

Krzysztof Góźdź

Monizm czy dualizm antropologiczny?

Studia Theologica Varsaviensia 48/2, 45-62

2010

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. KRZYSZTOF GÓZDŹ

MONIZM CZY DUALIZM ANTROPOLOGICZNY?

Problem monizmu ontologicznego pojawił się już w greckiej starożytności, w refleksji filozoficznej nad pytaniem o *arche* rzeczywistości, czyli o jej zasadę, przyczynę, początek, źródło. Ponieważ pierwsi filozofowie przyrody opierali swoje obserwacje na poznaniu zmysłowym, stąd *arche* kosmosu miała charakter materialny, stały, wieczny. Dla Talesa z Miletu (+ 550 przed Chr.) tym praelementem wszechświata była woda, dla Anaksymenesa (+ 540 przed Chr.) – powietrze, dla Heraklita (+ 480 przed Chr.) – ogień. Kosmos byłby więc zwielokrotnieniem czy też różnym upostaciowaniem tego samego elementu (np. wody), z którego wyewoluował i dlatego jest całością-jednością. Tak kosmos byłby bytem jednym i jednorodnym¹.

Opozycją w stosunku do monizmu jest pluralizm, który przyjmuje podstawowe zróżnicowanie elementów rzeczywistości (rzeczy, osób, świata), a w konsekwencji uznanie złożoności bytu. Odmianą pluralizmu jest dualizm, który w wyjaśnianiu danej rzeczywistości, np. człowieka, przyjmuje dwie niesprowadzalne do siebie zasady: materialną i duchową, ciało i duszę. W zasadach tych zachodzi przeciwieństwo, a nie sprzeczność. Przeciwieństwo nie narusza jedności czy pluralizmu bytu, sprzeczność – tak². W dosłownym filozoficznym znaczeniu dualizm jest opozycyjną i wykluczającą się dwoistością rzeczy, zasad i wartości. Przyjmuje on w strukturze bytu istnienie dwóch przeciw-

¹ Z.J. Zdybicka, *Monizm*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii* (dalej: PEF), Lublin 2006, t. 7, s. 354-355.

² A. Maryniarczyk, *Dualizm*, w: PEF, Lublin 2001, t. 2, s. 729.

nych pierwiastków, a nawet sprzecznych zasad, czy dwóch zwalczających się sił: dobra i zła³. Takiego radykalnego dualizmu nie może przyjąć chrześcijaństwo w rozumieniu człowieka. Teologia katolicka opowiada się więc za arystotelesowsko-tomistycznym rozwiązaniem, które przyjmuje złożeniową strukturę bytów i analogiczny sposób bytowania dwóch zasad (elementów), które są różnorodne, ale nie są sprzeczne. Tak jeden byt człowieka stanowi ścisłą jedność, ale w dwoistości: elementu duchowego i cielesnego, duszy i ciała. W myśli chrześcijańskiej jedni akcentowali głównie jedność, drudzy dwoistość. Jak ten problem rozwiązać dziś?

Należy prześledzić kilka ważnych kwestii. Pierwsza jest pytaniem o monizm czy dualizm w Biblii. Odpowiedź jest tu jasna: w Biblii jest akcentowana jedność, ale w dualizmie duszy i ciała. Przykładem dla zobrazowania sytuacji może być tekst Księgi Kohelecia (12,7): „I wróci się proch do ziemi, tak, jak nią był, a duch powróci do Boga, który go dał” (por. też: Mdr 2,22-23; 3, 1-3; 4,14; 15,8-11; 16,14). Także teksty Nowego Testamentu są w tym względzie przejrzyste, jako przykład może posłużyć 1 Tes 5,23: „Sam Bóg pokoju niech was całkowicie uświęca, aby nienaruszony duch wasz, dusza i ciało bez zarzutu zachowały się na przyjście Pana naszego Jezusa Chrystusa” (por. też: Mt 10,29; 16,26; Mk 8,36-37; 1 Tes 2,8; Hbr 4,12; Ap 6,9; 20,4).

Druga kwestia dotyczy zderzenia tego obrazu Biblii z myślą hellenistyczną w wyniku czego człowiek był pojmowany jako dusza, a jego wymiar cielesny poniżano. Trzecią kwestią jest uzdrowieniem obrazu człowieka, w którym jest on widziany jako jedność ciała i duszy. Czasy współczesne przynoszą inny kryzys rozumienia człowieka, który kulminuje w zaprzeczeniu duszy.

1. „NOWY CZŁOWIEK” WEDŁUG CHRZEŚCIJAŃSTWA

Chrześcijaństwo, żyjące tajemnicą Wcielenia, Paschy i Zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, sformułowało zadziwiającą antropologię, której istotę wyraża biblijne zdanie: człowiek jest „nowym stworze-

³ Tamże, s. 727-728.

niem” (por. Ga 6,15; 2 Kor 5,17), czyli jest „nowym” człowiekiem⁴. Co to znaczy dla współczesnego człowieka, który często sam niestety nie wie, kim tak naprawdę jest? Skoro jednak według teologii jest on „nowym człowiekiem”, to logicznie musiał przedtem istnieć także „stary człowiek”. Ta propozycja zdaje się być już dla człowieka powszechnej globalizacji nie do przyjęcia, gdyż – nawet w języku potocznym – termin ten sugeruje coś niezbyt dobrego, a w teologicznym wprost katastrofę: że człowiek jest grzeszny. Tego nie chce wiedzieć współczesny *homo sapiens*.

Jak zatem wybrnąć z tej – zdawać byś mogło – patowej sytuacji, jaka dzieli nas ludzi we współczesnym rubikonie między człowiekiem ciała a człowiekiem ducha, między człowiekiem wewnętrznym a zewnętrznym, między człowiekiem Bożym a człowiekiem świata? Jedyne wyjście jest zapewne prawda chrześcijańska, biblijna, historyczna i teologiczna, że między „starym” a „nowym” jest Jezus Chrystus, a to oznacza, że nowy jest zakorzeniony w Bogu, właśnie przez Chrystusa. To następstwo od starego do nowego jest klasycznym zdaniem, wypowiedzianym przez Jezusa, co św. Marek uczynił jakby tytułem całego przepowiadania: „Czas się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże. Nawracajcie się i wiercie w Ewangelię” (Mk 1,15). Człowiek ma więc starać się przejść – szczególnie dziś egzystencjalnie – z epoki zła do czasu dobra. Ma mu w tym pomóc istotny aksjomat antropologii teologicznej, że człowiek nie jest opuszczonym, lecz jest chcianym przez Boga i zawsze pozostanie Jego partnerem. Inaczej byłoby to zaprzeczenie ontycznego zaistnienia człowieka jako obrazu Boga (por. Rdz 1,27). Zatem antropologia teologiczna ma zasadnicze zadanie, by wypowiedziane zdanie wiary jeszcze raz na nowo przemyśleć i rozwinąć, że człowiek (kobieta i mężczyzna; jednostka i społeczność) jest przez Boga chciano, stworzony, kochany, także w jego sprzecznie nie jest pozostawiony samemu sobie, lecz odkupiony, na-

⁴ O.H. Pesch, *Der neue Mensch oder: Gottesglaube und Ethos*, w: tenże, *Frei sein aus Gnade*, Leipzig 1986, s. 367-379; tenże, *Katholische Dogmatik. Aus ökumenischer Erfahrung*, Bd. 1: *Die Geschichte der Menschen mit Gott* (Teilband 1/2), Ostfildern 2008, s. 11-25.

pełniony Bożym Duchem w nadziei na ostateczne jego spełnienie we wspólnocie z Bogiem i świętymi.

Zasadniczym punktem, który obejmuje człowieka w antropologii teologicznej jest jego relacja do Boga⁵, jego życie jako życie wobec Boga, który chce mieć człowieka za „partnera dialogu” i nie pozostawi go, o ile sam człowiek w swojej – od Boga darowanej mu wolności – nie będzie tego chciał. To odniesienie człowieka do Boga, które w słowach Jezusa możliwe jest tylko w wierze w głoszoną przez Niego Ewangelię, określone jest w wielu innych wyrażeniach Pana. Życie człowieka wobec Boga wyrażona jest przede wszystkim w tym obrazie, że Bóg pozwala wschodzić słońcu na dobrymi i złymi (por. Mt 5,45). Ponieważ On dba o człowieka, to nie musi się człowiek o nic troszczyć (por. Mt 6,25-34). Bóg jak ojciec nie daje synowi kamieni zamiast chleba (por. Mt 7,9). Bóg jest gotowy do bezwarunkowego darowania winy (por. Mt 18,23-35). Można tak mnożyć tę wspólną więź Boga i człowieka, którą naznacza zawsze pierwotne wyjście Stwórcy wobec stworzenia.

Jezus, będąc doskonałym obrazem Ojca (por. Kol 1,15), nie wątpi, że to „nowe” w relacji Boga i człowieka porzuci to „stare”, czyli to „dotychczasowe”, tzn. naprawi to, co dotąd było jego grzechem, a więc niezrozumienie prawdziwej woli Boga i sprzeciw wobec Niego. Dlatego dla wierzących w Bóstwo Jezusa Chrystusa konieczne staje się porzucenie obrazu „śmiertelnego człowieka” (Rz 1,23), a przywdzianie „obrazu Jego Syna” (Rz 8,29). To dotychczasowe (stare) pozostanie jako zakończona już na zawsze przeszłość, gdyż nowe, czyli Królestwo Boże, oznaczające niezawodną, kochającą i przebaczącą bliskość Boga, staje się teraźniejszością i człowiek potrzebuje tylko po nią sięgnąć i nią żyć⁶.

Jezus z Nazaretu nie tworzył żadnej nowej filozoficznej teorii o człowieku. Mówił tylko o człowieku przed Bogiem i wobec Boga. Przyniósł mu swoją miłość, świadczył o tej miłości w swoim działa-

⁵ W. Beinert, *Die Leib-Seele-Problematik in der Theologie*, Köln 2002, s. 11-14.

⁶ K. Gózdź, *Królestwo Boże i Królestwo Chrystusa*, „Scripturae Lumen” 1 (2009) nr 1-2, s. 25-39.

niu wobec ludzi (np. uzdrowienia: Mt 8,16; 10,8; 12,15; 19,2). Przy tym widział On całego człowieka, bez żadnych odróżnień i ograniczeń. Jedyne odróżnienie jakie czyni Jezus, to odróżnienie między Stwórcą i stworzeniem, między Bogiem i człowiekiem. Odróżnienie to jest konstytutywne dla każdej wiary w Boga, która nie chce skończyć w panteizmie czy antropomorfizmie. Wtedy mówi się o tzw. relacyjnej ontologii, czyli o rozumieniu rzeczywistości, która wyraża się jako „bycie w relacji”. Należy jednak zaznaczyć, że antropologia teologiczna z przyczyn tej dualistycznej rzeczywistości nigdy nie może zgadzać się z monistycznym obrazem człowieka, który uważa go za jedność samą w sobie i nie może on mieć żadnego odniesienia poza nim samym, czyli np. do Boga czy bliźniego.

W ten sposób biblijny obraz człowieka, mówiący o jego egzystencjalnej relacji do Boga, przybrał – w przejściu do przestrzeni greckiej – założenia myślenia określonej antropologii filozoficznej. Przykładem może tu być pojęcie „świat”, które w Ewangelii św. Jana oznacza kosmos, a także ludzką grzeszną rzeczywistość (por. J 1,10; 14,30; 16,8.11.33; 17,25; 18,36), a w świecie greckiego myślenia oznacza świat materialny, a ostatecznie – cielesność człowieka.

Podobnie przeciwieństwo między ciałem i duchem oznacza u św. Pawła przeciwieństwo między grzeszną i bezgrzeszną egzystencją, ale ostatecznie zostaje to przełożone na przeciwieństwo między ciałem a duszą duchową. Tak też pojęcie *nefes*, które w jęz. hebrajskim oznacza po prostu „życie”, czy „pryncypium życia”, to w sferze greckiego myślenia oznacza „duszę”, która od ciała musi być odróżniona i nawet mu przeciwstawiona.

Oznacza to, że w chrześcijańskiej myśli greckiej mówi się o całym człowieku w relacji do Boga. Ale ta całość spoczywa na dualistycznym związku ciała i duszy, ciała i ducha. Relacja Boga i człowieka zasada się na tym, by odróżnić tę „podwójność” w człowieku i odpowiednio się zachować, czyli uważać cielesną rzeczywistość człowieka jako ciągle zagrożenie jego duchowości i przez to wieczne źródło możliwego grzechu⁷.

⁷ Por. K. Gózdź, *Człowiek jako soma i sarx*, w: tenże, *Teologia człowieka*, s. 51-57.

2. ZDERZENIE BIBLIJNEGO I FILOZOFICZNEGO ROZUMIENIA CZŁOWIEKA: CZŁOWIEK JAKO „DUSZA W CIELE”

Jak wygląda w samej myśli filozoficznej problematyka monizmu czy dualizmu? Mówi się tu często o „cieniu Platona”, jaki pozostawił nad myślą chrześcijańską w recepcji jego myśli przez neoplatonków chrześcijańskich oraz przez św. Augustyna. Można nawet powiedzieć, że do XIII wieku filozofia chrześcijańska bazowała na założeniach platonizmu i neoplatonizmu. Wyjątkiem jest tu arystotelik Boecjusz (+ ok. 525), choć jego koncepcja osoby była zawężona⁸. Tak też teologowie, którzy tworzyli chrześcijański obraz człowieka, używali pojęć i słów filozofii platońskiej czy neoplatońskiej, świadomie czy nieświadomie. Przykładem świadomego użycia pojęć platońskich jest jednak św. Augustyn. Sam on wyznaje, że z manichejczyka stał się neoplatonczykiem⁹. Ostatnim krokiem do chrztu było przekonanie, że ze względu na Chrystusa odbierze pychę neoplatonizmowi.

Chrześcijański obraz człowieka według platonizmu-neoplatonizmu jest następujący: człowiek jest złożeniem materii i ducha, materialnego ciała i duchowej duszy. Jest on w zasadzie jednością, ale na podstawie tego złożenia, które nie może zapomnieć przeciwieństwa tych dwóch części składowych. Ponieważ w platonizmie „dusza” (*psyché, anima*) nie oznaczała jeszcze duchowej części człowieka, stąd także zwierzęta i rośliny mają „duszę” odpowiadającą ich gatunkowi¹⁰.

Gdy jednak chrześcijanin powie słowo „duch”, to myśli także o Duchu Świętym, którym człowiek został obdarowany przez Jezusa Chrystusa. Zatem z jednej strony to obdarowanie Duchem Bożym (duchowość) należy do istotnej cechy ludzkiej duszy; podczas gdy biblijne słowo *nefesz* – przetłumaczone zostało w starej grece i łacinie przez

⁸ B. Gacka, *Znaczenie osoby w teologii Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, Warszawa 2010, s. 25, 124-125.

⁹ Św. Augustyn, *Wyznania*, III, 5-10.

¹⁰ Por. S. Swieżawski, *Wstęp do kwestii 76*, w: *Święty Tomasz z Akwinu, Traktat o człowieku. Summa Teologii 1,75-89*, przeł. i oprac. S. Swieżawski, Kęty 1998, s. 60.

słowo „dusza”; z drugiej strony dusza duchowa jest miejscem odniesienia do Boga, złączenia z Bogiem.

Z tego wynika, że cielesno-materialna strona człowieka jest – jak wszelka rzeczywistość materialna – według swej istoty oddalona od Boga, obca Bogu. Nie musi to oznaczać, że materia jest samodzielnym pryncypium antyboskim, jak uważał właśnie manicheizm. Nie musi to też oznaczać, że złożona całość człowieka (materia i duch; materialne ciało i duchowa dusza) powstała – jak w mitach gnostyckich – przez to, że dusza duchowa została za karę odejścia od Boga i Jego światłości strącona do świata ciemności, czyli w materię, i musi teraz czekać, by wysłany przez Boga „Objawiciel” i Odkupiciel wyzwolił ją z tej ciemności materii i z powrotem przeniósł ją do światłości Boga.

Przy takich założeniach filozoficznych jedność człowieka (w złożeniu materii i ducha) jest wprawdzie jednością, ale tylko zewnętrzną. Nie może tu być mowy o tym, że człowiek jest wewnętrzną jednością ciała i ducha, czyli jego cielesność należy do istoty jego bycia człowiekiem. Ciało w chrześcijańskim rozumieniu nie jest jednak „więzieniem” duszy, ani też – po grzechu pierworodnym – nie jest przeszkodą do wiary w Boże dobre stworzenie. Ale ciało pozostaje nadal rozumiane jako „naczynie” duszy, albo jako „pojazd”, którym kieruje dusza. Inaczej mówiąc, dusza nie „formuje” człowieka do bycia całością jako człowiek, ona porusza tylko i kieruje ciałem, ale jest od niego w sposób istotny odróżniona i także oddzielona. Przez to jest jasno określone, kim jest człowiek: jest nim dusza (dusza jest człowiekiem). Jest to klasyczny obraz człowieka określony filozoficzną koncepcją Platona.

Konsekwencje takiego obrazu człowieka są dla etyki chrześcijańskiej wyraźne. Skoro ciało nie należy do istoty bycia człowiekiem, to ma inne oczekiwania niż widzi to dusza, która jest w relacji do Boga. A zatem ciałem rządzi nie tylko rozum, stąd trzeba je trzymać niejako na uwięzi. Ważne jest to dla etyki seksualnej. Jedynie przez instytucję małżeństwa można utrzymać na wodzy seksualność. Małżeństwo ma – poza zrodzeniem potomstwa i wzajemnej pomocy współmałżonków – także trzeci sens: *remedium concupiscentiae*, tj. lekarstwo na pożądliwość. Najpóźniej od Augustyna jest to powszechnie stosowana teza, także przez Tomasza z Akwinu. Seksualna żądza – przez św. Pawła

uznana za pożądlivość (*epithymía*) – stała się synonimem grzesznego zepsucia, deprawacji cielesności człowieka i dlatego należy ją tłumić, poza świadomym rodzeniem potomstwa. Także Piotr Lombard miał takie stanowisko w swoich *Sentencjach*: małżeństwo jest „usprawiedliwione” tylko ze względu na zrodzenie potomstwa i przez to zachowanie rodzaju ludzkiego, a poza tym jest ono „zalegalizowanym nierządem”¹¹.

Jest to konsekwencja włączenia biblijnego obrazu człowieka w platoński horyzont myślenia. Taki obraz został dalej bezkrytycznie rozpropagowany. Chodzi więc o to, że obraz człowieka zbudowany został przez pośrednictwo pojmowania duszy duchowej jako bezpośredniości do Boga w sensie „od ducha do Ducha” (od człowieka jako ducha do Boga jako Ducha) i stąd określenia bytu człowieka przez Boga. Dusza niejako została wyabsolutyzowana; tylko ona – a nie cały człowiek – jest w relacji do Boga. Według tego złego ujęcia dusza jest więc dobra, a ciało jest złe, grzeszne.

Wrażenie takie można też odnieść w tekstach św. Pawła, gdy mówi o konkupiscencji: „Nie rozumiem tego, co czynię, bo nie czynię tego, co chcę, ale to, czego nienawidzę – to właśnie czynię” (Rz 7,15). I dalej dodaje: „Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię zło, którego nie chcę. Jeśli nie czynię to, czego nie chcę, już nie ja to czynię, ale grzech, który we mnie mieszka. A zatem stwierdzam w sobie to prawo, że gdy chcę czynić dobro, narzuca mi się zło” (Rz 7,19-21). W człowieku toczy się walka między dwiema władzami oznaczonymi przez Prawo Boże i prawo grzechu, ponieważ człowiek chce czynić dobro, ale czyni zło¹². We wnętrzu człowieka zamieszkuje wola Boża (dusza), ale władza grzechu tak zniewala człowieka, że nie jest on w stanie wybrać dobra. Dlatego potrzebuje wyzwolenia z tego sta-

¹¹ O.H. Pesch, *Katholische Dogmatik*, Bd. 1/2, s. 1. Pesch uważa, że nawarstwilo się tu w ciągu dziejów mówienie o pierwszym grzechu Adama i Ewy, czyli o prągrzechu, w którym doszło do niechcianego przez Boga pierwszego cielesnego zjednoczenia Adama i Ewy (grzech seksualny). Zatem teza ta spoczywa na tzw. „małżeństwie rajskim”, które według Boga miało być całkowicie rajskie, czyli bez seksualnej rozkozy, żądzy. Oczywiście rozwój tej problematyki nie jest słuszny.

¹² K. Gózdź, *Teologia człowieka*, Lublin 2006, s. 62-63.

nu. Może to zrobić tylko Jezus Chrystus. Należy tu jednak pamiętać, że formą grzechu jest zawsze dusza, a nie tylko ciało. Zapewne dlatego św. Paweł mówi tak przekonująco w 1 Kor 15 o obietnicy „cielesnego zmartwychwstania” dla wierzących.

3. NOWY OBRAZ CZŁOWIEKA: CZŁOWIEK JAKO JEDNOŚĆ DUSZY I CIAŁA

Średniowieczne odrodzenie myśli Arystotelesa (+322 przed Chr.) przez Akwinatę otworzyło drogę do rozumienia człowieka jako jedności i całości, a nie tylko jako duszy w ciele (Platon, za nim św. Augustyn). Ten nowy sposób widzenia jedności człowieka stał się koronnym świadkiem chrześcijańskiej wiary w stworzenie przeciw obcemu cielesności „chrześcijańskiemu” platonizmowi. I choć obu filozofów, Platona i Arystotelesa, nie dzieliła żadna epoka, gdyż pierwszy był nauczycielem drugiego, to jednak ich koncepcje człowieka rozdzieliła wielka przepaść. Dopiero genialny umysł św. Tomasza niejako zwrócił chrześcijaństwu zdrową myśl Arystotelesa. Tomasz w odniesieniu do człowieka zaczerpnął od niego naukę o materii i formie, na podstawie której uwybraźnił obraz człowieka.

Arystoteles zauważał na podstawie obserwacji, że rzeczy się zmieniają i wtedy powstaje coś całkiem „nowego”. Z jednej strony musi być jakieś pryncypium, które pozwoli powiedzieć, że dana rzecz jest tą albo stała się nią; tym (pierwszym) pryncypium jest zmieniająca się materia. Z drugiej strony musi w tych rzeczach znaleźć się inne pryncypium, na podstawie którego można powiedzieć, że dana rzecz jest tym i tym się stała; tym (drugim) pryncypium jest forma, która zmienia tę rzecz. Zmienia się jedna rzecz w drugą, np. drewno w popiół, albo larwa w motyla, to oznacza, że materia otrzymuje nową formę, która zmienia starą formę w tej samej materii. Tak każda materia staje się dzięki formie tą określoną istotą (popiołem, motylem).

Obydwa pryncypia (materia i forma) muszą być realnie, a nie tylko myślnie odróżnione. Tylko myślnie odróżnienie nie może bowiem objaśnić realnego procesu zmiany: przejście drewna w popiół dokonuje się bowiem realnie, gdy spala się drewno. Nie został ten proces wymy-

ślony, lecz jest on faktyczny, gdyż doświadcza się takich skutków, gdy spali się drewno.

Obydwa pryncypia, materia i forma – nigdy nie istnieją dla siebie samych, lecz tylko w konkretnej rzeczy, w substancji, i wzajemnie się warunkują. A zatem każda konkretna rzecz składa się z materii i formy i jak długo istnieje, tworzy tzw. jedność istotową. Całość nie jest wtedy tylko zewnętrznym złożeniem, jak w modelu Platona, w którym rzeczy materialne partycypują jedynie w ich ideach, ale idee te nie wchodziły istotnie w materię.

Oczywiście teoria ta nie da się nigdy empirycznie udowodnić. Jest ona czysto filozoficznym rozumowaniem, opartym na obserwacji fenomenu ruchu i zmiany. Ale nie przeszkadzało to ani Arystotelesowi, ani następcom, aż do stworzenia tzw. „nowej” filozofii naturalnej.

Arystoteles wprowadził naukę o tzw. hilemorfizmie¹³. Według niej, wszelkie rzeczy (ciała) tworzą jedność dwóch elementów: materii (*hyle*) – jako możność, i formy (*morfe*) – jako aktu. Nie są to pojęcia biologiczne, lecz filozoficzne. Wszelkie ciała (byty; rzeczy) materialne są złożone z materii i formy, jako dwóch podstawowych składników, tzw. pryncypiów. Żaden z tych składników nie jest czymś zupełnym, dopiero razem tworzą *compositum* (substancję). Materia spełnia tu rolę możności; stąd określa się ją *principium quo potentiale* (pryncypium, które daje możność). Forma zaś spełnia rolę aktu, dlatego określa się ją *principium quo actuale* (pryncypium, które sprawia aktualność).

Mówienie o materii i formie w znaczeniu ścisłym sprowadza się do określenia dwóch kategorii: materii pierwszej i formy substancjalnej. Materia pierwsza jest całkowicie nieokreślona, pozbawiona właściwości, czyli jest to czysta możność stania się jakimś bytem cielesnym. Zaś forma substancjalna może się łączyć tylko z materią pierwszą i razem z nią tworzy *compositum*, tj. substancję.

Czym jest z kolei substancja? Substancją we właściwym znaczeniu filozoficznym nie są rzeczy, przedmioty martwe czy wytwory człowieka, lecz są to rzeczy, przedmioty, które stanowią zamkniętą całość

¹³ S. Swieżawski, *Wstęp do kwestii 76*, w: *Święty Tomasz z Akwinu, Traktat o człowieku. Summa Teologii 1*, 75-89, przeł. i oprac. S. Swieżawski, Kęty 1998, s. 57-66. Por. Z. Hajduk, *Hylemorfizm*, w: PEF, t. 4, Lublin 2003, s. 686-687.

i sensowność, i tworzą jedność z natury. Substancją są więc rzeczy, które ze swej natury (a więc niezależnie od człowieka) zdolne są do samoistnego bytowania.

W myśl Arystotelesa można dziś wyróżnić 5 odmian substancji naturalnych, czyli form substancjalnych: forma elementarna (*forma elementi*) – pierwsze elementy świata materialnego (np. elektron, neutron); forma złożona (*forma mixti*) – elementy, które są już cielesnością (np. molekuly); dusza wegetatywna (*anima vegetativa*) – tworzy ona wszelkie organizmy roślinne (od najprostszych do najbardziej rozwiniętych); dusza zmysłowa (*anima sensitiva*) – tworzy każdy organizm posiadający życie psychiczne (np. zwierzę); dusza rozumna (*anima rationalis*) – to pierwsza zasada życia człowieka. Pierwsze dwie formy substancjalne są w świecie nieożywionym. Pierwsze cztery formy są formami materialnymi. Natomiast ostatnia forma – jest formą duchową. Każdy organizm żywy (formy od trzeciej do piątej) jest dla siebie odrębną substancją. W konsekwencji każda substancja może mieć tylko jedną formę substancjalną.

Jak zastosować tę teorię do człowieka?

Także człowiek jest jako substancja złożony z materii i formy, choć jest substancją całkiem innej rangi, ma bowiem duszę duchową, rozumną. Materią jest jego ludzkie ciało, zaś formą jest dusza duchowa. Dzięki rozumnej duszy jako formie, to oto ciało jest określoną ludzką istotą. Dusza jako forma sprawia, że to ciało jest ciałem ludzkim¹⁴.

Jak w przypadku każdej substancji materialnej, tak też i człowiek jest przez swoją duchową formę całkiem szczególną substancją tworzącą istotną jedność i całość: nie można więc powiedzieć, że człowiek jest duszą i że ma ciało, lecz jest on uduchowionym ciałem i ucieleśnionym duchem (STh I 76,4-8). Obydwa te elementy – ciało i duch – są zespolone w sensie realnej jedności i całości. Można powiedzieć, że Tomasz udoskonalił tu Arystotelesa w tym względzie, że określił duszę

¹⁴ Tomasz znajduje tu biologiczny punkt zaczepienia. Według średniowiecznego wyobrażenia poczęty embrión jest jeszcze długi czas bez duszy. Dopiero w określonym punkcie czasu Bóg bezpośrednio wlewa w ciało duszę duchową, nawet różnie według płci: dla chłopców po 40, a dziewczynek – po 80 dniach [por. *Summa Theologiae* I 90,2-3; za Arystotelesem, *De generatione animalium*, II 3].

przez subsystemację. Przejął zatem fundamentalną tezę, że człowiek jest jednością dwóch pryncypiów: ciała jako materii i subsystementnej duszy jako *unica forma corporis*. Dlatego dusza nie może nic zrobić bez ciała. Tak w ciele wyraża ona także relację do Boga¹⁵.

W tej całościowej koncepcji człowieka widziano jednak ograniczenie duszy duchowej człowieka przez ciało, co się też zgadza, ale tym samym zagrożona została niezależność duszy i następnie jej bezpośredniość do Boga. Jednak zwyciężyła koncepcja Arystotelesesa. Brzmi ona dzisiaj tak: dusza duchowa jest formą (substancjalną) ludzkiego ciała (DH 902).

Pozostaje jeszcze otwarte pytanie, czy dusza duchowa jest jedyną formą ciała, czy może ciało człowieka, szczególnie po jego śmierci, musi mieć inne jeszcze formy: jedną własną formę dla jego bytu materialnego, inną formę dla jego bytu żywego i jeszcze inną własną formę dla bytu jako istoty rozumnej. Tego problemu nie rozstrzygnął Sobór w Vienne (1311-1312), ale potwierdził, że dusza duchowa jest istotną formą ludzkiego ciała, choć nie wyraził się, że jest to jedyna forma (DH 902), natomiast pap. Leon X w Bulli *Apostolici regiminis* (1513) mocno podkreślił, że dusza ludzka jest nieśmiertelna i jedyna w każdym człowieku (DH 1440). W tle tego problemu była troska o kult relikwii. Gdyby „śmiertelne szczątki” człowieka nie były uformowane w żaden sposób „po ludzku”, to wtedy kult relikwii świętych byłby służbą bałwochwalczą¹⁶.

Co zatem spowodowało, że teoria całościowej koncepcji człowieka jako jedności ciała i duszy (a więc arystotelesowsko-tomaszowa) przezwyciężyła w chrześcijaństwie teorię platońsko-augustyńską? Do tego zwycięstwa zapewne przyczyniły się dwie główne prawdy antropologii teologicznej: nieśmiertelność duszy i zmartwychwstanie ciał. Pierwsza prawda – podobnie jak w platonizmie – wyraża bezpośredniość duszy do Boga i stąd też jej nieśmiertelność. Dusza pochodzi bowiem bezpośrednio od Boga i stwarzana jest przez Boga bezpośrednio dla każdego człowieka. Druga prawda antropologiczna rozu-

¹⁵ W. Beinert, *Die Leib-Seele-Problematik in der Theologie*, Köln 2002, s. 17.

¹⁶ O.H. Pesch, *Katholische Dogmatik*, Bd. 1/2, s. 19.

mie cielesne zmartwychwstanie jako prawdziwy przywilej człowieka. Nieśmiertelna, przewyciężająca śmierć człowieka, czyli trwająca dalej dusza – „bierze z powrotem” przy wskrzeszeniu zmarłych jej ciało, którego była formą i dalej pozostaje jego formą.

Nowy obraz człowieka przyniósł jednak i pewne dalsze problemy¹⁷. Jednym z nich jest ten: jak dusza duchowa, która według swej natury jest formą ciała, może egzystować oddzielona od ciała, a nawet być „szczęśliwą”, jak to podkreśla teologia tradycyjna i Sobór w Vienne? Nieśmiertelna dusza człowieka nie jest w żaden sposób duchem, jak aniołowie, którzy nie zostali stworzeni w egzystowaniu jako forma ciała.

Drugi problem przynosi teologia reformacyjna, która z niego nie rezygnuje także i dzisiaj: jak nieśmiertelna dusza duchowa (przez jej ostateczne ukierunkowanie na jej ciało) może uzasadniać w sposób ontologiczny zmartwychwstanie ciała, skoro według świadectw biblijnych ciało zmartwychwstałe jest „nowym” czynem stwórczym Boga? Zapewne chodzi tu reformatorom o rozumienie zmartwychwstania jako *nova creatura*; dusza – z katolickiego punktu widzenia – jest podstawą tożsamości tego ciała, będąc jego formą substancjalną w historii; dalej – jako nieśmiertelna – egzystuje, ale w sposób niekompletny i oczekuje na ciało zmartwychwstałe, by osiągnąć swoją jedność bytową.

Kolejny problem dotyczy rozumienia samej śmierci: jak można filozoficznie zrozumieć biblijną wypowiedź, że śmierć jest karą za grzech (Rz 5,12.17.21)? Problem ten Tomasz lepiej rozwiązuje niż platonizm. Tomasz rozumie stan pierwotny jako epokę historyczną. Wtedy dusza człowieka miała moc dać także ciału jego własną nieśmiertelność dzięki łasce Bożej, którą miała od samego początku. Tak tłumaczy fakt, że śmierć dopiero po grzechu stała się fatum (przeznaczeniem) człowieka. Tendencję (skłonność) udzielenia ciału własnej nieśmiertelności posiada dusza także teraz, ale nie może jej urzeczywistnić ze względu na osłabioną przez grzech ludzką naturę. Dopiero w dzień sądu ostatecznego, dzięki wskrzeszeniu ciał, ta siła zostanie na nowo przywrócona. I tu rodzi się problem, gdyż natura ludzka została uzdrowiona

¹⁷ O.H. Pesch, *Katholische Dogmatik*, Bd. 1/2, s. 20.

przez odkupienie Chrystusa i chrzest. Czyżby więc dusza nie miała tej właściwości ze względu na grzech Adama? Nie, dusza ją ma, ale właśnie to jest kara za grzech, że jej nie może wykonać bez aktu wskrzeszenia ciała przez Boga.

Filozoficznie rozumując, śmierć jest na początku naturalną śmiercią: ciało i dusza mogą, jak wszystko, co jest złożone, rozpaść się na części. Ciało pozostaje i staje się zwłokami, które nie są już tożsame z człowiekiem, którego było ciałem. W ten sposób za Arystotelesem mówi się o śmierci naturalnej. Ale według wiary jest tak: niezgodność między tendencją duszy – by dać ciału jej własną nieśmiertelność, a jej bezsilnością – by to wykonać, jest właśnie wyrazem śmierci jako kary za grzech. Inaczej mówiąc, dusza ma możliwość dania ciału nieśmiertelność, ale nie może tej możliwości wykonać, czyli wprowadzić w czyn – i to jest właśnie kara za grzech.

4. KRYZYS ROZUMIENIA CZŁOWIEKA: DUSZA TO ILUZJA

Tomaszowa antropologia jedności ciała i duszy osiągnęła swój punkt najwyższego rozwoju i wydawać się mogło, że stary konflikt związany z nauką grecką o duszy (człowiek to dusza) został zażegnany. Pojawiła się bowiem bardzo dobra interpretacja związku między stworzeniem człowieka i jego grzechem, a ciągłą wiernością Boga względem człowieka, także i grzesznego. Ale pierwszy kryzys przyniosła ze sobą Reformacja, następne – nauki przyrodnicze i współczesna filozofia.

Luter, augustiański mnich, źle rozumiał ideę scholastyczną Tomasza, która akcentowała zmartwychwstanie ciała. Uważał on, że Arystoteles, a za nim Tomasz, przeczył nieśmiertelności duszy¹⁸. Sam Luter mocno odróżniał duszę od ciała, aby właśnie podkreślić jej nieśmiertelność. Ale problem w tym, że Luter mówił tu o nieśmiertelności duszy nie w sensie filozoficznym, lecz teologicznym, tzn. dusza jest nieśmiertelna, bo Bóg „rozmawiał z człowiekiem”. Rozmowa, kontakt z Bogiem czyni człowieka nieśmiertelnym. „Gdzie i z kim Bóg zawsze

¹⁸ Por. Dysputy w Heildelbergu w 1518 roku.

rozmawia, czy to ze względu na gniew, czy też łaskę, ten jest z pewnością nieśmiertelny”¹⁹. Widać, że Luter stosuje tu swoją „relacyjną ontologię”, według której istota człowieka, wyrażająca się w jego „byciu w relacji”, tu jest rozumiana w jego relacji do Boga. Chciał on przez to przyznać wyższą rangę duszy, gdyż to właśnie dzięki niej możliwa jest relacja człowieka do Boga²⁰.

Znamiona prawdziwego kryzysu przyniosły jednak ze sobą nauki przyrodnicze, które odrzuciły realny dualizm między ciałem i duszą. Głównie przodowały w tym takie dyscypliny, jak: biologia, medycyna, psychoanaliza, neurologia, a także ewolucja materialistyczna. Kryzys ten trwa do dziś i wyraża się w nielogicznym stwierdzeniu, że mówienie o duchowej, czyli niematerialnej stronie człowieka, zwane „duszą” – jest iluzją. Problem jest niestety wielki, gdyż właśnie to, co jest podstawą dla teologii i filozofii (dusza), uważa się za niedorzeczność i idą za tym ostatnio – co także dziwi – także nauki humanistyczne.

W pewnym sensie zajęła się tym problemem Kongregacja Nauki Wiary, wydając w roku 1979 *List do biskupów o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii*²¹. Przypomina tam między innymi: „Kościół przyjmuje istnienie i życie po śmierci elementu duchowego, obdarzonego świadomością i wolą w taki sposób, że <<ja ludzkie>> istnieje nadal, chociaż w tym czasie brakuje dopełnienia jego ciała. Na oznaczenie tego elementu Kościół posługuje się pojęciem <<duszy>>, którego używa Pismo Święte i Tradycja”. Wyraźne jest tu wskazanie na teologię Tomasza: człowiek to jedność i całość: *unum compositum*, dusza bez ciała jest niepełna. Tym samym teologia broni nie tylko istnienia w człowieku elementu duchowego, ale przez to i samego po-

¹⁹ O.H. Pesch, *Katholische Dogmatik*, Bd. 1/2, s. 21.

²⁰ Należy zaznaczyć, że w tym kierunku poszła też nowożytna filozofia, która całkowicie odizolowała się od teologii i dalej rozwijała się autonomicznie. Od Kartezjusza aż po niemiecki idealizm XIX wieku uważano, że istotowa całość człowieka jest określona przez jego duszę duchową, duszę rozumną. Już w XIX wieku rozróżniono między duszą duchową (czyli rozumem i duchową wolą) a ciałem, także trzecią realność – uczucie. W teologii nie wprowadziło to jednak żadnego zamętu do antropologii.

²¹ *Recentiores episcoporum Synodi*, AAS 71 (1979) 939-943; por. *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, Tarnów 1995, s. 129-132.

jęcia duszy. Musi zatem w jakiś sposób ustosunkować się do ciągle powstających nowych teorii, które chcą człowieka pozbawić tego elementu duchowego.

Wreszcie trzeci krok kryzysu, jaki zafundowała współczesna filozofia, skupia się wokół wspomnianej już filozofii niemieckiego idealizmu, która zrodziła nowe rozróżnienie między naturą a wolnością. W dzisiejszej dyskusji wprowadza się na miejsce pojęcia dusza – pojęcie wolności.

Nie jest to jednak nic nowego dla chrześcijaństwa, które od początku uczyło, że człowiek jest osobą²². Określenie to oznaczało najpierw, że człowiek jest całkiem szczególną, wyjątkową substancją, mianowicie przez to, że ma duszę duchową obdarzoną rozumem, która jest wewnętrzną mocą prowadzącą, jest formą jego istoty. Tak zwany zwrot antropologiczny, pojęcie osoby uściślił w ten sposób, że pojmuje ją jako substancję obdarzoną rozumem, uformowaną przez ducha. Inaczej mówiąc, osoba to posiadanie siebie i zarządzanie sobą w wolności. Oznacza to, że człowiek ma wolną wolę, czyli człowiek jest wolnością. Wolność określa wtedy istotę człowieka. Oczywiście jest to zawsze wolność w ciele. Jest ona przywiązana do założeń biologicznych, neurologicznych, psychicznych, kulturowych i wreszcie duchowych. Całość tych założeń można razem ująć w pojęcie natury, które przeciwstawia się wolności, jaką jest człowiek. Tak zamiast „przeciwieństwa” ciało – dusza, powstaje przeciwieństwo założenia natury – wolność. Na miejsce duszy wchodzi więc pojęcie wolności. Ujęcie to jest jednak zbyt redukcjonistyczne.

Widać tu wyraźnie, że wolność stoi tu na tym samym miejscu, które w klasycznych teoriach zajmowała dusza duchowa, a natura – stoi na miejscu ciała. I tak oba pojęcia zostały znowu ujęte razem. Wolność nie jest już tylko właściwością duchowych dążeń, właściwością woli, a przez to odniesiona tylko do działania. Wolność oznacza teraz o wiele bardziej całą otwartą istotę człowieka, jego „otwartość na świat”, a przez to obejmuje też cały zakres postrzegania świata.

²² Cz.S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 2001, s. 69-78; O.H. Pesch, *Katholische Dogmatik*, Bd. 1/2, s. 24.

Tak samo natura nie oznacza tylko indywidualnej cielesności człowieka, lecz postrzega się ją jednocześnie we wszystkich jej związkach, które ukazują nam nauki empiryczne. W pewnym sensie przypomina to dualizm między naturą i wolnością – jak mówiła scholastyka o człowieku, który „jest duszą” i który „ma ciało”, czyli dusza jest związana z ciałem.

Problem monizmu czy dualizmu antropologicznego pozwala rozwiązać obraz „nowego człowieka”, który wyrasta ze świadectwa wiary, przez określenie relacji „całego” człowieka (z duszą i ciałem) do Boga. W Biblii rozróżnienie ciała i duszy nie jest wyostrożone, mocniej położony jest akcent na jedności człowieka, jedności z dwóch elementów, a nie na jednorodności. Ale nie można przyjmować monizmu ontycznego, według którego człowiek miałby być tylko duchem, albo tylko materią. Byt ludzki nie jest jednorodny. Jest on „jeden ciałem i duszą” – *corpore et anima unus* (por. KKK 362-368). Wprawdzie nieliczni teologiczni zwolennicy monizmu bronią się, mówiąc, że umiera cały człowiek z duszą i ciałem, a dzięki odkupieniu Bóg go wskrzesza w całości w chwili śmierci, to jednak teoria ta była przyjmowana w początkach tylko przez niektóre herezje. Dzisiaj nie można uciec od religijnego dualizmu, jaki wytworzyła nauka klasyczna.

Problem: monizm czy dualizm antropologiczny powinien – moim zdaniem – być w ten sposób rozwiązany: ani monizm w skrajnym znaczeniu, ani dualizm skrajny, lecz jedność w dwoistości ciała i duszy, gdzie niejako jedność ma prymat, chociaż dusza może istnieć i bez ciała.

Der anthropologische Monismus oder Dualismus

Das Problem des anthropologischen Monismus oder Dualismus vermag das Bild des „neuen Menschen“, das aus dem Glaubenszeugnis hervorgeht, durch die Bestimmung der Relation des „ganzen“ Menschen (mit Leib und Seele) zu Gott zu lösen. In der Bibel ist die Unterscheidung zwischen dem Leib und der Seele nicht genug scharf, und der Akzent liegt mehr auf der Einheit des Menschen, der Einheit von zwei Elementen, aber nicht auf der Gleichartigkeit dieser Elemente. Man darf jedoch keinen ontischen Monismus annehmen, nach dem der Mensch nur Geist oder nur Materie sei. Das Sein des Menschen ist nicht gleichartig. Der Mensch ist „in Leib und Seele einer“ – *corpore et anima unus* (KKK 362-368). Zwar einige theologischen Anhänger des Monismus behaupten, dass der ganze Mensch mit Leib und Seele stirbt, und dass dank der Erlösung Gott ihn als ganzen im Tode wiederbelebt, eine solche Theorie wurde jedoch am Anfang nur durch manche Ketzereien angenommen. Heutzutage kann man dem religiösen Dualismus, welchen die klassische Lehre entworfen hat, nicht entgehen.

Das Problem – anthropologischer Monismus oder Dualismus – sollte, meiner Meinung nach, in folgender Weise gelöst werden: Man darf weder den Monismus in der extremen Bedeutung, noch den radikale Dualismus vertreten, sondern die Einheit in der Zweifachkeit des Leibes und der Seele, wo einigermaßen die Einheit das Primat hat, obwohl die Seele auch ohne den Leib existieren kann.