierzęce”¹⁴. Sama materia czy tzw. psychika zmysłowa (jak np. u zwierząt) nie zdołałaby wytworzyć wartości intelektualnych czy moralnych. „Gdyby materia — pisze ks. J. Iwanicki — nadawała sobie to czego nie posiada, takie nadawanie byłoby stawaniem się i działaniem bez racji wystarczającej”¹⁵.

Życie psychiczne człowieka cechuje celowość i sensowność działania, dlatego nie da się go sprowadzić do „ruchu materii” czy jakichś zmian komórkowych lub prądów nerwowych. Fizyko-chemiczne reakcje są poddane mechanistycznym prawom koniecznych reakcji. W działalności człowieka natomiast dostrzegamy wolne decyzje i szukanie sensu czy racji zaistniałych sytuacji. Myśl ludzka i ludzkie wolne działanie mające duchowe znamiona muszą pochodzić z duchowego źródła.

II. Tajemnica śmierci człowieka. Unicestwienie czy nowe narodziny?

Jedynie człowiek spośród innych żyjących twórców przyrody ma świadomość swej nieuniknionej śmierci. Żyje w perspektywie swej śmierci, choć najczęściej stara się o niej nie myśleć. Stanowi

¹⁴ P. Denis, *Pochodzenie człowieka*, Znak 13(1961)1172.

¹⁵ J. Iwanicki, „Psychiczne”, „duchowe” w człowieku według materializmu dialektycznego i według tomizmu, *Studia Philosophiae Christianae* 1(1965) nr 1, 69.

ona zazwyczaj dla człowieka *mysterium tremendum*. Choć śmierć jest zjawiskiem powszechnym w świecie istot żyjących, jedynie człowiek przybiera wobec niej postawę zadumy i refleksji nad nią. Nie zauważa się bowiem nawet u najwyższej zorganizowanych zwierząt lęku przed śmiercią ani postawy życiowej liczącej się ze śmiercią jako ostatecznym kresem bądź ewentualną szansą innego życia. Zwierzę mieści się całkowicie w przemijającym czasie. Człowiek natomiast już przez swoje kulturowe twory transcenduje uciekający czas. Chce się uwiecznić w wytworach swej myśli i rąk. Człowiek nie tylko pragnie zostawić jakiś mniej lub bardziej trwały ślad swej krótkiej w sumie egzystencji biologicznej. Nie tylko poprzez swoje dzieła, ale i on sam, w swym najbardziej rdzennym „ja” chce przetrwać kataklizm śmierci. „Sam fakt religijności człowieka, jak pisze M.A. Krąpiec, można uznać za pragnienie przetrwania śmierci, za pragnienie życia nadal w zmienionych po śmierci warunkach”¹⁶.

My nawet nie potrafimy wyobrazić sobie naszej własnej śmierci. Z chwilą bowiem gdy zaczynamy sobie „wyobrażać” swoją osobistą śmierć, natychmiast obiektywizujemy siebie, przedstawiamy siebie jako „kogoś” kto umiera i kto tym samym „jest” mi poznawczo dany jako „inny”, kogo „ja” obserwuję i znajduję się na przykład na „jego” pogrzebie. Myślenie o swojej własnej śmierci wydaje się być niemożliwe. Nie mogę realnie myśleć o „nieistnieniu mnie” skoro każde myślenie jest właśnie osadzone na afirmacji mego istnienia i dokonuje się na osi poznawczej podmiot—przedmiot. Nie mogę zatem przekreślić jednego końca tej osi „moje ja” jako podmiot myślenia i widzieć naprawdę „siebie” w śmierci. Dlatego usiłując myśleć o własnej śmierci musimy siebie uprzedmiotowić, uczynić z siebie rzecz i niejako oddzielić się od tak urzeczowionego przedmiotu, by móc wyobrazić „siebie” jako kogoś niezującego.

Ta niemożność poznawcza własnej śmierci jako podmiotu myślącego jest wysoce znamienna. Człowiek wie, iż umrze, ale siebie w śmierci nie widzi, co najwyższej jako siebie „zobiektywizowanego”, a więc już w pewnym sensie kogoś innego. Moje „ja” duchowe jako podmiot myśli i pragnień nie ujmuje siebie unicestwionego przez śmierć. Pragnie ją przetrwać. Czy pragnienie owo ma jakieś realne podstawy, czy też jest tylko czczym pragnieniem, wielką iluzją człowieka, oto pytanie, którego nie sposób pominąć rozważając tajemnicę człowieka. Co kryje się w rzeczywistości śmierci ludzkiej: unicestwienie czy też nowe narodziny? Jeśliby za parawanem śmierci ludzkiej kryła się jedynie pustka, nicłość, zniszczenie, człowiek byłby najtragiczniejszym stworzeniem, bo mającym świadomość nieuchronnego zbliżania się do swego unicestwienia, przekreślenia wszelkich swoich pragnień, tęsknot i to po życiu najczę-

¹⁶ M.A. Krąpiec, *Ja — człowiek*, Lublin 1974, 44.

ściej nie pozbawionym utrapień i mozołów. Trawi go ustawiczne pragnienie szczęścia, żyje ciągle nadzieją na lepszą przyszłość — a tu zamiast szczęścia i spełnienia nadziei oczekiwałoby go u kresu życia kompletne unicestwienie. Śmierć byłaby w tej supozycji najbardziej bezsensownym wydarzeniem ludzkiego życia, w dodatku jednakowo dosięgającym człowieka heroicznie poświęcającego się dla dobra innych, jak i pospolitego zbrodniarza, sprowadzając życie jednego i drugiego do wspólnego mianownika, jakim byłoby zredukowanie każdej historii życia do nicości.

Czyżby aż tyle nonsensów kryła w sobie śmierć? A może wbrew pozorom zawiera właśnie głębszy sens? Czy śmierć to negacja życia, czy — jak podkreśla Rahner — chociaż biologiczne możliwości dalszego życia wygasają, życie w śmierci znajduje swoje tajemnicze wewnętrzne dopełnienie?¹⁷ Na owo „wewnętrzne dopełnienie” zdawałyby się wskazywać niezwykle relacje osób, które „otarły się” o śmierć, ale na skutek reanimacji przeżyły swoją śmierć kliniczną. Relacje te zawarte w głośnej książce R.A. Moody są rzeczywiście rewelacyjne¹⁸. To prawda, że sam tytuł książki Moody *Życie po życiu* może sugerować zbyt wiele, jakoby były to już „opowieści z tamtego świata”. Tymczasem, jak słusznie podkreśla ks. T. Sikorski, są to relacje ludzi żyjących jeszcze tu na tym padole i to zaledwie te „pięć minut dłużej”¹⁹. Ale jakże te minuty okazały się rewelacyjne i doniosłe. Chodzi mianowicie o ten względnie krótki czas, gdy nastąpi już tzw. śmierć kliniczna, ale jeszcze przed definitywną śmiercią biologiczną. W tym krótkim okresie czasu (jakieś 4—5 minut), mimo że główne organy jak płuca i serce przestają pracować, można jeszcze dzięki reanimacji pobudzić je do działania i w ten sposób przerwać proces umierania. Śmierć bowiem w świetle postępujących badań naukowych jawi się nie jako nagły i precyzyjnie określony w czasie moment, kładący w jednej chwili kres funkcjonowaniu żywego organizmu. Śmierć jest raczej tajemniczym procesem, który trwa jakiś czas, posiada swoje stadia i określoną kolejność przebiegu. Zanim nastąpi śmierć biologiczna można proces umierania zatrzymać i odwrócić. Świadczą o tym coraz liczniej reanimowani „zmarli”. Coraz więcej po naszej ziemi chodzi ludzi, którzy żyją jeszcze parę ładnych lat po swym „zgonie”. Ci więc, którzy przeżyli swoją śmierć kliniczną mogli później zrelacjonować swoje przeżycia, odczucia, które Moody skrzętnie zebrał we wspomnianej książce. Na podstawie analizy owych 150 przypadków skonstruował „idealny model procesu umierania”, w którym wyróżnił 15 etapów zbliżania się do „granicy” śmierci. Pomijając inne cie-

¹⁷ K. Rahner, *Theologische Erwägungen über den Eintritt des Todes*, w: *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln 1970, 333—334.

¹⁸ R.A. Moody, *Życie po życiu*, przeł. I. Doleżal-Nowicka, Warszawa 1979.

¹⁹ T. Sikorski, *Życie o pięć minut dłuższe*, *Życie i Myśl* 28(1978) nr 2, 99 ns.

kawe i zastanawiające zjawiska towarzyszące procesowi umierania, na jedną rzecz warto tu zwrócić uwagę. Wbrew pozorom, gdy wydaje się, że wszelkie życie ustaje, następuje przedziwne uaktywnienie życia psychicznego. Klinicznie „zmarły” nie kontaktuje już ze światem zewnętrznym, nie może oczywiście mówić, dawać żadnych znaków, a jednak zachowuje, i to w wzmożonym stopniu świadomość wewnętrzną. Bywa, że otoczenie po ujawnieniu objawów śmierci klinicznej stwierdza kategorycznie utratę świadomości przyszłego denata czy wręcz głośno konstatuje już jego śmierć, gdy tymczasem jego wewnętrzne życie psychiczne jest wyjątkowo intensywne. Tracąc kontakt ze światem zewnętrznym zyskuje on na intensywności i głębi życia wewnętrznego. Jeden z relacjonujących stwierdza, iż w stanie śmierci klinicznej „myślenie ma cudowną czystość”. Wydawałoby się, że paralelnie z ustawianiem życia biologicznego musi iść w parze (a nawet może wyprzedzać je) wygasanie życia psychicznego. Autentyczne relacje osób spoza bariery śmierci klinicznej są tej obiegu opinii wyraźnym zaprzeczeniem.

Istnieje więc pewna niewspółmierność skutków śmierci klinicznej odnośnie do czynnika cielesnego i duchowego w człowieku. Wydaje się, iż w człowieku, co kiedyś już św. Paweł zauważył, istnieją odwrotne kierunki rozwojowe czynnika biologicznego i psychicznego. Biologiczny czynnik zrazu bardzo dynamiczny i prężny z czasem ulega powolnemu otępieniu i obumieraniu. Natomiast czynnik psychiczny, tak zwany „człowiek wewnętrzny”, postępuje i dojrzewa w miarę upływu lat. Wprawdzie człowiek stary jest często mniej psychicznie sprawny, a nawet niekiedy dziecinniejszy, ale musimy pamiętać, iż na skutek jedności psychofizycznej wiele funkcji psychicznych uzależnionych jest od energii biologicznej człowieka. Jednak ogólne tendencje rozwojowe linii biologicznych i psychicznych są odmiennokierunkowe. Moment śmierci, jak powiada św. Paweł, będący rozsypką „domu cielesnego”, ukazuje równocześnie budowlę „człowieka wewnętrznego”. Śmierć zatem z punktu widzenia biologii i antropologii filozoficznej ukazuje różną oblicza. Trafnie na ten temat pisze L. Boros: „Biologia i medycyna, w sposób swoisty dla nauk doświadczalnych, ujmują śmierć jako zaburzenie, bierne zdarzenie, popadnięcie w bezładność i zniszczenie. Antropologia metafizyczna natomiast stawia sobie pytanie: czy całkowite pogrążenie się w śmierci nie skrywa jakiegoś bardziej zasadniczego procesu, którego nie tylko nie sposób nazwać rozkładem i doznawaniem, ale przeciwnie, można uznać za osobowe samostawanie się i czynną autokrację”²⁰.

L. Boros podaje ciekawą hipotezę śmierci, która ma stawiać „człowieka w obliczu ostatecznej decyzji”. Tę decyzję podejmie człowiek „nie przed śmiercią (w czasie agonii), nie po śmierci, ale

²⁰ L. Boros, *Mysterium mortis*, przeł. B. Białecki, Warszawa 1974, 8.

w śmierci”, która następuje w „bezczasowym przełomie”²¹. Oto jego hipoteza: w śmierci otwiera się możliwość pierwszego w pełni osobowego aktu człowieka; tym samym jest ona bytowo uprzywilejowanym miejscem świadomego stawania się, wolności, spotkania z Bogiem i podjęcia decyzji o swoim wiecznym losie”²². L. Boros uzasadnia następująco w najogólniejszych zarysach tę hipotezę. Nasza aktywność duchowa ograniczona jest cielesnością ludzkiego bytu. Przedstawienia zmysłowe są pierwszą pożywką i tworzywem dla pojęć kształtowanych przez ducha. Nawet wiedzę o Bogu i o własnej rzeczywistości osiąga człowiek wtedy, gdy wchodzi w świat. Świat zewnętrzny jest mu poznawczo bliższy niż on sam. Człowiek pozostaje po trosze obcy samemu sobie i nie osiąga, jak tylko z trudem wiedzę o samym sobie. Drogę bowiem do doskonałej autorefleksji zagradza to, co materialne. Dopiero w śmierci odrywając się od świata materialnego i własnej materialności osiąga duch siebie w całej pełni. Dopiero wtedy może duch bezpośrednio, nie schodząc w zmysłowość i nie wychodząc poza siebie, dojść do siebie i dotrzeć do własnej swej istoty. Poznanie i wolność, konkluduje L. Boros, są nam teraz dane jedynie w postaci pewnego wstępnego ćwiczenia. Śmierć będzie dniem narodzin naszego ducha.

Kończąc chciałbym przytoczyć dłuższy passus z artykułu M.A. Krąpca *Człowiek w perspektywie śmierci*, będący wspaniałym analogicznym ujęciem podwójnych narodzin człowieka.

„Jak człowiek w stanie embrionalnym w łonie matki kształtuje wszystkie swoje organy na życie poza łonem, na życie w świecie otwartym, życie bardziej samoistne i samodzielne, tak również nasze życie już samoistne w świecie otwartym ujawnia takie psychiczne działanie, działanie najwartościowsze, osobowe, które nie mieści się w naturze tego świata, które nieustannie transcenduje świat natury do tego stopnia, że człowiek jest zmuszony stworzyć sobie specjalną «niszę ekologiczną» — kulturową, aby mógł istnieć i rozwijać się psychicznie. I gdybyśmy założyli pewną fikcję, że mianowicie dziecko w łonie matki prowadzi życie psychiczne, świadome, to moment jego narodzenia byłby uznany — przez to hipotetycznie żyjące świadomie dziecko — za moment jego śmierci. Traci bowiem ono naraz w momencie narodzenia wszystko: pokarm, powietrze, wszystkie realne warunki istnienia. Przecięcie pępowiny byłoby uznane za ostateczny akt śmierci. A tymczasem w tym właśnie momencie przechodzi ono na inny sposób bytowania, bytowania samodzielnego. Ten sam model rodzenia możemy zastosować do śmierci, w której człowiek jest zdolny po raz pierwszy użyć ciągle zapoczątkowywanych, niedoskonałych aktów swej osobowej struktury wobec «Ty» transcendentnego. Podobnie jak two-

²¹ *Dz. cyt.*, 16—17.

²² *Dz. cyt.*, 9.

zenie organów embrionu wskazuje na ich pełne użycie w życiu pozałonowym, tak akty psychiki ludzkiej, akty poznania, miłości, nasze decyzje, twórczość, praca rozumna, transcendując świat zmienny, tenże świat organizując, wskazują na pełne zrealizowanie tego wszystkiego, co teraz jest tylko zapoczątkowane, co jest w stanie jakby embrionalnym. Akty psychiczne teraz wylonione przysposabiają i przygotowują psychikę do samodzielnego, pełnego w miłości i wolności pierwszego okrzyku istnienia”²³.

Sens życia ludzkiego wydaje się rozstrzygać i znajdować swój pełny sens w tajemnicy śmierci. „Jeżeli bowiem ludzka śmierć nie ma sensu, całe życie zdane jest na pustkę”²⁴.

Zamiast podsumowań i wniosków — dwie ku końcowej rozwadze wypowiedzi o człowieku jako tej tajemniczo złożonej istocie. „Istnieje on (mowa o człowieku) w ciele, ale ukształtowanym przez ducha, przyciągany przez materię, ale skierowany ku Bogu, wzrasta w czasie, lecz oddycha wiecznością, należy do natury i świata, lecz dzięki swej wolnej woli i zdolności zjednoczenia z Bogiem przekracza także wszechświat... Człowiek jest podwójny będąc kimś jednym i to jest tajemnica, która uzasadnia, a nie przekreśla jego szczególniejszego bytu”²⁵. „Człowiek jest dla siebie samego najbardziej zadziwiającym przedmiotem w naturze: nie może bowiem pojąć, co to jest ciało, a jeszcze mniej co to jest duch, najmniej zaś, w jaki sposób ciało może być spojone z duchem. To jest dlań szczyt trudności, a wszelako to jego własna istota”²⁶.

LE MYSTÈRE DE L'HOMME

Il y a beaucoup de définitions de l'homme. Cette multitude de déterminations fait preuve de la richesse de l'homme et à la fois de l'incompréhensibilité de son être. Il est toujours insaisissable complètement et inépuisable jusqu'au fond. La richesse de son activité, surtout sa pensée grâce à laquelle il domine sur la nature entière et sa volonté libre, qui fait, que l'homme n'est pas soumis tout à fait au déterminisme de sa corporalité (p. ex. il peut dire „non” à ses propres instincts) ne s'explique que par la spiritualité de l'être humain.

Et c'est le mystère de l'homme. Etant „immergé” par son corps dans la matière, il l'a transcède par son esprit. C'est qui normalement s'exclue (matière et esprit) trouve en homme une unité substantielle. L'homme unit en soi deux mondes et c'est la source de la tension et des tendances divergentes qui font de l'homme un être parfois tragique.

²³ M.A. Krąpiec, *Człowiek w perspektywie śmierci*, w: *O Bogu i o człowieku*, t. I, Warszawa 1968, 147—148.

²⁴ L. Boros, *dz. cyt.*, 7.

²⁵ J. Mouroux, *Sens chrétien de l'homme*, Paris 1945, 238.

²⁶ B. Pascal, *Myśli*, przeł. Tadeusz Żeleński (Boy), Warszawa 1953, 71.