

UNIwersytet KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO
W WARSZAWIE

WYDZIAŁ TEologiczny

Mateusz Ulejczyk
Numer albumu: 78001
Teologia ogólna

STATUS ONTOlogiczny CIAŁA UWIELBIONEGO
WEDŁUG DOKTRYNY TOMASZA Z AKWINU

Praca magisterska
Promotor:
Ks. prof. UKSW dr hab. Tomasz Stępień

WARSZAWA 2011

Mateusz Ulejczyk
Numer albumu: 78001
Wydział Teologiczny
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Kierunek: teologia ogólna

Dziekan Wydziału Teologicznego
Ks. prof. UKSW dr hab.
Stanisław Dziekoński

Oświadczenie

Świadomy odpowiedzialności prawnej oświadczam, że niniejsza praca dyplomowa została napisana przeze mnie samodzielnie i nie zawiera treści uzyskanych w sposób niezgodny z obowiązującymi przepisami.

Oświadczam również, że przedstawiona praca nie była wcześniej przedmiotem procedur związanych z uzyskaniem tytułu zawodowego w żadnej uczelni.

Oświadczam ponadto, że niniejsza wersja pracy jest identyczna z zarchiwizowaną wersją elektroniczną.

Podpis studenta

Oświadczenie

Oświadczam, że niniejsza praca napisana przez Pana *Mateusza Ulejczyka*, nr albumu *78001*, została przygotowana pod moim kierunkiem i stwierdzam, że spełnia ona warunki do przedstawienia jej w postępowaniu o nadanie tytułu zawodowego.

Podpis promotora

*Podobnie rzecz ma się ze zmartwychwstaniem.
Zasiewa się zniszczalne – powstaje zaś niezniszczalne;
sieje się niechwalebne – powstaje chwalebne;
sieje się słabe – powstaje mocne;
zasiewa się ciało zmysłowe – powstaje ciało duchowe.
Trzeba ażeby to, co zniszczalne przyodziało się w niezniszczalność,
a to, co śmiertelne przyodziało się w nieśmiertelność.*

(1 Kor 15, 42 – 44.53)

SPIS TREŚCI

Wprowadzenie	5
Rozdział I: Koncepcje antropologiczne poprzedzające myśl Tomasza z Akwinu.....	7
1. Rozumienie człowieka w starożytnej Grecji.....	7
1.1. Początki filozofii człowieka.....	7
1.2. Pierwsze rozróżnienia między duszą a ciałem.....	10
1.3. Platońska koncepcja człowieka.....	11
1.4. Równowaga duszy i ciała u Arystotelesa.....	16
1.5. Neoplatońska wizja człowieka.....	20
2. Rozwój filozofii człowieka w starożytności chrześcijańskiej.....	22
2.1. Początki chrześcijańskiej antropologii filozoficznej.....	22
2.2. Chrześcijański neoplatonizm Augustyna z Hippony	26
3. Pogląd na człowieka w myśli scholastycznej poprzedzającej Doktora Anielskiego	28
Rozdział II: Ciało ludzkie na tle antropologii Doktora Anielskiego.....	32
1. Metafizyczne podstawy antropologii tomistycznej.....	32
2. Wzajemne relacje duszy i ciała	36
2.1. Natura duszy ludzkiej.....	36
2.2. Człowiek jednością substancjalną duszy i ciała.....	39
2.3. Commensuratio animae ad hoc corpus	43
2.4. Pozytywna wizja cielesności.....	49
3. Śmierć jako nienaturalny stan rozłączenia duszy i ciała.....	50
3.1. Stan rozłączenia duszy i ciała – z pozycji duszy (<i>anima separata</i>).....	51
3.2. Ciało po śmierci	53
Rozdział III: Ciało zmartwychwstałe według doktryny Tomasza z Akwinu.....	56
1. Filozoficzne podstawy zmartwychwstania człowieka	56
2. Tożsamość ciała zmartwychwstałego z ciałem ziemskim	58
3. Właściwości ciała zmartwychwstałego.....	61
3.1. Części ciała należące do natury ludzkiej.....	61
3.2. „Fizyczna” charakterystyka	63
3.3. Cechy ciała uwielbionego	66
Zakończenie	73
Bibliografia	75

Wprowadzenie

W obecnych czasach możemy zaobserwować zjawisko wzmożonego zainteresowania tematem życia człowieka i jego ostatecznego celu. Można wyróżnić co najmniej dwie płaszczyzny, na których odbywa się żywa dyskusja dotycząca ludzkiego życia. Pierwszą, wydaje się niestety dość słabo zagospodarowaną współcześnie przestrzenią, jest wewnętrzna potrzeba każdego człowieka, aby doświadczyć pewnego rodzaju nieprzemijalności. Coraz bardziej popularne stają się różnego typu wschodnie techniki medytacyjne, które otwierają na bliżej nieokreśloną transcendencję. Z drugiej zaś strony poprzez chociażby teorię reinkarnacji, oferują swoim klientom poczucie, że życie nie kończy wraz ze śmiercią. Popularność tego typu ofert, świadczy o wielkim obszarze ludzkich obaw o skończoność życia oraz jest wyrazem nadziei, że być może każdy dostanie kiedyś swoją drugą szansę. Można zatem powiedzieć, że człowiek posiada w swojej naturze zakorzenione pragnienie nieprzemijalności, która pokona tę ziemską doczesność.

Drugą płaszczyzną jest debata na temat celu i sensu ludzkiego życia. Temat ten jest tak szeroki, że nie sposób w kilku myślach ukazać jego złożoności. Niemniej szczególnie ważne wydaje się podjęcie problemu przedmiotowego traktowania życia ludzkiego, który znajduje swój wyraz m. in. w eutanazji oraz kwestii samobójstw. Oba te zagadnienia ukazują, że współczesny człowiek zagubił gdzieś poczucie sensu i wartości swojego życia. W skutek tego redukuje całe życie prawie wyłącznie do konsumpcjonizmu oraz czynników wyłącznie pragmatycznych. W takim świecie nie każdy potrafi się jednak odnaleźć. Coraz częściej pojawia się poczucie bycia niepotrzebnym, które znajduje swoje ujście we wspomnianych wyżej próbach sztucznej regulacji liczebności społeczeństwa. Słuszną zatem wydaje się konkluzja, że dzisiejszy świat coraz bardziej zapomina, kim jest człowiek, jako byt sam w sobie. Niemniej współczesna filozofia i psychologia wciąż podejmują nieustanne próby uchwycenia i opisanego ludzkiej natury. Wśród tychże licznych działań, ciekawą, choć trochę zapomnianą perspektywę ludzkiej natury, rysuje nam klasyczna filozofia Tomasza z Akwinu. Doktor Anielski w swojej antropologii wskazywał szczególnie na akt istnienia, jako fundamentalną wartość każdej osoby. Filozofia traktująca, że ważniejsze jest być niż mieć, czy potrafić, jest charakterystyczna zarówno dla tego myśliciela, jak też całej wiary chrześcijańskiej. Takie podejście do człowieka, które respektuje jego podstawowe prawo do istnienia, jest rzeczywistością, wobec której nie można przejść obojętnie. Szacunek dla życia człowieka, doprowadza

Tomasza do filozoficznej refleksji nad prawdami wiary, które wskazują, że owo życie nie kończy się już tu na ziemi, ale trwa wiecznie. Naturalną konsekwencją przyjęcia indywidualnej nieśmiertelności człowieka, jest akceptacja chrześcijańskiej wiary w zmartwychwstanie ciała ludzkiego. Akwinata podejmuje więc próbę racjonalnego wytłumaczenia możliwości zmartwychwstania. Pokazuje w ten sposób, że chrześcijańska wiara w nadprzyrodzone powołanie człowieka, nie jest tylko dogmatem wiary, ale jak najbardziej racjonalną diagnozą natury ludzkiej.

W związku z powyższym, przedmiotem niniejszej pracy jest próba ukazania chrześcijańskiej refleksji, w wykonaniu Tomasza z Akwinu, nad racjonalnymi, czyli wynikającymi z ludzkiej natury argumentami, które przemawiają za zmartwychwstaniem człowieka. W pierwszym rozdziale zostaną omówione główne koncepcje antropologiczne, które dominowały od początku rozwoju myśli filozoficznej w starożytnej Grecji, aż do czasów życia i działalności Akwinaty. Przekrój ten jest istotny, ponieważ Tomasz znając liczne nurty, często je wykorzystywał dla rozwoju własnej myśli, bądź w polemice. Na początku zostaną omówione poglądy myślicieli pogańskich, którzy opierali się wyłącznie na wiedzy dostępnej naturalnemu rozumowi. Następnie odwołam się do chrześcijańskich myślicieli, którzy konfrontowali osiągnięcia swoich poprzedników z nowymi treściami na temat człowieka, które przyniosło Objawienie. Rozdział drugi będzie już syntezą właściwych poglądów tomistycznych na naturę człowieka. Zostaną w nim poruszone takie wątki jak natura duszy ludzkiej, wzajemne relacje duszy i ciała oraz zagadnienie śmierci. W trakcie analizy wzajemnych zależności duszy i ciała, akcent zostanie położony na spór o zasadę jednostkowania człowieka oraz na opracowaną przez Tomasza zasadę przystosowania duszy do konkretnego ciała. Wnioski z tego płynące, posłużą do określenia momentu śmierci i wskazania, co dzieje się po niej z ciałem i duszą człowieka. Trzeci rozdział będzie podsumowaniem dotychczasowej pracy oraz wyciągnięciem wniosków płynących z psychosomatycznej jedności człowieka. Będzie to przede wszystkim refleksja filozoficzna dotycząca artykułu wiary chrześcijańskiej, jakim jest zmartwychwstanie ciała. Będzie to też próba odpowiedzi na pytanie, czy chrześcijaństwo przynosi koncepcję wieczności, która da się racjonalnie umotywić. Poszczególne etapy pracy pozwolą dostrzec oryginalność myśli Doktora Anielskiego i tym bardziej docenić jego wkład w rozwój filozofii człowieka.

ROZDZIAŁ I

Koncepcje antropologiczne poprzedzające myśl Tomasza z Akwinu

W historii filozofii refleksja antropologiczna rozwijana była w różnorodnych kierunkach. W pierwszym rozdziale niniejszej pracy podejmę próbę systematycznego ukazania tychże różnorodnych poglądów myślicieli starożytnych i średniowiecznych, które były znane Doktorowi Anielskiemu i pośrednio wpłynęły na ukształtowanie się jego rozumienia istoty ludzkiej. Pozwoli to na umiejscowienie myśli Akwinaty w szerokim kontekście zarówno historycznym, jak i filozoficznym.

1. Rozumienie człowieka w starożytnej Grecji

Głównym przedmiotem zainteresowania filozofii starożytnej był wszechświat. Poszukiwano odpowiedzi na wciąż nurtujące ludzkość pytania o zasadę i naturę całej rzeczywistości. W tej szerokiej perspektywie kosmocentrycznej z czasem zaczęto obejmować refleksją również człowieka, który istniejąc realnie w świecie, jest zarazem jego częścią. Z tej racji poglądy antropologiczne poszczególnych filozofów praktycznie zawsze wyrastały i zasadniczo opierały się ich ogólnych poglądach metafizycznych¹.

1.1. Początki filozofii człowieka

Przedstawiając poglądy pierwszych znanych nam współcześnie myślicieli antycznej ojczyzny filozofii, jaką była Grecja, zauważamy, że skupiali się prawie wyłącznie na materialnej stronie otaczającej ich rzeczywistości. Poszukiwali oni jednej przyczyny, zasady (gr. ἀρχή) za pomocą, której mogliby wyjaśnić powstanie, zasady

¹ Większość współczesnych autorów zajmujących się historią filozofii, dzieli schematycznie całą filozofię starożytną, a co za tym idzie również antropologię na trzy główne nurty: materializm, idealizm oraz realizm. Schemat ten posiada niewątpliwie wiele zalet. Systematyzując poszczególne koncepcje, pozwala odbiorcy łatwiej zrozumieć ich istotę. Chcąc jednak ukazać historyczny rozwój myśli filozoficznej, przy prezentacji różnych koncepcji, nie będę odwoływał się sztywno do takiego podziału.

funkcjonowania i cel wszystkiego, co istnieje. Zazwyczaj ową zasadę utożsamiali z wszechobecnymi żywiołami. To one miały tworzyć i kształtować poszczególne byty wprawiając je jednocześnie w ruch. Zatem wszystko, co istnieje posiada zasadę poruszającą (żywioły przyrody), którą z czasem zaczęto nazywać duszą². Taką duszę posiada również człowiek³.

Wraz z rozwojem myśli filozoficznej pojawiały się coraz bardziej złożone, jednak ciągle opierające się na materialnym podejściu koncepcje wyjaśniające świat. Powszechnie za ojca materializmu, jako takiego, historycy filozofii uznają Demokryta z Abdery (V – IV w. przed Chr.). Według niego wszechświat składa się z nieskończonej ilości atomów (gr. ἄτομον – niepodzielna cząsteczka materii) oraz nieposiadającej żadnych ograniczeń przestrzennych próżni (gr. κενόν), w której te atomy poruszają się⁴. Poza tymi dwoma elementami nie ma we wszechświecie niczego wiecznego oraz niepodlegającego przemianom. Wszystkie atomy są jakościowo jednorodne, dlatego mogą różnić się tylko właściwościami geometrycznymi takimi jak ilość, kształt, położenie oraz porządek⁵. Wskutek ruchu, atomy zderzają się ze sobą i łączą, tworząc w ten sposób kolejne konfiguracje coraz bardziej złożonych bytów. Wprawdzie atomy same w sobie są niezmiennie, ale układy czy ciała, jakie tworzą, podlegają ciągłym przemianom i modyfikacjom. W takim podejściu śmierć jest po prostu rozpadem konkretnej zbitki atomów, które następnie mogą tworzyć kolejne byty. Skoro istnieje nieskończona liczba atomów, to również może istnieć nieskończona liczba światów z nich utworzonych⁶. Przyczyną takiego stanu rzeczy jest, według atomistów, samowystarczalny, wieczny i wirowy ruch atomów dokonujący się zgodnie z określonymi prawami, w pewnym stałym porządku⁷. W takiej dialektyce nie ma przypadku, wszystko dokonuje się z konieczności⁸. Zgodnie z zasadą, że antropologia

² Por. Arystoteles, *O duszy*, 405a, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 3, tłum. P. Siwek, Warszawa 2003: „dusza jest siłą poruszającą, powiedział bowiem [Tales], że magnes posiada duszę, ponieważ porusza ciało”.

³ Pierwszymi przedstawicielami teorii, że dusza jest zasadą życia i zasadą ruchu w człowieku byli: Tales z Miletu (VII/VI w. przed Chr.), który utożsamiał zasadę świata z wodą; Anaksymander dla którego zasadą wszystkiego był bezkres; Anaksymenes upatrujący arche w postaci powietrza oraz Heraklit z Efezu (V w. przed Chr.) dla którego arche świata był ogień. Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 2000, s. 77-102.

⁴ W starożytności uważano atom za najmniejszy i niepodzielny element rzeczywistości. Współczesne nauki przyrodnicze dostarczają nam jednak wiedzy, że atom jest cząsteczką złożoną z innych mniejszych elementów. Por. G. Reale, *Historia filozofii...*, t. 1, s. 194-195.

⁵ Por. F. Copleston, *Historia filozofii. Grecja i Rzym*, t. 1, tłum. H. Bednarek, Warszawa 2004, s. 72.

⁶ Por. G. Reale, *Historia filozofii...*, t. 1, s. 196-199.

⁷ Por. F. Copleston, *Historia filozofii...*, t. 1, s. 73.

⁸ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, IX, 7, 44-45, tłum. W. Olszewski, B. Kupisa, Warszawa 1984, s. 540: „Wszystko dzieje się wskutek konieczności, bo ruch wirowy

jest naturalną konsekwencją całej ontologii, dusza i ciało człowieka w ujęciu materialistów powstały, tak jak wszystko inne, z połączenia materialnych atomów. Ponieważ atomy różnią się tylko kształtem i wielkością, nie zaś jakościowo, to dusza i ciało mają tę samą naturę ontyczną. Różnica polega na tym, że atomy duszy są delikatniejsze od atomów tworzących ciało. Z tej racji stopniowo ulatniają się z ludzkiego ciała. Jednak poprzez proces oddychania są z powrotem jakby wchłaniane do organizmu. Dlatego oddychanie jest dla atomistów najważniejszym i podstawowym działaniem każdego żyjącego organizmu. Kiedy ono ustaje, wszystkie atomy duszy bezpowrotnie wydostają się z ciała i następuje śmierć. W jej trakcie zarówno dusza jak i ciało rozpadają się na poszczególne atomy, które z kolei łączą się w następne byty⁹.

Poglądy pierwszych materialistów znalazły swoje odzwierciedlenie w kolejnych dużo późniejszych szkołach filozofii greckiej. Zaliczały się do nich przede wszystkim szkoła epikurejska oraz stoicka. Epikurejczycy (od IV w. przed Chr.) przejęli cały dorobek myśli atomistycznej. Co więcej, określając złożoność bytu ludzkiego, Epikur precyzuje, że duszę tworzą dwa rodzaje atomów. Pierwszym rodzajem są atomy ogniste, gazowe oraz wietrzne i to one konstituują część nierozumną (irracjonalną) duszy, która będąc zasadą życia, rozproszona jest po całym ciele. Drugiego rodzaju atomów Epikur nie potrafi ani opisać, ani nazwać. Stwierdza tylko, że różnią się one od tych pierwszych szczególną subtelnością, dzięki czemu stanowią rozumną (racjonalną) część duszy umiejscowioną w piersiach¹⁰.

Dusza spełnia właściwe dla siebie funkcje psychiczne. Jednak są one możliwe tylko dzięki połączeniu jej z ciałem. Gdy umiera ciało wówczas materialne atomy, tworzące dotychczas duszę, rozpraszają się. W tym momencie ginie wszelkie postrzeganie zmysłowe, czucie, myśl, i świadomość¹¹. Również materialistyczna szkoła stoicka (od III w. przed Chr.) nauczała, że świat składa się z dwóch rodzajów materii.

jest przyczyną wszelkiego powstawania rzeczy; to nazywa on koniecznością”.

⁹ Atomy duszy są gładkie i kuliste, przez co są bardziej przystosowane do ruchu oraz posiadają naturę ognia. Będąc w ciągłym ruchu, są czynnikiem poruszającym, a co za tym idzie ożywiającym ciała zwierząt i ludzi. Kształt kulisty pomaga im łatwiej wnikać w ciała materialne, w których rozchodzą się i dzięki temu ożywiają je i wprawiają w ruch. Por. G. Reale, *Historia filozofii...*, t. 1, s. 199-200; por. Arystoteles, *O duszy*, 404a.

¹⁰ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 1999, s. 233-234. Diogenes Laertios w następujący sposób referuje opis duszy u Epikura: „dusza jest ciałem złożonym z cząstek subtelnych rozproszonych po całym ciele, które można przyrównać do tchnienia przenikniętego ciepłem, a które upodabniają się bardziej to do tchnienia, to znowu do ciepła. Atoli pewna część duszy wybitnie różni się od pozostałych szczególną subtelnością, wskutek czego jeszcze głębiej i ściślej wnika w resztę ciała. Działanie tej duszy ujawnia się we władzach umysłu i w czuciach”. D. Laertios, *Żywoty i poglądy...*, X, 63.

¹¹ Por. G. Reale, *Historia filozofii...*, t. 3, s. 235.

Pierwszym jest materia czynna będąca przyczyną wszelkiego ruchu we wszechświecie. Porusza ona i kształtuje drugi rodzaj materii – materię bierną. Rozsiana po całym świecie, jest nie tylko przyczyną powstawania wszystkiego, ale także przyczyną inteligencji i wymiaru duchowego. To właśnie ona ze względu na swoje funkcje jest duszą wszystkiego i jako taka jest Bogiem. Stoicy są przekonani, że w człowieku w szczególny sposób znajduje się ta materia i dlatego jest on zdolny do życia intelektualnego i duchowego¹². Podkreślają zatem, że pomimo swojej całkowitej materialności człowiek zajmuje szczególne miejsce w świecie. Dusza nadal pozostaje, tak jak wszystkie inne rzeczy, częścią natury materialnej, choć zdaniem stoików trwa jakiś czas po śmierci, ale nie wiecznie¹³.

Wszyscy przedstawiciele materializmu sądzili, że szczęście człowiek może osiągnąć tylko w doczesnym życiu na ziemi. Redukując cały wymiar człowieczeństwa tylko do natury cielesnej, automatycznie odrzucili wszelkie możliwości jakiegokolwiek życia pozagrobowego i zmartwychwstania człowieka ku szczęściu wiecznemu i nadprzyrodzonemu. Śmierć była więc dla nich ostatecznym punktem, do którego zmierza wszystko, co istnieje i miejscem, w którym następuje całkowite unicestwienie.

1.2. Pierwsze rozróżnienia między duszą a ciałem

O tym, że materialne zasady nie są w stanie dać wyczerpujących odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek, filozofowie przekonali się dość wcześnie. Już na przełomie VI/V w. przed Chr., zaczęły pojawiać się nowe nurty myślowe kontestujące dotychczasowy rozwój antropologii¹⁴. Pierwsze odróżnienia duszy od ciała zawdzięczamy szkole Pitagorejskiej, na którą duży wpływ wywarły poglądy Orfickie¹⁵. Pitagorejską zasadą świata była liczba. To za jej pomocą próbowano opisać otaczającą nas rzeczywistość. Tłumaczono ponadto, że doskonała liczba harmonijnie konstytuuje wszechświat, porządkując go i nadając mu pewien określony ład – kosmos. Z tej racji liczba stała się dla pitagorejczyków również zasadą rozumności wszechświata. Wszelkie pojedyncze dusze (zasady życia i ruchu) stanowiły jedynie części jednej rozumnej duszy kosmicznej. Doprowadziło to pitagorejczyków to przyjęcia doktryny metempsychozy, w której poszczególne dusze mogły swobodnie w kolejnych

¹² Por. T. Stępień, *Podstawy tomistycznego rozumienia człowieka*, Warszawa 2010, s. 17.

¹³ Por. G. Reale, *Historia filozofii...*, t. 3, s. 390-393.

¹⁴ Por. G. Reale, *Historia filozofii...*, t. 1, s. 237-240.

¹⁵ Streszczenie poglądów orfickich przedstawia G. Reale w: *Historia filozofii...*, t. 1, s. 447-465.

wcieleniach przenosić się na różne poziomy doskonałości świata, który jawił się jako całość. Jednak ważniejszą konsekwencją teorii wędrówki dusz, jest konieczność uznania istotnej różnicy pomiędzy duszą i ciałem człowieka. Do tej pory śmierć człowieka utożsamiano ze śmiercią zarówno ciała jak i duszy. Takie przekonania o nieśmiertelnej duszy i zniszczalnym ciele znajdujemy po raz pierwszy w mitologii greckiej¹⁶. W metempsychozie dusza zdolna jest odłączyć się od ciała i trwać dalej sama. Daje to początek przekonaniu, że dusza rozumna jest czymś doskonalszym od ciała, a przez to jest właściwym elementem określającym naturę ludzką¹⁷.

1.3. Platońska koncepcja człowieka

Przekonanie o nadprzyrodzonym, a nawet boskim pochodzeniu duszy, które do filozofii hellenistycznej wprowadzili Pitagorejczycy, zapoczątkowało myślenie o człowieku, jako wyłącznie o duszy. Ważnymi przedstawicielami tego nowego trendu filozoficznego okazali się sofisci (V w. przed Chr.). Proponowali oni odejście od metafizycznych dywagacji nad naturą świata i człowieka. Zamiast tego filozofia powinna skupić się na człowieku w jego społecznym i moralnym wymiarze, próbując znaleźć odpowiedź na pytanie, co zrobić i jak żyć, aby życie człowieka było szczęśliwe. Jak łatwo zauważyć, nie było to niestety podejście kompleksowe, ale posiadające wiele nieścisłości. Skupiając się na elemencie społeczno – moralnym ludzkiej egzystencji, sofisci pominęli gdzieś próbę określenia natury człowieka, jako takiej. Ówczesny sofistom inny grecki myśliciel Sokrates próbował dokładniej wniknąć w rozważania o naturze człowieka. Respektując ówczesne możliwości poznawcze, trzeba przyznać, że w miarę wystarczająco wyjaśnia prawdę o człowieku. Abstrahuje od materializmu i utożsamia człowieka z duszą. Dusza jest źródłem naszego życia, działania i myślenia. Szczególnie przez tę ostatnią funkcję, dusza ludzka odróżnia człowieka od każdej innej rzeczy¹⁸. Na pytanie, które dręczyło sofistów, jak dobrze i szczęśliwie żyć, Sokrates daje odpowiedź, że po prostu trzeba nieustannie dbać o swoją duszę, gdyż ona jest istotą człowieka.

Zgłębiając spuściznę Sokratesa, przekazaną nam przez jego uczniów, zauważamy więc przełomowy krok w antropologii filozoficznej. Sokratejską myśl rozwija dalej

¹⁶ Dobrym przykładem może być mit o Zagreusie. Por. Z. Kubiak, *Mitologia greków i rzymian*, Warszawa 1999, s. 360-362.

¹⁷ Por. T. Stępień, *Podstawy tomistycznego...*, s. 19-20.

¹⁸ Por. G. Reale, *Historia filozofii...*, t. 1, s. 315-317.

jego najślynniejszy uczeń i zarazem jeden z największych filozofów nie tylko starożytności – Platon (V – IV w. przed Chr.). Ateńczyk wprowadza istotne *novum* przede wszystkim do filozofii bytu, a poprzez nią do wielu innych dziedzin, w tym do antropologii. Warto już na wstępie zaznaczyć, że jego koncepcje filozoficzne odcisnęły znaczące piętno w całej historii filozofii. Wielokrotnie późniejsi filozofowie, aż po współczesne czasy, kreując swoje poglądy, na jakimś etapie muszą skonfrontować się z Platonem. Filozof ten stworzył dualistyczną koncepcję metafizyczną, która podzieliła całą istniejącą rzeczywistość na dwa poziomy ontyczne. Na pierwszym poziomie istnieją byty empiryczne, które są postrzegane zmysłami. Na drugim poziomie istnieje natomiast rzeczywistość ponadzmysłowa, która jest postrzegalna wyłącznie przez intelekt. Do tej niewidzialnej rzeczywistości należą ogólne pojęcia, których niedoskonałe uszczegółowienia i odwzorowania znajdujemy w postaci rzeczy materialnych. Tę ponadzmysłową sferę Platon nazywa światem *idei* (gr. *ιδέα* – forma, kształt, postać). Jest ona ontycznie doskonalsza od świata zmysłowego. Idee są bytami w sensie pełnym; istnieją w sobie i przez siebie, dzięki czemu nie potrzebują zewnętrznej przyczyny sprawczej. Ich niematerialność sprawia nie tylko to, że są przedmiotem poznania intelektualnego, ale również zapewnia im wieczność. Byty empiryczne powstają, jako wcielenie tych idealnych wzorów. Cechuje je zmienność, niszczalność, względność oraz mnogość¹⁹. Dlatego Platon używa pojęcia idei do oznaczenia wewnętrznej formy, struktury metafizycznej, albo istoty bytu cielesnego²⁰. To one określają naturę rzeczy widzialnych, czyniąc je tym, czym są²¹.

Powszechnie przyjmuje się, że konsekwencją dualizmu metafizycznego Platona, jest dualizm antropologiczny. Takie rozumienie myśli platońskiej, w której człowiek jest tylko niematerialną duszą, a ciało ziemskie negatywnym elementem, z którego owa doskonała dusza pragnie się uwolnić, znajdujemy u wielu współczesnych badaczy filozofii starożytnej. Rozważając jednak integralnie dialogi platońskie zauważamy, iż jego koncepcja człowieka nie była hermetyczna, ale ewoluowała. Główną wykładnię

¹⁹ Np. pojęcie (idea) człowieczeństwa jest czymś ogólnym, natomiast każdy człowiek jest jednostkowym odbiciem tej idei w świecie materialnym. Ponadto w pojęciu człowieczeństwa udział mają nie tylko ludzie żyjący aktualnie, ale również ci, którzy żyli w przeszłości i ci którzy będą żyć w przyszłości. Człowieczeństwo (a także wszystkie inne idee) jest zatem ponadczasowe (wieczne), w odróżnieniu od tego wszystkiego co istniejąc materialnie, jest ograniczone czasem. Por. T. Stępień, *Podstawy tomistycznego...*, s. 22-23.

²⁰ Zamiennie z terminem *ιδέα* Platon używa także *οὐσία* (substancja, istota) lub *φύσις* (natura).

²¹ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 2001, s. 88-112.

antropologicznych treści znajdujemy w dialogu *Fedon*. Należy jednak pamiętać, że aby otrzymać możliwie cały obraz człowieka w ujęciu Platona, trzeba wziąć pod uwagę również inne dzieła autora, ze szczególnym uwzględnieniem *Timajosa*. Ateńczyk bowiem, przedstawia w nim stanowisko czasami odmienne od tego, które powszechnie jest mu przypisywane.

Jak już wspomnieliśmy, problematykę tę Platon najobszerniej prezentuje w dialogu *Fedon*. Znajdujemy w nim charakterystyczne dla jego poglądów dualistyczne złożenie człowieka z duszy i ciała. Niemniej, pomimo takiego złożenia naturę człowieka stanowi właściwie tylko dusza. Wyjaśniając sposób poznania człowieka i sposób przebywania w duszy treści intelektualnych, Platon przypisuje duszy cechy bytu niematerialnego, posiadającego naturę odpowiadającą naturze idei²². Taka koncepcja duszy wskazuje na jej niezniszczalność oraz konieczność istnienia przed przyjęciem ciała. Dusza w czasie swojej preegzystencji przebywa w świecie bogów i idei. Tam bezpośrednio i adekwatnie poznaje prawdę, dobro i piękno, które są w ideach²³. Ciało ludzkie ukazane jest natomiast negatywnie. Posiada tę samą naturę, co wszystkie byty materialne, dlatego jest zniszczalne i ulega rozkładowi²⁴.

Dusza jest zatem na wyższym poziomie ontycznym niż ciało. Z tej racji przyjęcie ciała, ukazane jest w *Fedonie* jako coś, co negatywnie wpływa na samą duszę. Zapomina ona bowiem w momencie zjednoczenia z ciałem wszystko to, co poznała preegzystując w świecie idei. Po zjednoczeniu wzajemna relacja duszy i ciała polega na podporządkowaniu ciała przez duszę. Natura ciała, nakazuje mu służyć i podlegać, a natura duszy usposabia ją do panowania i rządzenia. Kieruje ona ciałem, wykorzystując poznanie zmysłowe do przypominania sobie tych prawd, które zapomniała. Jednak zawsze jest to poznanie nieadekwatne i narażone na błędy. Jak długo dusza posiada ciało, tak długo nie może w pełni poznać prawdy, dobra i piękna, bo nie są one dostępne dla zmysłów. Dlatego im bardziej „odrywa się” od ciała, nie skupiając się na nim, tym bardziej i dokładniej poznaje na nowo rzeczy niezmiennie i wieczne, które znajdują się w ideach.

²² Człowiek, aby cokolwiek poznać, musi najpierw posiadać narzędzia, które je umożliwią. Rzeczy materialne możemy poznawać za pomocą materialnych organów, w których znajdują się zmysły odpowiadające naturze rzeczy poznawalnych, np. dźwięki odbieramy za pomocą organu jakim jest ucho i zmysłu słuchu. Nie da się natomiast widzieć uszami, bo do odbierania tego typu informacji potrzebne jest inne narzędzie – oko i zmysł wzroku. Skoro dusza potrafi poznawać pojęcia (dobro, piękno, itp.), które są ponadzmysłowe, a co za tym idzie wieczne, sama musi z konieczności posiadać taką samą naturę.

²³ Por. Platon, *Fedon*, 75b – 77a.

²⁴ Por. tamże, 78d – 80b.

Jak już zostało powiedziane, dusza posiada cechę wieczności, która pozwala jej trwać po śmierci ciała ziemskiego. Platon nie precyzuje ostatecznie, co dokładnie dzieje się z nią po śmierci. Odwołuje się do ówczesnych mitów greckich, według których ziemskie życie jest tylko czasem przejściowym, prowadzącym do prawdziwego życia po tamtej stronie²⁵. Niezależnie od mitów, równocześnie korzysta z teorii metempsychozy (wędrówki dusz) oraz reinkarnacji. Odrzucając jakąkolwiek determinację, czy predestynację dusz, Ateńczyk dochodzi do wniosku, że pośmiertne losy duszy zależą tylko od niej samej. Dusza podczas życia ziemskiego w ciełe zapracowuje sobie na swoją wieczną przyszłość. Jeżeli w czasie ziemskiej wędrówki za bardzo upodobni się do ciała, czyli do tego, co materialne i zniszczalne, to po śmierci tegoż ciała, nie będzie w stanie osiągnąć pełni szczęścia. To przywiązanie do cielesności za życia spowoduje, że po raz kolejny przyjmie ciało²⁶. Jedyną drogą osiągnięcia pośmiertnego szczęścia jest stopniowe „odrywanie się” duszy od ciała podczas życia ziemskiego i skłanianie się ku poszukiwaniu prawdziwej mądrości, którą Ateńczyk utożsamia z umiłowaniem filozofii²⁷.

Tylko taka dusza może po śmierci dostąpić dobrodziejstwa pierwotnego przebywania pośród bogów i idei²⁸. Dlatego celem każdego życia ludzkiego jest wyzwolenie się z niewoli ciała, które Platon w *Fedonie* wprost nazywa więzieniem²⁹.

²⁵ Opierając się na mitologii Platon twierdzi, że duszę po śmierci ciała może spotkać trojaki los. Jeśli żyła sprawiedliwie, to udaje się do krainy wiecznej szczęśliwości. Dusza, która odstępowała od prawości, ale co i raz do niej wracała, będzie musiała ponieść czasowe ukaranie. Natomiast dusza zupełnie niesprawiedliwa zostanie strącona na wieczną karę do Tartaru. Por. tamże, 113d – 114b.

²⁶ Por. tamże, 81c – e. Drugą teorię reinkarnacji prezentuje Ateńczyk w *Państwie*. Wnioskuje tam, że liczba dusz na świecie jest ograniczona. Gdyby dusze nie wracały na ziemię, to w pewnym momencie nie byłoby na niej żadnego człowieka. Z tego powodu sugeruje, iż dusze, które znajdują się po tamtej stronie niezależnie od tego czy dostąpiły nagrody, czy kary, po upływie tysiąca lat muszą powrócić na ziemię i na nowo wstąpić w ciała. Przed duszami, które zbierają się razem rzucane są losy wyznaczające wzorce życia. Dusza dokonawszy wyboru jednego losu wstępuje w ciało i zaczyna realizować wybrany wzorzec w swoim życiu. Tę koncepcję Platon później modyfikuje w *Fajdrosie*. Otóż po dziesięciu tysiącach lat (dziesięciu wcieleniach), każda dusza ponownie otrzymuje skrzydła i wraca do bogów. Wyjątek stanowią dusze, które przez trzy wcielenia prowadziły życie moralnie dobre, ponieważ mogą otrzymać skrzydła już po trzech tysiącach lat. Miejsce, w którym dusze znajdują się po dziesięciu tysiącach lat, jest miejscem ich pierwotnego przebywania i jest innym niż to, do którego trafiają na tysiącletnią nagrodę pomiędzy kolejnymi wcieleniami. W *Timajosie* cykl reinkarnacji jest zadośćuczynieniem za życie moralnie złe. Dusze tyle razy będą się wcielać, aż się nie oczyszczą ze swego zła i nie powrócą do swojego pierwotnego dobrego stanu. Te zaś dusze, które wiodły dobre życie, wracają na gwiazdę, którą otrzymały od Demiurga tuż po stworzeniu. Por. Platon, *Timajos*, 42b-d.

²⁷ Platon, *Fedon*, 80e – 81a: „Jeśli się oderwie czysta i żadna cząstka ciała się z nią nie wlecze, bo ona nic wspólnego z nim nie miała za życia dobrowolnie, tylko uciekała odeń i skupiała się sama w sobie, i wciąż o to dbała – a to nic innego nie znaczy, tylko że filozofowała, jak należy i starała się rzeczywiście umrzeć lekko – by czyż o to nie jest właściwe ćwiczenie się w śmierci?”.

²⁸ Por. tamże, 82c.

²⁹ Tamże, 82e: „(...) związana i przyrosła do ciała, i przymuszona oglądać byty przez ciało niby przez kraty więzienia: dusza ich nie może patrzeć sama przez się i w tej ciemności swojej wije się i widzi, jak straszne jest to więzienie”.

Jeżeli dusza prowadziła dobre życie na ziemi, po śmierci wyzwolona i oczyszczona, będzie mogła bezpośrednio kontemplować niematerialne boskie idee³⁰.

Podobne negatywne spojrzenie na ciało ludzkie znajdujemy w *Fajdrosie*. Tam życie człowieka na ziemi przyrównane jest do śmierci, a ciało ludzkie do grobu³¹.

Negatywna ocena ciała ludzkiego jest u Platona, jak zaznaczyliśmy na początku, skutkiem opracowanych przez niego i adoptowanych do antropologii założeń dualizmu ontycznego, w których jedyną dobrą i realnie prawdziwą rzeczywistością jest rzeczywistość niematerialna. Utożsamianie człowieka z duszą w skutkuje tym, że ciało traci na znaczeniu. Jest ono tylko dodatkiem do człowieczeństwa; narzędziem, którym posługuje się dusza wędrując po ziemi. Po śmierci człowieka, ciało nie pełni już żadnej roli, ale stopniowo ulega degradacji³².

Obraz ciała ludzkiego zaprezentowany powyżej, nie obejmuje jednak wszystkiego, co na ten temat miał do powiedzenia Ateńczyk. Mimo tej jednoznacznie negatywnej wizji ludzkiego ciała, w kolejnym dialogu pt. *Timajos* wydaje się łagodzić swoje dotychczasowe podejście. Ukazuje tam, że ciało człowieka, tak jak i cały świat materialny, jest pięknym dziełem boskiego intelektu. Wykorzystując bezładne i nieuporządkowane żywioły, Demiurg w mądry i piękny sposób na wzór świata intelektualnego, tworzy cały świat materialny, a zatem także ciało człowieka. Sfera zmysłowa człowieka (ze szczególnym uwzględnieniem wzroku) uprzednio negatywnie oceniana, teraz ukazana jest, jako coś dobrego; coś za pomocą czego człowiek może poprzez poznanie zmysłowe, stopniowo przechodzić do poznawania intelektualnego, a więc do pośredniego kontemplowania idei, które w wieczności będzie oglądał już bezpośrednio, bez zasłony zmysłów³³. Demiurg w najlepszy z możliwych sposobów organizuje poszczególne władze duszy w ciele, aby osiągnąć możliwie najlepszy porządek i harmonię piękna w człowieku³⁴. Zadaniem człowieka jest nieustanne dbanie o harmonijny rozwój duszy i ciała, ponieważ to odpowiada

³⁰ Tamże, 64c: „Umieranie to jest to, że ciało uwolnione od duszy staje się, z osobna, ciałem samym w sobie, a z osobna znowu dusza wyzwolona z ciała sama istnieje dla siebie. Może śmierć to nic innego, jak to właśnie?”.

³¹ Por. Platon, *Fajdros*, 83d.

³² Platon, *Fedon*, 80c: „Pojmujesz tedy, że skoro człowiek umrze, wówczas to, co w nim widzialne, ciało, to co na widoku leży, a co my trupem nazywamy, któremu się wypada rozłożyć i rozpaść, i rozwiać na wszystkie strony, nie w tej chwili doznaje czegokolwiek w tym rodzaju, ale wytrzymywac zwykło dosyć długi czas, choćby nawet bardzo delikatne ciało miał ten, który umarł, a nawet w takiej krasie wieku bardzo długo trwa”.

³³ Por. Platon, *Timajos*, 47a – c.

³⁴ Por. tamże, 70d – 71a.

harmonii wszechświata³⁵. Trzeba jednak pamiętać, że nawet w *Timajosie* Platon nie zrezygnował z przyznania pierwszeństwa duszy. Jej przebywanie w ciele wciąż pozostaje, dla niego, przykrym, ale koniecznym ze względu na harmonię wszechświata obowiązkiem.

Niekwestionowaną zasługą Platona jest to, że jako pierwszy w historii filozofii pokazał, iż istnieją, oprócz rzeczy materialnych, również takie, które nie posiadają wymiarów, kształtów, zapachów, itp., ale mimo to człowiek jest w stanie je poznać i w pewien sposób określić. Pozwoliło mu to dowartościować, ale przede wszystkim wynieść ponad ziemską doczesność byt, jakim jest człowiek. Mimo to przedstawione powyżej dwa platońskie spojrzenia na człowieka, pokazują, że nie wypracował on jednej spójnej, jak się powszechnie przyjmuje, filozofii człowieka. Pozostawia po sobie pewien niedosyt, który w późniejszym czasie będą starali się zgłębić i rozwiązać jego interpretatorzy.

1.4. Równowaga duszy i ciała u Arystotelesa

Drugim filarem historii myśli filozoficznej obok Platona jest jego największy uczeń Arystoteles (IV w. przed Chr), który opracowuje własną filozofię bytu i na jej podstawie próbuje wyjaśnić strukturę wszechświata, w tym człowieka. I tak jak dla Platona punktem wyjścia był świat niematerialny (przejście od ogółu do szczegółu), tak dla Arystotelesa punktem wyjścia jest świat materialny, w którym możemy w bezpośrednim doświadczeniu poznać różne jednostkowe byty i na ich podstawie przechodzić do coraz bardziej ogólnych twierdzeń. Poglądy tego Filozofa wydają się szczególnie istotne, ponieważ Tomasz z Akwinu oparł, jeśli nie w całości, to w dużej części, swoją doktrynę na arystotelizmie. Naturalnie trzeba dodać, że w średniowieczu funkcjonowały poglądy Stagiryty opatrzone już licznymi komentarzami i modyfikacjami. I z takimi właśnie miał do czynienia Akwinata.

Arystoteles rozpoczyna swoją filozofię bytu od obserwacji świata. Zauważa, że jest on pluralistyczny, składa się bowiem, z różniących się wzajemnie od siebie indywidualnych bytów. W platońskim ujęciu te same gatunkowo rzeczy istniejące na ziemi, posiadają jedną zewnętrzną ideę (formę) na wzór, której są stwarzane. Natomiast dla Arystotelesa owa idea – forma nie jest oddzielnie istniejącym gatunkiem, ale jest

³⁵ Por. tamże, 88b – d.

wewnętrzna zasada istniejąca w każdym bycie jednostkowym. Stąd wniosek, że każda istniejąca rzecz, posiada swoją własną, indywidualną formę, która sprawia, że jest ona tą właśnie rzeczą, bym konkretnym i niepowtarzalnym bytem. Forma organizuje materię zgodnie ze swoim gatunkiem i w ten sposób powstają wszelkie byty. Na tym właściwie polega nowatorska, hylemorficzna koncepcja złożoności bytów. Wszystko, co powstaje w ten sposób, Arystoteles nazywa ciałami naturalnymi, ponieważ to właśnie one są substancjami pełnymi³⁶. Następnie dzieli je na ciała ożywione i nieożywione. Ten podział pozwolił jeszcze bardziej określić, czym są formy w poszczególnych ciałach. Otóż rozważając kwestię duszy ludzkiej, Arystoteles rozpoczyna od ogólnej definicji duszy, która może przysługiwać każdemu bytowi ożywionemu. W takiej definicji dusza ujęta jest, jako forma substancjalna ciała, które ma w sobie życie. Wynika z tego, że nie każda forma substancjalna jest duszą, ale posiadają ją tylko ciała ożywione. Forma substancjalna ciał nieożywionych (np. kamienia) nie może być określona mianem duszy. Dusza jest pierwszym aktem ciała organicznego i zarazem podmiotem jego innych aktów³⁷. Przebywając w nim, sprawia, iż jest ono tym, czym jest. Dusza jest wobec tego podstawą definicji bytu³⁸. Ujęcie definicji duszy, jako formy ciała, wskazuje na zajęcie pośredniego stanowiska między poglądami pitagorejczyków, w których dusza była utożsamiana z zasadą fizyczną, a idealistyczną doktryną Platona, w której dusza, posiadająca idealną naturę, jest zarazem całkowicie odrębna od ciała³⁹.

Wiemy już, że każde ciało ożywione posiada duszę. Jednak powstaje pytanie, czy dusze wszystkich takich ciał posiadają ten sam gatunek, czy może różnią się od siebie w jakiś sposób? Zatem czy roślina i doskonalszy od niej człowiek posiadają duszę tego samego gatunku? Odpowiedź na to pytanie prowadzi Arystotelesa do

³⁶ Stagiryta wyróżnia trzy rodzaje (znaczenia) substancji. Po pierwsze substancją jest materia (gr. ὕλη), która sama z siebie nie stanowi określonej jednostki, ale w możności może stać się konkretną rzeczą. W drugim znaczeniu substancją jest forma (gr. μορφή, εἶδος), która również nie jest jednostką sama z siebie, ale będąc aktem (gr. ἐντελέχεια) dla danej materii, sprawia, że jest ona tym, czym jest oraz staje się poznawalna zmysłami. W końcu trzecim określeniem substancji jest jednostkowy byt złożony z połączenia materii i formy (byt hylemorficzny).

³⁷ Por. Arystoteles, *O duszy*, 412a – b: „(...) dusza musi być substancją rozumianą jako „forma ciała naturalnego posiadającego w możności życie”. Ale substancja [ta] jest aktem; konsekwentnie [dusza] jest aktem takiego właśnie ciała”.

³⁸ Dla Arystotelesa dusza i ciało są wzajemnie zależne. Ich wzajemną relację można porównać do relacji odcisku w wosku i samego wosku. Dusza jest tak formą ciała, podobnie jak odcisk jest formą wosku. Por. A. M. Nowik, *Koncepcja duszy człowieka w dziełach Arystotelesa*, [w:] G. P. Dudzik, R. A. Muszyńska, A. M. Nowik, *O duszy*, Warszawa 1996, s. 35; Arystoteles, *O duszy*, 414a: „Dusza jest właśnie tym, dzięki czemu przede wszystkim żyjemy, spostrzegamy i myślimy. (...) Nie ciało jest aktem duszy, lecz ona jest aktem ciała określonej natury. To też mają rację ci, co sądzą, że dusza nie jest ciałem, lecz czymś należącym do ciała i dlatego przebywa w ciele, a do tego w ciele określonego rodzaju”.

problemu części duszy. Filozof tłumaczy, że posiada ona zarówno części, które są nierozzerwalnie związane z ciałem, jak też takie, które da się od niego oddzielić⁴⁰.

Poznanie poszczególnych części duszy, wydaje się być kluczową sprawą na drodze poznania natury dusz wszystkich ciał ożywionych, a najbardziej człowieka. Stagiryta wyróżnia ogólnie trzy części (działania) duszy, które przysługują różnym bytom ze względu na ich gatunek. Porządkuje je w gradacji doskonałości od najprostszej, która przysługuje wszystkim ciałom ożywionym, do najbardziej rozwiniętej, która właściwa jest tylko człowiekowi. Są to część wegetatywna, część zmysłowo – ruchowa oraz część intelektualna. Posiadanie przez istotę ożywioną poszczególnych części duszy, przyporządkowuje ją do konkretnego gatunku ponieważ, w ujęciu Arystotelesa, forma jest czynnikiem zapewniającym odrębność gatunkową⁴¹. Dlatego nie można sformułować jednej, uniwersalnej definicji duszy. Możemy określać szczegółowe jej definicje w zależności od działań, jakie wykonuje⁴². Kompletna definicja duszy, odnosi się tylko do gatunku, jakim jest człowiek⁴³. Warto jeszcze raz przypomnieć, że Arystoteles nie mówi wprost o trzech duszach, ale o jednej w ramach, której występują te trzy działania. Przedmiotem władz wegetatywnej i zmysłowej są rzeczy materialne. Dlatego władze te zapodmiotowane są w ciele materialnym i nie mogą istnieć bez niego. Natomiast władza intelektualna, nazywana często rozumem (gr. νοῦς), nie jest aktem ciała, ponieważ jej przedmiotem są niematerialne pojęcia. Z tej racji może ona istnieć samodzielnie, bez połączenia z ciałem⁴⁴. Intelpekt jest

³⁹ Por. G. Reale, *Historia filozofii...*, t. 2, s. 453.

⁴⁰ Arystoteles, *O duszy*, 413a: „(...) dusza nie może odłączyć się od ciała, ani – przynajmniej – niektóre jej części jeśli je posiada; akt bowiem niektórych części (czyli organów) jest aktem ich samych. Natomiast nic nie stoi na przeszkodzie, by niektóre części duszy mogły się odłączyć od ciała”.

⁴¹ Por. A. M. Nowik, *Koncepcja duszy człowieka...*, s. 38: „Podmiotem władz jest bowiem istota zwierzęca, a od istoty i formy substancjalnej – którą właśnie jest dusza – zależy różnica gatunkowa”.

⁴² Ponieważ części duszy odpowiadają za poszczególne czynności gatunkowe, Arystoteles często zamiast o częściach duszy, mówi o jej władzach wegetatywnych, zmysłowych i rozumnych. Por. G. Reale, *Historia filozofii...*, t. 2, s. 457.

⁴³ Por. Arystoteles, *O duszy*, 414a – 415a. Inną definicję ogólną duszy będziemy mogli przypisać roślinie, inną zwierzęciu, a jeszcze inną człowiekowi. Z uwzględnieniem, że dusza każdego doskonalszego bytu, posiada wszystko to, co jest własnością dusz stworzeń mniej doskonałych. I tak rośliny posiadają tylko duszę wegetatywną, zwierzęta posiadają duszę wegetatywno – zmysłową, a człowiek duszę wegetatywno – zmysłowo – rozumną.

⁴⁴ Por. Arystoteles, *O duszy*, 413b; Arystoteles, *Metafizyka*, 1070a, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2, tłum., wstęp i komentarz K. Leśniak, Warszawa 2003, s. 807: „Trzeba natomiast zbadać, czy pozostają nadal jakieś formy po rozłożeniu całości; w pewnych przypadkach nic nie stoi temu na przeszkodzie, przykładem tego może być dusza, nie cała wszakże dusza, lecz tylko rozum, bo dla całej duszy jest to zapewne niemożliwe”. Warto zauważyć, że osobno Stagiryta wymienia jeszcze dwie władze duszy – władzę poznawczą i pożądczą. Nie są one czymś równorzędnym względem poprzednich władz, ale w pewien sposób dotyczą każdej z nich. Otóż każdemu ciału z natury przysługuje pewne pożądcie naturalne, np. rośliny w naturalny sposób wykonują ruch ku słońcu. U zwierząt i ludzi pożądcie wynika z działania władzy poznawczej. I tak poznanie zmysłowe rodzi pożądcie zmysłowe,

najważniejszą funkcją duszy ludzkiej, bo jest czynnikiem decydującym o człowieczeństwie⁴⁵. Za pomocą rozumu człowiek może poznawać i rozumować, tworząc niematerialne pojęcia. Dzieje się tak, bowiem intelekt nie jest ograniczony jakąś konkretną formą poznawalną zmysłowo, ale znajduje się w możności do przyjęcia wszelkich form intelektualnych, tzn. bez materii przedmiotu poznawanego. Z tego powodu, Filozof nazywa go „miejszem form” (gr. τόπος ειδών). Oddzielenie intelektu od ciała skutkuje tym, że jego działania nie są i nie mogą być aktami żadnego z organów cielesnych. Rozum nie działa jednak całkowicie samodzielnie, ponieważ nie jest w stanie sam poznać niczego nowego. Przyjmuje on formy rzeczy zmysłowych w postaci wyobrażeń, które pochodzą ze zmysłu wspólnego oraz poszczególnych zmysłów i na nich przeprowadza swoje działania⁴⁶. Z faktu, że intelekt w żaden sposób nie jest zapodmiotowany w ciele, Stagiryta wysuwa dalej wniosek, iż nie powstaje on wraz z ciałem, ale wchodzi w człowieka jakby z zewnątrz, przez co też nie podlega zniszczeniu wraz ze śmiercią człowieka i destrukcją ciała. Dlatego też dla Arystotelesa intelekt jest czymś bardziej boskim niż ludzkim⁴⁷.

Co się tyczy pozostałych władz duszy i wykonywanych przez nie działań, to giną one wraz ze śmiercią człowieka i destrukcją organów cielesnych, w których są zapodmiotowane⁴⁸. Jak zobaczymy później Tomasz z Akwinu zdecydowanie odrzucił taką koncepcję, broniąc nieśmiertelności całej duszy ludzkiej.

Po śmierci odłączony intelekt (część intelektualna duszy) nadal kontynuuje te działania, które należą do jego natury. Nie posiadając nowych wyobrażeń na skutek

którego władze ze względu na przedmiot pożądania można podzielić na pożądlivość i gniew. A poznanie intelektualne prowadzi do pożądania intelektualnego, którego władzą jest wola, a przedmiotem dobro. Por. A. M. Nowik, *Koncepcja duszy człowieka...*, s. 39.

⁴⁵ Arystoteles formułuje następującą definicję intelektu: „Nazywam rozumem władzę, którą dusza myśli i wydaje sądy o rzeczach, nie jest w akcie żadną z istniejących rzeczywistości, zanim ją pomyśli. Dlatego też nie można rozumnie twierdzić, że jest on zmieszany z ciałem; w ten sposób posiadałby określoną właściwość (materialną): byłby zimny lub ciepły, owszem miałby specjalny organ, jak władza zmysłowa. W rzeczywistości nie ma nic z tego wszystkiego. Toteż mają słuszność ci, którzy mówią, że dusza jest miejscem form z tym jednak zastrzeżeniem, że jest nim nie cała, lecz tylko myśląca, i że formy są w niej nie w aktualnej rzeczywistości, lecz tylko w możności”. Arystoteles, *O duszy*, 429a.

⁴⁶ Por. A. M. Nowik, *Koncepcja duszy człowieka...*, s. 56-62.

⁴⁷ Arystoteles, *O duszy*, 408b: „Co się tyczy rozumu, to zdaje się, że zjawia się w nas jako szczególnego rodzaju substancja i nie podlega zniszczeniu. (...) Rozum jest niezaprzeczalnie czymś bardziej boskim i nie podlegającym wpływowi ciała”.

⁴⁸ Filozof wyjaśnia, że zarówno intelekt jak i inne władze duszy same w sobie nie starzeją się na skutek czego miałyby po pewnym czasie zginąć. Jednak władze wegetatywne i zmysłowe z natury nie starzeją się, „starzeją się” z powodu starzenia się organów cielesnych z którymi są związane. Z tego powodu wraz ze starzeniem się ciała te władze tracą swoje możliwości percepcyjne, np. zmysł wzroku działa coraz słabiej, ponieważ zużyciu ulega organ tego zmysłu, czyli oko. A ponieważ są nierozdzielnie związane z ciałem, giną wraz z jego śmiercią.

braku zmysłów, przetwarza jedynie te pojęcia, które posiadał już wcześniej⁴⁹. W tym miejscu pojawia się pewna niejasność. Otóż dla Arystotelesa zasadą odrębności gatunkowej jest forma, natomiast zasadą jednostkowania w obrębie danego gatunku jest materia. Skoro po śmierci człowieka i destrukcji ciała nie ma już materii, ale tylko gatunkowa forma intelektualna, to wydaje się, że Filozof nie uznaje indywidualnej nieśmiertelności konkretnego człowieka, ale tylko gatunkową nieśmiertelność duszy intelektualnej. Nieprecyzyjne teksty Stagiryty sugerują co najmniej dwa problemy, które zostaną dostrzeżone przez średniowiecznych komentatorów żydowskich i arabskich. Będą nimi spór o wielość form (dusz) w człowieku oraz spór o naturę intelektu. Zagadnienia te staną się jednymi z centralnych średniowiecznych sporów antropologicznych.

Pomimo wielu niejasności, arystotelesowska antropologia stanie się najbliższą chrześcijańskiemu rozumieniu człowieka. Głosząc jedność formy i materii, a więc duszy i ciała w bycie ożywionym, daje bardzo realną alternatywę w postrzeganiu człowieka wobec platońskiego idealizmu. Dzięki niemu po raz pierwszy w historii filozofii pojawia się przekonanie o równorzędności duszy i ciała. Stagiryta może tego dokonać właśnie dzięki teorii hylemorfizmu, według którego forma i materia, to dwa niezbędne elementy każdego bytu. Jeśli któregoś z nich zabraknie, byt nie powstanie. Przenosząc to myślenie na obszar antropologii, człowiekiem nie jest sama dusza, a ciało nie jest tylko dodatkiem. Arystoteles afirmuje ciało, czyniąc z niego obok duszy, niezbędny i równoprawny element człowieka.

1.5. Neoplatońska wizja człowieka

Kolejne wieki rozwoju filozofii greckiej nie przyniosły istotnych zmian w kwestii rozumienia filozofii człowieka. Dopiero około I w. po Chrystusie w filozofii pogańskiej nastąpił powrót zainteresowania sferą nadzmysłową. Renesans ten okazał się on kluczowym, z punktu widzenia i rozwoju starożytnej i po części średniowiecznej chrześcijańskiej doktryny o człowieku. W tym okresie zaczęto na nowo poddawać refleksji platońską koncepcję człowieka. Dlatego możemy cały ten nurt nazwać ogólnie neoplatonizmem. Do najbardziej liczących się przedstawicieli tego kierunku myślowego należeli Plotyn (III w. po Chr.) oraz jego uczeń Porfiriusz.

⁴⁹ Por. A. M. Nowik, *Koncepcja duszy człowieka...*, s. 24-25.

Poglądy zwłaszcza tego drugiego bardzo mocno przeniknęły do chrześcijańskiej myśli antropologicznej. Pomimo świadomości problemów, jakie dostarczają niespójne teksty Platona, obaj myśliciele ostatecznie zajęli stanowisko bliższe przekonaniom przedstawionym w *Fedonie*⁵⁰. Plotyn posiadając swoją własną monistyczną ontologię emanacyjną twierdzi, że dusze z konieczności na pewnym etapie emanacji bytów musiały wstąpić w ciała. Dla Platona umieszczenie duszy w ciele było wolą Boga, natomiast dla Plotyna ten sam fakt jest koniecznością odwiecznego procesu. Istotne jest to, że Plotyn traktuje duszę człowieka, jako część Duszy Świata (trzeciej hipostazy). Dlatego drugim powodem zstąpienia duszy w ciało jest, według niego, chęć duszy do uzyskania indywidualności, którą może zapewnić jej tylko materia cielesna. Złączenie duszy z ciałem nie dokonuje się jednak w całości. Plotyn sądzi, że posiada ona dwie władze, z których jedna umożliwia jej skierowanie się ku treściom intelektualnym (ciągła łączność z ogólną Duszą Świata), druga zaś ku temu, co cielesne⁵¹. Dusza jako doskonalsza, nie przyjmuje do swojej natury nic cielesnego. Ciało traktuje jedynie jako narzędzie, dlatego samo złączenie tych dwóch elementów Plotyn ocenia negatywnie. Porfiriusz podejmuje koncepcję dwóch władz w duszy: wewnętrznej i zewnętrznej. Dzięki temu dusza pozostaje cały czas niezależnym bytem duchowym, istotowo niezłączonym z ciałem. Porfiriusz różni się jednak od Plotyna w kwestii powodu wstąpienia duszy w ciało. Według niego powodem nie jest emanacyjna konieczność, ale dobrowolny akt duszy, która będąc świadomą obowiązku wprowadzenia rozumnego ładu we wszechświecie, decyduje się na wstąpienie w ciało. Plotyn dopuszczał wielokrotne wstępowanie dusz w ciało, natomiast Porfiriusz, wydaje się być w tej kwestii pod wpływem Arystotelesa, uznaje jednorazowe połączenie duszy z ciałem. Pomimo licznych różnic, obydwaj dostrzegali możliwość osiągnięcia szczęścia jedynie w oderwaniu duszy o ciała⁵².

Wydaje się, że neoplatońskie podkreślanie tylko zewnętrznych relacji między duszą a ciałem jest podyktowane łatwością uzasadnienia w takim ujęciu nieśmiertelności duszy. Natomiast arystotelesowskie ujęcie problemu, dostarcza w tej dziedzinie wielu problemów. Tym bardziej, że sam Stagiryta, formułując naukę

⁵⁰ Plotyn wyraża świadomość istniejącego w tekstach Platona napięcia. Z jednej strony w *Fedonie* Ateńczyk gardzi wszystkim co zmysłowe i potępia związek duszy z ciałem. Z drugiej strony w dialogu *Timajos* twierdzi, świat jest dobry, a dusze przebywają w ciałach ze względu na zachowanie harmonii i doskonałości świata. Por. Plotyn, *Enneady*, IV, 8, 1.

⁵¹ Por. tamże, IV, 8, 4-7.

⁵² Por. T. Stępień, *Pseudo – Dionizy Areopagita chrześcijanin i platonik*, Warszawa 2006, s. 283-300.

o intelekcie, pozostawił pewne wątpliwości w kwestii wzajemnych relacji wewnętrznych części duszy oraz ich statusu po śmierci. Być może dlatego to neoplatonizm, a nie filozofia Arystotelesa, zatoczył szerokie kręgi wśród chrześcijańskich myślicieli w następnych pokoleniach.

2. Rozwój filozofii człowieka w starożytności chrześcijańskiej

Objawienie Boże, które dokonało się w Jezusie Chrystusie przyniosło światu nowe spojrzenie na człowieka. Po pierwsze człowiek dowiedział się, że jest umiłowanym dzieckiem Boga, które dzięki Odkupieniu dokonany przez Syna Bożego, jest świątynią Ducha Świętego i już na ziemi posiada w sobie załączek życia wiecznego. Daje to nową perspektywę indywidualnej nieśmiertelności każdego człowieka. Po drugie Syn Boży wcielając się w ludzkie ciało (por. Flp 2, 6 – 11), podniósł godność nie tylko człowieczeństwa, ale przede wszystkim samego cielesnego wymiaru w człowieku. Ciało ludzkie zaczęło być postrzegane jako dobre, ponieważ jest nieodłączną częścią całego człowieka, stworzonego na obraz i podobieństwo samego Boga (por. Rdz 1, 26 – 27). Pierwsi chrześcijanie chcąc nie chcąc, musieli skonfrontować treści Objawienia nie tylko z ówczesną kulturą, w której żyli, ale również z obecną wówczas głównie hellenistyczną filozofią, która również podejmowała problem natury świata i człowieka.

2.1. Początki chrześcijańskiej antropologii filozoficznej

Pierwszym myślicielem chrześcijańskim, który sformułował poglądy na temat człowieka jest Paweł z Tarsu (I w. po Chr.). Problematykę tę podejmuje w listach pisanych do założonych przez siebie wspólnot. Paweł jest teologiem, dlatego na świat i człowieka patrzy przede wszystkim z perspektywy Objawienia i kultury semickiej, w której się wychował. Równocześnie, jako wykształcony faryzeusz znający język grecki, na pewno miał kontakt z filozofią hellenistyczną. Ponieważ tematyka i treść jego listów uwarunkowana była ówczesnymi problemami pierwszych wspólnot chrześcijańskich, Paweł nie przedstawia nigdzie systematycznego wykładu teologii, a tym bardziej antropologii. W poszczególnych listach możemy jednak odnaleźć liczne wzmianki na temat struktury bytu ludzkiego. Mówiąc o człowieku, Paweł posługuje się

grecką kategorią człowieka zewnętrznego, który ulega zniszczeniu i człowieka wewnętrznego, który stale odnawia się na obraz (gr. εἰκών) Chrystusa⁵³. Człowiek zewnętrzny składa się z ciała⁵⁴ i duszy (gr. ψυχή). *Psyche* nie oznacza u Pawła duszy nieśmiertelnej, lecz zasadę ożywiającą ciało w czasie ziemskiego życia. Mimo takiego podziału, Paweł zawsze patrzy na człowieka w duchu kultury biblijno – semickiej, czyli jako na pewną psychofizyczną całość. Jednocześnie obok tych dwóch elementów konstytuujących człowieka, Apostoł mówi o Duchu Bożym (gr. Πνεῦμα) obecnym w człowieku (por. 1 Tes 5, 23). Dzięki Niemu człowiek jest stworzeniem duchowym (gr. Πνευματικός). Niektórzy komentatorzy Pawła uważają, że *Pneuma* jest najwyższą sferą człowieka, poprzez którą człowiek może poznawać i kontaktować się Bogiem. Inni stoją na stanowisku, że *Pneuma* jest darmowym darem Boga, niewszczepionym w samą naturę człowieka. Dzięki tej kategorii antropologicznej Paweł może ukazać ścisłe powiązania ducha ludzkiego z Duchem Bożym w rozumieniu chrześcijan. Dzieło zbawcze Chrystusa i teocentryzm w antropologii pawłowej wskazuje również na indywidualną śmierć i zmartwychwstanie jednych ku zbawieniu, drugich ku potępieniu wiecznemu⁵⁵.

Kolejne bardziej dojrzałe próby konfrontacji treści Objawienia z filozoficznym postrzeganiem człowieka spotykamy już na przełomie II/III w. po Chr., w głównej mierze za przyczyną łacińskich i greckich Ojców Kościoła. Wielość różnych koncepcji powstających wówczas w ramach coraz bardziej świadomego swojej istoty i rozszerzającego się chrześcijaństwa pokazuje, że próby swoistej fuzji filozofii i wiary Objawionej nie były łatwym przedsięwzięciem. Chrześcijaństwo ze swej istoty nie mieści się całkowicie w kategoriach filozoficznych określonych przez człowieka. Z drugiej strony nie ulega wątpliwości, że jedne ujęcia filozoficzne są mu bliższe, a inne zupełnie obce. Dobrym tego przykładem są poglądy Orygenesusa, który dusze ludzkie stawia na równi ze wszystkimi bytami duchowymi. W momencie stworzenia każdy byt duchowy dokonał wyboru. Byty, które wybrały Boga, osiągnęły doskonałość i stały się aniołami, natomiast te stworzenia, które odrzuciły Stwórcę zostały upadłymi demonami⁵⁶. Te zaś, które pozostały w momencie stworzenia niezdecydowane,

⁵³ Taki podział znajdujemy już Platona. Por. Platon, *Państwo*, IX 589 A.

⁵⁴ Język grecki posługuje się dwoma terminami określającymi ciało człowieka: σῶμα oraz σάρξ. Pierwszy z nich oznacza ciało jako podmiot działań, drugi zaś określa ciało w jego materialnym wymiarze, jako mięso. Łacińskim odpowiednikiem pojęcia σῶμα jest corpus, a σάρξ – caro.

⁵⁵ Por. J. Gnilka, *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, tłum. W. Szymona, Kraków 2001, s. 279-369.

⁵⁶ Por. Orygenes, *O zasadach*, II, 9, 6.

Bóg zesłał w ciała ludzkie, jako dusze. Twierdząc zatem, że dusze ludzkie istniały przed przyjęciem ciała, Orygenes wydaje się być pod wpływem poglądów platońskich⁵⁷.

Nie wszyscy jednak myśliciele chrześcijańscy z takim samym entuzjazmem przyjmowali platoński idealizm. Żyjący na przełomie II/III w. Tertulian skłaniał się ku antropologii materialistycznej. Głosił, że człowiek jest przede wszystkim bytem rozumnym. Indywidualna dusza każdego człowieka zostaje zrodzona z tchnienia Bożego i od razu złączona z ciałem, tak więc dusza powstaje w momencie powstania materialnego ciała. Powołując się na autorytet Biblii twierdzi, że dusza ludzka jest od samego początku istnieniem substancją cielesną, ponieważ jest zdolna do doznawania czegoś, a tylko istoty cielesne są do tego zdolne. Tertulian przytacza ilustracje biblijne, które opisują losy duszy ludzkiej w postaci cielesnych obrazów, np. dusza doznająca pociechy na łonie Abrahama, bądź męża w otchłani piekielnej (por. Łk 16, 19 – 31)⁵⁸. Cieleśność ta nie stoi jednak, według Tertuliana, w sprzeczności z prawdą wiary o nieśmiertelności duszy. Gwarantem niezniszczalności duszy jest stworzenie jej na obraz i podobieństwo Boże. Między duszą a ciałem, według łacińskiego apologety, istnieje również nierozzerwalny związek, toteż ciało ma udział w zmartwychwstaniu i zbawieniu. Podstawowym argumentem dowodzącym zmartwychwstanie ciała, była według Tertuliana konieczność zachowania tożsamości człowieka. Wiązało się to z tym, że każdy człowiek po śmierci odpowie przed Bogiem za swoje czyny. Skoro na ziemi dopuszczał się dobrych lub złych czynów w ciele, to również nagrodę bądź karę musi odebrać w takim samym stanie⁵⁹. Sponował również, że pomimo, iż człowiek zmartwychwstanie w ciele, to nowe ciało nie będzie już takie samo, ale będzie miało inną postać. Tertulian należał jednak do nielicznych autorów, którzy zdołali „oprzeć się” ówczesnemu neoplatonizmowi. Zdecydowana większość myślicieli chrześcijańskich, w idealizmie Platona i następców znajdowała rozumowe wyjaśnienie problemów antropologicznych płynących z wiary. Ten kierunek w refleksji

⁵⁷ Por. tamże, II, 7, 1 – 5.

⁵⁸ Por. Tertulian, *O duszy*, 7, [w:] M. Michalski, *Antropologia literatury patrystycznej*, t. 1, Warszawa 1975.

⁵⁹ Tertulian, *Apologetyk*, XLVIII, tłum. pod red. J. Sajdak, Poznań 1947, s. 191: „Jeśli jest jaka rozumna podstawa powrotu dusz ludzkich do ciała, dlaczego nie miałyby powrócić do tej samej materii, skoro ten powrót nie jest niczym innym, jak być tym czym się było? (...) Ale raczej zostanmy przy obronie naszego twierdzenia, że w każdym razie daleko godniej jest wierzyć, że z człowieka znowu człowiek powstanie, człowiek za człowieka, a nie coś innego, tak, że ta sama jakość duszy przenosi się do tego samego stanu (człowieka), chociaż nie do tej samej postaci. A jednak ponieważ podstawą powrotu jest postawiony przez Boga sąd, to z konieczności ta sama osoba, która była przedtem, musi wystąpić, by od Boga otrzymała wyrok za dobre lub złe zasługi. Dlatego i ciała wystąpią, ponieważ ani dusza sama bez materii stałej tj. ciała nie może nic cierpieć, ani też dusze na to, co w ogóle podług sądu bożego powinny wycierpieć, nie bez ciała zasłużyły, gdyż w ciele wszystko spełniały”.

chrześcijańskiej będzie zatem dominującym, aż do czasów pojawienia się filozofii scholastycznej w średniowieczu.

Zgodnie z nurtem neoplatońskim swoją filozofię człowieka rozwijali również jedni z najwybitniejszych wschodnich Ojców Kościoła – Ojcowie Kapadoccy. Wśród nich szczególnie interesującym wydaje się być nauczanie Grzegorza z Nysy (IV w.). Grzegorz odwołuje się poniekąd do już obecnego w chrześcijaństwie rozróżnienia na człowieka na niebiańskiego i ziemskiego. Człowiek niebiański jest bytem idealnym, a ściślej pewną ideą człowieczeństwa, jako takiego, która istnieje tylko w umyśle Bożym i jest pozbawiona klasyfikacji płciowej. Następnie na wzór tej idei Bóg w tym samym momencie stwarza i łączy ze sobą pojedyncze dusze i ciała⁶⁰. W ten sposób ukształtowani ludzie, żyjąc na ziemi posiadają już zróżnicowanie płci. Materia zapewnia więc jednostkowość i indywidualność człowieka⁶¹. Dusza i ciało człowieka ziemskiego stwarzane są bezpośrednio przez Boga Jego wolnym aktem. Ponadto dusza jest stwarzana na obraz Boży, co dobitniej świadczy o godności nadprzyrodzonej człowieka. Grzegorz zatem w pełni akceptuje to, że w człowieku współistnieją dwa wymiary. Pierwszym jest świat duchowy i niezniszczalny reprezentowany przez duszę, a drugim świat widzialny poddany czasowo – przestrzennym ograniczeniom, w którym człowiek jest zanurzony poprzez swoją cielesność⁶². Zastanawiając się, w jaki sposób niematerialny Bóg stwarza materialne ciała, Grzegorz wychodzi od sposobu w ludzkiego poznania. Skoro człowiek poznaje rzeczy materialne w sposób rozumny, to należy uznać, że istnieją ich intelektualne zasady (idee). Z kolei źródłem tych zasad jest natura niematerialna. Bóg posiadający tę duchową naturę, rodzi duchowe sprawności, których nagromadzenie daje początek naturze cielesnej. W ten sposób powstają materialne przypadłości, takie jak: barwa, ilość, masa, ciężar, których połączenie powoduje powstanie materialnego ciała, zaś ich rozpad jest tożsamy z jego zniszczeniem⁶³. Zasadniczym problemem dla Grzegorza

⁶⁰ Grzegorz z Nysy, *O stworzeniu człowieka*, XXIX: „Jako, że człowiek złożony z duszy i ciała stanowi jedność, należy założyć, że jeden i ten sam jest fundament i duszy i ciała, bo gdyby element cielesny pojawił się wcześniej, a duchowy później, człowiek byłby starszy lub młodszy od siebie samego. Owszem, jak to już powyżej stwierdziliśmy, wcześniej, dzięki przewidującej Bożej mocy, zaistniała cała pełnia ludzkości, o czym i proroctwo zaświadcza, mówiąc, że Bóg poznał wszystko, zanim zaistniało. Natomiast w powstawaniu poszczególnych bytów jedno nie poprzedza drugiego: ani dusza ciała, ani odwrotnie”.

⁶¹ Por. F. Copleston, *Historia filozofii. Od Augustyna do Szkota*, t. 2, tłum. S. Zalewski, Warszawa 2004, s. 34.

⁶² Por. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987, s. 55.

⁶³ Por. Grzegorz z Nysy, *O stworzeniu człowieka*, XXIV.

była kwestia zjednoczenia duszy i ciała oraz ich wzajemnej relacji. Ich wzajemne połączenie, traktował jako zjednoczenie stworzonego, ożywionego i rozumnego bytu z narządami cielesnymi, które pełnią funkcję narzędzi. Każda dusza jest przyporządkowana tylko do jednego, konkretnego ciała, które wykorzystuje do zewnętrznej percepcji świata. Jest zasadą ożywiającą i utrzymującą w jedności całe ciało. Sama natomiast, będąc niematerialną, nie znajduje się w określonej przestrzeni jakiegoś organu cielesnego. Niecielesność i prostota zapewniają jej również zdolność trwania po śmierci, którą definiuje Grzegorz jako rozpad ciała na elementarne pierwiastki. Pomimo, iż dusza nie jest „zakotwiczona” w ciele, to jej związek z tym konkretnym ciałem jest nierozzerwalny tak, że po śmierci, a przed zmartwychwstaniem, dusza posiada jakby w „pamięci”, to ciało, z którym była złączona na ziemi⁶⁴. W trakcie zmartwychwstania, które jest ostatecznym celem życia człowieka, dusza na nowo połączy się z tym samym ciałem, w którym przebywała żyjąc na ziemi. Według Grzegorza będzie ono polegać na powrocie do początku, czyli stanu człowieka przed grzechem pierworodnym. Jak sądzi, tamto życie było czymś anielskim, dlatego zmartwychwstanie upodobni nas do aniołów⁶⁵. Tożsamość ciała ziemskiego i zmartwychwstałego jest sprawą oczywistą dla Grzegorza. Pewne niejasności pojawiają się jednak w kwestii właściwości tego ciała. Z jednej strony uważa on, że ciało zmartwychwstałe będzie nie tylko to samo, ale również takie samo, czyli z tego samego materiału⁶⁶. Z drugiej utrzymuje, że oba ciała są zbudowane z innego materiału: ciało ziemskie z nici grubej i ciężkiej, natomiast ciało zmartwychwstałe z delikatnej nici eterycznej⁶⁷.

2.2. Chrześcijański neoplatonizm Augustyna z Hippony

⁶⁴ Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, XXVII: „Dusza ma naturalną skłonność miłości do ciała, z którym żyje i dzięki zjednoczeniu z nim tajemniczo zna to, co jej własne, jakby z natury miało pewne znaki, po których niezmiészana całość zostaje rozpoznana na podstawie szczególnych cech”. Por. Grzegorz z Nyssy, *Dialog z siostrą Makryną o duszy i zmartwychwstaniu*, 41: „Duchowa natura duszy widziana jest zarówno w połączeniu cielesnych elementów, jak i przy ich rozpadzie nie zostaje usunięta, lecz w nich pozostaje i choć im towarzyszy przy rozchodzeniu się składowych części, to jednak się nie dzieli ani nie rozdrabnia według liczby ich części. To bowiem właściwe jest tylko materialnej i rozciągającej się naturze, duchowa zaś i nierozciągliwa wznosi się ponad te właściwości. Z tym pozostaje dusza, z czym się złączyła i żadna siła nie wyrwie jej z połączenia”.

⁶⁵ Por. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, XVII.

⁶⁶ Grzegorz z Nyssy, *Dialog z siostrą Makryną o duszy i zmartwychwstaniu*, 66: „Według naszej nauki to samo ciało i ta sama dusza, i to z tych samych części składowych, się razem odnajdzie”.

⁶⁷ Tamże, 65: „Zobaczysz bowiem, jak ta cielesna zasłona, choć śmierć ją rozerwie, z tego samego materiału będzie kiedyś utkana, nie z grubej i ciężkiej, lecz z delikatnej eterycznej nici”.

Kulminacyjnym momentem starożytnej chrześcijańskiej antropologii są poglądy Augustyna z Hippony (IV/V w.). Niewątpliwym faktem wydaje się być to, że augustyńskie koncepcje wywarły największy wpływ na rozumienie człowieka w średniowieczu. Doktor Kościoła pozostaje pod silnym wpływem doktryny Plotyna. Z tej racji przejmuje też platońską definicję człowieka, jako duszy rozumnej kierującej ciałem⁶⁸. Wydaje się jednak, że Augustyn świadomy jest niekompletności tej definicji z punktu widzenia prawd wiary chrześcijańskiej. Dlatego często powtarza, że pełnym człowiekiem jest jednostka ukonstytuowana z duszy i ciała jednocześnie⁶⁹. Natomiast mówienie o człowieku jako o duszy, ma na celu wyłącznie podkreślenie jej transcendentnej wyższości nad ciałem. Ciało bowiem jest ograniczone czasoprzestrzennie, a dusza nie posiada takich ograniczeń⁷⁰. Augustyn stara się też wyjaśnić sposób złączenia duszy z ciałem. Pamiętamy, że zgodnie z platońską koncepcją połączenie świata duchowego z materialnym jest czysto zewnętrzne. Sfera zmysłowa nie może także w żaden sposób oddziaływać na doskonalszą rzeczywistość ponadzmysłową. Augustyn filozofujący w tym duchu przyznaje, że problem złączenia duszy z ciałem jest tak bardzo złożony, że człowiek nigdy nie zrozumie w pełni jak się to dokonuje⁷¹. Stara się zatem uzgodnić treści pozyskane z neoplatonizmu z prawdami wiary. W tym celu wprowadza pojęcie *witalnej aktywności*, która pozwala duszy znajdować się w całości we wszystkich członkach ciała wziętych razem i w każdym oddzielnie⁷². Jej obecność w ciele należy do porządku czysto duchowego. Augustyn uznaje zatem, że byty duchowe mogą tworzyć doskonałą jedność z bytami materialnymi, nie tracąc nic ze swej istoty. Dzięki temu dusza, będąc połączona z ciałem, jest jednocześnie w pewien sposób od niego odrębna, czyli zachowuje autonomiczną naturę⁷³. Drugą konsekwencją tej odrębności jest to,

⁶⁸ Augustyn, *O wielkości duszy*, XII,22, [w:] *Dialogi filozoficzne*, t. 2, tłum. D. Turkowska, Warszawa 1953: „Jeśli jednak pytasz, czym jest dusza, po to, aby otrzymać jej definicję, nietrudno mi będzie odpowiedzieć: zdaje mi się, że jest to pewna substancja rozumna, przysposobiona do kierowania ciałem”.

⁶⁹ Augustyn, *O Państwie Bożym*, XIII 24, 2, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1977: „Powiadają, że duszę miał już wtedy, gdyż inaczej nie nazywały się człowiekiem, skoro nie jest nim samo ciało, ani sama dusza, lecz to, co się składa z duszy i ciała”.

⁷⁰ Dusza jest dopiero wtedy duszą człowieka, kiedy posługuje się ciałem, a ciało jest ciałem ludzkim tylko wtedy, gdy znajduje się w służbie duszy. Por. Augustyn, *O wielkości duszy*, III, 4; E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej...*, s. 71.

⁷¹ Por. Augustyn, *O Państwie Bożym*, XXI, 10, 1: „duchy ludzi, niewątpliwie też bezcielesne i teraz mogły być zamknięte w cielesnych członkach, i wtedy będą mogły związać się ze swymi ciałami nierozzerwalnymi więzami. (...) Albowiem i ten drugi sposób, zgodnie z którym duchy, łącząc się z ciałami, stają się żywymi istotami, jest również ze wszech miar dziwny i nie może być przez człowieka zrozumiany, choć człowiek sam jest tego rodzaju istotą”.

⁷² Por. J. Pastuszka, *Niematerialność duszy ludzkiej u Augustyna*, Lublin 1930, s. 115-121.

⁷³ Por. tamże, s. 133-135.

że uniemożliwia ona jakiegokolwiek oddziaływanie ciała na doskonalszą duszę. Pojawiający się w tym miejscu problem poznania zmysłowego, Augustyn rozwiązuje teorią *iluminacji* duszy⁷⁴. Co do przyczyny zjednoczenia tych dwóch elementów, to jest nią pośrednictwo, które dusza pełni między ciałem a ideami Boga. Będąc substancją, czerpie z Boga swoje istnienie i przekazuje je dalej tworząc, ożywiając i poruszając od wewnątrz ciało człowieka⁷⁵. Ta życiowa siła czerpana bezpośrednio z idei Boga jest zarazem gwarantem niezmienności i nieśmiertelności duszy⁷⁶. Takie rozwiązanie problemu, świadczy o przekonaniu Augustyna, że dusza preegzystuje⁷⁷. Z kolei teza o pewnej permanentnej odrębności i niezależności substancjalnej duszy od ciała, rozwiązuje problem zapytania o życie duszy po śmierci ciała. Dalsze życie duszy, polega po prostu na byciu w dalszym ciągu tym, czym była zawsze⁷⁸.

Jak już wspomnieliśmy, augustyńska filozofia człowieka jest nieocenionym ogniwem w rozwoju średniowiecznej antropologii. Ówczesny neoplatonizm antropologiczny w dużej mierze zawdzięcza swoją postać właśnie Augustynowi. Poza tym Tomasz z Akwinu formułując swoją doktrynę, często powołuje się na autorytet tegoż Doktora Kościoła.

3. Pogląd na człowieka w myśli scholastycznej poprzedzającej Doktora Anielskiego

Niewątpliwym wydaje się być fakt, że okres średniowiecza wniósł do rozwoju myśli antropologicznej nową jakość. Oprócz znanych i wciąż modyfikowanych koncepcji neoplatońskich, wśród których dominował augustynizm, średniowieczna myśl filozoficzna coraz bardziej otwierała się na poglądy Arystotelesa. Należy jednak

⁷⁴ Por. T. Stępień, *Podstawy tomistycznego...*, s. 36.

⁷⁵ Por. E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, Warszawa 1953, s. 62.

⁷⁶ Por. tamże, s. 65-66.

⁷⁷ Por. Augustyn, *O nieśmiertelności duszy*, VIII, 14: „To co się nie narodziło, ani nie zostało uczynione, a jednak jest, musi być wieczne. Byłoby wielką pomyłką tę wzniosłą naturę przypisywać ciału, bezspornie jednak musimy ją przyznać duszy. Jeśli wtedy nawet jakieś ciało jest wieczne, to każda dusza rozumna jest wieczna. Ponieważ każdą duszę rozumną trzeba cenić wyżej niż ciało, więc i wszystko, co wieczne, trzeba cenić wyżej niż nie wieczne”.

⁷⁸ Por. tamże, IX, 16: „Dusza zaś jest pewnego rodzaju życiem, stąd też wszystko, co ma duszę żyje, a rzeczy bezduszne, które mogą mieć duszę, pojmują się jako martwe, to jest pozbawione życia. Dusza nie może więc umrzeć. Albowiem gdyby mogła stracić życie, nie byłaby duszą, lecz czymś mającym duszę. (...) Przypuśćmy, że dusza wtedy umiera, kiedy ją życie opuszcza, trzeba przyznać, że o wiele lepiej jest samo to życie pojąć jako duszę, ponieważ nie jest duszą to, co bez życia zostało, lecz owo życie, które odeszło. Każdą bowiem rzecz opuszczoną przez życie, którą nazywa się martwą, rozumie się jako opuszczoną przez duszę. Otóż ponieważ życie, które opuszcza to, co umiera, samo jest duszą, samo zaś siebie nie opuszcza, więc dusza nie umiera”.

pamiętać, że oryginalne teksty Stagiryty nie były powszechnie dostępne w Europie zachodniej. Docierały do niej razem z komentarzami żydowskich i arabskich filozofów. To z kolei skutkowało częstym przypisywaniem Arystotelesowi poglądów, których on nigdy nie głosił, ale które były dodane właśnie przez jego komentatorów. Zarysowanie owej perspektywy wydaje się istotne, aby lepiej zrozumieć sposób prowadzenia dyskursu scholastycznego.

Jak już wspomnieliśmy, Arystoteles pozostawia po sobie wiele niedopowiedzeń w nauce o człowieku. Doprowadziły one do powstania w średniowieczu dwóch kluczowych i szeroko dyskutowanych sporów. Pierwszy z nich dotyczył wielości form w człowieku. Powszechnie przyjmuje się, że jako pierwszy problem skomentował żydowski filozof Awicebron⁷⁹. Sponuje on, że z tekstów Arystotelesa mówiących o nieśmiertelności intelektu, przy jednoczesnej zniszczalności części wegetatywnej i zmysłowej duszy wynika, że duszę ludzką można realnie podzielić. Mówiąc inaczej, w człowieku znajduje się nie jedna, ale trzy dusze, z których dwie są zniszczalne, a jedna nie. Na gruncie chrześcijańskim takie myślenie powieli między innymi Bonawentura⁸⁰.

Drugi spór dotyczył jedności intelektu człowieka. Został on wywołany przez pisma tym razem jednego z arabskich komentatorów Stagiryty – Awerroesa. Opierał się on na arystotelesowskich nieprecyzyjnych tekstach głoszących nieśmiertelność wyłącznie intelektualnej części duszy. Pozostałe części duszy ludzkiej będąc zapodmiotowane w ciele, z konieczności giną wraz z nim. Awerroes wyciąga z tego wnioski, że ten nieśmiertelny intelekt nie jest indywidualny dla każdego człowieka, ale wspólny wszystkim ludziom. Mówiąc precyzyjniej jest on pewnego rodzaju czynną Inteligencją wspólną całemu gatunkowi ludzkiemu. Ten intelekt jest zasadą działania i poznania człowieka, dlatego jest określony mianem *intelektu czynnego* (łac. *intellectus activus*). Natomiast w każdym indywidualnym człowieku z natury występuje jeszcze pewien rodzaj intelektu, który jest zwykłą dyspozycją do odbierania treści intelektualnych pochodzących od intelektu czynnego. Ponieważ w tym działaniu jest pasywny, określa się go terminem *intelektu biernego* (łac. *intellectus passivus*). Awerroes intelekt bierny nazywa wyobraźnią. Jest on całkowicie cielesny i indywidualny dla każdego człowieka, a zatem ginie wraz z ciałem. Wzajemna relacja

⁷⁹ E. Gilson twierdzi, że zagadnienie wielości form w człowieku zostało opracowane przez Salomona Ibn Gabriola, zwanego Awicebronem w dziele pt. *Źródło życia*. Por. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej...*, s. 206-208.

⁸⁰ Por. T. Stępień, *Podstawy tomistycznego...*, s. 38.

człowieka z intelektem czynnym zachodzi tylko na płaszczyźnie przekazywania przez niego treści intelektualnych intelektowi biernemu. Nigdy zaś intelekt czynny nie jest wszczepiony w konkretne ciało, ale jako jeden wspólny wszystkim ludziom, zawsze pozostaje oddzielony. Podsumowując, wszystko co jest w człowieku nieśmiertelne należy wyłącznie do intelektu czynnego, czyli ogólnego dla wszystkich. Wszelka jednostkowość człowieka ma swoje podstawy tylko i wyłącznie w materii, co oznacza, że zostaje zniszczona wraz ze śmiercią ciała⁸¹. Trzeba przyznać, że koncepcja ta jest jedną z najbardziej skrajnych. Człowiek w momencie śmierci rozplywa się w intelektie obejmującym wszystkich ludzi. Po śmierci nie ma już miejsca na indywidualną podmiotowość. Nie ma miejsca na chrześcijańskie zmartwychwstanie ciała, czy nawet różne teorie metempsychozy i reinkarnacji.

Warto jeszcze choć na chwilę zatrzymać się przy myśli Alberta Wielkiego, gdyż był on nauczycielem i mistrzem dla Tomasza z Akwinu. Albert w swoich rozważaniach na temat człowieka podążył szlakiem wytyczonym przez Awicennę, który próbował dokonać swoistej fuzji idealizmu i realizmu formułując definicję duszy i człowieka w ogóle. Rozpatrując duszę samą w sobie, Albert zgodził się z definicją Platona, która ujmuje duszę jako substancję niecielesną (duchową) poruszającą ciało. Natomiast w stosunku do ciała przyjął definicję Arystotelesa, wedle której dusza jest formą zorganizowanego ciała⁸². Albert Wielki wyklucza preegzystencję dusz, uznając, że są one stwarzane bezpośrednio przez Boga indywidualnie dla każdego jednostkowego ciała. Ponieważ dusza jest bytem prostym, wszystkie trzy jej władze, tj. wegetatywna, zmysłowa i rozumna, stanowią w niej jedną substancję, a ona jako jeden niepodzielny akt ożywia ciało człowieka⁸³. Dla Alberta materia jest tym, co zapewnia jednostkowość danego człowieka. Posiada ona bowiem przypadłości, pełniące funkcje ujednostkawiających właściwości, które w pewien sposób ograniczają formę, sprawiając, że jest ona formą jednego, konkretnego bytu (łac. quod est). Forma natomiast określa istotę bytu, sprawiając, że jest tym, czym jest (łac. quo est). Życie i ruch, które są w duszy, są zasadami życia i ruchu w ciele⁸⁴. Albert od samego początku traktuje duszę jako substancję duchową, posiadającą własny akt istnienia i na

⁸¹ Por. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej...*, s. 204-205.

⁸² Por. A. Wielki, *Summa theologiae*, II, 12, 69, 2, ad 1, tłum. za: S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa-Wrocław 2000, s. 629: „Rozważając duszę samą w sobie, zgadzamy się z Platonem, a rozważając ją jako formę ożywienia, która daje życie ciału, zgadzamy się z Arystotelesem”.

⁸³ Por. A. Wielki, *Summa de creaturis*, II, 7, tłum. za: S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej...*, s. 631: „Według wszystkich filozofów, również filozofów przyrody, wegetatywna, zmysłowa i rozumna dusza są w człowieku jedną substancją, jedną duszą i jednym aktem”.

tej podstawie, dowodzi jej nieśmiertelności⁸⁵.

Podsumowując, warto jeszcze raz położyć akcent na żywą dyskusję intelektualną, która miała miejsce w czasach Doktora Anielskiego. Jak zobaczyliśmy, była ona wynikiem, systematycznego rozwoju myśli antropologicznej, począwszy do pierwszych filozofów jońskich, aż po autorów chrześcijańskich wzbogaconych o prawdy dotyczące natury człowieka, które przyniosło światu Objawienie. W następnym rozdziale zobaczymy, jak Akwinata podejmuje wszystkie dotychczasowe problemy antropologiczne zachowując standardy racjonalnej refleksji filozoficznej, ale jednocześnie jako teolog będąc wiernym wszystkiemu, co przyniosło Objawienie Boże.

⁸⁴ Por. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej...*, s. 258-261.

⁸⁵ Por. tamże, s. 262.

ROZDZIAŁ II

Ciało ludzkie na tle antropologii Doktora Anielskiego

Ważnym momentem w rozwoju całej doktryny chrześcijańskiej była myśl Tomasza z Akwinu – jednego z największych Doktorów Kościoła zachodniego. Pozostawił on po sobie nieocenioną spuściznę, którą w dużej części przez następne wieki Magisterium Kościoła przyjmowało za swoją oficjalną naukę. Wśród bogactwa treści teologicznych, Akwinata podejmował również próbę poznania natury człowieka. Kim jest i jaki jest człowiek? Jak i w jakim celu powstał? Czy życie ludzkie kończy się już tu na ziemi? Z tymi i innymi pytaniami, które ludzkość zadawała sobie od zarania dziejów, skonfrontował się również Tomasz. Niniejszy rozdział jest próbą ukazania poglądów Doktora Anielskiego na człowieka w zakresie jego natury. Pozwoli to dostrzec pewną świeżość i oryginalność teologiczną Doktora Anielskiego względem myśli jego poprzedników.

1. Metafizyczne podstawy antropologii tomistycznej

Rozpoczynając analizę filozofii człowieka w myśli Doktora Anielskiego, słusznym wydaje się zaznaczyć, że jego doktryna antropologiczna doczekała się współcześnie wielu, czasami różnych interpretacji⁸⁶. Ten pluralizm najlepiej świadczy o tym, że żadna z syntez nie jest pozbawiona błędów w analizie oryginalnej myśli tomistycznej. Jednak pomimo tego, owe opracowania zawierają często wiele przydatnych doprecyzowań, które pozwalają rozwiązać trudności pozostawione w pismach Tomasza. Dlatego też będę odwoływał się do niektórych z nich w poszczególnych etapach mojej pracy.

Podstawy całej swojej metafizyki Akwinata czerpie przede wszystkim z filozofii arystotelesowskiej, która w średniowieczu stała się równorzędną alternatywą dla

⁸⁶ Por. P. Milcarek, *Filozoficzna teoria ciała ludzkiego w pismach Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1994, s. 11-64.

wszechobecnego w myśli chrześcijańskiej neoplatonizmu. Trzeba zaznaczyć, że pierwsze istotne wpływy koncepcji Arystotelesa widoczne są już u pierwszych myślicieli scholastycznych. Nie jest to jednak czysty arystotelizm, ale opatrzony komentarzami arabskich i żydowskich filozofów. Jest to znacząca uwaga, ponieważ jak zauważyliśmy w przy omawianiu poglądów pierwszych scholastyków, skutkowało to m.in. dopuszczeniem istnienia w człowieku nie jednej, ale trzech dusz. Jak wykazaliśmy, koncepcja trzech dusz w człowieku, nie była pomysłem Arystotelesa, ale Awicebrona, który w ten sposób starał się wyjaśnić niejasne teksty Stagiryty o nieśmiertelności duszy. Z drugiej strony ciągle kuszącą propozycją było platońskie rozumienie człowieka, w którym tylko dusza rozumiana jako zewnętrzny względem ciała byt, może być nieśmiertelna. Tendencję tę radykalnie przerwał dopiero Tomasz, otwierając jednocześnie szeroko drzwi dla filozofii Arystotelesa w myśli chrześcijańskiej. To innowacyjne podejście widać już w jego podstawowych założeniach metafizycznych. Wyjaśnia on bowiem naturę, a więc strukturę wewnętrzną każdego istniejącego bytu, opierając się na arystotelesowskiej teorii hylemorfizmu. Jak pamiętamy Arystoteles twierdził, że każdy jednostkowy byt posiada dwie zasady, które wchodząc we wzajemną relację, powodują jego powstawanie. Tymi pryncypiami są forma substancjalna (dusza w przypadku istot żywych) oraz materia pierwsza. Tomasz w wielu swoich dziełach powtarzał, że materia pierwsza nie istnieje sama z siebie w rzeczach naturalnych, ale jest czystą możliwością zdolną do przyjęcia każdej formy⁸⁷. Dlatego jest ona taka sama we wszystkich bytach⁸⁸. Natomiast mówiąc o możliwości materialnej człowieka, Tomasz używa po prostu terminu *materia* (łac. materia), nie zaś materia pierwsza. Co się tyczy materii w rozumieniu fizycznym, to określa ją jako *ciało* (łac. corpus). Należy pamiętać, że nie chodzi tutaj typowo o ciało ludzkie, ale wszelkie ciało fizyczne, które podlega określonym wymiarom czasoprzestrzennym⁸⁹. Z tej racji do opisywania jednostkowego bytu, będę posługiwał się terminami *materia* oraz *ciało*.

⁸⁷ Por. *S.Th.*, I q. 14 a. 2 ad 3: „quod esse naturale non est materiae primae, quae est in potentia, nisi secundum quod est reducta in actum per formam”; Tamże, I q. 7 a. 2 ad 3: „materia prima non existit in rerum natura per seipsam, cum non sit ens in actu, sed potentia tantum”.

⁸⁸ Por. *De principis naturae*, cap. 2: „Sciendum est etiam quod materia prima dicitur una numero in omnibus”.

⁸⁹ Wielu współczesnych tomistów materialną możliwość człowieka określa terminem *materia pierwsza*, zaś powstałe z tego połączenia ciało określa terminem *materia druga*. Wydaje się jednak, że używanie tych terminów nie jest jednoznaczne z myślą Tomasza. Co więcej termin *materia druga* nie występuje w ogóle w jego pismach. Por. J. Kalinowski, *Człowiek: materia i dusza*, [w:] *Aby poznać Boga i człowieka*, cz. 2: *O człowieku dziś*, pod red. B. Bejzego, Warszawa 1974, s. 110.

Te dwa arystotelesowskie pryncypia ukazują nam dwa wymiary każdego istniejącego bytu. Powszechnie zauważamy, że człowiek łączy w sobie rzeczywistość zmienną, która dotyczy sfery materialnej oraz rzeczywistość niezmienną, dzięki której zachowuje cały czas swoją tożsamość. Tę pierwszą sferę Tomasz definiuje właśnie za pomocą terminu *materia*. Jak już wyżej zaznaczyliśmy, jest to materia w znaczeniu filozoficznym, czyli metafizyczna zasada zmienności występująca w każdym ożywionym bycie materialnym. Sama w sobie jest ona czymś nieokreślonym, ale posiada możliwość bycia określoną. Stąd można ją nazwać *możliwością materialną* (łac. *potentia materialis*). Ponieważ sama z siebie możliwość materialna nie jest w stanie nic stworzyć, musi zatem zostać określona przez coś zewnętrznego. Tę zewnętrzną zasadę Tomasz nazywa *formą*, czyli duszą. To ona określa gatunek danego bytu i sprawia, że pomimo materialnej zmienności pozostaje on niezmienny przez cały czas istnienia tego konkretnego stworzenia. Forma jest zatem zasadą niezmienności każdego bytu ożywionego. Dzięki niej człowiek pozostaje człowiekiem, pies pozostaje psem, itp., pomimo tego, że ciągle zachodzi w nich przemiana materii. Wynika stąd, że forma jest ze swej natury czymś określonym i niezmiennym, co sprawia aktualność danego bytu. Dlatego można określić ją terminem *akt* (łac. *actus*). Zgodnie z arystotelesowską koncepcją forma jest jednocześnie zasadą życia w człowieku. Dzięki niej możemy się poruszać, odżywiać, rozmnażać, poznawać, itp. Proporcjonalnie czym doskonalsza jest forma, tym doskonalszy konstytuuje byt. Najdoskonalszą formą jest ta, która posiada możliwość poznania niematerialnego, czyli intelektualnego. Ze stworzeń żyjących na ziemi, posiada ją tylko człowiek. Z tej racji ludzka forma substancjalna nazywana jest często formą rozumną (duszą rozumną). Złączenie konkretnej formy z konkretną materią powoduje powstanie fizycznego *ciała* (łac. *corpus*). Dostrzegamy zatem, że forma jest zawsze aktem konkretnej materii, a więc może tym samym ożywiać tylko jedno konkretne ciało, powstałe z tego unikatowego połączenia. W takim ujęciu problemu, nie ma miejsca na platońskie pojęcie idei, jako pewnego wzorca, który jest następnie powielany w pojedynczych bytach.

Akwinata nie ogranicza się jednak tylko do tego, co przejął od Arystotelesa. Twierdzi, że te dwa pryncypia nie są w stanie w pełni opisać jednostkowych bytów. Dlatego jako pierwszy w historii filozofii wskazuje, że w każdym bycie materialnym istnieją dwa rodzaje złożenia z możliwości i aktu. Dla Tomasza podstawową rzeczą jest to, że każdy byt przede wszystkim istnieje. Innymi słowy to, co istnieje posiada swój własny *akt istnienia* (łac. *ipsum esse*). Ważne w tym wszystkim jest podkreślenie, że nie

sama dusza posiada istnienie, które następnie udziela materii ani, że nie sama materia posiada istnienie. Ale istnienie urzeczywistnia dopiero całą substancję złożoną z formy i materii. Kluczową rolę pełni tu forma, która kształtując materię pozwala zaistnieć całej substancji. Przy omawianiu nieśmiertelności duszy, zauważymy, że *de facto* to dusza będąc aktem, czyli czymś posiadającym istnienie, niejako „wciąga” materię w swoje istnienie, zarazem udzielając jej go⁹⁰. Należy jednocześnie pamiętać, że dusza nie preegzystuje, ale zaczyna istnieć w momencie aktualizowania materii. Z tej racji forma często nazywana jest zasadą istnienia. Wniosek z tego, że dla Akwinaty podstawowym złożeniem każdej substancji, zarówno materialnej jak i niematerialnej, jest złożenie z istnienia (aktu) i istoty (treści bytu – możliwości). Dopiero istota substancji materialnych, których cechą właściwą jest powstawanie i ginięcie, złożona jest z arystotelesowskiej formy i materii⁹¹. Akt istnienia jest zatem, według Tomasza trzecim, obok formy i materii pryncypium bytów ożywionych. Nie jest to jednak wszystko, na co wskazuje Tomasz. W człowieku zachodzi bowiem oprócz zmienności materialnej, również pewna zmienność niematerialna. Rozpatrując zagadnienie poznawania intelektualnego zauważamy, że w jego trakcie poznajemy nowe pojęcia, a więc następuje pewna zmiana. Pojawia się więc pytanie jak to możliwe, aby w rozumnej formie, która jest przecież niezmiennym aktem, mogło dochodzić do jakichś zmian? Doktor Anielski podejmuje próbę rozwiązania tego problemu, twierdząc, że podstawą poznania intelektualnego człowieka nie jest cała forma intelektualna, ale jej władza, którą nazwał *intelektem możliwościovym* (łac. *intellectus possibilis*)⁹². Współcześni badacze doktryny tomistycznej, zauważają, że zmiany niematerialne nie dotyczą tylko nabywania nowych pojęć, ale także aktów woli. Co więc jest podstawą zmian w tej duchowej władzy człowieka, jaką jest wola? Na gruncie tomizmu konsekwentnego przyjęto rozwiązanie, które wprowadziło tzw. *możność niematerialną* jako czwarte pryncypium człowieka, będące zarazem podstawą wszystkich zmian duchowych⁹³. Według T. Stępnia nowo określona możliwość niematerialna jest tożsama z intelektem możliwościovym, z tym, że wynosi go z poziomu

⁹⁰ Por. *De principis naturae*, cap. 1: „Unde, simpliciter loquendo forma dat esse materiae”.

⁹¹ Por. *Contra Gentiles*, lib. 2 cap. 54.

⁹² Por. *S.Th.*, I q. 54 a. 4 co.: „necessitas ponendi intellectum possibilem in nobis, fuit propter hoc, quod nos invenimur quandoque intelligentes in potentia et non in actu, unde oportet esse quandam virtutem, quae sit in potentia ad intelligibilia ante ipsum intelligere, sed reducitur in actum eorum cum fit sciens, et ulterius cum fit considerans. Et haec virtus vocatur intellectus possibilis”.

⁹³ Por. M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje*, Warszawa 1985, s. 9nn.

jedynie władzy duszy rozumnej do oddzielnego, czwartego pryncypium w człowieku⁹⁴.

Podsumowując, możemy wyróżnić w człowieku cztery pryncypia bytowe: *akt istnienia* oraz stanowiące istotę substancji: *formę rozumną* i *możliwość niematerialną*, które stanowią duszę oraz *możliwość materialną*, która wraz z materią fizyczną tworzy ciało człowieka.

2. Wzajemne relacje duszy i ciała

Wydaje się, że głównym powodem zainteresowania metafizyką Arystotelesa, oprócz jej realizmu poznawczego, było dla Tomasza przekonanie, że to właśnie taki sposób rozumienia świata i człowieka jest najbliższy prawdzie wiary chrześcijańskiej. Tomasz adaptując tę doktrynę, jednocześnie doprecyzowuje wszystko to, co jest albo niejasne u Arystotelesa, albo wprost przeciwne chrześcijańskiej prawdzie o człowieku. Dlatego nie mamy w tym przypadku do czynienia ze zwykłym powielaniem, ale z oryginalną i twórczą myślą Doktora Anielskiego.

Jedną z najważniejszych zalet tej metody odkrywania człowieka, jest możliwość wyrażenia w języku filozoficznym, a więc naukowym, faktu, że człowieka przenikają dwie rzeczywistości: materialna i niematerialna (duchowa). Mówiąc językiem współczesnej psychologii, człowiek jest jednością psychosomatyczną. Zachodzenie w jednym człowieku procesów zarówno materialnych (przemiana materii) jak i czysto psychicznych (myślenie) jest rzeczą powszechnie oczywistą, dostępną w bezpośrednim doświadczeniu. Dlatego Tomasz w obszarze naukowej antropologii opowiada się zdecydowanie za jednością substancjalną duszy i ciała człowieka.

2.1. Natura duszy ludzkiej

Trzeba pamiętać, że Tomasz jest teologiem i jak sam pisze, teologa w człowieku interesuje przede wszystkim jego duchowa część, a ciało o tyle o ile odnosi się do duszy⁹⁵. Dlatego zanim podejmie próbę określenia wzajemnych relacji duszy i ciała, zajmuje się najpierw zagadnieniem samej duszy. Pamiętamy, że dla Akwinaty podstawową rzeczą w każdym bycie jest fakt istnienia. Dusza będąca nieustannym

⁹⁴ Por. T. Stępień, *Podstawy tomistycznego...*, s. 46-48.

⁹⁵ Por. *S.Th.*, I q. 75 pr.

aktem, jako forma kształtuje materię, pozwalając jej zaistnieć. Udzielanie życia, jest zatem pierwszym i podstawowym działaniem duszy jako formy substancjalnej. Gdyby bowiem dusza nie posiadała w sobie życia, czyli nie byłaby aktem, nie mogłaby wykonywać pozostałych, jakby wtórnych działań. Z tej racji dusza jest przede wszystkim *pierwszą zasadą życia* (łac. *primum principium vitae*)⁹⁶. Powoduje ona powstanie ciała człowieka, w którym następnie mogą zachodzić określone procesy biologiczno – chemiczne, do których na pierwszym miejscu zaliczamy ruch i poznanie⁹⁷. Trzeba pamiętać, że w przypadku człowieka mamy do czynienia z jeszcze jednym przejawem życia – poznaniem intelektualnym, które wykracza poza materialne ciało. Dusza jest zatem aktem ciała, tak jak forma jest aktem możliwości materialnej⁹⁸. Dzięki temu Tomasz jest w stanie odpowiedzieć na wszelkie trudności związane z błędnym pojmowaniem duszy, do których zaliczają się m.in. poglądy głoszące, że dusza jest tożsama z ciałem, czy jak chciał Platon, że sama dusza jest człowiekiem. Tomasz odpowiada, że ani sama dusza nie jest człowiekiem, ani tym bardziej samo ciało nim nie jest, ale jest nim to, co powstaje ze zjednoczenia tych dwóch elementów (łac. *compositum* – złożenie). Prawda ta przejawia się chociażby w poznaniu, które nie jest działaniem samej duszy, ale duszy połączonej z ciałem. Żeby bowiem zaistniało jakiegokolwiek poznanie, potrzebne jest ciało, którym posługują się zmysły w celu pozyskiwania treści poznawczych⁹⁹.

Kolejnym problemem, który należy rozwiązać jest problem nieśmiertelności duszy ludzkiej. Pamiętamy, że w starożytności i wczesnym średniowieczu, z tego powodu większość chrześcijańskich myślicieli wybierała platońską koncepcję człowieka. W niej dusza jawiła się jako samodzielna i odrębna od ciała substancja duchowa, która na wzór idei istniejących w umyśle Boga jest nieśmiertelna. Natomiast jak to zauważyliśmy przy omawianiu poglądów Arystotelesa, w jego koncepcji duszy

⁹⁶ Por. tamże, I q. 75 a. 1 co.: „Anima igitur, quae est primum principium vitae, non est corpus, sed corporis actus”. Tomasz precyzuje, że możemy uznać, iż poszczególne części ciała, np. serce, czy mózg, są zasadami życia. Nie są one jednak naczelnymi zasadami istnienia. Taką zasadą może być bowiem tylko to, co jest z natury aktem, czyli dusza, która udziela istnienia ciału, będącego z natury w możliwości przyjęcia życia. Z tej racji serce, mózg, krew, itp. są tylko drugorzędnymi przyczynami życia. Takie ujęcie dobrze oddaje jedność substancjalną duszy i ciała. Podkreśla ona, że żywy jest cały człowiek, a nie tylko ciało, czy dusza. Dlatego też przyczyn życia należy słusznie szukać zarówno w ciele jak i w duszy, z tym, że dusza pełni tu naczelną rolę.

⁹⁷ Por. tamże, I q. 75 a. 1 co.: „Vita autem maxime manifestur duplici opere, scilicet cognitionis et motus”.

⁹⁸ Por. M. Krasnodębski, *Dusza i ciało. Zagadnienie zjednoczenia duszy i ciała w wybranych tekstach Tomasza z Akwinu oraz filozofii tomistycznej*, Warszawa 2004, s. 26-28.

⁹⁹ Por. *S.Th.*, I q. 75 a. 4 co.: „Cum igitur sentire sit quaedam operatio hominis, licet non propria, manifestum est quod homo non est anima tantum, sed est aliquid compositum ex anima et corpore”.

ludzkiej pojawia się istotny problem w kwestii nieśmiertelności. Arystoteles bowiem twierdzi, że niektóre części duszy (wegetatywna i zmysłowa) nie są w stanie odłączyć się od ciała i samodzielnie istnieć. Potrafi to jedynie intelektualna część duszy, która nie jest zapodmiotowana w ciele w żaden sposób. W takim przypadku nieśmiertelna nie jest cała dusza ludzka, ale tylko jedna z jej części – część intelektualna. Takie stanowisko było ostatecznie nie do przyjęcia w chrześcijańskiej nauce o duszy. Tomasz z Akwinu jako pierwszy myśliciel chrześcijański próbuje dowieść nieśmiertelności całej duszy, konsekwentnie trzymając się założeń przyjętej wcześniej metafizyki. Kluczem do sukcesu okazuje się wykazanie, że dusza ludzka jest bytem samoistnym, tzw. mogącym istnieć nawet po śmierci ciała ludzkiego. Aby do tego dojść, Akwinata wyjaśnia naturę poznania intelektualnego, które choć korzysta z treści zgromadzonych przez zmysły, samo w sobie jest niezależne od ciała. Jednocześnie aby takie poznanie pozacielesne dokonywało się, to musi istnieć podmiot takiego działania, czyli dusza intelektualna. Innymi słowy, skoro w czasie życia człowieka poznanie intelektualne samo w sobie nie wymagało użycia, a więc także istnienia ciała, to niejako „nie przeszkadza” mu również aktualny brak ciała po śmierci człowieka. Intelkt bowiem istnieje i wykonuje dalej właściwe sobie działania, jakim jest poznanie i przetwarzanie intelektualnych danych. Zatem dusza ludzka jest czymś zarówno niecielesnym, jak i samoistnym¹⁰⁰. Samoistność wyraża się w tym, że posiada ona istnienie sama z siebie (łac. *per se*)¹⁰¹. Oznacza to po prostu, że w naturze duszy, będącej przecież aktem dla ciała, jest „zapisane” istnienie. Dlatego nie może ono nigdy się od niej oddzielić¹⁰². Widzimy jednak, że wszystkie te rozważania krążą ciągle wokół duszy intelektualnej. Skoro chrześcijanie przyjmują nieśmiertelność całej duszy, co w takim razie dzieje się z wegetatywną i zmysłową częścią duszy po śmierci człowieka? To zagadnienie zostanie przedstawione szerzej w trakcie analizy statusu duszy odłączonej od ciała.

¹⁰⁰ Por. tamże, I q. 75 a. 2 co.: „Ipsum igitur intellectuale principium, quod dicitur mens vel intellectus, habet operationem per se, cui non communicat corpus. Nihil autem potest per se operari, nisi quod per se subsistit. Non enim est operari nisi entis in actu, unde eo modo aliquid operatur, quo est. Propter quod non dicimus quod calor calefacit, sed calidum. Relinquitur igitur animam humanam, quae dicitur intellectus vel mens, esse aliquid incorporeum et subsistens”.

¹⁰¹ Tomasz dowodzi nieśmiertelności duszy ludzkiej, przede wszystkim ze względu na jej możliwości intelektualne. Ciekawą rzeczą, którą warto przytoczyć w tym miejscu jest to, że żadne stworzenie poza człowiekiem, nie posiada takich możliwości. Oznacza to, że zarówno dusze roślin, jak i zwierząt nie są nieśmiertelne, ale giną wraz ze śmiercią rośliny lub zwierzęcia. Dzieje się tak ponieważ ich dusze wegetatywne i zmysłowe są w swoim działaniu całkowicie uzależnione od organów cielesnych. Nie mogą zatem wykonywać właściwych sobie działań po śmierci tych organów, a zatem także istnieć. Por. tamże, I q. 75 a. 3 co.

¹⁰² Por. tamże, I q. 75 a. 6 co.

2.2. Człowiek jednością substancjalną duszy i ciała

Centralnym zagadnieniem z perspektywy wykazania nieśmiertelności całego człowieka na gruncie filozoficznym jest wnikliwe przypatrzenie się wzajemnym relacjom duszy i ciała. Od tego jakie panują między nimi powiązania zależy to, czy będziemy mogli mówić o zmartwychwstaniu człowieka, czy tylko o życiu wiecznym duszy ludzkiej. Na początku przypomnijmy, że dusza jest aktem ciała, tak jak forma jest aktem dla materii¹⁰³. Dusza łączy się z materią i udzielając jej swojego istnienia, tworzy ciało ludzkie. Proces kształtowania ciała, polega na ilościowym określaniu materii przez duszę¹⁰⁴, czyli jakby „wyposażaniu” materii w wymiary czasoprzestrzenne. Powstałe ciało posiada zatem określoną długość, szerokość, głębokość, położenie oraz istnienie w czasie. Innymi słowy jest to nowy, ten oto konkretny i jednostkowy byt. Na tym właśnie polega jedność substancjalna duszy i ciała, że nie łączą się one ze sobą tylko zewnętrznie w sposób przypadłościowy jako już istniejące substancje, ale dopiero ich połączenie powoduje zaistnienie nowego bytu (m.in. człowieka), zaś ich ewentualny rozdział, skutkuje destrukcją tej substancji¹⁰⁵. W skutek połączenia istnienie duszy, staje się wspólnym istnieniem duszy i ciała. Pierwszymi przejawami nowo powstałego bytu są, według Akwinaty, *jedność* (łac. unum), *realność* (łac. res) i *odrębność* (łac. aliquid)¹⁰⁶. Oznacza to, że człowiek istnieje realnie a nie tylko myślnie, jest niepodzielną w sobie całością oraz jest odrębny od innych istniejących rzeczy. Realne zespolenie duszy i ciała w wyniku którego powstaje nowy byt ludzki, jest fundamentem dalszego określania ich

¹⁰³ Por. *Super Sent.*, lib. 2 d. 1 q. 2 a. 4 ad 3: „homo non est aliquid ex anima et corpore, sed quod homo est anima utens corpore. (...) essentia animae rationalis immediate unitur corpori sicut forma materiae”.

¹⁰⁴ Por. tamże, lib. 2 d. 30 q. 2 a. 1 co.

¹⁰⁵ Ważnym rozróżnieniem dokonany przez Tomasza, jest podział na formy substancjalne i formy przypadłościowe. Formy substancjalne poprzez kształtowanie materii tworzą byt, który posiada w sobie życie (człowiek, zwierzęta i rośliny). Formy przypadłościowe również kształtują materię, ale nie udzielają jej istnienia (np. kamień). Istotną różnicą między tymi obiema formami jest ich sposób bycia. Otóż forma substancjalna może powstawać i ginąć. Nie może zaś zmieniać się w czasie swojego istnienia. Wynika to z jej natury, którą jest bycie nieustannym aktem, bez możliwości zmian. Dobrym przykładem może być człowiek, który posiada rozumną formę substancjalną. W czasie życia człowiek nie może zmienić się w coś innego np. w zwierzę, czy kamień. Może jedynie powstać lub umrzeć. Natomiast formy przypadłościowe łączą się z materią tylko zewnętrznie. Jest to połączenie formy z już istniejącym bytem, które skutkuje „wprowadzeniem” nowych określonych właściwości do bytu. Z tej racji rozłączenie się formy przypadłościowej z materią, nie skutkuje zniszczeniem bytu. Forma przypadłościowa może zmieniać się wiele razy w jednostkowym bycie. Taką formę posiada np. kamień, który w postaci naturalnej ma określoną formę, ale gdy tylko rzeźbiarz zacznie go kształtować tworząc posąg, forma przypadłościowa kamienia zmienia się, nadając mu nowe właściwości kształtu. Por. *S.Th.*, I q. 76 a. 4 co.

¹⁰⁶ Por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 2008, s. 47-52.

wzajemnych zależności.

Jednym z najważniejszych faktów, które wynikają ze substancjalnego zjednoczenia duszy i ciała jest bezpośredniość tego złączenia. Doktor Anielski odrzuca wszelkie koncepcje głoszące, że pomiędzy formą substancjalną a materią istnieją jakieś formy, czy własności przypadłościowe, które byłyby swego rodzaju pomostami łączącymi duszę z ciałem¹⁰⁷. Żadne bowiem własności i formy przypadłościowe nie mogą tkwić w materii, zanim nie zacznie ona istnieć¹⁰⁸. Tomasz precyzuje, że między duszą a ciałem występowałyby elementy pośredniczące, gdyby duszy i ciała przysługiwały odrębne istnienia. Oznaczałoby to tylko zewnętrzne i przypadłościowe połączenie tych dwóch pryncypiów istotowych człowieka. Taka sytuacja nie jest jednak możliwa ze względu na naturę formy i materii. Wszelkie przypadłości są czasowo późniejsze od substancji, gdyż pojawiają się dopiero po jej zaistnieniu. Istnienie zaś, jak to zostało ukazane, forma i materia uzyskują dopiero w momencie złączenia. Tak więc dusza łączy się z ciałem bezpośrednio, przede wszystkim poprzez swoje istnienie¹⁰⁹.

Wiemy także, że człowiek posiada duszę rozumną. Akwinata podkreśla bowiem, że naturę i gatunek bytu rozpoznajemy przede wszystkim po jego działaniu. Właściwym zaś działaniem człowieka, jednocześnie wyróżniającym go spośród innych bytów materialnych jest poznanie umysłowe¹¹⁰. Również oczywistą rzeczą jest, że człowiek nie ogranicza się tylko do życia intelektualnego, tak jak anioł, ale posiada również

¹⁰⁷ Por. *S.Th.*, I q. 76 a. 6 co.: „Sed si anima intellectiva unitur corpori ut forma substantialis, sicut iam supra dictum est, impossibile est quod aliqua dispositio accidentalis cadat media inter corpus et animam, vel inter quamcumque formam substantialem et materiam suam”. Wszelkie koncepcje pośredników wynikają z neoplatońskiego pojmowania człowieka, w którym dusza jest zasadą ruchu dla ciała, a nie jednym z istotowych pryncypiów człowieka. Zajmujący się tą tematyką S. Swieżawski słusznie zauważa, że w antropologiach dualistycznych zawsze, jakby z konieczności, na pewnym etapie refleksji pojawia się koncepcja elementu pośredniego (medium), który jednoczyłby z natury nieprzystające do siebie elementy jakimi są niematerialna dusza i materialne ciało. Por. S. Swieżawski, *Traktat o człowieku*, Kęty 2000, s. 739-740, przypis nr 64.

¹⁰⁸ Por. *S.Th.*, I q. 76 a. 6 co.: „Primum autem inter omnes actus est esse”.

¹⁰⁹ Por. tamże, I q. 76 a. 6 ad 3: „(...) anima intellectiva corpori unitur ut forma per suum esse”. Por. tamże, I q. 76 a. 7 ad 3: „anima distat quidem a corpore plurimum, si utriusque condiciones seorsum considerentur, unde si utrumque ipsorum separatim esse haberet, oporteret quod multa media intervenirent. Sed in quantum anima est forma corporis, non habet esse seorsum ab esse corporis; sed per suum esse corpori unitur immediate”.

¹¹⁰ Por. tamże, I q. 76 a. 1 co.: „Sic ergo ex ipsa operatione intellectus apparet quod intellectivum principium unitur corpori ut forma. Potest etiam idem manifestari ex ratione speciei humanae. Natura enim uniuscuiusque rei ex eius operatione ostenditur. Propria autem operatio hominis, in quantum est homo, est intelligere, per hanc enim omnia animalia transcendit. Unde et Aristoteles, in libro *Ethic.*, in hac operatione, sicut in propria hominis, ultimam felicitatem constituit. Oportet ergo quod homo secundum illud speciem sortiatur, quod est huius operationis principium. Sortitur autem unumquodque speciem per propriam formam. Relinquitur ergo quod intellectivum principium sit propria hominis forma”.

materialne ciało. Dusza musi zatem w jakiś sposób posługiwać się ciałem do różnorodnych działań (odżywianie, poznanie zmysłowe, itp.). Arystoteles mówił o trzech władzach duszy, odpowiedzialnych za poszczególne funkcje. Jednak przy takim wyróżnieniu duszy wegetatywnej, zmysłowej i intelektualnej, Stagiryta pozostawił po sobie problem wzajemnych relacji tych poszczególnych władz, a w konsekwencji problem nieśmiertelności duszy¹¹¹. Skutkiem niejasnych tekstów Arystotelesa było pojawienie się w średniowieczu wspomnianej już dyskusji o wielości form w człowieku. Tomasz zdecydowanie odrzuca ten pogląd i powraca do arystotelesowskiego pojmowania duszy wegetatywnej, zmysłowej i intelektualnej jako trzech władz jednej duszy rozumnej. Jest bowiem niemożliwe, aby wiele form (dusz) organizowało jedną materię w sposób substancjalny¹¹². Tomasz jako argument podaje jedność człowieka. Jeden akt istnienia pochodzący od jednej formy zapewnia jedność każdego bytu¹¹³. Akwinata korzysta również z arystotelesowskiej definicji człowieka, która określa go jako zwierzę rozumne. Oznacza to, że bycie zwierzęciem mieści się w definicji człowieka, ale już na przykład w definicji zwierzęcia nie mieści się pojęcie racjonalności. Innymi słowy każdy człowiek jest zwierzęciem, ale nie każde zwierzę jest człowiekiem. Pamiętamy też, że definicje bytu określa jego forma. Oznacza to, że dusza ludzka jako forma rozumna mieści w sobie formę zmysłową, a co za tym idzie także wegetatywną. Tomasz wyrazi to precyzyjniej mówiąc, że forma doskonalsza zawiera w sobie wszystko to, co jest własnością formy mniej doskonałej¹¹⁴. Dlatego w człowieku jest jedna dusza spajająca w całość wszystkie działania człowieka od najbardziej podstawowych do których należy m.in. wzrost, do najbardziej doskonałych, czyli działań intelektualnych¹¹⁵.

¹¹¹ Por. tamże, I q. 76 a. 3 co.

¹¹² Por. tamże, I q. 76 a. 3 co.: „Sed si ponamus animam corpori uniri sicut formam, omnino impossibile videtur plures animas per essentiam differentes in uno corpore esse”.

¹¹³ Por. tamże, I q. 76 a. 3 co.: „Nihil enim est simpliciter unum nisi per formam unam, per quam habet res esse, ab eodem enim habet res quod sit ens et quod sit una; et ideo ea quae denominantur a diversis formis, non sunt unum simpliciter”.

¹¹⁴ Rośliny posiadają formę wegetatywną. Zwierzęta posiadają formę zmysłową, która zawiera w sobie władze wegetatywne. W końcu najdoskonalsza rozumna forma ludzka zawiera w sobie również władze zmysłowe i wegetatywne. Rozpatrując człowieka w porządku złożoności, to dzięki formie rozumnej jest on najpierw istniejącym bytem, następnie jestestwem żyjącym, zwierzęciem i w końcu człowiekiem. Por. tamże, I q. 76 a. 3 ad 4; tamże, I q. 76 a. 4 co.: „Unde dicendum est quod nulla alia forma substantialis est in homine, nisi sola anima intellectiva; et quod ipsa, sicut virtute continet animam sensitivam et nutritivam, ita virtute continet omnes inferiores formas, et facit ipsa sola quidquid imperfectiores formae in aliis faciunt. Et similiter est dicendum de anima sensitiva in brutis, et de nutritiva in plantis, et universaliter de omnibus formis perfectioribus respectu imperfectiorum”.

¹¹⁵ Por. tamże, I q. 76 a. 3 co.: „Sic ergo dicendum quod eadem numero est anima in homine sensitiva et intellectiva et nutritiva. (...) Sic igitur anima intellectiva continet in sua virtute quidquid habet anima sensitiva brutorum, et nutritiva plantarum”.

Skoro człowiek posiada tylko jedną duszę, która jest odpowiedzialna za wszystkie jego działania, to pojawia się kolejny problem dotyczący lokalizacji duszy ludzkiej w ciele. Najrozsądniejszą odpowiedzią wydaje się być ta, która twierdzi, że rozumna dusza ludzka jest obecna w mózgu. Mózg bowiem jest ośrodkiem właściwego naturze ludzkiej działania, czyli myślenia. Ponadto mózg poprzez impulsy nerwowe kontroluje pracę całego organizmu, np. gdy organizm potrzebuje pokarmu, w mózgu pojawia się informacja, że jesteśmy głodni. Nawet typowo zmysłowe działania jak np. widzenie jest możliwe dzięki pracy mózgu, który potrafi przetworzyć dane odebrane za pomocą oka. Tomasz odrzuca jednak taki sposób myślenia, który przyporządkowywałby duszę do przebywania w jakimś konkretnym miejscu w ciele. Po pierwsze dlatego, że dusza ludzka tak, jak forma każdego innego bytu, jest niematerialna, a więc nie posiada wymiarów. Z tej racji nie może zajmować żadnego konkretnego miejsca przestrzennego. Dlatego nie możemy powiedzieć, że właśnie w tym miejscu, a nie innym jest zlokalizowana dusza. Po drugie dusza jest formą ciała. Każda zaś forma ożywia w tym samym momencie całe ciało, a nie tylko jego część. Dlatego w pierwszym rzędzie dusza jest obecna w całym ciele. Obecność ta jest najbardziej podstawowym sposobem bycia w ciele, czyli udzielaniem istnienia. Doświadczenie pokazuje ponadto, że człowiek nie tylko istnieje, ale wykonuje szereg czynności. Jak wyżej zaznaczyliśmy, jedna dusza rozumna odpowiedzialna jest za wszystkie te działania. Dlatego Tomasz precyzuje, że dusza jest obecna, nie tylko w całym ciele na raz, ale także w każdej jego części z osobna. Tylko ta obecność jest jakby wtórna względem obecności w całym ciele. Tomasz sugeruje, że ten drugi rodzaj obecności duszy w ciele jest konieczny, ze względu na czynności właściwe każdej z władz duszy. Różnica polega na tym, że dusza jest obecna w całym ciele co do istoty, ale nie pełni swych władz. Natomiast poszczególne władze duszy obecne są w odpowiadających im narządach cielesnych np. władza słyszenia obecna jest w uszach i ośrodku słuchu w mózgu, itd¹¹⁶. Spośród władz duszy obecnych w ciele, wyłączyć należy oczywiście intelekt i wolę, które przekraczając możliwości ciała, jako władze, nie posiadają właściwych sobie części cielesnych. Pozostałe zaś władze są, według Tomasza, władzami wspólnymi duszy i ciała¹¹⁷.

¹¹⁶ Por. tamże, I q. 76 a. 8 co.

¹¹⁷ Por. tamże, I q. 76 a. 8 ad 4.

2.3. Commensuratio animae ad hoc corpus

Powyższe rozważania ukazały nam ogólny pogląd Tomasza na naturę zjednoczenia duszy i ciała. Dla zrozumienia kwestii zmartwychwstania człowieka, musimy jednak zastanowić się jeszcze nad być może najtrudniejszym zagadnieniem, dotyczącym indywidualności każdego człowieka. Skoro dusza nadaje nam gatunek, sprawiając, że należymy do wspólnej puli „człowieczeństwa”, to co sprawia, że jesteśmy również indywidualnymi odrębnymi od innych jednostkami? Jest to ważny problem, ponieważ od jego rozwiązania i uzyskanej odpowiedzi, zależy to, czy będziemy w stanie udowodnić nie tylko gatunkową, ale przede wszystkim indywidualną nieśmiertelność każdej duszy ludzkiej. Dlatego też można powiedzieć, że spór o zasadę jednostkowania w człowieku jest jednym z kluczowych i zarazem wrażliwych problemów antropologicznych¹¹⁸. Rozwiązanie tego problemu podane przez Tomasza pokazuje, że jest on twórczym adaptatorem myśli Arystotelesa. Pamięamy, że dla Stagiryty czynnikiem jednostkującym wszelki byt była materia. Posiadając konkretne wymiary, może ona odróżniać od siebie różne byty w obrębie jednego gatunku. Nie jest to jednak optymalne rozwiązanie z punktu widzenia prawd wiary. Prowadzi ono nas bowiem do kolejnego trudniejszego problemu, dotyczącego indywidualności człowieka po śmierci, w czasie której przecież następuje oddzielenie duszy od dotychczas jednostkującej materii cielesnej. Jak wiemy, sam Arystoteles nie rozwiązał jednoznacznie tego problemu. Skutkiem tego, było powstanie poglądu, że dusza jako gatunek jest jedna, wspólna wszystkim ludziom, a więc istnieje nie indywidualna, ale powszechna nieśmiertelność.

Doktor Anielski nie mógł zgodzić się na takie rozwiązanie, ponieważ niszczy ono indywidualną podmiotowość człowieka w perspektywie eschatologicznej. Wspomnieliśmy już, że jednym z podstawowych przejawów nowego bytu jest, według Tomasza, odrębność (łac. hoc aliquid). Określenie to wskazuje, że nowo powstała substancja jest jednostkowym i różnym od innych bytem¹¹⁹. Należy przy tym pamiętać, że skutkiem połączenia duszy z ciałem, jest nie tylko widzialna jednostkowość, ale również określenie gatunku bytu. Dusza sama w sobie nie stanowi pełni gatunku, który następnie nadaje ciału. Jak to już wykazaliśmy wyżej, sama dusza nie jest

¹¹⁸ Problem jednostkowania doczekał się na gruncie współczesnych rozwinięć myśli Tomasza z Akwinu wielu opracowań. Por. W. Mering, *Spór o zasadę jednostkowania duszy ludzkiej w tomizmie egzystencjalnym*, „Studia Peplińskie” 1978, s. 273-294.

¹¹⁹ Por. *Q. d. de anima*, a. 1 co.: „hoc aliquid proprie dicitur individuum in genere substantiae”.

człowiekiem, ale jest nim *compositum* duszy i ciała¹²⁰. Innymi słowy pełna gatunkowość duszy nie może zaistnieć inaczej jak tylko w połączeniu z ciałem. Dopiero byt powstały z tego złożenia może wykonywać działania właściwe gatunkowi ludzkiemu¹²¹. Widzimy zatem, że w poszukiwaniu przyczyny jednostkowej na pierwszym miejscu jawi nam się ciało ludzkie, jako określona materia w rozumieniu fizycznym. Sam Akwinata oprócz terminu *ciało* (łac. *corpus*), często zamiennie stosuje wiele innych pojęć, takich jak *materia właściwa* (łac. *materia propria*), *materia tej rzeczy* (łac. *materia huius rei*), *materia pod wymiarem* (łac. *materia sub dimensione*), *materia pod ilością* (łac. *materia sub quantitate*), czy *materia oznaczona* (łac. *materia signata*). Poszczególne określenia jeszcze dobitniej podkreślają opinię Tomasza, że z jednej strony ciało ludzkie nie jest czymś ogólnym, ale łączy się z formą jako to oto konkretne ciało. Z drugiej strony, że forma aktualizuje w materii przede wszystkim ilość (łac. *quantitas*). Wskutek tego materia oznaczona jest materią konkretnie tego, a nie innego ciała ludzkiego, bo to właśnie ją aktualizuje forma. Materia ilościowo oznaczona (łac. *materia quantitate signata*) posiada indywidualne wymiary i przypadłości. Dzięki temu możemy rozpoznać i odróżnić ciało ludzkie od np. ciała innego zwierzęcia, itp. Materia zatem spełnia ważną rolę w zindywidualizowaniu bytów¹²². Jednak może być ona *przyczyną jednostkową* (łac. *principium individuationis*) tylko tu na ziemi¹²³. W przypadku człowieka, którego dusza rozumna z natury przekracza ziemskie życie, materia jako taka wydaje się być niewystarczającym warunkiem jednostkowania. Dlatego wczytując się w teksty Tomasza z Akwinu, można dostrzec, że w przypadku człowieka nie nadaje on samej materii takiego statusu. Akwinata twierdzi raczej, że każdy byt posiada jednostkowość w ten sam sposób, w jaki posiada istnienie¹²⁴. Pomimo tego, że zarówno dusza jak i ciało zaczynają istnieć w tym samym momencie wzajemnego zjednoczenia, to forma jest w tej relacji nieustannym aktem, który ożywia i formuje możliwość materialną. Akwinata wysuwa z tego wnioski, że przyczyn jednostkowania człowieka nie należy szukać w samej materii jako takiej, ale w formie, czyli w duszy. To dusza z racji na

¹²⁰ Por. tamże, a. 2 ad 10-11; a. 10 co.

¹²¹ Por. tamże, a. 1 co.

¹²² Por. *De ente et essentia*, cap. 2.

¹²³ Materia jest zatem ostatecznym czynnikiem jednostkującym formę substancjalną w każdym bycie ożywionym, które kończy swoje życie już tu na ziemi, tzn. w takim bycie, którego forma (dusza) nie jest nieśmiertelna (rośliny, zwierzęta).

¹²⁴ Por. *Q. d. de anima*, a. 1 ad 2: „*unumquodque secundum idem habet esse et individuationem. Sicut igitur esse animae est a Deo sicut a principio activo, et in corpore sicut in materia, nec tamen esse animae perit pereunte corpore, ita et individuationis animae, etsi aliquam relationem habeat ad corpus, non tamen*

własny akt istnienia musi posiadać jakąś właściwość, dzięki której będzie mogła pozostać jednostkową po odłączeniu od ciała. W takim ujęciu materia jawi się jako tylko bierna, jakby wtórna zasada jednostkowania, zaś czynnym i naczelnym *principium* indywidualności jest forma udzielająca istnienia całemu bytowi.

Z problemem jednostkowania ściśle łączy się zagadnienie przystosowania duszy do konkretnego ciała (łac. *commensuratio animae ad hoc corpus*). Pokazaliśmy już wyżej, że dusza poprzez swój akt istnienia ożywia i oznacza materię poprzez nadanie jej określonych właściwości tak, że owe ciało staje się konkretnym, indywidualnym ciałem przynależącym do duszy. Jest to przyporządkowanie substancjalne, tkwiące w istocie duszy¹²⁵. Sprawia ono, że dusza może łączyć się tylko z ciałem o określonych właściwościach, a więc *de facto* jedna dusza może łączyć się tylko z jednym ciałem¹²⁶. Tomaszowa nauka o *commensuratio* zawiera jednak wiele niedopowiedzeń i wieloznaczności. Fakt ten spowodował powstanie współcześnie wielu, czasami odmiennych interpretacji tego problemu. W niniejszej pracy chciałbym ograniczyć się do dwóch, głównych współcześnie stanowisk w tej kwestii. Jedno z nich reprezentowane m.in. przez S. Swieżawskiego twierdzi, że *commensuratio* powoduje jednostkowanie duszy, natomiast drugie opracowane przez M. Gogacza wskazuje na inną przyczynę indywidualności. S. Swieżawski twierdzi, że wspólny akt istnienia duszy i ciała, sprawia, iż *de facto* nigdy nie można rozważać istnienia absolutnej autonomii duszy względem ciała. W jego ujęciu konieczną i wystarczającą zasadą jednostkującą jest *materia quantitate signata*. Dzięki niej gatunek „rozpada się” na poszczególne, odrębne jednostki¹²⁷. Swieżawski w swojej głównej pracy poświęconej duszy, odwołuje się do tradycyjnych ujęć tomistycznych, szczególnie w wydaniu

perit corpore pereunte”.

¹²⁵ Kajetan w komentarzu do *De esse et essentia* rozwija dwa znaczenia terminu *commensuratio* nadane przez Akwinatę. Po pierwsze, oznacza ono *relatio commensurationis* i ujmuje pewną rzecz, która jest w danym odniesieniu do czegoś innego. Jest to kategoria wzajemnego stosunku jednej rzeczy do drugiej. Po drugie jest ono pewnym elementem przynależącym do istoty duszy. *Commensuratio* tkwiące w duszy, jest tym drugim rodzajem przystosowania. Por. S. Swieżawski, *Centralne zagadnienie tomistycznej nauki o duszy*, [w:] „Przegląd filozoficzny” t. 44 (1948), z. 1-3, s. 150-152.

¹²⁶ W pierwszym rzędzie chodzi o to, że dusza rozumna może łączyć się tylko z ciałem ludzkim, nie zaś zwierzęcym. Dzieje się tak, gdyż tylko ciało ludzkie jest kompatybilne z naturą duszy ludzkiej i tylko dzięki niemu dusza może spełniać właściwe dla swojego gatunku działania, czyli poznanie umysłowe. W drugim znaczeniu przystosowanie duszy oznacza również, że może ona łączyć się tylko z jednym określonym ciałem ludzkim, a nie z każdym takim ciałem. To z kolei jest spowodowane tym, że każda dusza indywidualnie aktualizuje materię nadając specyficzne oznaczenia, właściwe tylko jej. Tak więc inne ciało, pomimo tego, że ludzkie po prostu „nie pasuje” do danej duszy.

¹²⁷ Por. S. Swieżawski, *Byt. Zagadnienie metafizyki tomistycznej*, Lublin 1948, s. 270: „Według Tomasza dla wszystkich gatunków istot cielesnych zasadą jednostkowania jest *materia quantitate signata* wtedy, gdy przed połączeniem z formą wchodzi w jakiś najpierwotniejszy stosunek z ilością i przez nią zostaje jakby uporcjowana”.

Jana od św. Tomasza oraz Kajetana. Jego zdaniem w materii można wyróżnić dwa rodzaje oznaczenia. Pierwszym jest *oznaczenie ilością określoną* (łac. *quantitas terminata*), które przysługuje bytowi w aktualnym momencie jego istnienia i nadaje mu konkretne wymiary przestrzenne i określone właściwości. Jest to po prostu ludzkie ciało w momencie życia człowieka na ziemi. Drugim rodzajem oznaczenia jest *oznaczenie ilością nieokreśloną* (*quantitas interminata*), które stanowi średnią wszystkich określonych wymiarów danego gatunku i jest jakby podłożem do ich przyjęcia¹²⁸. Każda dusza posiada w swojej istocie oznaczenie ilością nieokreśloną, którą w momencie złączenia z ciałem „przenosi” z możliwości do aktu. Zdaniem Swieżawskiego *commensuratio* polega właśnie na przystosowaniu owego oznaczenia do duszy, jako formy ciała, z którym się jednoczy¹²⁹. Nie jest to przystosowanie jedynie przypadłościowe i czasowe, ale substancjalne i nieusuwalne z istoty duszy, a to oznacza, że w duszy nieśmiertelnej jest wieczne¹³⁰. *Commensuratio* poprzez owo oznaczenie i przyporządkowanie zapewnia duszy nieustanne odniesienie do materii, przez co umożliwia jej również jednostkową nieśmiertelność¹³¹. Analogicznie *commensuratio* występujące we wszystkich innych żywych organizmach, ginie wraz z unicestwieniem formy w momencie śmierci danego bytu. Dusza, pisze Swieżawski, posiada w swojej naturze *habitus* wobec ciała¹³². Wypływa stąd wniosek, że *commensuratio* tkwi w duszy niezależnie od ciała, gdyż należy do jej istoty.

¹²⁸ Dusza oprócz istnienia substancjalnego, udziela ciału również istnienia gatunkowego, które sprawia, że dany byt przynależy do jakiegoś gatunku. Dusza nadaje gatunek, poprzez aktualizację w materii konkretnej ilości. Aby zrozumieć ten proces, Akwinata wprowadza pojęcie *należnej ilości* (łac. *debita quantitas*) danego gatunku. Nie jest ona ściśle określona, ale mieści się w pewnym przedziale przynależącym do gatunku. Ilość aktualizowanej materii zmienia się w trakcie życia konkretnego bytu, wraz z jego powiększaniem się lub kurczeniem. Natomiast w jestestwach ożywionych nie może ona wykroczyć poza ramy przedziału ilości *należnej* gatunku, ponieważ wtedy powstałoby ciało innego gatunku, a to jest nie możliwe, gdyż dusza może formować ciało tylko zgodnie ze swoim gatunkiem. Por. P. Milcarek, *Filozoficzna teoria ciała ludzkiego...*, s. 76-84.

¹²⁹ Por. S. Swieżawski, *Traktat o człowieku*, s. 73: „A więc owo oznaczenie ilościowe materii, urzeczywistniające się dopiero w pełnej substancji cielesnej, czyli owa *signatio* mieści się niejako w tym dostosowaniu się duszy do danego ciała, które św. Tomasz nazywa *commensuratio*”. Por. S. Swieżawski, *Centralne zagadnienie...*, s. 132-147.

¹³⁰ Por. S. Swieżawski, *Albertyńsko – tomistyczna a kartezjańska koncepcja człowieka*, [w:] *Rozum i tajemnica*, Kraków 1960, s. 258.

¹³¹ Por. *Contra Gentiles*, lib. 2 cap. 80 n. 9: „commensurationes remanent in animabus etiam pereuntibus corporibus: sicut et ipsae earum substantiae manent, quasi a corporibus secundum esse non dependentes. Sunt enim animae secundum substantias suas formae corporum: alias accidentaliter corpori unirentur, et sic ex anima et corpore non fieret unum per se, sed unum per accidens. In quantum autem formae sunt, oportet eas esse corporibus commensuratas. Unde patet quod ipsae diversae commensurationes manent in animabus separatis: et per consequens pluralista”.

¹³² Por. *De spiritualibus creaturis*, a. 9 ad 4: „licet corpus non sit de essentia animae, tamen anima secundum suam essentiam habet habitudinem ad corpus, in quantum hoc est ei essentiale quod sit corporis forma; et ideo in definitione animae ponitur corpus. Sicut igitur de ratione animae est quod sit forma corporis, ita de ratione huius animae, in quantum est haec anima, est quod habeat habitudinem ad

A więc *de facto* ciało nie jest potrzebne to tego, aby dusza była przyporządkowana, a co za tym idzie ciało nie jest potrzebne, aby dusze ludzkie były jednostkowe w obrębie tego samego gatunku¹³³. Wystarczy samo przyporządkowanie, zaś aktualizacja ilości nieokreślonej (*signatio*) jest czymś wtórnym, choć koniecznym dla zrealizowania pełni gatunku, czyli wszystkich działań wynikający z gatunku „człowiek”. Dlatego mówiąc precyzyjniej, Tomasz twierdzi, że duszę jednostkowi nie materia sama w sobie, ale stałe przyporządkowanie do materii, w której istnieje i poprzez którą tworzy ciało człowieka¹³⁴. Umieszczenie w istocie duszy jej relacji do ciała było, według Swieżawskiego, swoistą odpowiedzią Tomasza na awerroistyczną koncepcję wspólnej duszy intelektualnej wszystkich ludzi. Uzasadniała ona bowiem na podwalinach metafizyki Arystotelesa, istnienie indywidualnych dusz po śmierci ciała. Warto dodać, że teoria istotowego przystosowania duszy do konkretnego ciała i tylko do niego, obala wszelkie koncepcje reinkarnacji, czy wędrówki dusz, które były bardzo promowane w różnych wydaniach platonizmu.

Drugim stanowiskiem o którym wspomnieliśmy jest opracowana przez M. Gogacza nowa koncepcja zasady jednostkowania duszy ludzkiej. Związek duszy z ciałem, również według Gogacza, ma charakter substancjalnego przystosowania duszy do konkretnego ciała¹³⁵. Jednak w tym przystosowaniu zasadą jednostkującą nie może być *materia quantitate signata*. M. Gogacz podkreśla, że pomimo tego, iż dusza i ciało powstają równocześnie, to w porządku natury dusza jako akt ma pierwszeństwo względem ciała, które jest możliwością materialną. Po drugie materia ilościowo oznaczona jest już czymś, co w jakiś sposób istnieje. Stąd wysuwa wniosek, że w takim ujęciu problemu, *materia quantitate signata* jest pierwotnie urealniana przez duszę jeszcze nie ujednostkowioną. Oznaczałoby to, że w porządku natury istnieje pewien „moment” w którym dusza ludzka nie byłaby indywidualna¹³⁶. Takie rozwiązanie rodzi kolejne trudności. Dusza ludzka musi być bowiem indywidualna również w porządku natury, czyli nawet w „momencie przed” urealnieniem ciała. Dlatego, według Gogacza, jednostkowości duszy nie można wyjaśnić w sposób jednoznaczny, odwołując się do

hoc corpus”.

¹³³ Por. S. Swieżawski, *Centralne zagadnienie...*, s. 152.

¹³⁴ Por. *Q. d. de anima* a. 6 ad 13: „anima non individuatur per materiam ex qua sit, sed secundum habitudinem ad materiam in qua est: quod qualiter possit esse, in quaestionibus praecedentibus manifestum est”.

¹³⁵ Por. M. Gogacz, *Istnieć i poznawać*, Warszawa 1976, s. 168.

¹³⁶ Por. tamże, s. 178-180. Por. M. Krasnodębski, *Dusza i ciało...*, s. 109, przypis 57.

teorii *commensuratio*¹³⁷. W zamian proponuje inne czynniki jednostkujące duszę. Przy omawianiu zagadnienia intelektu możliwościowego, który przynależy do duszy, zwróciliśmy uwagę, że inicjator tomizmu konsekwentnego, określa go mianem możliwości niematerialnej. W tej perspektywie, w człowieku istnieją dwie możliwości: możliwość niematerialna, która jest podstawą zmian niematerialnych, oraz możliwość materialna, która jest podstawą zmian cielesnych. To one są czynnikami jednostkującymi duszę. Możliwość niematerialna (intelekt możliwościowy) jest konieczną i podstawową zasadą jednostkowania, która znajduje się trwale w istocie duszy. Natomiast możliwość materialna jest niekonieczną zasadą, która pełni tylko funkcję uszczegóławiającą, tzn. określa konkretne wymiary przestrzenne, czy właściwości zmysłowe. Ponieważ jest niekonieczna, dusza traci tę zasadę w momencie śmierci¹³⁸. Zarówno przed złączeniem z ciałem (w porządku natury, a nie czasowym), jak i po śmierci będąc pozbawiona uszczegółowienia materialnego, dusza nadal pozostaje indywidualna dzięki intelektowi możliwościowemu¹³⁹. Umieszczając czynnik jednostkujący wewnątrz duszy, M. Gogacz rozwiązuje problem roli materii w procesie jednostkowania. Mocnym argumentem za tą interpretacją jest obrona indywidualności każdego intelektu, którą Akwinata podjął przeciw awerroistom. Nie zasadza się ona tyle na *commensuratio*, jak chciał Swieżawski, co na charakterze poznania umysłowego. Gdyby przekonanie Awerroesa było prawdziwe, głosi Tomasz, to ludzie nie różniliby się co do istoty, ale tylko pod względem przypadłości. Istniałby wtedy tylko jeden podmiot poznania umysłowego¹⁴⁰. To w konsekwencji prowadziło do posiadania przez wszystkich ludzi wspólnych umysłowych form poznawczych. Doświadczenie jednak pokazuje nam, że każdy człowiek inaczej postrzega i analizuje otaczającą rzeczywistość¹⁴¹.

Sprawa indywidualności intelektów i istotowej jednostkowości każdego człowieka jest fundamentem dalszych rozważań dotyczących zmartwychwstania

¹³⁷ Por. M. Gogacz, *Istnieć i poznawać*, s. 186.

¹³⁸ Por. M. Gogacz, *Egzystencjalne rozumienie duszy ludzkiej*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 6 (1970) 2, s. 15.

¹³⁹ Por. M. Krasnodębski, *Dusza i ciało...*, s. 110-111.

¹⁴⁰ Por. *S.Th.*, I q. 76 a. 2 co.: „Et si addamus quod ipsum intelligere, quod est actio intellectus, non fit per aliquod aliud organum, nisi per ipsum intellectum; sequetur ulterius quod sit et agens unum et actio una; idest quod omnes homines sint unus intelligens, et unum intelligere”.

¹⁴¹ Tomasz podaje przykład kamienia. Gdyby istniał jeden wspólny intelekt wszystkich ludzi, każdy posiadałby taką samą umysłową formę poznawczą natury kamienia. Por. tamże, I q. 76 a. 2 co. Sytuacja taka jest niemożliwa, ponieważ formy te powstają na podstawie wyobrażeń. Te zaś są z kolei zbierane za pomocą zmysłów zewnętrznych, które korzystając z narządów cielesnych, są indywidualne u każdego człowieka. Wszelkie poznanie zarówno zmysłowe jak i intelektualne zawsze zaczyna się w jednostkowym, materialnym ciele człowieka i przez nie jest uwarunkowane.

człowieka. Z perspektywy prawd wiary, dochodzimy tutaj do pojęcia nagrody i kary w życiu wiecznym. Jest to dobry przykład tego, że wiara chrześcijańska poprawnie rozumiana i interpretowana jest bardzo racjonalna, a co za tym idzie niezwykle interesująca.

2.4. Pozytywna wizja cielesności

Po omówieniu wzajemnych zależności między duszą a ciałem, wydaje się być słusznym, aby raz jeszcze ukazać szczególne podejście Doktora Anielskiego do ciała ludzkiego jako takiego. Oczywiście mówiąc o nim, zawsze czynimy to z pozycji duszy. Mimo to można znaleźć teksty Tomasza, w których chce bardziej podkreślić rolę ciała i w ogóle materii w człowieku. Teoria hylemorfizmu pozwala nam ukazać ciało ludzkie jako równorzędny względem duszy element konstytutywny człowieka. Podstawą takiego rozumienia ciała, jest przede wszystkim ukazanie samej materii fizycznej (szerzej całego świata materialnego) jako czegoś pozytywnego, dobrego. Materia tak jak wszystko, została stworzona przez doskonałego i absolutnego Boga, który jest gwarantem jej dobra, piękna, itp. Doskonały Bóg nie posiada w sobie żadnego braku. Oznacza to, że jest również pełnią istnienia i największym dobrem. Zatem wszystko, co istnieje, również materia, jest dobra, w tym wymiarze w jakim istnieje. Gdyby w materii nie było dobra, czyli byłaby absolutnie zła, to znaczy, że w ogóle by nie istniała. A skoro istnieje, co dane jest w powszechnym doświadczeniu, znaczy to, że jest dobra. Tę pozytywną wizję cielesności znajdujemy nie tylko u Arystotelesa, czy Tomasza z Akwinu, ale również u Platona w jego późniejszych dziełach. Szczególnie w *Timajosie* przedstawia on świat materialny jako dobry, bo stworzony na wzór doskonałych idei istniejących w umyśle Boga. Pozytywna wizja materii cielesnej w ogóle, powoduje również pozytywne postrzeganie samego ciała ludzkiego. Jest ono nie tylko dobrym i przydatnym, ale wręcz niezbędnym elementem stanowiącym człowieka. Sama natura duszy ludzkiej jest tak skonstruowana, że niejako „musi” połączyć się z ciałem dla osiągnięcia właściwej sobie doskonałości¹⁴². Co więcej, Tomasz twierdzi, że w definicji duszy jako formy zawiera się ciało organiczne, które w przypadku człowieka jest ciałem ludzkim¹⁴³. Chyba najlepiej widać

¹⁴² Por. *Q. d. de anima*, a, 2 ad 14: „non est in detrimentum animae quod corpori uniatur; sed hoc est ad perfectionem suae naturae”.

¹⁴³ Por. *Sentencia De anima*, lib. 1 l. 2 n. 1.

ten dobroczynny wpływ ciała na duszę w przypadku poznania. Aby mogło ono zaistnieć potrzebna jest pewna treść, czyli przedmiot poznania. Jedynym zaś sposobem pozyskania jakichkolwiek treści są zmysły, które z kolei wykorzystują ciało do eksploracji świata materialnego. Nawet z natury bezcielesne poznanie intelektualne, wykorzystuje już „obrobiony” materiał pochodzący ze zmysłów¹⁴⁴. Wynika z tego, że dusza potrzebuje ciała, do działań właściwych swojej naturze. Tylko dzięki niemu może w pełni się rozwijać, wykorzystując wszystkie swoje możliwości. Stąd właśnie pojawia się u Tomasa stwierdzenie, że połączenie duszy z ciałem, wychodzi nie tylko ciału, ale również samej duszy na lepsze (łac. *propter melius animae*)¹⁴⁵. Połączenie z ciałem nie jest zatem żadnym obciążeniem dla duszy, ale jest czymś zupełnie zgodnym z jej istotą. Cały czas dąży ona do zjednoczenia i to nie z jakimkolwiek ciałem, ale właśnie z ciałem ludzkim, bo tylko ono odpowiada jej naturze. Analogicznie brakiem doskonałości i nienaturalnym stanem jest rozdzielenie tych dwóch pryncypiów człowieka¹⁴⁶. Tomasz jest zatem pierwszym myślicielem chrześcijańskim, który w odważny i zdecydowany sposób rozwinął pozytywne spojrzenie na ludzkie ciało. Dzięki niemu połączenie tych dwóch elementów przestało być traktowane jako przykry przymus, a zaczęło być postrzegane, jako coś naturalnego zarówno dla duszy jak i dla ciała.

3. Śmierć jako nienaturalny stan rozłączenia duszy i ciała

Wykazaliśmy powyżej, że właściwym naturze człowieka stanem jest jedność psychosomatyczna, dzięki której może on w najdoskonalszy sposób rozwijać się i realizować pełnię człowieczeństwa. Posługując się językiem religijnym określilibyśmy

¹⁴⁴ Por. *S.Th.*, I q. 75 a. 1 co.: „ipse idem homo est qui percipit se et intelligere et sentire, sentire autem non est sine corpore, unde oportet corpus aliquam esse hominis partem”.

¹⁴⁵ Por. tamże, I q. 89 a. 1 co.: „propter melius animae est ut corpori uniat, et intelligat per conversionem ad phantasmata”. Por. *Q. d. de anima*, a. 1 ad 7: „anima unitur corpori et propter bonum quod est perfectio substantialis, ut scilicet compleatur species humana; et propter bonum quod est perfectio accidentalis, ut scilicet perficiatur in cognitione intellectiva, quam anima ex sensibus acquirit; hic enim modus intelligendi est naturalis homini. Nec obstat, si animae separatae puerorum et aliorum hominum alio modo intelligendi utuntur, quia hoc magis competit eis ratione separationis quam ratione speciei humanae”.

¹⁴⁶ Por. *Contra Gentiles*, lib. 2 cap. 83: „Unicuique formae naturale est propriae materiae uniri: alioquin constitutum ex forma et materia esset aliquid praeter naturam. (...) Anima igitur prius convenit esse unitam corpori quam esse a corpore separatam. (...) Omnis pars a suo toto separata est imperfecta. Anima autem, cum sit forma, ut probatum est, est pars speciei humanae. Igitur, existens per se absque corpore, est imperfecta”.

ją jako jedność duchowo – cielesną. W powszechnym doświadczeniu spotykamy się jednak często z zachwianiem tej doskonałej jedności, którego przyczyną jest śmierć. W perspektywie filozoficznej śmierć, to rozłączenie duszy z ciałem. Od jej momentu dusza nie ożywia już konkretnej materii i nie kształtuje ciała ludzkiego, które możemy dostrzegać zmysłami. Fenomen śmierci jest sprawą, która niezwykle interesowała i inspirowała ludzkość, odkąd pojawiła się myśl filozoficzna w starożytnej Grecji. Co jest za jej barierą? A może śmierć jest końcem wszystkiego? W jakim celu człowiek żyje na ziemi? Na te i inne pytania o naturę śmierci i ewentualne życie pozagrobowe pojawiły się już chyba wszystkie możliwe odpowiedzi. Pragnienie życia zakorzenione w człowieku generowało potrzebę przewyciężenia tej granicy. W sposób naturalny ludzie zaczęli szukać odpowiedzi w szeroko rozumianej religii, która prawie zawsze wychodzi naprzeciw tym oczekiwaniom. Co natomiast na temat śmierci i dalszych ludzkich losów ma nam do powiedzenia racjonalna filozofia klasyczna? Jakie miejsce w jej antropologii zajmuje śmierć? Aby odpowiedzieć na te pytania, trzeba najpierw określić, co z punktu filozoficznego zostaje po śmierci danego człowieka.

3.1. Stan rozłączenia duszy i ciała – z pozycji duszy (*anima separata*)

Omawiając naturę duszy ludzkiej, wykazaliśmy w jaki sposób Tomasz z Akwinu dowodzi jej nieśmiertelności. Pozostaje jednak pytanie w jaki sposób dusza istnieje i funkcjonuje po śmierci człowieka? Pamiętamy, że gatunek bytu określają właściwe mu działania. Właściwym działaniem człowieka jest poznanie umysłowe, które jest z natury niecielesne. Jednak Doktor Anielski powtarza, że nie ma w intelekcie tego, czego najpierw nie byłoby w zmysłach. Oznacza to, że ciało jest potrzebne przynajmniej we wstępnej fazie poznania umysłowego, jaką jest zebranie danych empirycznych. Odłączenie duszy od ciała w chwili śmierci oznacza zatem, że istniejąca dalej dusza, nie jest zupełna co do gatunku, ponieważ nie może wykonywać wszystkich działań właściwych człowiekowi¹⁴⁷, gdyż nie posiada aktualnie ciała. Podstawowym wnioskiem wynikającym z tego faktu jest to, że w chwili śmierci przestaje istnieć aktualnie człowiek. Dusza, która nie ulega destrukcji, trwa nadal jako dusza ludzka,

¹⁴⁷ Por. *Q. d. de anima*, a. 14 ad 21: „anima licet per se possit esse, non tamen per se habet speciem, cum sit pars speciei”. Por. *S.Th.*, I q. 76 a. 8 co.: „Et ideo, recedente anima, sicut non dicitur animal et homo nisi aequivoce, quemadmodum et animal pictum vel lapideum; ita est de manu et oculo, aut carne et osse, ut philosophus dicit. Cuius signum est, quod nulla pars corporis habet proprium opus, anima recedente, cum tamen omne quod retinet speciem, retineat operationem speciei”.

ale już nie ożywia aktualnie bytu, który możemy określić terminem *człowiek*¹⁴⁸. Ważne jest to, aby podkreślić, że dla Tomasza nieśmiertelna jest cała dusza ludzka, a nie tylko intelekt. Nie da się bowiem realnie oddzielić poszczególnych władz zmysłowej i wegetatywnej od całości duszy. Dusza rozumna, jak to zostało wyżej wykazane zawiera w sobie wszystkie pozostałe i mniej doskonałe władze. Sposób przebywania w duszy rozumnej pozostałych jej władz, w momencie oddzielenia od ciała, Tomasz tłumaczy właśnie teorią *commensuratio*. Po śmierci wszystkie z natury typowo cielesne władze duszy trwają w niej, ale nie aktualnie organizując ciało, tylko jedynie wirtualnie, jako w swojej zasadzie¹⁴⁹. *Commensuratio animae ad hoc corpus*, sprawia, że dusza jakby „zapamiętuje” istotowe cechy i właściwości swojego ciała, które uformowała ożywiając ciało. Z teorią *commensuratio* łączy się ponadto fakt, iż dusza i ciało posiadają jedno istnienie. Dlatego precyzyjnie mówiąc, po śmierci dusza nie istnieje, dzięki swojemu odrębnemu aktowi istnienia, ale ożywia ją *esse* całego człowieka, z tym, że nie jest to istnienie w pełni zaktualizowane. Należy o tym szczególnie pamiętać, ponieważ jeden wspólny akt istnienia sprawia, że mimo iż tylko wirtualnie, ale ciągle mamy odniesienie do człowieka jako całości. *Commensuratio* zapewnia trwanie nie tylko władzom duszy po śmierci, ale również wszystkie dyspozycje, sprawności i wymiary całego człowieka są zachowane w duszy w możliwości¹⁵⁰. Dlatego nawet po śmierci dusza jest duszą konkretnego człowieka, który żył na ziemi. Zachowuje ona swoją tożsamość i naturę, którą posiadała będąc złączona z ciałem¹⁵¹. Widzimy zatem, że w duszy odłączonej od ciała występuje pewne złożenie z aktu i możliwości. Nie jest to jednak złożenie tożsame ze złożeniem formy i materii. W duszy bowiem, jak pisze Akwinata, nie występuje materia¹⁵².

¹⁴⁸ Na płaszczyźnie wiary chrześcijańskiej oznacza to, że po śmierci a przed zmartwychwstaniem nie mamy w sposób aktualny do czynienia z człowiekiem, ale tylko z duszą ludzką. Dlatego też chrześcijanie modlą się za dusze zmarłych. Natomiast kiedy jest mowa o zmartwychwstaniu i zbawieniu bądź potępieniu, to intencją modlitwy powinno być zbawienie całego człowieka, a nie tylko duszy.

¹⁴⁹ Por. *S.Th.* I q. 77 a. 8 co.: „omnes potentiae animae comparantur ad animam solum sicut ad principium. Sed quaedam potentiae comparantur ad animam solum sicut ad subiectum, ut intellectus et voluntas. Et huiusmodi potentiae necesse est quod maneat in anima, corpore destructo. Quaedam vero potentiae sunt in coniuncto sicut in subiecto, sicut omnes potentiae sensitivae partis et nutritivae. Destructo autem subiecto, non potest accidens remanere. Unde, corrupto coniuncto, non manent huiusmodi potentiae actu; sed virtute tantum manent in anima, sicut in principio vel radice”.

¹⁵⁰ Por. *Q. d. de anima*, a. 14 ad 18: „licet anima quae est causa vitae sit incorruptibilis, tamen corpus, quod recipit vitam ab anima, est subiectum transmutationis. Et per hoc recedit a dispositione per quam est aptum ad recipiendum vitam; et sic incidit corruptio hominis”.

¹⁵¹ Por. tamże, a. 20 ad 15: „anima separata sit eiusdem naturae cum anima coniuncta corporis, tamen propter separationem a corpore habet aspectum liberum ad substantias superiores, ut possit per eas recipere influxum intelligibilium formarum, per quas singularia cognoscat; quod non potest dum est corpori unita, ut in superioribus ostensum est”.

¹⁵² Por. *S.Th.*, I q. 75 a. 5 co.: „anima non habet materiam”.

Złożenie występujące w duszy zasadza się z jednej strony na aktualnym istnieniu duszy po śmierci, a z drugiej na tkwiących w niej nieaktualnie, ale tylko w możliwości pozostałych władzach duszy oraz wszystkich dyspozycjach, właściwościach oraz sprawnościach właściwych konkretnemu ciału ludzkiemu¹⁵³.

Podsumowując, stan złączenia duszy z ciałem jest dla niej naturalny. W momencie śmierci następuje zaburzenie jedności i doskonałości tego połączenia. Nie jest to jednak rozłączenie absolutne, którego nie dałoby się odtworzyć, bowiem w duszy ludzkiej występuje stałe przystosowanie do konkretnego ciała¹⁵⁴. Z tej racji, pisze Tomasz, dusza posiada w sobie naturalną skłonność i dążność do połączenia się ponownie z ciałem¹⁵⁵.

3.2. Ciało po śmierci

Dla materialnego ciała ludzkiego śmierć jest ostatecznym kresem. Jak już zostało wyżej powiedziane, dusza aktualizuje w materii ilość, określając pewną gatunkową dyspozycję ciała. Dzięki niej stwierdzamy, że jest to konkretne ciało. Akwinata głosi, że dopóki w ciele trwa ta dyspozycja, wywołana przez duszę, dusza ożywia ciało. Natomiast destrukcja tej dyspozycji powoduje oddzielenie duszy od ciała¹⁵⁶. Tomasz naucza, że materia w takim stopniu nabywa istnienia w jakim jednoczy się z formą. Analogicznie w takiej mierze ciało ludzkie umiera, w jakiej oddziela się od niego forma substancjalna¹⁵⁷. Doktor Anielski dokonuje rozróżniania dwóch typów zniszczenia. Pierwszym typem zniszczenia jest śmierć, polegająca na rozdzieleniu duszy od ciała. Drugi typ zniszczenia polega na pełnym rozpadzie tego, co zostało z ciała na elementy, z których było skomponowane¹⁵⁸. Analizując ten podział dostrzegamy, że w czasie

¹⁵³ Por. S. Swieżawski, *Centralne zagadnienie...*, s. 161-163.

¹⁵⁴ Właściwym naturze człowieka jest zaktualizowane *commensuratio*, które występuje w momencie złączenia duszy z ciałem. W momencie śmierci *commensuratio* nadal aktualnie tkwi w duszy, ale tylko na sposób możliwościowy. Z punktu widzenia koncepcji tomistycznej mimo wszystko jest to pewien brak nie tylko dla ciała, ale również dla duszy ludzkiej, która nie posiada w tym czasie pełni doskonałości swej natury. Por. *S.Th.*, I q. 118 a. 3 co.: „Si enim animae naturale est corpori uniri, esse sine corpore est sibi contra naturam, et sine corpore existens non habet suae naturae perfectionem”.

¹⁵⁵ Por. *S.Th.*, I q. 76 a. 1 ad 6: „anima humana manet in suo esse cum fuerit a corpore separata, habens aptitudinem et inclinationem naturalem ad corporis unionem”.

¹⁵⁶ Por. *Super Sent.*, lib. 2 d. 19 q. 1 a. 4 ad 1: „animae non est naturale infundere vitam nisi tali corpori, scilicet quod est sic complexionatum et organizatum; et manente tali dispositione corporis, vita continuatur ab anima”.

¹⁵⁷ Por. *S.Th.*, I q. 75 a. 6 co.: „Unde materia secundum hoc acquirit esse in actu, quod acquirit formam, secundum hoc autem accidit in ea corruptio, quod separatur forma ab ea”.

¹⁵⁸ *Quodlibet* III, q. 2 a. 2 co.: „Dicit enim Damascenus in II Lib., quod corruptionis nomen duo significat: significat enim humanas has passiones, famem, sitim, laborem, clavorum perforationem,

śmierci ginie człowiek (ciało ludzkie), a w rozpadzie ginie kompleksja ciała ludzkiego, rozumiana jako układ materiału elementarnego, z którego ciało było zbudowane. Pamiętamy również, że forma nadaje ożywianemu przez siebie bytowi konkretny gatunek. W przypadku formy rozumnej, byt przynależy do gatunku człowieczeństwa. Ciało zaś jest określane jako ciało ludzkie. Natomiast w chwili śmierci ciało przestaje należeć do gatunku „człowiek” (bo nie ma w nim duszy), a więc nie może być określane ciałem ludzkim w sensie ścisłym. Idąc dalej możemy za Tomaszem stwierdzić, że to, co zostaje po śmierci, nie jest już ciałem człowieka, ale zwłokami, czyli zwykłym mięszem cielesnym, który na powrót staje się częścią przyrody. Aby dokładnie zrozumieć to, że ciało pozostałe po śmierci nie jest ciałem człowieka należy powrócić do naszych wcześniejszych rozważań dotyczących połączenia duszy i ciała. Powiedzieliśmy, że dusza łączy się z ciałem jako forma substancjalna. Oznacza to, że ustanawia ona w istnieniu nowy byt ludzki. Tomasz oprócz tego rodzaju form, wyróżnia jeszcze formy przypadłościowe, które kształtują wszystkie byty nie posiadające w sobie życia, np. kamień. Formy te nie ustanawiają w istnieniu, ale łącząc się z materią tylko zewnętrznie, nadają jej konkretny sposób istnienia, np. ciepło nie powoduje, że dana rzecz zaczyna istnieć, ale że zaczyna być ciepła, czyli zyskuje pewną cechę, bądź sposób zachowania się. Z tej racji jeden konkretny byt, może mieć w czasie swojego istnienia kilka form przypadłościowych¹⁵⁹. Tak samo dzieje się z człowiekiem. Podczas życia materię ożywia forma substancjalna, która czyni ją ciałem ludzkim. W momencie śmierci forma substancjalna oddziela się od ciała. Od tego momentu to, co pozostaje zaczyna być kształtowane wyłącznie przez zewnętrzną formę przypadłościową. O tym, że nie jest to ciało człowieka decyduje to, iż nie jest ożywiane przez duszę ludzką, a w konsekwencji nie jest w stanie wykonywać właściwych człowiekowi działań. Dzięki formie przypadłościowej materia dalej wygląda jak ciało ludzkie, ale już nie funkcjonuje jako człowiek.

W świetle indywidualnej nieśmiertelności duszy i doktryny o *commensuratio animae ad hoc corpus*, śmierć jawi nam się w zupełnie nowej perspektywie. W ujęciu filozofii klasycznej, śmierć jest niczym innym jak zaprzestaniem aktualizowania przystosowania duszy do ciała. Wszystko to, co było związane z ciałem człowieka w kwestii istoty, władz i sprawności, nadal trwa w duszy nieśmiertelnej jednak już nie

mortem, scilicet separationem animae a corpore, et quaecumque talia; significat etiam corruptio perfectam corporis in ea, ex quibus compositum est, elementa, destructionem et dissolutionem”.

¹⁵⁹ Por. przypis 105.

aktualnie, ale w możliwości. Materia, która pozostaje po śmierci człowieka ulega rozkładowi. Staje się na powrót materią niezorganizowaną, która następnie łączy się z innymi formami w różnych bytach i w ten sposób trwa wiecznie.

ROZDZIAŁ III

Ciało zmartwychwstałe według doktryny Tomasza z Akwinu

W poprzednim rozdziale nakreśliśmy filozofię Tomasza z Akwinu dotyczącą wzajemnych relacji duszy i ciała w człowieku żyjącym na ziemi. Odnieśliśmy się też do momentu śmierci i przekroczywszy jej granice, ukazaliśmy sposób istnienia oraz funkcjonowania duszy ludzkiej oraz tego, co pozostaje po ciele człowieka. Kolejnym etapem naszych rozważań będzie to, czy posługując się racjonalną antropologią wypracowaną przez Akwinatę, bez odniesienia do treści Objawienia religijnego, możemy mówić o ponownym zespoleniu się duszy z ciałem. Czy rozum ludzki jest w stanie dojść do takiej wiedzy? Innymi słowy spróbujemy odpowiedzieć, na pytanie, czy zmartwychwstanie człowieka może być tezą wiedzy, czy pozostaje tylko dogmatem i przedmiotem wiary chrześcijańskiej?

1. Filozoficzne podstawy zmartwychwstania człowieka

Doktor Anielski w swojej antropologii prezentuje całościową wizję człowieka. Rozumie i opisuje byt ludzki tak, jak możemy go zaobserwować w powszechnym doświadczeniu, w którym człowiek jawi nam się jako istota posiadająca ciało i zarazem zdolna do myślenia. Rzeczywistość materialna i niematerialna łączą się więc i przenikają wzajemnie w człowieku. Jeśli zatem chcemy mówić o człowieku i opisywać go, nie możemy ograniczać się wyłącznie do obserwacji i opisu ciała bądź duszy, ale zawsze uczciwie musimy zastanawiać się jednocześnie nad tymi dwoma wymiarami ludzkiej egzystencji. Ta jedność psychofizyczna człowieka prowadzi Tomasza do kluczowego z punktu naszych rozważań wniosku, iż połączenie duszy z ciałem samo w sobie, nie jest czymś negatywnym dla człowieka. Jest zespoleniem jak najbardziej naturalnym zarówno dla duszy, jak i dla ciała i równocześnie jest warunkiem koniecznym (łac. sine qua non) dla powstania człowieka. Jak wykazaliśmy wyżej dusza sama w sobie, ma w swojej naturze

„zaprogramowane” połączenie z ciałem. Można zatem powiedzieć, że powstaje ona w pierwszym rzędzie po to, aby złączyć się z ciałem. Pamiętamy też, że duszę i ciało urealnia jeden akt istnienia. Słusznym jest więc twierdzenie, że dusza ożywia ciało i posługuje się nim do rozwijania swojej doskonałości. Patrząc jednak całościowo, prawdziwym jest również zdanie, że ciało nie tylko pozwala na pełny rozwój natury duszy, ale przede wszystkim pozwala jej zaistnieć, bowiem dusza powstaje w momencie powstania ciała. Dopiero w następnej kolejności ciało poprzez procesy biologiczne podtrzymuje człowieka przy życiu oraz poprzez percepcję zmysłową dostarcza mu niezbędnych treści, również dla poznania umysłowego. W momencie śmierci następuje radykalne zerwanie tego doskonale współpracującego *compositum*. Rozdzielenie duszy od ciała jest zatem stanem nienaturalnym dla obu elementów konstytutywnych człowieka. Przede wszystkim jest to dramat ciała, które w materialnym wymiarze ginie bezpowrotnie. Należy jednak pamiętać, że dusza pomimo tego, iż trwa po śmierci, też odnosi znaczące szkody. Jest to bowiem istnienie niepełne, czyli niedoskonałe. Owe braki w istnieniu przejawiają się chociażby w tym, że wiele działań duszy bezpośrednio powiązanych z ciałem zostaje zawieszonych¹⁶⁰. Zawieszenie to nie oznacza bynajmniej zniszczenia, ale tylko „wyłączenie” pewnych działań w duszy, które skutkuje realnym zgnięciem człowieka. Kluczową kwestią w sprawie problemu zmartwychwstania jest teoria *commensuratio animae ad hoc corpus*. Będzie się ona zatem stale przewijała w naszych rozważaniach. Formułując ją, Akwinata chce wyrazić naturalną skłonność duszy do ponownego złączenia z ciałem, które w języku wiary chrześcijańskiej określilibyśmy jako skłonność do zmartwychwstania (łac. *ordo ad resurrectionem*)¹⁶¹. Innymi słowy, Tomasz mówi, że swoisty nieporządek, czyli brak doskonałości wywołany przez śmierć, nie może trwać wiecznie. Pragnienie wynikające z natury duszy, aby ponownie połączyć się z ciałem musi, a przynajmniej zgodnie z racjonalnie prowadzonym wywodem powinno,

¹⁶⁰ M. Gogacz podkreśla, że dusza z powodu rozpadu ciała zostaje niejako okaleczona. Pozbawiona władz zmysłowych nie jest zdolna do jakiegokolwiek percepcji. Pamięta i może przetwarzać tylko to, co poznała przed śmiercią. Por. M. Gogacz, *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, Warszawa 1998, s. 18-19.

¹⁶¹ Por. *S.Th.*, III q. 50 a. 2 ad 2: „Habet autem caro ab anima quod pertineat ad humanam naturam, etiam postquam anima separatur ab ea, in quantum scilicet in carne mortua remanet, ex divina ordinatione, quidam ordo ad resurrectionem”. Formułując tę tezę na płaszczyźnie religijnej, należy dodać, że każdy człowiek zmartwychwstanie. Różnica będzie polegać tylko na tym, że jedni zmartwychwstaną do zbawienia, inni zaś do potępienia wiecznego. Por. *S.Th.* III, supplementum, q. 75 a. 2 co.: „quod ea quorum ratio sumitur ex natura speciei, oportet similiter inveniri in omnibus quae sunt eiusdem speciei. Talis autem est resurrectio. Haec enim est eius ratio, ut ex dictis patet, quod anima in perfectione ultima speciei humanae esse non potest a corpore separata: unde nulla anima in perpetuum remanebit a corpora separate. Et ideo necesse est, a sicut unum, ita et omnes resurgere”.

zakończyć się ponownym ich złączeniem. Zmartwychwstanie wynika więc z doskonałości natury ludzkiej, która nie może być osiągnięta inaczej, jak tylko poprzez jedność duszy i ciała. Oczywiście nie jest to dowód empiryczny, ale racjonalny i niesprzeczny logicznie argument wiedzy na poziomie naturalnym¹⁶².

Drugą kwestią dotyczącą zmartwychwstania jest określenie czasu, kiedy miałyby ono nastąpić. Tomasz twierdzi, że na płaszczyźnie naturalnej, nie jesteśmy w stanie dojść do precyzyjnego określenia momentu tego wydarzenia. Odwołując się do doskonałości wszechświata, Akwinata wnioskuje, że zmartwychwstanie ludzkich ciał na pewno nie nastąpi dopóty, dopóki świat istnieje. Tomasz twierdzi również, że po destrukcji świata, nie będzie już czasu, bynajmniej w takim jego rozumieniu, jakie posiadamy żyjąc na ziemi. Rozważania te konkludują, że zmartwychwstanie powinno nastąpić w momencie „śmierci” wszechświata¹⁶³.

2. Tożsamość ciała zmartwychwstałego z ciałem ziemskim

Nie mniej intrygującym wachlarzem zagadnień niż sam fakt zmartwychwstania, jest wszystko to, co mu towarzyszy. Na arenie dziejów filozofia na różne sposoby próbowała szukać i udzielać odpowiedzi na pytania o naturę duszy i ciała po

¹⁶² Oprócz argumentów filozoficznych Akwinata podaje również argumenty dotyczące celu życia człowieka. Chodzi przede wszystkim o cel, jakim jest osiągnięcie szczęścia. Tomasz twierdzi, że na ziemi człowiek nie może w pełni osiągnąć szczęścia. Równocześnie wszystko we wszechświecie zdąza do doskonałości. Z tego powodu pragnienie bycia w pełni szczęśliwym, nie może pozostać niespełnione. A ponieważ człowiek jest jednością, szczęście musi być udziałem zarówno duszy jak i ciała. To z kolei prowadzi do wniosku, że doskonałość wszechświata wymaga ponownego złączenia się duszy i ciała, czyli zmartwychwstania, jako warunku koniecznego do osiągnięcia pełni szczęścia. Por. *S.Th.*, III, supplementum q. 75 a. 1.

¹⁶³ Por. *S.Th.*, III, supplementum, q. 77 a. 2 co.: „Tempus autem quod erit usque ad resurrectionem, enumerari non potest naturali ratione, quia simul erit resurrectio, et finis motus caeli, ut dictum est”. Por. tamże, q. 77 a. 3 ad 1: „Quando resurrectio erit, non erit tempus, sed finis temporis, quia in eodem instant in quo cessabit motus caeli, erit resurrectio mortuorum; et tamen erit situs siderum secundum dispositionem qua se habent nunc in aliqua determinata hora, et secundum hoc dicitur resurrectio futura tali vel tali hora”. Dodatkowym problemem jest określenie, kiedy nastąpi koniec świata, a w szerszej perspektywie koniec całego wszechświata. Współczesna fizyka pozwala nam mniej więcej określić datę końca naszej planety. Różne astronomiczne obliczenia szacują, że za około pięć miliardów lat Słońce zgaśnie. Konsekwencją tego będzie także zniszczenie całego układu słonecznego, w tym Ziemi. Trudnością jest natomiast określenie statusu wszechświata. Pomimo wielkiego postępu technologiczno – naukowego wciąż nie potrafimy do końca określić genezy, rozwoju i ewentualnego końca kosmosu. Nauka formułuje coraz to nowe teorie, ale żadna z nich nie jest w stanie całościowo opisać naszego wszechświata. Tym bardziej filozofia, która opiera się na określonych zasadach i prawdach wyprowadzonych racjonalnie z dostępnej wiedzy o świecie, nie jest w stanie dać jednoznacznej i wyczerpującej odpowiedzi dotyczącej końca świata. Wydaje się zatem, że konieczny jest kolejny przełom w naukach przyrodniczych badających wszechświat, który będzie nowym impulsem również dla rozwoju filozofii. Por. P. Davies, *Ostatnie trzy minuty. O ostatecznym losie wszechświata*,

zmarłychwstaniu. Jak zobaczymy poniżej, również spójna i całościowa antropologia tomistyczna, daje nam pewne ukierunkowania, wynikające nie tyle z Objawienia, co z samej natury człowieka¹⁶⁴.

Pierwszym zagadnieniem podejmowanym w ramach refleksji nad naturą człowieka zmarłychwstałego, będzie dla Tomasza ustalenie tego, czy jest on tożsamy z człowiekiem, który żył na ziemi. Z punktu widzenia duszy, sprawa jej tożsamości jest oczywista. Dusza będąca w człowieku żyjącym na ziemi, trwa po śmierci i przy zmarłychwstaniu ponownie łączy się z ciałem. Cała indywidualność i tożsamość człowieka zachowana jest *de facto* w duszy oddzielonej od ciała. Problem rodzi się kiedy zastanawiamy się, czy dusza łączy się z tym samym ciałem. Tomasz rozwiązuje ten dylemat na co najmniej trzy sposoby. Po pierwsze tożsamość człowieka ziemskiego i zmarłychwstałego zapewniona jest przez jeden, wspólny duszy i ciału akt istnienia. Po śmierci trwa on w duszy, ale ciągle pozostaje w możliwości do spowodowania ponownego zaistnienia tego samego ciała¹⁶⁵. Po drugie Akwinata zauważa, że trzeba rozróżnić dwa sposoby połączenia: istotowe i przypadłościowe. Wykazaliśmy w poprzednim rozdziale, że dusza łączy się z ciałem istotowo, tak jak forma z materią, a nie tylko przypadłościowo. Ważnym wnioskiem wypływającym z takiego charakteru połączenia duszy z ciałem jest to, że gatunek w ten sposób utworzony nie jest zależny od materii fizycznej. Wszystko z czego zbudowane jest ciało fizyczne (mięśnie, kości, itp.) nie zawiera się w istocie gatunku ludzkiego, ponieważ przynależy do człowieka tylko zewnętrznie, właśnie w sposób przypadłościowy¹⁶⁶. Aby lepiej to zrozumieć

tłum. P. Amsterdamski, Warszawa 1999.

¹⁶⁴ Na wstępie trzeba zaznaczyć, że Akwinata nie ukończył swojego podstawowego dzieła *Summa Theologiae*. Wiele jego pojedynczych zapisków, dotyczących m. in. natury zmarłychwstałych ciał ludzkich, zostało zebranych i zredagowanych przez uczniów Tomasza. Powstałe w ten sposób dzieło dołączono do *Summy* w postaci suplementu. Ponieważ jest on zbiorem tekstów własnych Akwinaty, uzasadnione jest traktowanie go pod względem autorstwa na równi z całą *Summa Theologiae*.

¹⁶⁵ Por. *S.Th.*, III, supplementum, q. 79 a. 2 ad 1: „amina rationali, quae esse quod sibi in corpore acquiritur, etiam post separationem a corpore retinet, et in participationem illius esse corpus per resurrectionem adducitur, cum non sit aliud esse corporis, et aliud animae in corpore: alias esset coniunctio animae et corporis accidentalis; et sic interruptio nulla facta est in esse substantiali hominis, ut possit idem numero redire homo propter interruptionem essendi; sicut accidit in aliis rebus corruptis, quarum esse omnino interrumpitur, forma non remanente, material autem sub alio esse remanente”.

¹⁶⁶ Tomasz obszernie omawia kwestię poprawnego rozumienia czym są części ciała w człowieku. Twierdzi, że wszystkie części ludzkiego ciała możemy rozważać dwojako. Z jednej strony możemy je rozważać jako części należące do gatunku człowieka, a więc jako coś niezmiennego w istocie człowieka. Z drugiej strony każdą część określamy jako przynależącą do materiału cielesnego, z którego ciało jest zbudowane. Jedynie części rozważane w aspekcie gatunku należą do prawdziwej natury ludzkiej (łac. ad veritatem humanae naturae), ponieważ jawią się one jako skutki ożywczego i kształtującego działania duszy ludzkiej. Należąc do jego natury, trwają zawsze w człowieku i dlatego będą również elementami zmarłychwstałego ciała. Natomiast te same części ciała rozważane w aspekcie materiału, jako budulca są nietrwałe i znajdują się w nieustannym przepływie. Wnikając w ciało (np. na skutek jedzenia) i uwalniając się z niego, biorą udział w globalnej nieustannej przemianie

powtórzymy jeszcze raz, że istotą człowieka jest to, iż dusza łączy się z materią (możność materialna). To połączenie zapewnia tożsamość człowiekowi. Ponieważ żyjemy w świecie materialnym, można powiedzieć, że jakby „dodatkowo” w tym samym momencie powstania człowieka, następuje utworzenie ciała zbudowanego z atomów. Nie jest to jednak warunek konieczny do istnienia człowieka jako gatunku, ale tylko umożliwia mu funkcjonowanie i pełną realizację natury ludzkiej w świecie zmysłowym. Wszystko zatem, co możemy empirycznie zbadać w człowieku należy do przypadłości ciała, które nie należąc do istoty człowieka, mogą się zmieniać. W naukach empirycznych zmienność przypadłości jest określana jako cykliczna przemiana materii fizycznej w przyrodzie. Doskonale wpisuje się w ten kontekst tkwiące w duszy *commensuratio ad hoc corpus*. Dzięki niemu dusza, jak to już wykazaliśmy, jest stale przystosowana do połączenia z konkretnym ciałem. W trakcie życia na ziemi owo przystosowanie jest realizowane, natomiast w przypadku oddzielenia duszy od ciała *commensuratio* jest „zawieszona”. Jest to jednak „zawieszenie” tylko chwilowe, bowiem w momencie zmartwychwstania znów zostaje odblokowane i dusza zaczyna je w pełni aktualizować, przywracając wszelkie istotowe dyspozycje i własności ciała. Gdybyśmy mieli w jednym zdaniu powiedzieć, czym jest zmartwychwstanie, trzeba by wyrazić przekonanie, że zmartwychwstanie jest po prostu ponownym zaktualizowaniem przystosowania duszy do konkretnego, a więc tego samego ciała. Podczas tego zaktualizowania dusza jako forma ponownie złączy się z tą samą materią rozumianą jako możliwość. Rozwijając myśl Tomasza, możemy powiedzieć, że atomy z których składa się nasze ciało i które po śmierci ulegają rozproszeniu w przyrodzie, należą tylko do przypadłości¹⁶⁷. Stąd pierwszym wnioskiem dotyczącym statusu ciała zmartwychwstałego jest twierdzenie, że nie będzie ono zbudowane z atomów, czyli materii cielesnej, tak ja ma to miejsce w czasie ziemskiego życia. Po drugie zmartwychwstały człowiek będzie tym samym człowiekiem, który żył

materii fizycznej. Tomasz podaje przykład państwa, w którym jest określona liczba obywateli. Jedni umierają, inni zaś rodzą się, dzięki czemu zostaje zachowana stała liczba mieszkańców. Posługując się przykładem części ciała człowieka możemy powiedzieć, że np. ręka sama w sobie, czyli rozważana co do swojego gatunku, należy do natury ludzkiej i będzie obecna w ciele zmartwychwstałym. Natomiast ręka rozważana od strony materii cielesnej, z której jest utworzona jest nie stała, ponieważ tworzące ją atomy podlegają ciągłej przemianie w ramach całej materii fizycznej. Oznacza to, że po dziesięciu latach człowiek dalej będzie miał tę samą rękę, ale będzie ona zbudowana z już z innych atomów. Por. P. Milcarek, *Filozoficzna teoria ciała ludzkiego...*, s. 113-122.

¹⁶⁷ Zmiana przypadłości nie wprowadza istotnej zmiany w osobę, a więc nie zmienia jej tożsamości. Por. *S.Th.*, III, supplementum, q. 79 a. 3 s. c.: „Praeterea, variatio accidentis non facit diversitatem in numero. Sed situs partium est accidens quoddam. Ergo diversitas eius in homine non facit diversitatem in numero”.

na ziemi¹⁶⁸. Tożsamość ta oparta w zasadniczej mierze na *commensuratio*, dotyczy zarówno duszy jak i ciała ludzkiego.

Po trzecie, oprócz argumentów wynikających z natury ludzkiej, Tomasz wspomina jeszcze o pewnym logicznym dowodzie tożsamości człowieka. Otóż w definicji wyrazu zmartwychwstanie, zawiera się informacja, że coś musiało najpierw umrzeć, a potem powstać z martwych. To, co powstało musi zatem być z konieczności tym samym, co umarło. W czasie zmartwychwstania dusza wraca więc do tego samego ciała, które wcześniej umarło. W tym argumentie większy akcent pada na ciało, ponieważ to ono umiera i powstaje z martwych. Dusza natomiast jest niezniszczalna. Dlatego gdyby człowiek po zmartwychwstaniu posiadał inne ciało niż to, które miał na ziemi, nie moglibyśmy mówić o zmartwychwstaniu, ale raczej o przyjęciu nowego ciała, o jakimś ponownym wcieleniu (reinkarnacji)¹⁶⁹. Co też jest sprzeczne, gdyż dusza może łączyć się tylko z jednym, konkretnym ciałem.

3. Właściwości ciała zmartwychwstałego

3.1. Części ciała należące do natury ludzkiej

Teoria *commensuratio* pozwala nam również na gruncie dotychczasowych rozważań, wskazać na pewne własności, czy dyspozycje ciała zmartwychwstałego. Doszliśmy już do wniosku, że jednym z elementów przystosowania duszy do ciała jest to, iż dusza w momencie śmierci i rozdziału od ciała niejako „zapamiętuje” je, co w dalszej perspektywie jest podstawą zmartwychwstania i tożsamości człowieka. To „zapamiętanie” polega, twierdzi Tomasz, na przechowywaniu przez duszę w sposób możliwościowy wszystkich istotnych, a zatem należących do natury ludzkiej cech, właściwości, sprawności i dyspozycji ciała, które zostaną uaktualnione w momencie zmartwychwstania.

Akwinata broni tezy, że w ciele zmartwychwstałym będą obecne wszystkie części tegoż ciała, należące do natury ludzkiej. Wykazaliśmy już, za Doktorem Anielskim,

¹⁶⁸ Por. tamże, q. 79 a. 1 ad 1: „Corpus autem resurgens erit idem numero, sed alio modo se habens, quia fuit mortale, et surget in immortalitate”.

¹⁶⁹ Por. tamże, q. 79 a. 1 co.: „Non enim resurrectio dici potest, nisi anima ad idem corpus redeat, quia resurrectio est iterata surrectio. Eiusdem autem est surgere et cadere. Unde resurrectio magis respicit corpus, quod post mortem cadit, quam animam, quae post mortem vivit. Et si non est idem corpus quod

że każda część ciała posiada gatunek i materię. Dlatego nie chodzi tu o wyszczególnienie jakichś konkretnych elementów ciała, ale o wszystkie te elementy rozpatrywane w aspekcie gatunku człowieka. Natomiast te same części ciała, nie zmartwychwstaną w rozumieniu materii fizycznej, która je tworzy, np. zmartwychwstanie serce, jako to serce konkretnego człowieka, ale nie zmartwychwstanie w taki sposób w jaki istnieje na ziemi, czyli zbudowane z materialnych atomów. Dusza bowiem za sprawą *commensuratio* zawiera w sobie w sposób możliwościowy, wszystkie części należące do gatunku ciała ludzkiego. Akwinata puentuje, że zmartwychwstałe ciało musi całkowicie odpowiadać duszy, dlatego jest konieczne, aby człowiek zmartwychwstał doskonałym, czyli bez żadnych braków. Z tej racji przy zmartwychwstaniu zostaną przywrócone z możliwości do aktu wszystkie części ciała człowieka należące i rozpatrywane w perspektywie jego gatunku (kończyny, narządy wewnętrzne, kości, itp.)¹⁷⁰.

Osobno Tomasz podejmuje problem wszelkich istniejących w człowieku cieczy¹⁷¹. Tomasz precyzuje, że w organizmie człowieka występują płyny, które nie należą do doskonałości gatunku człowieka i z tego powodu są naturalnie usuwane z organizmu. Chodzi o to, że one w żaden sposób nie przyczyniają się do rozwoju i doskonałości danego człowieka, ale albo są zbyteczne (pot, mocz, ropa, itp.), albo służą do przedłużenia istnienia gatunku poprzez czynności rozrodcze (nasienie), bądź czynności karmienia (mleko kobiet). Dlatego tego rodzaju płyny nie

anima resumit, nec dicitur resurrectio, sed magis novi corporis assumptio". Por. tamże, q. 79 a. 2 co.

¹⁷⁰ Por. tamże, q. 80 a. 1 co.: „quidquid in partibus corporis apparet, totum originaliter, et quodammodo implicite in anima continetur. (...) nec homo Rosset esse perfectus, nisi totum quod in anima implicite continetur, exterius in corpora explicaretur; nec etiam corpus animae ad plenum proportionaliter responderet. Cum ergo oporteat in resurrectione corpus hominis esse animae totaliter correspondens, quia non resurget, nisi secundum ordinem quem habet ad animam rationale, oportet etiam hominem perfectum resurgere, utpote qui ad ultimam perfectionem consequendam reparatur. Oportet ergo quod omnia membra quae nunc sunt in corpore hominis, in resurrectione reparentur". Tomasz odpiera zarzut głoszący, że nie wszystkie części ciała zmartwychwstaną. Zarzut ten opiera się na tezie, że wszystko istnieje ze względu na swój cel, którym jest wykonywanie czynności właściwych naturze danej rzeczy. Po zmartwychwstaniu zatem nie będą już potrzebne te części, które służyły do wykonywania funkcji czysto zmysłowych, takie jak: narządy zmysłów, narządy rozrodcze, itp. Akwinata w swojej apologii wyklada, że poszczególne części ciała istnieją nie tylko ze względu na cel, jakim jest wykonywanie właściwych sobie czynności, ale również dla wykazania pełni możliwości, czyli pełni gatunku danej jednostki. Dlatego chociaż po zmartwychwstaniu czysto cielesne części ciała nie będą już wykonywały swoich czynności, to jednak ze względu na poszczególne władze duszy zmartwychwstaną pod względem gatunkowym, aby dopełnić doskonałości natury człowieka. Z tego samego powodu zmartwychwstaną również części ciała, które nawet podczas ziemskiego życia nie pełniły żadnych ważnych funkcji w organizmie, takie jak włosy i paznokcie. Por. tamże, q. 80 a. 1 ad 1; q. 80 a. 2 co.

¹⁷¹ Podział cieczy znajdujących się w organizmie człowieka, Tomasz zaczerpnął z pewnością z ówczesnej wiedzy medycznej. Dlatego też pojawiają się w jego tekście niejasne terminy i nazwy, które trzeba by szczegółowo zweryfikować z aktualną wiedzą medyczną na temat wszystkich płynów ustrojowych obecnych w ludzkim organizmie. Wydaje się jednak, że dla zrealizowania celu naszej pracy,

zmartwychwstaną w człowieku i nie będą obecne w jego ciele. Oprócz nich w organizmie znajduje się cały szereg płynów, które biorą czynny udział w doskonaleniu natury człowieka. Zalicza się do nich przede wszystkim krew, która rozprowadza po całym organizmie niezbędne do życia substancje. Takie płyny należące do doskonałości gatunku człowieka, będą obecne także w ciele zmartwychwstałym¹⁷². Wszystko zatem, co należy do całości gatunku człowieka, czyli zawiera się w zakresie natury ludzkiej (tj. masa, kształt, położenie i układ części ciała, itp.), będzie obecne w każdym człowieku zmartwychwstałym¹⁷³. Nie zmartwychwstanie zaś wszystko to, występuje w człowieku, gdy chodzi o całościowość materii fizycznej¹⁷⁴.

3.2. „Fizyczna” charakterystyka

Określenie zasadniczych struktur i budowy ciała zmartwychwstałego nie wyczerpuje jednak całości wiedzy, jaką możemy wydedukować na płaszczyźnie czysto filozoficznej. Tomasz podejmuje jeszcze zagadnienia dotyczące wyglądu człowieka zmartwychwstałego. Na pierwszym miejscu Akwianta stawia zagadnienie wieku w którym zmartwychwstaną ludzie. Oczywiście określenie dokładnej liczby lat, jakie będzie posiadało ciało zmartwychwstałe jest niemożliwe z pozycji naturalnego rozumu. Posiadamy jednak pewne przesłanki, na podstawie których możemy określić, jaki to na pewno nie będzie okres życia człowieka. Wykazaliśmy już, że człowiek zmartwychwstanie w najdoskonalszym stanie swojej natury, bez żadnych braków, czy niedociągnięć. Tomasz wymienia dwa zasadnicze braki ludzkiej natury. Pierwszym z nich jest stan nie osiągnięcia jeszcze końcowej doskonałości i dotyczy on dzieci. Dzieci bowiem aktualnie rozwijają się zarówno psychicznie jak i cieleśnie. Ich narządy dopiero przygotowują się do pełnej realizacji czynności wynikających z natury gatunku ludzkiego. Drugim jest stan przekroczenia pełnej doskonałości, czyli starość. Ludzie starsi poprzez starzenie się i niszczenie narządów cielesnych,

tak wnikliwa analiza jest nie konieczna.

¹⁷² Ciecze zmartwychwstaną w człowieku podobnie jak pozostałe części ciała, nie ze względu na wykonywanie czynności, które spełniają na ziemi, ale ze względu na całkowitość i doskonałość natury człowieka zmartwychwstałego. Por. tamże, q. 80 a. 3 co. ad 2-3.

¹⁷³ Por. tamże, q. 80 a. 5 co.: „quod illud quod est in homine materialiter, non habet ordinem ad resurrectionem, nisi secundum quod pertinent ad veritatem humanae naturae, quia secundum hoc habet ordinem ad animam rationalem”.

¹⁷⁴ Por. tamże, q. 80 a. 4 co.

też często nie są w stanie wykonywać wszystkich czynności wynikających z natury człowieka. Dlatego wiek człowieka zmartwychwstałego z konieczności musi być taki, w którym zakończył się już rozwój fizyczny, a jeszcze nie rozpoczęło się starzenie. Tomasz określa ten czas jako wiek dojrzałej młodości, w którym człowiek jest już w pełni ukształtowany, ale jednocześnie nie odczuwa żadnych przeszkód fizycznych w wykonywaniu działań właściwych gatunkowi ludzkiemu¹⁷⁵.

Człowiek zmartwychwstały będzie posiadał również pewną masę. Wykazaliśmy wyżej, że masa jako taka, należy do gatunku człowieka. W perspektywie gatunkowej nie oznacza ona jednak określonej wartości, ale pewien przedział w granicach, którego poszczególne jednostki należące do danego gatunku, posiadają swoje masy indywidualne, wyznaczone przez jednostkowe właściwości każdej formy (duszy)¹⁷⁶. Zmartwychwstanie jest indywidualnym procesem jednostki, dlatego też każde zmartwychwstałe ciało będzie posiadało swoją indywidualną masę. Zgodnie z logiką Tomasza, masa ta będzie odpowiadała masie, którą człowiek posiadał w momencie najdoskonalszego rozwoju na ziemi i będzie różna w przypadku każdego człowieka¹⁷⁷.

Doskonałość gatunku ludzkiego wymaga również tego, aby zmartwychwstałe ciała zachowały swoją tożsamość również, co do płci. Zarówno natura jednostki, jak i powszechna natura, pisze Tomasz, wymaga obu płci, dla doskonałości gatunku ludzkiego. Ciekawą rzeczą wydaje się być to, że pomimo różnorodności płci i oczywistego braku jakiegokolwiek odzienia, zmartwychwstali ludzie patrzący na siebie nie będą odczuwali wstydu. W ich ciałach nie będzie bowiem żadnej poządliwości, która powodowałaby ewentualny wstyd¹⁷⁸.

¹⁷⁵ Dobrym porównaniem wydaje się być doświadczenie z kopnięciem piłki w górę. W pewnym momencie piłka osiąga swoją szczytową wysokość i pozostaje na ułamek sekundy w bezruchu. Wznoszenie piłki możemy porównać do dojrzwania, a opadanie do starzenia. Wiek człowieka zmartwychwstałego jest tym momentem, w którym piłka jest w chwilowym stanie spoczynku na najwyższej wysokości. Nie można jednak ustalić jakiegoś konkretnego wieku, na który przypadałby ten moment najwyższego rozwoju człowieka, ponieważ doświadczenie uczy nas, że każdy rozwija się w indywidualnym tempie. Należy wyprowadzić z tego wniosek, że zmartwychwstałe ciała poszczególnych ludzi będą w różnym wieku. Z tym, że łączyć je będzie fakt, że wszystkie będą w wieku swojej indywidualnej doskonałości. Por. tamże, q. 81 a. 1 co.: „homo resurget absque omni defectu humanae naturae; quia Sicut Deus humanam naturam absque defectu instituit, ita sine defectu reparabit. Deficit autem Humana natura dupliciter: uno modo quia nondum perfectionem ultimam est consecuta; alio modo quia deficit in pueris, secundo modo deficit in sensibus. Et ideo in utrisque reducetur humana natura per resurrectionem ad statum ultimate perfectionis, qui est in iuvenili aetate, ad quam terminatur motus augmenti, et a qua incipit motus decrementi”.

¹⁷⁶ Temat ten został omówiony szerzej przy okazji analizy zagadnienia *należnej ilości* (łac. debita quantitas). Por. przypis 128.

¹⁷⁷ Por. *S.Th.*, III, supplementum, q. 81 a. 2 co.: „(...) non omnes resurgent in eadem quantitate; sed quilibet resurget in illa quantitate in qua fuisset in termino augmenti”.

¹⁷⁸ Por. tamże, q. 81 a. 3 co.: „etiam diversitas competit perfectioni speciei, cuius diversi gradus implentur per dictam diversitatem sexus vel quantitatis. Et ideo sicum resurgent homines in diversis

Wiemy już jak prawdopodobnie będzie wyglądało ciało człowieka zmartwychwstałego. Słusznym wydaje się zapytać teraz jak będzie funkcjonowało? Czy będą przebiegały w nim jakieś procesy fizjologiczne, analogiczne do tych na ziemi? Odpowiedzi na te i podobne pytania należy szukać w naturze wszelkich procesów fizjologicznych zachodzących w człowieku. Procesy te dotyczą ciała i mają na celu udoskonalanie całego człowieka na poziomie naturalnym. Rodzenie ma na celu uzupełnianie strat spowodowanych śmiercią innych ludzi tak, aby gatunek był zachowany oraz stale powiększany. Z kolei celem odżywiania jest uzupełnienie strat cielesnych organizmu oraz powiększenie masy ciała. Zmartwychwstanie zaś ma na celu nadanie człowiekowi ostatecznej doskonałości. Oznacza to, że zmartwychwstanie w sposób doskonały nie tylko pojedynczy człowiek, ale również cały gatunek ludzki. Nie będzie wtedy już żadnych strat, które trzeba byłoby nadrabiać. Po zmartwychwstaniu nie będzie zatem rodzenia, ani wszelkich czynności naturalnych, w tym współżycia płciowego, które mają na celu doprowadzenie najpierw do poczęcia, a docelowo do rozmnażania się gatunku. Znikną również inne czynności fizjologiczne takie jak jedzenie, picie, spanie, itp., ponieważ wszystkie one mają za zadanie udoskonalenie człowieka. A przecież nie można udoskonalić czegoś, co po zmartwychwstaniu będzie już w pełni doskonałe¹⁷⁹. Warto zatrzymać się w tym miejscu na kwestii dotyczącej wiecznego szczęścia. Panuje bowiem powszechnie poglądy, że doskonałość i szczęście ludzi zmartwychwstałych będzie przejawiać się między innymi w przyjemności cielesnej. Wnioski Tomasza burzą jednak ten obraz, ponieważ negują istnienie po zmartwychwstaniu jakichkolwiek czynności mających na celu przyjemności cielesne. To nie na nich będzie, według niego, polegało uszczęśliwienie ciała ludzkiego. Człowiek osiągnie „przyjemność” ciała dzięki temu, co sprawia, że jest bytem ludzkim, a więc poprzez rozum. Przyczyną szczęścia ciała zmartwychwstałego

staturis, ita in diversis sexibus: et quamvis sit differentuae sexuum, deerit aberit libido incitans ad turpes actus, ex quibus confusio causa tur”.

¹⁷⁹ Por. tamże, q. 81 a. 4 co.: „necessitas resurrectionis est ad consequendam ultimam perfectionem, quae consistit in perventione ad ultimum finem. Et ideo illae operationes naturales quae ordinatur ad primam perfectionem humanae naturae vel causandam vel conservandam, non erunt in resurrectione; et huiusmodi sunt actiones animalis vitae in homine, et actiones naturae in elementis, et motus caeli. Et ideo omnia haec cessabunt in resurrectione. Et quia comedere, et bibere, et dormire, et generare, ad animale vitam pertinent, cum sint ad primam perfectionem naturae ordinate; et ideo in resurrectione talia non erunt”. Tomasz odpiera zarzut, że skoro Jezus Chrystus po zmartwychwstaniu jadł i pił z uczniami, to również zmartwychwstali ludzie będą musieli jeść i pić. Według Akwinaty Chrystus korzystał z pożywienia nie z konieczności, ale dla przekonania uczniów, że ciągle posiada prawdziwą ludzką naturę, którą miał w trakcie życia na ziemi, kiedy to jadł i pił. Chrystus posiadając władzę, odszedł zatem chwilowo od tego, co jest właściwe ciałom zmartwychwstałym, nie ze względu na Niego samego, ale ze względu na uczniów. Por. tamże, q. 81 a. 4 ad 1.

będzie nieustanne oddziaływanie rozumu na ciało i uległość wobec niego¹⁸⁰. Nie cielesne, ale doskonalsze, bo niematerialne (duchowe) doznania są wymagane i wystarczające do osiągnięcia pełni szczęścia¹⁸¹.

3.3. Cechy ciała uwielbionego

Omówione powyżej cechy ciała zmartwychwstałego są uniwersalne, czyli dotyczą wszystkich ludzi. Tomasz jako teolog nie twierdzi bynajmniej, że wszyscy ludzie będą uczestniczyć w jednakowym, choć obostrzonym indywidualnymi cechami jednostki, stanie. Odwołując się do prawd wiary chrześcijańskiej wymienia jakby dwie kategorie człowieka zmartwychwstałego: człowiek zbawiony oraz człowiek potępiony. Jak zobaczymy, jest to ważne rozróżnienie opierające się nie tylko na wierze Objawionej, ale również dające się uzasadnić przy pomocy naturalnego rozumu¹⁸².

Pierwszym tematem, którym zajmuje się Tomasz, już przy indywidualnym podejściu do zmartwychwstałych ciał uwielbionych (łac. corpus gloriosum), jest kwestia cierpienia. Otóż ciała uwielbione nie będą doznawały cierpienia (łac. impassibilitas), co najmniej z dwóch powodów. Po pierwsze cierpienie wpływa negatywnie na tego, kto go doznaje, wywołując pewnego rodzaju zniszczenie. Natomiast ciała uwielbione po zmartwychwstaniu będą niezniszczalne, więc tym same nie będą mogły doznawać cierpienia¹⁸³. Po drugie cierpienie powoduje to, że doznający je podmiot w pewien sposób upodabnia się do niego oraz jest niejako wciągany pod wszelkie skutki z niego wynikające. Jednocześnie cierpienie samo w sobie jest niezgodne z naturą, jest pewną anomalią. Natomiast w ciele uwielbionym, które po zmartwychwstaniu jest doskonałe pod względem natury, nie może być miejsca dla niczego, co jest jej przeciwne¹⁸⁴.

Dalej Akwinata suponuje, że w ciałach uwielbionych będą funkcjonowały zmysły. Ich działanie będzie jednak inne niż w trakcie życia na ziemi. Działanie zmysłów, które są władzami biernymi, polega na otrzymywaniu wrażeń

¹⁸⁰ Por. tamże, q. 81 a. 4 ad 3.

¹⁸¹ Por. tamże, q. 81 a. 4 ad 4.

¹⁸² Właściwym przedmiotem niniejszej pracy jest nakreślenie właściwości uwielbionego ciała zmartwychwstałego. Jeśli zaś chodzi o potępione ciała zmartwychwstałe, to omówione są w takim stopniu, w jakim ich właściwości są wspólne dla każdego człowieka zmartwychwstałego. Natomiast te cechy ciał potępionych, które są od nich różne, nie zostały poddane analizie.

¹⁸³ Por. tamże, q. 82 a. 1 s. c.

¹⁸⁴ Por. tamże, 82 a. 1 co.

od przedmiotów, które istnieją poza nimi. Wskutek tego zawsze następuje pewna zmiana w danym zmysle. Zmiana może mieć charakter naturalny, np. ręka dotykająca ciepły przedmiot, też staje się ciepła. Ale taka zmiana nie będzie miała miejsca w zmysłach ciała uwielbionego. Drugim rodzajem zmiany jest zmiana niematerialna. Polega ona na tym, że zmysł przyjmuje niematerialne wrażenie, lub intelektualną postać poznawczą danej jakości, czy rzeczy, a nie ją samą, np. oko przyjmuje niematerialne wrażenie koloru białego jakiejś rzeczy, ale samo nie staje się białe. Ten drugi, niematerialny sposób działania zmysłów będzie, według Tomasza, obecny w zmysłach ciała uwielbionego. Zauważmy jednak, że ten sposób działania zmysłów człowieka, nie jest właściwy tylko dla ciała uwielbionego, ale funkcjonuje również w trakcie życia człowieka na ziemi i poznania intelektualnego¹⁸⁵. Całkowitość i doskonałość natury ludzkiej w ciele uwielbionym wymaga, aby były w nim obecne wszystkie zmysły człowieka: dotyk, wzrok, powonienie, słuch i smak. Problemem, którego Tomasz jednak nie wyjaśnia do końca, jest kwestia przedmiotu działania tych zmysłów, szczególnie smaku. Wydaje się, że płaszczyźnie rozumu naturalnego odpowiedź na pytanie, jakie przedmioty będą oddziaływać na zmysły w ciele uwielbionym, jest niezwykle trudna do udzielenia¹⁸⁶.

Kolejnym wnioskiem wypływającym z budowy i funkcji ciała uwielbionego jest odrzucenie poglądu, że człowiek uwielbiony będzie tylko duchową substancją. Gdyby tak było, nie mielibyśmy do czynienia ze zmartwychwstaniem, ale tylko z przemianieniem ciała w ducha. Mimo iż człowiek uwielbiony nie będzie duchem, to jednak, pisze Tomasz, jego ciało będzie posiadało pewną subtelność (łac. *subtilitas*), której nie ma ciało człowieka żyjącego na ziemi. Właściwość ta będzie bowiem wynikiem osiągnięcia pełnej doskonałości człowieka uwielbionego. Doskonałość zaś będzie polegać na całkowitym realizowaniu się duszy ludzkiej poprzez ciało, które nie będzie posiadało żadnych braków. Dusza będzie niejako całkowicie „władza” ciałem. A ponieważ sama w sobie jest niematerialna, możemy więc człowieka uwielbionego nazywać duchowym, ale tylko w znaczeniu pewnej subtelności, czy delikatności. Nigdy zaś nie możemy tak określać człowieka w znaczeniu bytu czysto duchowego, ponieważ posiada on także ciało. Jednym z przejawów subtelności ciała będzie wyeliminowanie z niego różnego typu błędów, do których Tomasz zalicza

¹⁸⁵ Por. tamże, q. 82 a. 3 co.

¹⁸⁶ Por. tamże, q. 82 a. 4.

m. in. otyłość¹⁸⁷.

Natura ludzka obejmuje również to, że człowiek poprzez swoje ciało zajmuje pewne miejsce. Zmartwychwstały i doskonały człowiek będzie zatem również zajmował pewne miejsce. W pełni natury ludzkiej zawiera się bowiem złożenie z formy i materii oraz naturalnych przypadłości, takich jak ciepło, gęstość, położenie, itp. Ciało zmartwychwstałe będzie zatem posiadało określoną temperaturę, gęstość i będzie zajmowało konkretne miejsce. Należy pamiętać przy tym, że nie będą to przypadłości wyrażone w materii fizycznej, czyli w taki sposób w jaki występują w człowieku żyjącym na ziemi. Czynnikiem powodującym zajmowanie miejsca na ziemi są materialne wymiary czasoprzestrzenne. W ciele uwielbionym nie ma już materii fizycznej, jednak określone wymiary i doskonałość natury ciągle w nim pozostają. Ściślej Tomasz mówi tzw. *masie wymiernej*, którą definiuje za Arystotelesem, jako masę posiadającą miejsce¹⁸⁸. Z tego względu, według Tomasza, ciało uwielbione jest nieprzenikliwe, co oznacza, że po pierwsze nie będzie mogło znajdować się jednocześnie w tym samym miejscu, co inne ciało fizyczne bądź zmartwychwstałe; po drugie ciało uwielbione nie będzie zdolne do przechodzenia poprzez fizyczne bariery np. ściany, czy drzwi¹⁸⁹. Subtelności ciała o której wcześniej mówiliśmy, nie należy zatem mylić z jakimkolwiek stanem czysto duchowym, które umożliwia dowolne przenikanie przez wszelkiego rodzaju przedmioty materialne¹⁹⁰. Oczywiście rzeczą jest

¹⁸⁷ Por. tamże, q. 83 a. 2 co.

¹⁸⁸ Por. tamże, q. 83 a. 2 co.

¹⁸⁹ Człowiek uwielbiony nie będzie mógł wchodzić w ciała istot żyjących. Odrzucić należy również obecny często w literaturze czy filmie motyw, w którym zmarły człowiek posiada umiejętność wchodzenia w ciała innych osób żyjących na ziemi. Pomimo tego, że dotyczy on nie człowieka uwielbionego, ale tylko duszy ludzkiej odłączonej od ciała, nie jest to możliwe z powodu tego, iż po pierwsze dusza ludzka może aktualizować tylko jedno ciało, a po drugie w duszy oddzielonej aktualnie tkwi przystosowanie do swojego ciała. Por. tamże, q. 83 a. 4 co.: „corpus gloriosum ratione suae proprietatis non habet quo possit esse cum alio corpore glorioso in eodem loco, sicut nec ut sit simul cum corpore non glorioso. (...) non est conveniens quod corpus gloriosum sit simul cum alio corpore glorioso, tum quia in eis servabitur debitus ordo, qui distinctionem requirit, tum quia unum corpus gloriosum non se opponit alteri. Et sic nunquam duo corpora gloriosa erunt simul”. Tomasz niejednokrotnie powtarza także, że ludzkie ciała zmartwychwstałe nie zawsze będą mieć takie same zdolności, jak zmartwychwstałe ciało Chrystusa. Ciało uwielbione z natury nie jest w stanie przeniknąć przez bariery. Natomiast Ewangelia opisuje scenę, w której Chrystus wszedł do wieczernika przez zamknięte drzwi. Doktor Anielski podaje, że Chrystus mógł tak uczynić, ale nie z powodu subtelności ciała zmartwychwstałego, ale jedynie dzięki specjalnej Bożej interwencji. Por. tamże, q. 83 a. 2 ad 1: „Corpus Christi non habuit ex subtilitatis dote quod posset esse silum cum alio corpore in eodem loco; sed hoc fatum est virtuti divinitatis post resurrectionem, sicut in nativitate”.

¹⁹⁰ Niemożność bycia dwóch ciał w jednym miejscu wynika z natury człowieka. Tomasz będąc teologiem nie wyklucza jednak, że z ważnej przyczyny mocą Bożą może dojść do przebywania dwóch ciał w jednym miejscu. Por. *S.Th.*, III, supplementum, q. 83 a. 3 co. Akwinata dopuszcza taką możliwość, ponieważ przebywanie dwóch ciał w jednym miejscu nie jest sprzeczne logicznie, gdyż nie łamie zasady niepodzielności i jednostkowości człowieka. Natomiast rzeczą sprzeczną logicznie, a więc również, według Tomasza, niemożliwą do realizacji mocą Bożą, wbrew naturze człowieka, jest bilokacja,

też to, że ciało uwielbione posiadające określoną masę wymiarną, może przebywać tylko w miejscu, które posiada taką samą masę, czyli wymiary. Nie może zaś przebywać w miejscu o mniejszych lub większych wymiarach, niż te które ono aktualnie posiada. Samo w sobie ciało uwielbione nie może też zmieniać swoich rozmiarów. Każde ciało posiada bowiem doskonałą naturę, a więc także doskonałe wymiary. Wszelka zmiana wiązałaby się także ze zmianą gęstości ciała na mniejszą lub większą, co z kolei wpływałoby na nie negatywnie. Jest to niemożliwe dlatego, że nic negatywnego nie będzie udziałem doskonałej natury ciała uwielbionego, która domaga się określonej wielkości i wzajemnego położenia względem siebie wszystkich części ciała¹⁹¹. Z faktu, że ciało uwielbione nie może z natury przebywać w tym samym czasie i miejscu z innym ciałem wynika również, że jest to ciało namacalne. Tomasz świadomy trudności, określa czym różni się ciało dotykalne od ciała namacalnego. Otóż to pierwsze jest pojęciem szerszym, w którym zawiera się pojęcie ciała namacalnego¹⁹². Ciałem dotykalmym jest to, które działa na zmysły dotyku, czyli np. powietrze, ogień, itp. Ciałem namacalnym jest takie, które dodatkowo stawia opór temu, kto chce przez nie przejść. Toteż powietrze, które nie stanowi żadnej przeszkody, jest ciałem dotykalmym, ale już nie namacalnym. Ciało uwielbione ze swej ludzkiej natury posiada jakości mogące działać na zmysł dotyku. Z tym, że jest ono doskonale podległe duszy i to ona niejako „dopuszcza” bądź nie działanie tych jakości, sprawiając, że dane ciało może być aktualnie dotykalne lub nie. Natomiast stałą cechą ciała uwielbionego jest namacalność. Takie ciało stawia bowiem barierę wszystkiemu, co chciałoby przez nie przejść. Najlepiej wyraża się to w tym, że nie może ono przebywać naraz w tym samym miejscu z innym ciałem¹⁹³.

Z tematem przebywania ciała uwielbionego w konkretnym miejscu wiąże się ściśle zagadnienie jego poruszania, a w szerszym kontekście wszelkiej aktywności (łac. *agilitas*). Musimy zatem podjąć takie pytania jak, to czy ciało zmartwychwstałego

czyli lokalne przebywanie jednego ciała w tej samej chwili w dwóch różnych miejscach. Być naraz w wielu miejscach jest sprzeczne z pojęciem jednostki, która jest sama w sobie niepodzielna. Dlatego mówienie, że ktoś potrafi być naraz w dwóch lub więcej miejscach, można porównać do próby pojmowania człowieka bez rozumu, w takim znaczeniu, że człowiek jest lokalnie w jednym miejscu, a jego rozum w innym. Tomistyczne ujęcie tego zagadnienia przysparza nam pewnych trudności, kiedy chcemy je skonfrontować z życiem nielicznych świętych chrześcijańskich, co do których istnieje żywe przekonanie, iż posiadali dar bilokacji, np. św. o. Pio. Problem ten wymaga zatem osobnego i pogłębionego opracowania. Por. tamże, q. 83 a. 3 ad 4.

¹⁹¹ Por. tamże, q. 83 a. 5 co.

¹⁹² Zależność ciała dotykalmego i namacalnego można bardziej obrazowo wyrazić w postaci figur geometrycznych kwadratu i prostokąta. Każdy kwadrat jest prostokątem, ale nie każdy prostokąt jest kwadratem. Po prostu pojęcie prostokąta jest szersze niż definicja kwadratu, która cała się w nim zawiera.

¹⁹³ Por. tamże, q. 83 a. 6 co.

człowieka będzie mogło przemieszczać się. Wskazaliśmy już, że doskonałość ciała uwielbionego będzie przejawiać się w doskonałym podporządkowaniu duszy. Tomasz tę doskonałość nazywa uposażeniem tegoż ciała. Pamiętamy także, że dusza nie tylko daje istnienie gatunkowe ciału, ale również jest zasadą ruchu w człowieku. Tym bardziej, wskazuje Akwinata, ciało uwielbione będzie w sposób doskonały podległe duszy jako czynnikowi poruszającemu je¹⁹⁴. Oznacza to, że nie tylko będą mogły się poruszać, ale również będą z tej sprawności korzystały¹⁹⁵. Zauważmy, że dotychczasowych dociekań mogłoby wynikać, iż możliwość poruszania się będzie tylko czystą teoretyczną sprawnością, ponieważ doskonałe ciała powinny znajdować się w najbardziej odpowiadającym ich doskonałości miejscu. Z tego powodu człowiek zmartwychwstały po prostu nie miałby potrzeby przemieszczania się. Doktor Anielski twierdzi, że przebywanie ciała uwielbionego w danym miejscu należy do nagrody przypadłościowej, czyli jakby drugorzędnej. Z tej racji ciało samo w sobie zawsze ma odniesienie do tego miejsca i nie doznaje żadnego uszczerbku, nawet gdy przebywa aktualnie w innym położeniu¹⁹⁶. Trzeba zatem jeszcze spróbować określić w jaki sposób ciała uwielbione mogą się poruszać. Tomasz zdecydowanie odrzuca myśl, że takie ciała mogą przemieszczać się momentalnie, czyli znikać w jednym i pojawiać się w tym samym czasie drugim miejscu. Gdyby tak było, oznaczałoby to, że ciało może bilokować, a jak wykazaliśmy jest to niemożliwe. Dlatego jedynym racjonalnym wyjaśnieniem jest wskazanie, że ciało przemieszczając się z jednego miejsca do drugiego przebywa jakąś drogę w określonym czasie. Tomasz precyzuje, że czas przemieszczenia jest tak krótki, że w zasadzie nieuchwytny do zaobserwowania. Mimo wszystko nawet najkrótsza jednostka czasu, zawsze pozostaje pewną sekwencją, która jest podzielna w nieskończoność. To powoduje, że tomistyczna koncepcja ruchu ciała zmartwychwstałego jest trudna do pogodzenia z chrześcijańską koncepcją

¹⁹⁴ Por. tamże, q. 84 a. 1 co.: „corpus gloriosum erit omnino subiectum animae glorificatae, (...) in eo aliqua perfectio effluens ab anima glorificata in corpus, per quam habile reddatur ad praedicatam subiectionem: quae quidem perfectio dos glorificati corporis dicitur. Anima autem coniungitur corpori non solum ut forma, sed etiam ut motor: et utroque modo oportet quod corpus gloriosum animae glorificatae sit summe subiectum...”.

¹⁹⁵ Tomasz zauważa, że w ciałach uwielbionych będzie istniała pewna niedoskonałość na płaszczyźnie przemieszczania się. Będzie ona wynikała z tego, że jedno ciało nie będzie mogło być w dwóch miejscach naraz. A więc niedoskonałość ta będzie polegała na możliwości danego ciała do bycia w innym miejscu, niż jest aktualnie. Jednak ten brak zaktualizowania w dziedzinie przebywania we wszystkich miejscach jednocześnie, nie wpływa na pomniejszenie ogólnej doskonałości ciała uwielbionego, bowiem doskonałość ta wypływa z wnętrza ciała, a nie z miejsca przebywania. Por. tamże, q. 84 a. 2 ad 1.

¹⁹⁶ Doskonałość człowieka uwielbionego polega też na tym, że radość z posiadania takiego miejsca, które najpełniej odpowiada doskonałości jego natury, trwa w nim nawet wówczas, kiedy aktualnie znajduje się on poza tym miejscem. Por. tamże, q. 84 a. 2 ad 5.

pozaczasowości występującą w rzeczywistości pośmiertnej¹⁹⁷.

Jako ostatnie, Tomasz podejmuje zagadnienie jasności ciała uwielbionego (łac. claritas). Według Doktora Anielskiego istnieje pewna jasność duszy, która wynika z doskonałej realizacji jej natury w ciele uwielbionym. Owa jasność duszy niejako z konieczności będzie także obejmowała ciało ludzkie, a więc ostatecznie całego człowieka. Oczywiście jasność duszy będzie typowo duchowa, zaś w ciele będzie przyjmowana i eksponowana na zewnątrz jako jasność cielesna¹⁹⁸. Jasność ciała będzie kolejnym czynnikiem, który wpłynie doskonaląco na naturę człowieka uwielbionego. Wraz z subtelnością przyczynią się do pewnego rodzaju przepustowości ciała. Nie będzie to jednak całkowita przeźroczystość, ponieważ barwa jako taka przynależy do natury człowieka¹⁹⁹. Dlatego słusznym, choć niedokładnym wydaje się porównanie takiego ciała pod względem wizualnym do pewnego rodzaju hologramu. Własnością bowiem hologramu jest to, że widzimy go, ale również możemy ujrzyć to, co znajduje się za nim. Sam Tomasz porównuje zaś ciało uwielbione do szkła przez które możemy coś zobaczyć. Tak samo przez ciało uwielbione będzie można ujrzyć chwałę całego człowieka zmartwychwstałego. Ważne jest, że ta możliwość widzenia ciał ludzi uwielbionych nie jest ograniczona tylko dla pozostałych ludzi uwielbionych, ale dostępna będzie w naturalny sposób każdemu człowiekowi żyjącemu na ziemi. Dzieje się tak, ponieważ zarówno jasność jak i zmysł wzroku należą do natury człowieka²⁰⁰. Co więcej, wskazuje Tomasz, ukazywanie tej jasności będzie zależne od woli człowieka uwielbionego. Oznacza to więc, że do władzy duszy będzie należało decydować o tym, czy ciało uwielbione będzie mogło pokazać lub ukryć swoją chwałę

¹⁹⁷ Zauważmy, że do tej pory nie została wypracowana jedna koncepcja, która w sposób spójny tłumaczyłaby, czy w życiu po śmierci występuje czas i przestrzeń. W refleksji teologicznej pojawia nam się co najmniej kilka trudności. Jeżeli przyjmiemy koncepcję wiecznej teraźniejszości, w której trwa Bóg, pojawia nam się problem oczyszczenia duszy w czyśćcu, który przecież zakłada pewne następstwo czasowe. Wszelka bowiem zmiana, jak głosi Arystoteles, jest stosunkiem tego, co przedtem do tego, co potem w określonej jednostce czasu. Kolejnym problemem jest to, czy pomiędzy sądem indywidualnym, a ostatecznym jest jakaś odległość czasowa. Problemem jest też pojmowanie przestrzeni, w której miałyby poruszać się ciała uwielbione. Współczesna teologia ukierunkowuje się bowiem ku twierdzeniom, że zbawienie, a szerzej zmartwychwstanie to raczej pewien stan, a nie miejsce, w którym zgromadzone byłyby ciała zmartwychwstałych ludzi. Koncepcja ta przysparza ogromnych problemów już na samym początku refleksji, bo przecież człowiek zmartwychwstanie z ciałem, które z natury zajmuje określone miejsce. Te i inne trudności pokazują, że zarówno teologia jak i filozofia nie są jakimiś zamkniętymi i kompletnymi dziedzinami wiedzy, ale ciągle mają przed sobą perspektywy badawcze.

¹⁹⁸ Por. tamże, q. 85 a. 1 co.

¹⁹⁹ Por. tamże, q. 85 a. 1 ad 2-3: „corporis gloria naturam non tollet, sed perficit. Unde color qui debetur corpori ex natura suarum partium, remanebit in eo: sed superaddetur claritas ex gloria animae”.

²⁰⁰ Por. tamże, q. 85 a. 2 co.: „(...) claritas corporis glorio si naturaliter ab ochlo non glorioso videri potest”.

przed innymi²⁰¹. Zauważmy więc, że Tomasz językiem racjonalnego rozumowania wskazuje i dopuszcza możliwość różnego typu objawień prywatnych, w których dochodzi do zobaczenia ciała kogoś, kto zmarł. Z tym, że należy pamiętać, iż taka forma „kontaktu” zawsze zależna jest od woli człowieka zmartwychwstałego. Ludzie na ziemi mogą być jedynie biernymi odbiorcami tychże wizualnych treści.

Ukazanie istotnych cech i sprawności ciała zmartwychwstałego pokazuje, że filozofia człowieka w ujęciu Doktora Anielskiego jest kompleksową dziedziną wiedzy. Tomasz, trzymając się konsekwentnie przyjętych na początku drogi założeń metafizycznych, stopniowo wskazuje na kolejne właściwości natury człowieka, ze szczególnym uwzględnieniem psychofizycznej jedności. Prowadzą go one do przeświadczenia, że na gruncie zdroworozsądkowym niemożliwym wydaje się być stan trwałego, spowodowanego śmiercią rozbitcia tej jedności. Na tej podstawie formułuje dalej tezę o prawdopodobnym zmartwychwstaniu człowieka i właściwościach ciała uwielbionego. Myśl Akwinaty oparta jest na gruncie filozoficznym, który jest uwarunkowany możliwościami poznawczymi naturalnego rozumu. Z tego powodu nie wszystko, co dane jest nam w doświadczeniu religijnym można wytłumaczyć na płaszczyźnie czysto naturalnej i logicznej. Filozofia zatem zawsze dochodzi do granicznej bariery nadprzyrodzoności, w której musi ustąpić miejsca dla tych prawd które przynosi Objawienie, a rozwija i systematyzuje teologia.

²⁰¹ Por. tamże, q. 85 a. 2 ad 3: „claritas corporis gloriosi provenit ex merito voluntatis, et ideo voluntati subdetur, ut secundum eius imperium videatur vel non videatur, et ideo in potestate corporis gloriosi erit ostendere claritatem suam, vel occultare”. Por. tamże, q. 85 a. 3 co.

Zakończenie

Przedmiotem powyższej pracy, jak to zostało zaznaczone we wprowadzeniu, była analiza chrześcijańskiej doktryny o zmartwychwstaniu człowieka, w ujęciu Tomasza z Akwinu. Przed przystąpieniem do pracy na tekstach Akwinaty, w pierwszym rozdziale została zarysowana historia rozwoju filozofii człowieka, od pierwszych filozofów jońskich, aż do czasów współczesnych Tomaszowi. Pierwszym krokiem na drodze myśli antropologicznej było utożsamianie człowieka tylko ze światem materialnym. Z czasem zaczęto wyodrębniać w bycie ludzkim niematerialny i niezniszczalny element, który nazwano duszą oraz ciało, które jako materialne jest poddane czasowo – przestrzennym ograniczeniom. Kulminacją pogańskiej myśli starożytnej były koncepcje Platona i jego ucznia Arystotelesa. Pierwszy z nich utożsamiał człowieka tylko z duszą, a ciało traktował jako przykry element ziemskiego życia, z którego dusza pragnie się uwolnić. Naprzeciw takiemu postrzeganiu człowieka wyszedł Arystoteles, opracowując hylemorficzną koncepcję złożoności bytów. Wnioskowała ona, że każdy istniejący byt, w tym człowiek powstaje z dwóch nawzajem przenikających się elementów: formy (dusza w istotach żyjących) oraz materii. Oba elementy są niezbędne, więc jeśli któregoś z nich by zabrakło, człowiek nie mógłby powstać. Stagiryta zatem przeciwnie do swojego mistrza podkreśla równowartość duszy i ciała w człowieku. Z tej racji Akwinata przyjął filozofię arystotelesowską za swój punkt wyjścia w analizie racjonalnej człowieka. Kolejnym etapem rozwoju antropologii był impuls, który przyniosło Objawienie. Od tego momentu myśliciele chrześcijańscy (m.in. Tertulian, Orygenes, Grzegorz z Nyssy, Augustyn z Hippony, Bonawentura) podejmowali wysiłki, aby uzgodnić dane w Objawieniu prawdy wiary dotyczące człowieka z obecnymi dookoła pogańskimi, racjonalnymi nurtami. Próby te często kończyły się niepowodzeniem, ponieważ chrześcijaństwo jako religia Objawiona, nie dało się zredukować do żadnego systemu filozoficznego wymyślonego przez człowieka. Ciągłe napięcie pomiędzy filozofią a prawdami wiary doprowadziło do wyklarowania się w średniowieczu dwóch głównych sporów dotyczących natury ludzkiej. Były to spory o wielość form (dusz) w człowieku oraz o naturę intelektu. Mniej więcej taki stan rzeczy zastał Tomasz z Akwinu. Dzięki niezwyklej umiejętności syntezy, czerpie on z dorobku poprzedników i podejmuje próbę rozwiązania ówczesnych kontrowersji antropologicznych. W drugim rozdziale została przedstawiona filozofia człowieka w ujęciu Tomasza, głównie pod kątem natury ludzkiej. Tomasz posługując się możliwościami naturalnego rozumu wskazuje na

psychofizyczną jedność człowieka. Jak zostało wykazane, ta właściwość bytu ludzkiego stała się jednym z podstawowych aksjomatów tegoż Doktora Kościoła. Do najważniejszych rzeczy poruszanych w tym rozdziale należy zaliczyć dowody na nieśmiertelność duszy ludzkiej, określenie wzajemnych relacji i sposobu połączenia duszy z ciałem oraz odniesienie się do kwestii śmierci, jako pewnego istotnego momentu w czasie życia człowieka. W rozdziale został również podjęty trudny temat zasady jednostkowania w człowieku. Aby pokazać wagę problemu zostały nakreślone różne stanowiska we współczesnej interpretacji tego zagadnienia, reprezentowane głównie przez S. Swieżawskiego i M. Gogacza. Wzajemne zależności między duszą a ciałem, Tomasz wyjaśnia formułując naukę o przystosowaniu duszy do konkretnego ciała. Jest to kluczowy moment, ponieważ właśnie opierając się w zasadniczej mierze na tej teorii, Tomasz będzie dalej wyjaśniał naturalną skłonność do połączenia duszy z ciałem, która okaże się fundamentem prawdopodobieństwa zmartwychwstania. *Commensuratio* tłumaczy, że połączenie duszy z ciałem jest naturalnym stanem człowieka, w którym najpełniej realizuje się natura ludzka. Śmierć jest tym elementem, który zrywa psychofizyczną doskonałość człowieka. Akwinata powie jednak, że nienaturalny stan rozłączenia duszy z ciałem, który jest pewnym brakiem, nie może z natury trwać wiecznie. Odłączona dusza pragnie bowiem znowu połączyć się z ciałem i to nie jakimkolwiek, ale z tym konkretnym ciałem, które ożywiła i formowała od początku zaistnienia. W ten sposób formułuje Tomasz poprawny logicznie argument wiedzy za zmartwychwstaniem człowieka. Rozdział trzeci poświęcony został przedstawieniu wizji ciała zmartwychwstałego u Tomasza. *Commensuratio* posiada jeszcze tę własność, że znajdując się w duszy, zachowuje w sobie wszystkie dyspozycje, właściwości i sprawności ciała. Dlatego w momencie zmartwychwstania wszystko, co w ciele ludzkim należy do natury człowieka, bierze udział w zmartwychwstaniu. Na tej podstawie, według Tomasza ciało zmartwychwstałe będzie tożsame z ciałem ziemskim danego człowieka oraz będzie posiadało identyczne dyspozycje i właściwości. Jedyna różnica będzie polegać na tym, że ciało zmartwychwstałe nie będzie zbudowane z materii w rozumieniu fizycznym.

Przykład wysiłku intelektualnego Tomasza z Akwinu pokazuje, że chrześcijaństwo jest racjonalną i niesprzeczną w sobie religią. Prawdy wiary dotyczące człowieka zakorzenione są w dużej mierze w jego naturze. Dlatego też chrześcijańska propozycja z perspektywą indywidualnej nieśmiertelności, jest najlepszą ofertą dla współczesnego, poszukującego transcendencji człowieka.

Bibliografia

TEKSTY ŹRÓDŁOWE

Pismo Święte

- *Biblia Jerozolimska*, Poznań 2006, tłum. za: *Biblia Tysiąclecia*, wyd. V, Poznań 2000, wstęp, przypisy, komentarze i marginalia za: *La Bible de Jérusalem*, Paris 1996.

Dzieła Tomasza z Akwinu

- Sancti Thomae Aquinatis, *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 4-5: *Pars prima Summae theologiae* (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1888-1889).
- Sancti Thomae Aquinatis, *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 11-12: *Tertia pars Summae theologiae* (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1903-1906).
- Sancti Thomae Aquinatis, *Ex Officina Libraria Marietti anno 1820 condita*, t. 5: *Summa Theologica Pars tertia, a Qu. LXIII ad finem, et Supplementum 3ae partis*. Taurini 1932.
- Sancti Thomae de Aquino, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 43: *De principiis naturae ad fratrem Sylvestrum* (Editori di San Tommaso, Roma, 1976) p. 1-47.
- S. Thomae Aquinatis, *Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*, t. 2-3. Ed. P. Marc, C. Pera, P. Caramello (Marietti, Taurini-Romae, 1961).
- Thomae De Aquino, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 24/1: *Quaestiones disputatae de anima*. Ed. B. C. Bazán (Commissio Leonina-Éditions Du Cerf, Roma-Paris, 1996).
- Sancti Thomae De Aquino, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 43: *De ente et essentia* (Editori di San Tommaso, Roma, 1976) p. 315-38.1.
- Thomae De Aquino, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 24/2: *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*. Ed. J. Cos (Commissio Leonina-Éditions Du Cerf, Roma-Paris, 2000).

- Sancti Thomae De Aquino, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 45/1: *Sententia libri De anima* (Commissio Leonina-J. Vrin, Roma-Paris, 1984).
- Thomae De Aquino, *Opera omnia jussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 25/1: *Quaestiones de quolibet. Préface. Quodlibet VII, VIII, IX, X, XI*; t. 25/2: *Quaestiones de quolibet. Quodlibet I, II, III, VI, IV, V, XII* (Commissio Leonina-Éditions du Cerf, Roma-Paris, 1996).
- S. Thomae Aquinatis, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, t. 2. Ed. P. Mandonnet (P. Lethielleux, Parisiis, 1929) 1159 pp.
- *Traktat o człowieku*, I q. 75 – 89, tłum., oprac. i kom. S. Swieżawski, Kęty 2000.
- *Summa teologiczna*, przekład zbiorowy pod red. S. Bełcha, Londyn 1966-1998.
- *Summa Contra Gentiles, Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami innowiercami i błędzącymi*, tłum. Z. Włodek, W. Zega, t. 1, Poznań 2003, t. 2, Poznań 2007.

Pozostali autorzy

- Augustyn, *O wielkości duszy*, [w:] Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, t. 2, tłum. D. Turkowska, Warszawa 1953.
- Augustyn, *O nieśmiertelności duszy*, [w:] Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, t. 2, tłum. D. Turkowska, Warszawa 1953.
- Augustyn, *O Państwie Bożym*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1977.
- Albert Wielki, *Summa theologiae*, tłum. za: S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa-Wrocław 2000.
- Albert Wielki, *Summa de creaturis*, tłum. za: S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa-Wrocław 2000.
- Arystoteles, *O duszy*, [w:] *Dzieła wszystkie*, t. 3, tłum. P. Siwek, Warszawa 2003.
- Arystoteles, *Metafizyka*, [w:] *Dzieła wszystkie*, t. 2, tłum. K. Leśniak, Warszawa 2003.
- Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, tłum. M. Przyszychowska, Kraków 2006.
- Grzegorz z Nyssy, *Dialog z siostrą Makryną o duszy i zmartwychwstaniu*, [w:] *Wybór pism*, tłum. W. Kania, Warszawa 1974.
- Orygenes, *O zasadach*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1996.

- Platon, *Fedon*, [w:] *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999.
- Platon, *Fajdros*, [w:] *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999.
- Platon, *Timajos*, [w:] *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999.
- Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2003.
- Plotyn, *Enneady*, t. 1-2, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 1959.
- Tertulian, *O duszy*, [w:] M. Michalski, *Antropologia literatury patrystycznej*, t. 1, Warszawa 1975.
- Tertulian, *Apologetyk*, tłum. pod red. J. Sajdak, Poznań 1947.

OPRACOWANIA

- F. Copleston, *Historia filozofii. Grecja i Rzym*, t. 1, tłum. H. Bednarek, Warszawa 2004.
- F. Copleston, *Historia filozofii. Od Augustyna do Szkota*, t. 2, tłum. S. Zalewski, Warszawa 2004.
- E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987.
- E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, Warszawa 1953.
- M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 2008.
- M. Gogacz, *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, Warszawa 1998.
- M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje*, Warszawa 1985.
- M. Gogacz, *Istnieć i poznawać*, Warszawa 1976.
- M. Gogacz, *Egzystencjalne rozumienie duszy ludzkiej*, [w:] „*Studia Philosophiae Christianae*”, 6 (1970) 2, s. 5-28.
- J. Kalinowski, *Człowiek: materia i dusza*, [w:] *Aby poznać Boga i człowieka*, cz. 2: *O człowieku dziś*, pod red. B. Bejzego, Warszawa 1974.
- M. Krasnodębski, *Dusza i ciało. Zagadnienie zjednoczenia duszy i ciała w wybranych tekstach Tomasza z Akwinu oraz filozofii tomistycznej*, Warszawa 2004.
- D. Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. W. Olszewski, B. Kupisa, Warszawa 1984.
- W. Mering, *Spór o zasadę jednostkowania duszy ludzkiej w tomizmie*

- egzystencjalnym, „Studia Peplińskie” [t. 9]: 1978, s. 273-294.
- P. Milcarek, *Filozoficzna teoria ciała ludzkiego w pismach Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1994.
- A. M. Nowik, *Koncepcja duszy człowieka w dziełach Arystotelesa*, [w:] G. P. Dudzik, R. A. Muszyńska, A. M. Nowik, *O duszy*, Warszawa 1996.
- J. Pastuszka, *Niematerialność duszy ludzkiej u Augustyna*, Lublin 1930.
- G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1-3, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 1999-2001.
- T. Stępień, *Pseudo – Dionizy Areopagita chrześcijanin i platonik*, Warszawa 2006.
- T. Stępień, *Podstawy tomistycznego rozumienia człowieka*, Warszawa 2010.
- S. Swieżawski, *Centralne zagadnienie tomistycznej nauki o duszy*, [w:] „Przegląd filozoficzny, Warszawa-Kraków, t. 44 (1948), z. 1 – 3, s. 131-189.
- S. Swieżawski, *Byt. Zagadnienie metafizyki tomistycznej*, Lublin 1948.
- S. Swieżawski, *Albertyńsko – tomistyczna a kartezjańska koncepcja człowieka*, [w:] *Rozum i tajemnica*, Kraków 1960.

Pozostałe

- P. Davies, *Ostatnie trzy minuty. O ostatecznym losie wszechświata*, tłum. P. Amsterdamski, Warszawa 1999.
- J. Gnilka, *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, tłum. W. Szymona, Kraków 2001.
- Z. Kubiak, *Mitologia Greków i Rzymian*, Warszawa 1999.
- *Słownik Grecko-Polski*, t. 1-2, oprac. O. Jurewicz, Warszawa 2000/2001.