

Jan Nowaczyk

Akwiny koncepcja człowieka w interpretacji profesora Stefana Swieżawskiego

Studia Włocławskie 8, 27-41

2005

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. JAN NOWACZYK

**AKWINATY KONCEPCJA CZŁOWIEKA
W INTERPRETACJI
PROFESORA STEFANA SWIEŻAWSKIEGO¹**

Paul Ricoeur – profesor uniwersytecki w Strasburgu, Paryżu, Chicago i Montrealu, specjalista analiz hermeneutycznych – stwierdza: „Filozofia jest odpowiedzialna za swój punkt wyjścia, za swoją metodę, za swoje osiągnięcie; szuka swego punktu wyjścia, zmierza ku swemu punktowi wyjścia”.² Chce w ten sposób stwierdzić, że należy całkowicie oddzielić ideę metody w filozofii od idei punktu wyjścia. Filozofia nie jest nigdy absolutnym początkiem, gdyż wyprzedza ją „przedfilozofia”, która traktuje o zrozumieniu czegoś przed jakąkolwiek refleksją. Lecz chociaż w swych źródłach nie jest bezwzględny początkiem, może nim być w swej metodzie. Zgodnie z tym ustaleniem trzeba się zwrócić do Kartezjusza, który w *Discours de la méthode*, wydanym w 1637 r., podaje cztery reguły kierowania czynnościami rozumu i poszukiwania prawdy we wszystkich dziedzinach nauki; w regule trzeciej postuluje: 1) zachować porządek w myśleniu, by zacząć od przedmiotów najprostszych i najłatwiejszych do poznania i 2) pomału, jak gdyby po stopniach, wznosić się do poznania bardziej złożonych.

Otóż dla konkretnego człowieka sprawą jemu najbliższą i najprostszą, najłatwiejszą okazuje się on sam. Stąd stale aktualny jest problem koncepcji człowieka i jego miejsce w świecie. Różnorodnie i szerzej znane obecnie koncepcje człowieka, jak np. Tomasza z Akwinu i tomistyczna, marksowska i marksistowska, fenomenologiczna i egzystencjalistyczna, strukturalistyczna i inne – są świadectwem poważnego zainteresowania się problematyką o charakterze antropologicznym.

Każdy poprawny system filozoficzny zawiera w sobie zagadnienia z antropologii. Ona jest jego konieczną, integralną częścią. Budowa takiego systemu powinna spełniać określone warunki, analogiczne do tych, jakie występują przy konstruowaniu układu aksjomatów. Wymóg ten będzie

zrealizowany wtedy, gdy system będzie zarazem: niesprzeczny, zupełny i niezależny. Brak choćby jednego z tych trzech atrybutów powoduje, iż dany system myślowy okazuje się niepoprawny i dlatego mało przydatny.

1. Permanentna doniosłość problematyki antropologicznej

Śledząc historię w różnych częściach świata, gdzie rozwijały się kultury i cywilizacje, nietrudno zauważyć, że ludzie dysponujący rozumem i wyobraźnią nie tylko stawiali pytanie dotyczące kosmosu, którego są częstkami, ale także pytali o sens i znaczenie ludzkiej egzystencji.³ Człowiek nadal dla siebie samego pozostaje „istotą nieznaną”. Nie dziwi więc, że ku zagadnieniu człowieka kierują się wszystkie najbardziej twórcze zamierzenia, badania i dzieła ludzkości. Nie tylko ludzie czynu, artyści i uczeni, pracownicy w dziedzinie nauk szczegółowych, ale przede wszystkim myśliciele, filozofowie pytają o sprawy dotyczące człowieka w sposób szczególny.⁴ I słusznie, gdyż człowiek, który jako samoświadomość sam jest dla siebie problemem, któremu w jego bycie chodzi o samo to bycie, pyta o szansę poszukiwania ostatecznego i całościowego sensu rzeczywistości. Stawia wiele pytań dotyczących tego, co go otacza i siebie samego, jak np.: Dlaczego jest coś, a nie raczej nic? Kim jest człowiek? Jakie w człowieku możemy myślowo wyróżnić elementy konstytutywne? W jakiej relacji pozostają względem siebie te elementy: czy unijnej, dualistycznej, paralelnej czy może okazjonalnej? Rozumny i wolny człowiek pyta samego siebie: Kim ja naprawdę jestem? Skąd przychodzę i dokąd zmierzam? Na co mogę liczyć? Co mogę poznać? Dlaczego istnieje zło? Co czeka mnie po śmierci? Biorąc to pod uwagę, należy stwierdzić, że wspólnym źródłem tych licznych pytań jest potrzeba sensu, którą człowiek nosi w swoim umyśle. Jest niewątpliwie prawdą, że „im bardziej człowiek poznaje rzeczywistość i świat, tym lepiej zna siebie jako istotę jedyną w swoim rodzaju, a zarazem coraz bardziej naglące staje się dla niego pytanie o sens rzeczy i jego własnego istnienia” – podkreśla Jan Paweł II.⁵ Przedmiot naszego poszerzonego zakresowo i pogłębionego treściowo poznania staje się przez to specyficzną częścią naszego życia. Wezwanie *nosce te ipsum* – poznaj samego siebie, wryte na epistylu świątyni w Delfach, stanowi świadectwo zasadniczej prawdy, iż człowiek pośród innych jestestw jawi się jako ten, który zna samego siebie. Zdolność zaś osobowego samopoznania jest wyrazem uprzywilejowania i wyróżnienia go spośród istot ziemskich.⁶

Dziś często słyzy się opinię, że nasza epoka jest epoką antropocentryzmu, że wszystko jest skierowane ku człowiekowi, a sam człowiek jest

„najważniejszy”, jest punktem centralnym całej rzeczywistości. Nawet Konstytucja pastoralna *Gaudium et spes* – zdaniem niektórych – posiada charakter antropocentryczny, gdyż – jak czytamy – „wszystkie rzeczy, które są na ziemi, należy skierować ku człowiekowi, stanowiącemu ich ośrodek i szczyt”.⁷ Uzasadnieniem tego stanowiska jest teza o godności osobowej człowieka.⁸ Należy również wskazać, iż wszystkie problemy podejmuje się i rozwiązuje wychodząc od człowieka i ze względu na niego. Ważne jest jednak, by humanizm antropocentryczny – jak zauważa personalista J. Maritain – nie usiłował wykluczyć czy zastąpić humanizmu teocentrycznego, który ukierunkowuje człowieka ku Bogu, będącemu ostatecznym celem osoby ludzkiej.

Prawdziwie nowożytna myśl o człowieku wciąż żyje w cieniu wyznania Augustyna z Hippony i B. Pascala, iż „znajomość własnej nędzy bez znajomości Boga rodzi rozpacz”.⁹ Kontynuując tę myśl, M. Heidegger, w wywiadzie opublikowanym już po jego śmierci, oświadczył: „Tylko Bóg może nas uratować”.¹⁰ Czy w bezradności tego stwierdzenia nie kryje się tęsknota za zbawieniem? – pyta J. Tischner. Według Heideggera człowieka determinuje się nie przez własności odróżniające go od innych organizmów, ale przez to, iż posiada on rozumienie bytu. Człowiek – nie pytany o zgodę – postawiony został wobec faktów dokonanych, został „wrzucony” w świat (*Geworfenheit*) i jest istotą wiecznie „nieautentyczną”, nie jest sobą i „nie-jest-u-siebie”. Z kolei teoria strukturalizmu pragnie ogłosić „śmierć człowieka”. Te ostatnie i podobne im stwierdzenia nie są bez znaczenia, ponieważ współczesna filozofia człowieka pozostaje zasadniczo pod wpływem tradycji heideggerowskiej i w mniejszym stopniu strukturalistycznej.

W filozofii klasycznej spotykamy wypracowane koncepcje człowieka, jak na przykład – ujmując sprawę skrótowo – *homo platonicus*, *homo aristotelicus*, *homo cartesianus*. Natomiast w materializmie starożytnym nie znajdujemy takiej teorii człowieka; nie jest nam znany *homo democriteus*.¹¹ Dziś łatwo dostrzec wpływ w pojmowaniu człowieka ze strony hermeneutyki, fenomenologii, egzystencjalizmu czy personalizmu. Stąd Sobór Watykański II, rozważając godność osoby ludzkiej, stwierdza, że człowiek jest autorem o sobie wielu opinii, i to niekiedy względem siebie przeciwstawnych. Nieraz wywyższa siebie jako absolutną normę, bądź poniża się aż do rozpacz, skutkiem czego trwa w niepewności i niepokoju. Określenie właściwego statusu człowieka, wyjaśnienie jego słabości i należyte uznanie jego godności i powołania – oto zadanie stojące obecnie przed Kościołem wspólnotowym, służebnym i otwartym.¹²

Papież Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* podkreśla, że niedyskusyjną zasługą współczesnej filozofii jest skupienie uwagi na człowieku. W rezultacie zbudowano systemy myślowe, które mogą się poszczycić rozwojem różnych dziedzin wiedzy, sprzyjając postępowi w kulturze i w dziejach. Pozytywne osiągnięcia nie mogą jednak przesłaniać faktu, że rozum skupiony jednostronnie na badaniu i poszukiwaniu wiedzy o człowieku jako podmiocie wydaje się zapominać o tym, iż zasadniczym powołaniem człowieka jest dążenie do prawdy, która przekracza jego samego. Bez odniesienia do prawdy człowiek zdany jest na samowolę ludzkiego osądu, a jego istnienie jako osoby podlega ocenie według kryteriów pragmatycznych, opartych zasadniczo na wiedzy doświadczalnej, pod wpływem błędnego przeświadczenia, że wszystko powinno być podporządkowane technice. Akceptacja bezkrytycznego pluralizmu, opartego na założeniu, że wszystkie opinie o charakterze antropologicznym są równoważne, nie może wyeliminować uprawnionej wielości stanowisk skądinąd słusznych.¹³ „Sobór Watykański II kilkakrotnie potwierdza pozytywną wartość badań naukowych zmierzających do głębszego poznania tajemnicy człowieka”.¹⁴

2. Dwie skrajne koncepcje człowieka

W historii antropologii filozoficznej daje się zauważyć, iż od jej zarania do dziś występują zasadniczo dwie skrajne koncepcje człowieka. Jedną zdecydowanie materialistyczną (somatyczną) i drugą – tej przeciwstawną – spirytualistyczną (pneumatyczną).

2.1. Koncepcja materialistyczna

Reprezentantami tej koncepcji w starożytności byli: Demokryt, epikurejczycy i stoicy. W filozofii średniowiecznej materializm akceptował jedynie istnienie ciała twierdząc, iż człowiek jest tylko organizmem cielesnym, bardziej tylko skomplikowanym i złożonym niż inne, które istnieją w otaczającym nas świecie. W wiekach średnich materializm, utożsamiany z herezją, był akceptowany i propagowany jedynie skrycie. Jego zwolenników nie było tak wielu, ale wystarczająco, by móc stwierdzić, że nurt materialistyczny w dziejach myśli europejskiej nigdy zupełnie nie zaginął.

2.2. Koncepcja spirytualistyczna

W średniowieczu większość filozofów opowiedziało się za akceptacją skrajnego spirytualizmu, głoszącego, iż człowiek jest właściwie tylko duchem. Somatyczność człowieka jest przypadkowa i przygodna, a cielesność

jest tylko jego obciążeniem. Zgodnie z koncepcją radykalnie spirytualistyczną, człowiek jest demonem różniącym się jednak od złego ducha. Jest duchem zniewolonym, ograniczonym, w jakiś sposób okaleczonym przez to, że jest połączony z ciałem. Taki pogląd znano już u schyłku starożytności. Reprezentowali go następcy Platona, w neoplatonizmie dominującym w średniowieczu. Antropologicznym koncepcjom neoplatońskim, szczególnie Orygenes, Pseudo-Dionizego Areopagity i Awerroesa, próbowano nadać charakter chrześcijański. Były one przecież ciągle żywe, ciągle wpływały i do dziś dają znać o sobie w pojmowaniu człowieka.

2.2.1. Stanowisko Orygenes

Będąc jednym z wielkich pisarzy chrześcijańskich, zdeklarowanym chrześcijaninem i neoplatonikiem, Orygenes twierdził, że człowiek to anioł, który zgrzeszył przestając kontemlować Boga. Za karę został strącony z nieba, ale nie do piekła, jak szatan za grzech pychy i nieposłuszeństwa, lecz w więzienie ciała. Przebywanie tego grzesznego anioła w ciele konstituuje człowieka. Dusza ludzka jest więc aniołem skazanym na pokutne przebywanie w więzieniu ciała i dopiero śmierć wyzwala go z tej niewoli. Człowiek po śmierci ponownie będzie się mógł stać aniołem, wrócić poprzez pokutę i dzięki odkupieniu do stanu swojej czystej kontemplacji, by w ten sposób uwolnić się zupełnie od kontaktu z ciałem. Stanowisko Orygenes jest typowym przykładem angelizmu. Jest również głosem powszechnej *apokatastasis*, według której przy końcu świata przestanie istnieć piekło, natomiast wszyscy ludzie, a nawet szatani, zostaną zbawieni.

Tomasz z Akwinu zdecydowanie negatywnie ocenia poglądy Orygenes. Aż do końca świata – stwierdza Akwinata – będziemy odczuwać fatalne następstwa jego błędnej nauki, jakoby pomiędzy duszą a ciałem człowieka zachodził tylko związek przypadkowy.¹⁵

2.2.2. Pogląd Pseudo-Dionizego Areopagity

Odmienną koncepcję natury ludzkiej – w nawiązaniu do neoplatonizmu – reprezentują Pseudo-Dionizy Areopagita i jego zwolennik Jan Szkot Eriugena. Według nich materia jest czymś złym i ciało jest niedobre, a Bóg zamierzał pierwotnie, aby był jeden tylko człowiek – Adam. Stworzenie Ewy i wielość ludzi było odejściem od pierwotnej linii. Faktyczna wielość i materialność – sądzi Eriugena – jest skutkiem grzechu. W ten sposób somatyczność, podział płciowy i wielość ludzi jest złem, które zniknie w apokatastazie, w ostatecznym powrocie wszystkich rzeczy do doskonałej jedni.¹⁶

2.2.3. Stanowisko Awerroesa

Ibn Roszd, czyli Awerroes, stworzył ciekawy pogląd w zakresie filozofii człowieka. Echa tego poglądu słychać wciąż w dyskusjach dotyczących natury i losu człowieka. Według Awerroesa człowiek jest śmiertelny, łatwo i często ginie, ale ludzkość trwa. Innymi słowy, człowiek jest śmiertelny, ale duch ludzki nie umiera. Zaprzeczyć należy nieśmiertelności indywidualnej. Filozof arabski z Kordowy jako wierny arystotelik powołał się w swoich przemyśleniach na Arystotelesa, że pierwiastek materialny jest zasadą wielości, i wywiódł z tego daleko idące konsekwencje. Jeżeli w wyniku śmierci trwa tylko intelekt jako duchowa część człowieka, a zerwany zostaje wszelki kontakt z ciałem, to intelekt indywidualny, czyli jednostkowy duch pojedynczego człowieka, nie jest nieśmiertelny i nie może trwać nieskończenie w wieczności. Po śmierci człowieka wszystkie intelekty ludzkie szepiąją się w jednego anioła, tworząc jeden gatunek. W ten sposób trwa tylko ten gatunek, a nie poszczególni ludzie.¹⁷

3. Tomaszowe tezy koncepcji człowieka na nowo odczytane przez S. Swieżawskiego

Przedstawione skrótkowo antropologiczne koncepcje starożytnych materialistów, a następnie poglądy Orygenesesa, Pseudo-Dionizego Areopagity i Awerroesa miały swoich zwolenników i w czasach, gdy wystąpił Tomasz z Akwinu. Akwinata – chcąc lub nie chcąc – musiał się do nich ustosunkować, i to zarówno do poglądów materialistycznych, jak i do twierdzeń skrajnego, zróżnicowanego spirytualizmu, pneumatyzmu. Najbardziej żywotny i niebezpieczny okazał się modny na owe czasy awerroizm, który cieszył się poparciem w środowiskach uniwersyteckich. Tomasz z Akwinu stanął więc przed wielkim i trudnym zadaniem, gdyż wobec tych wszystkich propozycji, chcąc wykorzystać, co było w nich słuszne, próbował zbudować taki pogląd na człowieka, który wydawał się najwłaściwszy i godny szerszej akceptacji.

Dodajmy na tym miejscu uwagę, że Tomasz porzucił pogląd Platona, antropologiczne przemyślenia Augustyna, mistyków i szkoły franciszkańskiej. Zdecydowanie zanegował twierdzenie, że tylko dusza ludzka jest człowiekiem, a ciało nie jest jego częścią konstytuującą, ale tylko narzędziem. Wbrew takiej tradycji i praktyce, Tomasz podkreślał psychofizyczną jedność człowieka. Chociaż pogląd ten miał źródła starożytne i nawiązywał do hilemorfizmu Arystotelesa, w istocie był najbardziej nowatorski i postępowy. Jest sprawą znaną, iż Tomasz w swej filozofii akceptował stanowisko arystotelesowskie. Niewystarczająco się

jednak podkreśla, że arystotelizm w ujęciu Tomaszowym poddany został głębokiej przemianie i został w najbardziej podstawowych działach metafizyki poważnie rozbudowany, co nie mogło rzutować i na antropologię Akwinaty.¹⁸ Spór o antropologię Tomasza stał się najważniejszym sporem filozoficznym. Akwinata miał licznych przeciwników, którymi okazali się spadkobiercy starożytnych materialistów, wszelkiego pokroju spirytualistów, częściowo duchowieństwo diecezjalne (bp Stefan Tempier jako paryski prowincjał angielskich dominikanów), częściowo sami dominikanie i najwięcej szkoła franciszkańska skupiająca przede wszystkim uczniów św. Bonawentury. Powodem tego zdecydowanego sprzeciwu było to, iż myśliciele chrześcijańscy filozofię arystotelesowską znali jedynie w jej interpretacji materialistycznej, a koncepcja człowieka jako monolitu psychofizycznego była – ich zdaniem – jakąś ujmą dla duchowości i konsekwentnie dla nieśmiertelności duszy.¹⁹ Wielką zasługą Tomasza z Akwinu było wykazanie, że doskonalszą od dualistycznej platońskiej antropologii, będącej pod wpływem poglądów orfickich i pitagorejskich wierzeń oraz magiczno-okultystycznych przekonań²⁰ – jest uchrześcijaniona koncepcja człowieka jako monolitu psychofizycznego.

Tomasz z Akwinu był jednym z najwybitniejszych teologów chrześcijaństwa i jednym z najbardziej systematyzujących i twórczych umysłów filozoficznych. Swoje dogłębne przemyślenia dotyczące człowieka wkomponował w konstruowany przez siebie system teologiczny. Taka postawa intelektualna Tomasza przejawia się w zasadniczym jego dziele, jakim jest *Suma teologiczna*, której częścią jest *Traktat o człowieku*, przetłumaczony z łaciny na język polski i opracowany przez S. Swieżawskiego. Akwinata szeroko wykorzystuje w tym traktacie myśl filozoficzną, czego przykładem jest odwoływanie się do niej w 92 przypadkach, w tym w 49 – do „powag filozoficznych”, a nie do Ojców Kościoła i świętych.²¹ Należy również zaznaczyć, że zagadnienia antropologiczne Tomasz wprowadzie ujmuje filozoficznie, ale w sposób potrzebny dla teologii.

Prof. Swieżawski, po gruntownej i szczegółowej analizie *Traktatu o człowieku*, ujmuje na nowo odczytane poglądy antropologiczne Tomasza z Akwinu w pięciu zasadniczych tezach. A oto one:

3.1. Człowiek jako jedność substancjalna

Człowiek nie jest mozaiką, składanką czy zlepkiem materii i formy, ale stanowi monolit, jedność i całość. Człowiek jest jednością jako byt

najdoskonalszy na ziemi, wśród bytów złożonych z materii i zasady kształtującej, czyli formy. To właśnie forma i materia są elementami konstytuującymi człowieka. Człowiek jest przeto całością nierozzerwalną. Ani o samej materii, czyli cielesności, ani o tej formie, którą jest dusza, jako zasady życia, nie można orzec, że jest człowiekiem. Mylą się więc wszyscy skrajni materialiści i spirytualiści. Przecież samo ciało ludzkie czy też sama jego dusza nie jest człowiekiem. Dostrzec tutaj można wyraźne nawiązanie do stanowiska Augustyna, który jest pełen uznania dla Warrona za stwierdzenie, że „człowiek nie jest ani duszą samą, ani ciałem samem, lecz razem duszą i ciałem”.²²

Obrazowo można by powiedzieć za G. K. Chestertonem, że człowiek nie jest kretem ryjącym w ziemi i nie jest balonem lecącym w niebo, lecz podobny jest do drzewa, którego korzenie mocno osadzone są w ziemi, a konary sięgają niemal do gwiazd.²³

3.2. Dusza ludzka jako jedyna forma człowieka

W nawiązaniu do teorii hilemorfizmu Arystotelesa, tę relatywnie doskonałą jedność zapewnia człowiekowi jedyna forma substancjalna, będąca zasadą konstytuującą, czyli duszą ludzką. Człowiek, aby być jedną substancją, musi mieć jedną formę. Konkretny człowiek nie jest samą duszą. Dusza zaś jest formą ciała, a nie samoistną substancją. Ta nowatorska teza zbulwersowała najmocniej wszystkich, tak przecież licznych, przeciwników Akwinaty. Człowiek nie jest dwoistością złożoną z duszy i ciała. Jedyna forma substancjalna, czyli dusza rozumna, sprawia w konkretnym człowieku wszystko. Ona powoduje, że człowiek jest, że jest bytem cielesnym, że jest żywy, że ma doznania zmysłowe, że poznaje umysłowo, że podejmuje wolne decyzje. Przeto dusza nie zostaje dołączona do już ukonstytuowanego ciała jako drugi element, ale to ona je kształtuje ze wszystkimi jego funkcjami, a zarazem ma swoje działania duchowe, związane z tym ciałem, ale w istocie swojej czysto duchowe. Tomasz był pierwszym myślicielem, który dobitnie podkreślił, że dusza rozumna, nazwana skrótowo intelektem czy umysłem, jest w ścisłym znaczeniu formą ciała. To była teza trudna do przyjęcia dla wszystkich skrajnie oddzielających duszę od materii neoplatoników, którzy sądzili, że duch jest czymś tak wzniosłym, że nie może się plamić ścisłym i trwałym kontaktem z ciałem.

3.3. Jedność substancjalna duszy i ciała

Jedność duszy z ciałem nie jest związkiem przygodnym czy przypadkowym, jak np. związek zachodzący między posągiem a rzeźbiarzem

(wykonawcą), ale jest to związek istotny, substancjalny, który konstytuuje rzeczywiście substancję ludzką jako monolit. Ciało i dusza, będąc dwiema substancjami niezupełnymi, przez połączenie się ze sobą tworzą jedną substancję zupełną, czyli jeden substancjalny byt. Aby dwie substancje niezupełne mogły się połączyć w jedną substancję zupełną, powinny być spełnione trzy warunki: 1) muszą to być dwie substancje, a nie przypadłości; 2) obie powinny być niezupełne; 3) jedna z dwu substancji musi mieć charakter potencjalny, czyli powinna być niezupełną w zakresie gatunku i substancjalności (*incompleta in ratione speciei et substantia-litatis*). Druga natomiast musi posiadać charakter aktu, czyli być pewną doskonałością, czynnikiem determinującym, czyli być niezupełną tylko w zakresie gatunku (*incompleta in ratione speciei tantum*). Według Tomasa z Akwinu – inaczej niż w augustynizmie – dusza ludzka nie jest pod każdym względem całkowitą substancją duchową. Będąc substancją niezupełną *quoad speciem*, jest tylko „częścią” gatunku ludzkiego, gdyż do pojęcia tego gatunku nie należy sama dusza, ale również i ciało. Chodzi tutaj nie o ciało konkretnego człowieka, ale o abstrakt, czyli ludzkie ciało w ogóle (*materia communis*). Reasumując, należy stwierdzić, że do gatunku „człowiek” nie należy sama dusza, lecz byt złożony z ciała i duszy rozumnej. Dusza rozumna zaś jest w pełni substancją, gdy chodzi o to, co stanowi istotę każdej substancji. Wskazać wreszcie należy, że dusze zwierzęce i roślinne oraz formy substancjalne bytów cielesnych nieożywionych są również substancjami niezupełnymi, ale w stopniu zasadniczo wyższym niż dusza ludzka.²⁴

Twierdzeniem niepoprawnym byłoby mówienie, że dusza mieszka, przebywa w ciele. Należałoby raczej mówić, że dusza tworzy swoje mieszkanie, tka swoje ciało. „Człowiek stanowiący jedność ciała i duszy (*corpore et anima unus*) skupia w sobie dzięki swej cielesnej naturze elementy świata materialnego [...]. Nie wolno więc człowiekowi gardzić życiem ciała, lecz przeciwnie, powinien on uważać ciało swoje, jako przez Boga stworzone i mające być wskrzeszone w dniu ostatecznym, za dobre i godne szacunku”.²⁵ Akwinata podkreśla, że połączenie rozumnej duszy z ciałem jest urzeczywistnieniem natury ludzkiej i wychodzi tej duszy na lepsze (*ad melius*), a nie na gorsze (*ad peius*).²⁶ Byłoby na gorsze, gdyby dusza ludzka była aniołem i łączyła się tylko przypadkowo z ciałem.

Dodajmy wreszcie, że znajdujący się w listach u Pawła z Tarsu (1Tes 5, 23 oraz Hebr 4, 12) trychotomiczny podział człowieka na ciało, duszę i ducha pojmujemy w ten sposób, że autor listów jako teolog utożsamia ducha z zaszczerpionym w człowieku życiem nadprzyrodzonym. Natomiast

w porządku przyrodzonym, naturalnym prawomocna jest złożoność człowieka z duszy i ciała.²⁷

3.4. Człowiek jako jednostka i osoba

Rozróżnienie to dobitnie propagował jeden z największych kontynuatorów myśli Tomaszowej – J. Maritain. Jednostkami jesteśmy wszyscy z racji czynnika somatycznego, występującego w każdym człowieku. Materia przecież jest zasadą zróżnicowania indywidualnego, jednostkowego, ilościowego. Właśnie dzięki temu, że jesteśmy ukonstytuowani z materii i formy, jest nas wielu, są nas miliardy ludzi, nie tylko współcześnie żyjących, ale w ciągu całej historii. Te miliardy ludzi należą do jednego gatunku *homo sapiens*. Natomiast osobą jest każdy człowiek dzięki czynnikowi duchowemu, czyli dzięki duszy rozumnej, obdarzonej życiem umysłowym oraz poznaniem i chceniem duchowym. Akwinata dobitnie podkreśla, że nie jest osobą sama dusza ludzka. Dusza w człowieku jest zasadą osobowości, ale nie osobą. Osobą jest dopiero pełny człowiek. Jeżeli po śmierci ma trwać człowiek, to musi trwać cała osoba, gdyż trwanie duszy nie jest jeszcze trwaniem osoby. Dlatego zachodzi – sądzi S. Swieżawski – pewna quasifilozoficzna konieczność zmartwychwstania. Oczywiście, twierdzenie o zmartwychwstaniu człowieka nie jest tezą filozoficzną, ale w świetle Tomaszowej koncepcji człowieka zmartwychwstanie niejako się narzuca. Jeżeli człowiek jest trwały, to jego trwanie powinno być trwaniem człowieka, a więc trwaniem osoby ludzkiej.

3.5. Przystosowanie duszy do tego oto ciała

Z racji swoich władz i czynności czysto duchowych trwa nasza zasada osobowości i świadomości, czyli nasza dusza. Nie ginie forma substancjalna i nie ginie to, co Tomasz nazywa przystosowaniem każdej duszy do tego oto ciała (*commensuratio animae ad hoc corpus*). Dusza każdego z nas może i musi konstytuować tylko to oto, a nie żadne inne ciało. Jesteśmy ukonstytuowani w ten sposób, że do natury naszej duszy należy niezbywalna relacja do połączenia się z ciałem. Każda dusza jest przystosowana (*commensurata*) do tego oto ciała. Konsekwentnie nie może ukonstytuować innej osoby niż ta, którą już raz ukonstytuowała. To jest podstawowa teza: nie chodzi o to, że musimy być w przyszłym świecie identycznie i fizycznie tacy, jakimi jesteśmy teraz i tutaj. Rzeczą konieczną jest, abyśmy byli jednak dokładnie tymi samymi osobami. Innymi słowy, abyśmy byli nie takimi samymi, ale tymi samymi. Nieuzasadniona okazuje się w tym świetle wszelka metempsychoza, czyli wędrówka dusz.

Tomaszowa antropologia o „przystosowaniu” posiada swoją ważność. Przecież chodzi o przystosowanie każdej duszy ludzkiej do tego oto płodu, do tego rodzącego się maleńkiego człowieka, w którym zawierają się wszystkie konsekwencje dziedziczne i w załączku cały przyszły człowiek. Dusza stworzona przez Boga jest od razu przystosowana do tego płodu, który znajduje się w łonie matki. To przystosowanie jest wieczne i niezmałalne z duszy ludzkiej. Jeżeli trwa dusza, to musi też trwać cały człowiek i to żaden inny, tylko ten oto konkretny człowiek. Rodzi się tutaj jeszcze refleksja następująca: Każdy człowiek nieprzerwanie się zmienia, i to od zarodka w łonie matki aż do śmierci. Chociaż ciągle się zmienia, to jednak jest w nim coś, co trwa, a tym „czymś” jest dusza ze swoim przystosowaniem do tego oto ciała.²⁸

Podsumowaniem powyższych rozważań niech będzie apel Soboru Watykańskiego II, który stwierdza, iż zadaniem studiów filozoficznych powinno być „zdobycie gruntownego poznania człowieka, świata i Boga w oparciu na wiecznie wartościowym dziedzictwie filozoficznym (*patrimonium philosophicum perenniter validum*), przy uwzględnieniu też wyników badań filozoficznych nowszej doby [...] jak również najnowszego postępu nauk ścisłych”.²⁹

4. Niektóre pastoralne implikacje akceptacji człowieka jako jedności psychofizycznej

W języku potocznym spotykamy się z wieloma wyrazami i wyrażeniami, często także z twierdzeniami, które noszą na sobie znamię filozofii Platona czy neoplatoników. Jako takie, będąc niepoprawnymi, nie są adekwatne do rzeczywistości, którą mają desygnować. W zatroskaniu zmierzającym do ich wyeliminowania z języka, którym się komunikujemy, nie często odnosimy sukces. Są bowiem od wieków mocno zakorzenione w pragmatyce życia codziennego. Aby nie być gołosłownym, odwołajmy się do niektórych przykładów wziętych z doświadczenia życiowego.

1. Pytanie: ile dusz liczy dana wspólnota parafialna? powinno być zastąpione pytaniem dotyczącym ilości osób czy też mieszkańców tej wspólnoty.

2. Przy zamawianiu mszy lub modlitwy wypominkowej należałoby uczulić wiernych, by unikali formy: msza za duszę zmarłego NN. Forma poprawna to: msza o zbawienie zmarłego NN, i analogicznie, gdy chodzi o modlitwę wypominkową. Przecież zbawienia dostępuje cały człowiek, będący jednością duszy i ciała. Przykładem niech będzie prawda o wzięciu Najświętszej Maryi Panny z duszą i ciałem do nieba.

3. Niepoprawnym jest również napis umieszczany niekiedy na krzyżach misyjnych: „Ratuj duszę swoją” czy też „Zbaw duszę swoją”. Pomiędzy tutaj całkowicie aspekt somatyczny człowieka, jak również prawdę, iż jedynym Zbawicielem duszy i ciała człowieka jest Jezus Chrystus.

4. Nieadekwatnym terminem jest również funkcjonująca w praktyce nazwa „duszpasterz” czy „duszpasterstwo”. Przecież troską kapłana są sprawy duszy i ciała powierzonych mu parafian. Istnieje dziś wielkie zapotrzebowanie na działalność charytatywną i uczynki miłosierne co do duszy i ciała we wspólnotach parafialnych.

5. Gnoza pierwszych wieków podzieliła ludzi na dwie kategorie: na pneumatyków i somatyków, czyli ludzi ducha i ludzi ciała. Pneumatykami nazwano duchownych, a somatykami – świeckich. Dość często mówi się „duchowieństwo”, a czy my, świeccy, nie jesteśmy duchowni? – pyta prof. S. Swieżawski.³⁰ Tak więc sama nazwa „duchowieństwo” jest gnostyczna.

6. Nie każdy spirytualizm jest chrześcijański, a w zakresie koncepcji człowieka nie koniecznie trzeba być dualistą, przeciwstawiającym w sposób stanowczy duszę ciału, chcąc utrzymać i zaakcentować duchowość, samoistność i nieśmiertelność duszy ludzkiej.

7. Obecnie można dostrzec powolny renesans filozoficznej teorii człowieka. I tak zarówno przyrodnicy, jak i lekarze wysuwają postulaty niekawałkowania, niedzielenia, ale całościowego traktowania człowieka. Również i w filozofii sięga się dziś na szczęście coraz częściej po zarzucony dawny termin „antropologia filozoficzna”, którym posługiwał się Max Scheler. To właśnie on, jako „ojciec i twórca” najbardziej dziś typowej antropologii filozoficznej dostrzegął w niej *die Selbstproblematik des Menschen* we wszystkich sferach: poznaniu, bytowaniu, przeżywaniu, działaniu itd. Antropologia filozoficzna nie syntetyzuje wyników nauk o człowieku i nie interpretuje ich filozoficznie, ale bada – wbrew wszystkim wariabilizmom i modernizującym ewolucjonizmom – stałą i określona ludzką naturę ontyczną. Jest filozoficzną samoświadomością człowieka jako osobowości duchowej, która zwraca się ku sobie oraz transcenduje świat.³¹

5. Uwagi końcowe

W ramach soborowej odnowy Kościoła, a zwłaszcza w dziedzinie liturgii, zauważyć należy pilną troskę – uwieńczoną już sporymi sukcesami – o realizację następstw implikacji pastoralnych pojmowania człowieka jako jedności psychofizycznej. Jeżeli człowiek jest taką jednością, to we wszelkich rozważaniach antropologicznych o nim, powinniśmy pamiętać

o jego aspekcie materialnym i duchowym. Przeto systematycznie, choć powoli, należałoby z języka używanego w Kościele eliminować wszelkie wyrazy i wyrażenia nieściśle i nieadekwatne wobec rzeczywistości, którą mają wyrażać.

1. Zachętę do realizacji powyższego postulatu znaleźć już można w definicji dogmatycznej ogłoszonej 1 XI 1950 r., a dotyczącej prawdy o Wniebowzięciu Najśw. Maryi Panny. Papież Pius XII, wyprzedzając uchwały Soboru Watykańskiego II, stwierdza w niej, że Najśw. Maryja Panna, po wypełnieniu doczesnego, ziemskiego biegu swego życia, z duszą i ciałem została zabrana do nieba. A więc – w świetle takiego sformułowania – zbawienia dostępuje cały człowiek.

2. W stosunkowo nowych dokumentach Kościoła, jak np. *Gaudium et spes*, czytamy: „Człowiek stanowiący jedność ciała i duszy (*homo corpore et anima unus*) skupia w sobie dzięki swej cielesnej naturze elementy świata materialnego, tak że przez niego dosięgają one swego szczytu i wnoszą głos w dobrowolnym chwaleniu Stwórcy. Nie wolno więc człowiekowi gardzić życiem ciała (*vitam ergo corporalem homini despiciere non licet*), lecz przeciwnie, powinien on uważać ciało swoje, jako przez Boga stworzone i mające być wskrzeszone w dniu ostatecznym, za dobre i godne szacunku”.³²

3. Kiedy w *Missale Romanum* przed Komunią kapłańską mówiono: „Corpus (et Sanguis) Domini nostri Jesu Christi custodiat animam meam in vitam aeternam”, to w mszale posoborowym, już w języku polskim, dokonano zmiany w tym sensie, że formuła ta brzmi: „Ciało (i Krew) Chrystusa niech mnie strzeże na życie wieczne”. „Dusza” będąca tylko zasadą osobowości ludzkiej została zastąpiona przez „mnie”, czyli „osobę” implikującą całość człowieka oraz jedność substancjalną ciała i duszy.

4. Sprawą bardzo ważną jest sposób przekazu doktryny Kościoła człowiekowi współczesnemu. Chodzi o realizację postulatu stosowania szczególnie w tym zakresie języka zrozumiałego i adekwatnego. Oto w Konstytucji *Gaudium et spes* „zachęca się teologów, żeby przy zachowaniu metod i wymogów właściwych nauce teologicznej, wciąż szukali coraz to bardziej odpowiedniego sposobu podawania doktryny ludziom sobie współczesnym; bo czym innym jest sam depozyt wiary, czyli jej prawd, a czym innym sposób ich wyrażania przy zachowaniu jednak tego samego sensu i znaczenia. W pracy pastoralnej należy uznawać i stosować w dostatecznej mierze nie tylko zasady teologiczne, lecz także zdobyte nauk świeckich, zwłaszcza psychologii i socjologii, tak żeby również i wiernych prowadzić do rzetelniejszego i dojrzałego życia wiary”.³³

5. W soborowym Dekrecie o formacji kapłańskiej (*Optatam totius*) czytamy: „Nauki filozoficzne niech będą tak podawane, aby przede wszystkim doprowadziły alumnów do zdobycia gruntownego i systematycznego poznania człowieka, świata i Boga w oparciu na wiecznym wartościowym dziedzictwie filozoficznym (*innixi patrimonio philosophico perenniter valido*), przy uwzględnieniu też wyników badań filozoficznych nowszej doby, a szczególnie tych, które w ich własnym narodzie wywierają silniejszy wpływ, jak również najnowszego postępu nauk świeckich tak, aby alumni znając dobrze ducha obecnych czasów, byli należycie przygotowani do prowadzenia rozmów ze współczesnymi sobie ludźmi”.³⁴ Chociaż w tym dekrete postuluje się, aby w nauczaniu filozoficznym o człowieku uwzględnić: a) wieczne wartościowe dziedzictwo intelektualne, b) wyniki badań filozoficznych nowszej doby oraz c) najnowszego postępu nauk ścisłych – to jednak nie może być zapoznane stanowisko Tomasza z Akwinu, który „choć słusznie wprowadza wyraźne rozróżnienie między wiarą a rozumem, zarazem łączy je ze sobą więzami wzajemnej przyjaźni: zabezpiecza prawa obydwu stron i chroni ich godność”.³⁵ „W jego refleksji wymogi rozumu i moc wiary połączyły się w najbardziej wzniosłej syntezie, jaką kiedykolwiek wypracowała ludzka myśl”.³⁶

PRZYPISY

- ¹ Jest to tekst prelekcji wygłoszonej na posiedzeniu Teologicznego Towarzystwa Naukowego w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku dnia 10 grudnia 2003 r.
- ² M. Philibert, Paul Ricoeur, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje, czyli wolność na miarę nadziei*, Warszawa 1976, s. 35.
- ³ Zob. Jan Paweł II, *Encyklika Fides et ratio. O relacjach między wiarą a rozumem*, Poznań 1998, s. 4.
- ⁴ Zob. S. Swieżawski, *Przedmowa*, w: Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Summa teologiczna 1*, 75–89, Poznań 1956, s. V.
- ⁵ Jan Paweł II, *Encyklika Fides et ratio*, dz. cyt., s. 3–4.
- ⁶ Tamże, s. 4.
- ⁷ Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „*Gaudium et spes*”, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1968, s. 847, nr 12.
- ⁸ Tamże.
- ⁹ B. Pascal, *Mysli*, Warszawa 1977, s. 44.
- ¹⁰ J. Tischner, *Ksiądz na manowcach*, Kraków 2000, s. 282.
- ¹¹ Zob. S. Swieżawski, *Wstęp do kwestii 75*, w: Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, dz. cyt., s. 9.
- ¹² Zob. *Gaudium et spes*, dz. cyt., s. 847, nr 12.
- ¹³ *Fides et ratio*, dz. cyt., s. 10.
- ¹⁴ Tamże, s. 93.
- ¹⁵ Zob. S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1983, s. 115–116.
- ¹⁶ Tamże, s. 116.
- ¹⁷ Tamże, s. 116–117.

- ¹⁸ Zob. S. Swieżawski, *Przedmowa*, poz. cyt., s. VII.
- ¹⁹ Tamże.
- ²⁰ Tamże, s. VIII.
- ²¹ Tamże, s. VI.
- ²² Augustyn, *Państwo Boże. De civitate Dei*, Poznań 1937, s. 336.
- ²³ Zob. G.K. Chesterton, *Święty Tomasz z Akwinu*, Warszawa 1976, s. 154.
- ²⁴ Zob. S. Swieżawski, *Wstęp do kwestii 75*, poz. cyt., s. 11; G. Dogiel, *Antropologia filozoficzna*, Kraków 1984, s. 136.
- ²⁵ *Gaudium et spes*, dz. cyt., s. 851, nr 14; zob. również s. 833, nr 3.
- ²⁶ S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, dz. cyt., s.120.
- ²⁷ Zob. tenże, *Wstęp do kwestii 75*, poz. cyt., s. 9.
- ²⁸ Tenże, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, dz. cyt., s. 120–121.
- ²⁹ Dekret o formacji kapłańskiej, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, dz. cyt., s. 461, nr 15.
- ³⁰ Zob. S. Swieżawski, *Alfabet duchowy*, Kraków 2004, s. 41.
- ³¹ S. Kamiński, *Antropologia filozoficzna a inne działy poznania*, w: *O Bogu i o człowieku. Problemy filozoficzne*, Warszawa 1968, s. 158.
- ³² *Gaudium et spes*, dz. cyt., s. 851, nr 14.
- ³³ Tamże, s. 931, nr 62.
- ³⁴ Dekret o formacji kapłańskiej, dz. cyt., s. 461, nr 15; *Fides et ratio*, dz. cyt., s. 92, nr 60.
- ³⁵ Zob. Leon XIII, *Encyklika Aeterni Patris*, ASS 11(1878–1879), s. 97–115.
- ³⁶ *Fides et ratio*, dz. cyt., s. 116–117, nr 77.