

Jerzy Kopania

Czy zmierzch platońskiego rozumienia duszy?

0. Twierdzenie, że człowiek składa się z duszy i ciała, jest zazwyczaj przyjmowane jako oczywiste przez człowieka wychowanego w tradycji wiary chrześcijańskiej. W tradycji katolickiej równie oczywiste zdaje się być także rozumienie duszy — zazwyczaj przyjmuje się bowiem, że dusza jest tym składnikiem człowieka, który po śmierci ciała nie ginie, lecz przebywa w jakiejś rzeczywistości pozaempirycznej, oczekując na moment, w którym zostanie połączony ze wskrzeszonym ciałem, czyli na moment zmartwychwstania ciał. Korzenie chrześcijaństwa tkwią w judaizmie, ale tradycyjnie katolicka koncepcja nieśmiertelnej duszy ludzkiej nie wywodzi się z judaizmu. Znamienne i zastanawiające jest, że koncepcja ta zaczyna być obecnie w teologii katolickiej kwestionowana.

1. Tradycyjnie chrześcijańska koncepcja duszy nie jest, bo być nie może, pochodzenia judaistycznego. Biblijny termin hebrajski *nepheš* można przetłumaczyć jako „oddech” lub „tchnienie”, choć nieraz oznacza on także krew. Prosta obserwacja skłaniała do utożsamiania życia z oddychaniem i krążeniem krwi. Człowiek żyje tak długo, jak długo poruszają się jego płuca i krąży w żyłach krew. Tego rodzaju konstatacje prowadziły do przekonania, że owo tchnienie (*nepheš*) jest siłą życia, a więc śmierć jest utratą siły życiowej.

Takie rozumienie siły życiowej jest, jak się zdaje, wspólne wszystkim ludom znajdującym się na podobnym poziomie rozwoju. Także w archaicznej Grecji zasada życia, określana słowem *psyché*, wiązana jest z oddechem i krwią. *Psyché* znika wraz ze śmiercią; moment ustania oddechu jest momentem śmierci, a upływ krwi powoduje, że życie uchodzi. Tak rozumiana zasada życia jest związana w istotny sposób z ciałem, które ożywia; nie da się od ciała oddzielić. Gdy człowiek umiera, ciepły dech (*thymós*) opuszcza ciało, a gdy ciało zostaje spalone, dusza udaje się do Hadesu, ale już tylko jako obraz (*éidōlon*) czy mara zmarłego¹.

¹ Zob. T. Sinko, *Zarys literatury greckiej*, PWN, Warszawa 1959, t. 1, s. 42-44.

Z logicznego punktu widzenia należałoby przyjąć, że skoro zasada życia ginie wraz ze śmiercią jednostki, to śmierć jest całkowitym i nieodwracalnym zakończeniem istnienia człowieka. Jednak pragnienie trwania jest silniejsze od wywodów logicznych — w obu kręgach kulturowych istnieje mocne przekonanie, że po drugiej stronie jednak coś pozostaje. Wiara, że człowiek po śmierci przebywa w innej rzeczywistości wyrasta z nadziei na ocalenie świadomości własnego istnienia. Ta druga, pozaempiryczna rzeczywistość — żydowski Szeol i grecki Hades — to sfera istnienia człowieka zmarłego; właśnie człowieka, a nie jego duszy (*nepheš* czy *psyché*)². Dusza, ściśle rzecz ujmując, już nie istnieje, jest bowiem zasadą życia i wraz z życiem zanika. Po drugiej stronie zaczyna się nowe istnienie człowieka, tyle tylko, że jest to istnienie pozbawione zarówno cielesności, jak duchowości. W Szeolu czy w Hadesie istnieje coś, co nazwać by można cieniem lub zarysem człowieka. Ten zarys jest wprawdzie podobny do człowieka niegdyś żyjącego, bo jest jakby jego odbiciem, ale jest słaby i niemy na podobieństwo cienia.

Takie obrazy znajdujemy zarówno w Starym i w Nowym Testamencie, jak w przekazach greckich z epoki archaicznej. W *Księdze Izajasza* często pojawia się „podziemny Szeol”, czyli otchłań, w której śpią „cienie zmarłych”³. W *Apokalipsie* podkreśla się, że klucze do Otchłani dzierży Bóg⁴, a św. Paweł Apostoł świadczy o Chrystusie zstępującym do Otchłani⁵. W poematach Homera liczne są wzmianki i odniesienia do Hadesu, czyli krainy zmarłych, w której bez widoku światła słonecznego przebywają ci, którzy niegdyś byli żywymi ludźmi⁶. Gdy śpiącemu Achillesowi ukazuje się mara Patroklesa, bohater chce ją objąć, ale nie może, gdyż jest ona jak dym. Achilles mówi wówczas w zadziwieniu: „Więc jeszcze istnieje w domostwie Hadesa dusza i [ziemski] obraz, ale całym bez życia”⁷.

² Należy o tym pamiętać, gdyż zarówno w tekstach klasycznych, jak w opracowaniach zazwyczaj używa się w odpowiednich kontekstach słowa „dusza”; jest to jednak spowodowane tylko wygodą mówienia.

³ *Iz* 14, 9; tu i w dalszych cytatach biblijnych przekład Biblii Tysiąclecia. Zob. także *Iz* 5, 14; 26, 19; 59, 9, nadto *Pwt* 32, 22 oraz *Ps* 16, 10; 49, 16; 88, 13. We fragmencie *Iz* 14, 9 mowa o tyranie, którego śmierć wywoła poruszenie nawet w Szeolu i „obudzi cienie zmarłych”. Użyte w tym miejscu hebrajskie słowo *raphaim* jest dwuznaczne i może znaczyć także „olbrzym”, dlatego w *Wulgacie* czytamy: *suscitavit tibi gigantes*. We współczesnym przekładzie angielskim (*The Holy Bible. New International Version*, American Bible Society, New York 1978) użyto słowa *spirit*, trafnie nawiązując do starotestamentowego rozumienia człowieka: *it rouses the spirits of the departed*.

⁴ Zob. *Ap* 1, 18; 9, 1; 20, 1n.

⁵ Zob. *Rz* 10, 7. Zob. także *Mt* 11, 23 oraz *1P* 4, 5.

⁶ Cała Pieśń XI *Odysei* poświęcona jest opisowi pobytu Odyseusza nad skalistą czeluścią, prowadzącą do mrocznego świata umarłych.

⁷ *E rá tis esti kai ein Aídao dómoisi psychè kai eidolon, atàr phrénēs ouk éni pámpan. Iliada* XXIII, 103. Słowo *phren* oznaczało siedlisko życia, zwłaszcza umysłowego, ale także serce, ducha, myśl, rozum.

Jest jednak pewna różnica między przekazem Starego Testamentu, przejętym przez Nowy Testament, a wyobrażeniami zapisanymi w literaturze Grecji archaicznej. Różnica ta bierze się z właściwej judaizmowi wiary w jedyne Boga, stwórcy wszechrzeczy. To Bóg stworzył swoją mocą człowieka, obdarzając go siłą życiową. „Bóg tchnął w jego nozdrza tchnienie (*nešamah*) życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą (*nepheš*)”⁸ — czytamy w *Księdze Rodzaju*. Niezachwiana wiara w jedyne Boga-Stwórcy musi rodzić niezachwiane przeświadczenie, że nie stworzył On człowieka po to tylko, żeby jedynie jego cień ostał się w wieczności. Autor *Księgi Samuela* mówi jednoznacznie: „To Pan daje śmierć i życie, wtrąca do Szeolu i zeń wyprowadza”⁹. Autor *Psałmów* wyznaje żarliwie wiarę w nieskończoną moc Pana, a wiara ta wzbudza nadzieję życia wiecznego: „Lecz Bóg wyzwoli moją duszę z mocy Szeolu”¹⁰. Stary Testament zawiera więc to, co w Nowym Testamencie ukazane zostanie w słowach Jezusa — wiarę w zmartwychwstanie człowieka¹¹. Jezus potwierdza wprost judaistyczną wiarę w zmartwychwstanie: „A że umarli zmartwychwstają, to i Mojżesz zaznaczył [...], gdy Pana nazywa *Bogiem Abrahama, Bogiem Izaaka i Bogiem Jakuba*. Bóg nie jest [Bogiem] umarłych, lecz żywych; wszyscy bowiem dla Niego żyją”¹².

Tej wiary w Boga wskrzeszającego człowieka do życia wiecznego nie ma w wierzeniach Greków. Człowiek jest jakby przeznaczony czy raczej skazany na to, aby po śmierci pędzić wieczny żywot cienia. Jest to wizja, z którą trudno się pogodzić, nie dziwi więc, że fantazja Greków usiłuje stworzyć świat inny — skoro obok niejako świata ludzi żywych istnieje świat podziemny ludzi zmarłych, to można mieć nadzieję, że obok niejako świata bogów istnieje jakby boski świat dla ludzi zmarłych. Nie ma w tym przypuszczeniu logicznych podstaw analogiczności; jest jedynie pragnienie, by trwać w wieczności życiem ludzkim, nie życiem cienia. To pragnienie znajduje dodatkowe wzmocnienie w silnym odczuciu jako niesprawiedliwej sytuacji, kiedy jednaki żywot wiecznie miałyby pędzić cienie zmarłych, którzy za życia byli ludźmi dobrymi, cnotliwymi i cienie zmarłych, którzy za życia byli złymi. Wyobrażenia Greków stworzy więc Tartar, jeszcze bardziej mroczną niż Hades krainę, w której wieczyste kary od-

⁸ Rdz 2,7.

⁹ 1 Sm 2, 6. Por. m.in. Am 9, 2 i Ps 139, 8.

¹⁰ Ps 49(48), 16; por. Ps 16(15), 9-11.

¹¹ Należy jednak zaznaczyć, że wiara w zmartwychwstanie do nowego, wiecznego życia pojawia się w Biblii stosunkowo późno. Najstarszym tekstem, zawierającym jej świadectwo, jest pochodząca z II wieku przed Chr. prorocka *Księga Daniela*, w której znajdujemy następujący fragment: „Wielu zaś, co posnęli w prochu ziemi, zbudzi się: jedni do wiecznego życia, drudzy ku hańbie, ku wiecznej odrazie” (Dn 12, 2).

¹² Łk 20, 37-38. Por. Mt 22, 31-32 i Mk 12, 26-27. Dla chrześcijan słowa te zostaną potwierdzone wiarą w zmartwychwstanie Jezusa; tę wiarę św. Paweł Apostoł uzna za fundament chrześcijaństwa. „A jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, daremne jest nasze nauczanie, próżna jest także wasza wiara”; 1 K 15, 14.

bywają wszyscy ci, którzy swoim życiem obrazili bogów. Skoro zaś przyjmuje się istnienie krainy wiecznego potępienia, to trzeba też przyjąć istnienie krainy wiecznej szczęśliwości, w której z łaski bogów zażywają wiecznego szczęścia ci, którzy za życia dokonali czynów niezwykłych. Ulubieńcy bogów nie do Hadesu trafiają po śmierci, lecz żywcem przenoszeni są na Pola Elizejskie — do krainy wiecznej szczęśliwości.

Niezachwiana wiara w moc wszechmogącego Boga, który nie stwarza ludzi na zatracenie, oraz nadzieja, że być może bogowie okażą się łaskawi — to dwie zasadniczo różne postawy człowieka wobec grozy śmierci. Wiara biblijna mogła w swym rozwoju dojść do punktu, od którego poczynając stała się samowystarczalna i nie potrzebowała już niczego ponadto dla swego usprawiedliwienia. Wiara Greków potrzebowała jakiegoś stałego punktu oparcia, czy podłoża raczej, aby stać się również rodzajem ufności; myśl grecka zaczęła poszukiwać sposobu uniezależnienia się od kaprysów bogów. Skoro spełnienie pragnienia życia wiecznego i poczucia sprawiedliwości nie wynika w sposób konieczny z natury bogów, więc może da się wykazać, że wynika z samej natury człowieka. Tą drogą pójdzie rozwój religijności greckiej, szczególnie w praktykach kultów misteryjnych, tą drogą pójdzie także rozwój myślenia filozoficznego. Punktem szczytowym tego rozwoju stanie się filozofia Platona.

Platon często sięga do mitu, bo właśnie mit dostarcza mu obrazu — użytecznego wtedy, gdy słowa zawodzą. Ale Platonowi mit jest potrzebny także z racji religijnych — jako przekaz dający nadzieję. Słowo „nadzieja” (*elpis*) w sposób szczególny powtarza się w dialogu *Fedon*. Świadomie oczekując na śmierć, Sokrates usiłuje przekonać swych uczniów, że jest ona warunkiem osiągnięcia najwyższego dobra: „[...] człowiekowi, który przybywa do miejsca, gdzie ja się udaję, towarzyszy wielka nadzieja, iż tam, o ile w ogóle gdziekolwiek, w stopniu wystarczającym posiadzie on rzecz, która była przedmiotem naszych zabiegów przez całe minione życie”¹³. Przecież ludzie boją się śmierci dlatego, że wyobrażają sobie, iż złe jest bytowanie w Hadesie; chętnie zaś idą „tam, gdzie po przybyciu mają nadzieję osiągnąć rzecz, jakiej całe życie pożąдали”¹⁴. Jakakolwiek byłaby to nadzieja — ujrzenia ukochanej osoby czy zdobycia mądrości — sprawia ona, że lęk zanika. „Wielu chciałoby dobrowolnie udać się do Hadesu za tymi, których kochali, za zmarłymi żonami i synami, kierowani tą nadzieją, iż tam zobaczą i połączą się z tymi, za którymi tęsknili. A ktoś, kto rzeczywiście kochałby mądrość i kto mocno trzymałby się tej samej nadziei, że jedynie w Hadesie osiągnie on ją w sposób godny tego słowa, czy odczuwałby on wzburzenie wobec śmierci i szedłby tam niechętnie?”¹⁵.

¹³ Platon, *Fedon* 67 b; cyt. za: Platon, *Fedon*, tłum. R. Legutko, Wyd. Znak, Kraków 1995, s. 74.

¹⁴ Tamże 68 a; s. 75.

¹⁵ Tamże 68 a-b; s. 75.

Platońska nadzieja jest więc w istocie wiarą; tyle że nie jest wiarą zaufania, jako że nie ma Tego, komu można byłoby zaufać. Dlatego wiara greckiego filozofa musi mieć inne zakorzenienie, na innym fundamencie musi być oparta. Dla Platona takim fundamentem staje się rozum, boski *logos* stanowiący prawdziwy byt, którego jedynie obrazem, wręcz cieniem, jest świat fizyczny. Jeśli człowiek ma mieć w *logosie* udział, to przecież nie poprzez swoją fizyczną cielesność, lecz poprzez to, co w nim jest tej samej natury. Z natury swej jest *logos* wieczny, jest rozumną zasadą wszechrzeczy. Zatem musi być w człowieku element wieczny, a jako zasada rozumności — przeciwny materii ciała. I nie trzeba było wymyślać nowych słów na określenie tego elementu, gdyż nazwa *psyché* była całkiem stosowna, choć teraz otrzymywała ona zasadniczo nową treść.

Platońska *psyché* nie jest biologicznie pojętą zasadą życia, lecz właśnie przeciwstawia się ciału. Co prawda to ona ożywia ciało, lecz czyni to niejako z konieczności, skoro już w ciele się znalazła. Dusza jest bytem idealnym i jako taki przynależy do świata idealnego. Skoro naturalnym miejscem przebywania duszy jest rzeczywistość idealna, więc zasadnie można domniemywać, że wcześniej czy później dusza tam powróci. Równie zasadne jest domniemanie, że tym szybciej się to dokona, im skuteczniej dusza będzie naśladować to, czego zaniedbała w życiu poprzednim, a więc żyć będzie cnotliwie, czyli rozumnie. Dlatego platoński Sokrates powie: „Tak więc [...] ze względu choćby na te rzeczy, o których mówiliśmy, powinniśmy zrobić wszystko, co w naszej mocy, by osiągnąć w życiu cnotę i mądrość, bo piękna jest nagroda, a nadzieja wielka”¹⁶.

Trudno jednoznacznie orzec, czy to platońska nadzieja wyrasta z rozumowej spekulacji o naturze rozumnej duszy, czy raczej owa spekulacja została zapoczątkowana przez nadzieję szukającą potwierdzenia, że nie jest daremną. Wszelako fakt, że Platon odczuwa potrzebę podania nadto jeszcze racjonalnego dowodu nieśmiertelności duszy, przemawia za drugą ewentualnością.

2. Platońskie rozumienie duszy zostało przejęte przez chrześcijaństwo stosunkowo wcześnie. Przede wszystkim jednak zostało zasymilowane tak mocno, że do dziś w powszechnym odczuciu katolików dusza rozumiana jest jako *anima naturaliter platonica*, także przez tych, którzy nie wiedzą nic o Platonie. Wczytując się w pisma Platona i platoników, apologeti chrześcijaństwa skłonni byli sądzić, że podobieństwa myśli platońskiej do wiary chrześcijańskiej mają charakter istotowy, rozbieżności zaś jedynie akcydentalny. Obecny u Platona silny motyw dążenia do sfery idealnej (boskiej) można było interpretować jako pragnienie osiągnięcia pełni szczęśliwości w zjednoczeniu z Bogiem. Przekonanie, że owa szczęśliwość polega na poznawaniu i miłowaniu źródła wszechrzeczy — idei Dobra, można było odczytywać dosłownie, przez Dobro rozumiejąc Boga. Wreszcie platońskie przeświadczenie, że wprawdzie w życiu doczesnym

¹⁶ Tamże 114 c; s. 285.

nie jest możliwe osiągnięcie pełni szczęśliwości, ale życie doczesne może do tego przygotowywać, musiało być także przeświadczeniem chrześcijan, jest bowiem konsekwencją dwu poprzednich.

Wiara chrześcijańska zostaje ubrana w szaty filozofii platońskiej. Wyrazisty opis tego daje św. Justyn Męczennik (ok. 100–165) w apologii *Dialog z Żydem Tryfonem*. To właśnie studiowanie pism Platona zaspokajało jego potrzebę poznawania rzeczywistości boskiej. „Rozmyślanie o rzeczach bezcielesnych pochłaniało mnie zupełnie, a kontemplacja idei uskrzydlała mego ducha tak, że w naiwności swej wierzyłem, iż już wkrótce stanę się mędrce i lada chwila dostąpię bezpośredniego oglądu Boga; to jest bowiem celem filozofii Platona”¹⁷. O tym, że jest naiwny, przekonał się Justyn wówczas, gdy poznał prawdy wiary chrześcijańskiej. Zrozumiał wtedy, że w nauce chrześcijańskiej dopełnia się to, co Platon znał nie w pełni i nie do końca. Ale zarazem nie miał wątpliwości, że Platon znał Pięcioksiąg Mojżesza, sam z siebie bowiem nie potrafiłby tak mądrze pisać o sprawach boskich¹⁸.

Niewątpliwie jednak do zasymilowania platonizmu przez chrześcijaństwo przyczyniła się przede wszystkim ta jego postać, którą nadał mu Plotyn (203–270), mianowicie postać filozofii religijnej. Oczywiście system Plotyna był filozofią, nie religią, ponieważ był konstrukcją umysłu, a nie przekazem objawienia. Ale punkt wyjścia systemu był natury religijnej — pragnienie osiągnięcia jedności ze sferą boską. I punkt wyjścia przesądził o rezultacie końcowym — system Plotyna jest w istocie etyką religijną, wedle której moralność nie ogranicza się do pielęgnowania cnót, lecz realizuje się w stałym dążeniu do złączenia się z boskością; w konsekwencji zaś człowiek jest szczęśliwy nie wtedy, gdy żyje cnotliwie, lecz dopiero wtedy, gdy zjednoczy się z Bogiem. Chrześcijańskim opisem tej postawy staną się niespełna dwa wieki później *Wyznania* św. Augustyna, wyrażające jedno wielkie pragnienie złączenia się z Bogiem. Augustyn powie wyraźnie: „Książki platoników, które przeczytałem, zachęciły mnie do szukania bezcielesnej Prawdy”¹⁹.

Augustyn, w przeciwieństwie do Plotyna, może zwracać się do Boga bezpośrednio, mówiąc: „niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie”²⁰. Bóg Plotyna jest jedynie boskością, Bóg Augustyna jest nadto Osobą. Jednak zarówno Plotyn może wyrazić nadzieję, że jeśli właściwie żyć będziemy w naszym życiu doczesnym, wówczas uda nam się w momencie śmierci „to, co bos-

¹⁷ Cytowane za: M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, IW PAX, Warszawa 1975, t. 1, s. 100.

¹⁸ W swojej *Apologii* Justyn wskazuje nawet miejsca w pismach Platona, jego zdaniem paralelne z pismami Mojżeszowymi, choć nie w pełni i nie do końca poprawnie przez Platona odczytane i zrozumiane.

¹⁹ Św. Augustyn, *Wyznania* VII, 20; cyt. za: Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Pax, Warszawa 1992, s. 207.

²⁰ Tamże, I, 1; s. 27.

kie w nas, wzniesć do tego, co boskie we wszechności”²¹, jak i niemal na każdej stronie Augustynowych *Wyznań* ta nadzieja wyrażana jest w bezpośrednich inwokacjach do Boga. Augustyn wie, czuje to w sobie: „Poprzez duszę moją mam wspinać się ku Niemu”²². Dlatego księgę swoich wyznań kończy wyznaniem wiary, że nadzieja ta nie będzie daremna: „Ufamy, że [...] nas dopuścisz do wielkiej świętości obecności Twojej. [...] Dopiero wtedy otrzymamy, wtedy znajdziemy, wtedy wrota się przed nami otworzą”²³.

Chrześcijańska nadzieja nieśmiertelności oparła się na tezie, że Bóg stworzył człowieka wyposażając go w nieśmiertelny element jego bytowości, w duszę, która jest wprawdzie stworzona, czyli ma początek, ale z samej swej istoty nie ma kresu istnienia. Stanowisko to było wielokrotnie potwierdzane orzeczeniami doktrynalnymi Kościoła. Dobrym przykładem może być tekst przyjętego na IV Soborze Laterańskim w 1215 r. wyznania wiary, w którym znalazł się m.in. zapis, że Bóg „od początku czasu utworzył jednakowo z nicości i jeden, i drugi rodzaj stworzeń, tj. istoty duchowe i materialne: aniołów i świat, a na koniec naturę ludzką, jakby łączącą te dwa światy, złożoną z duszy i ciała”²⁴.

To złożenie z duszy i ciała przestaje istnieć w momencie śmierci człowieka, ale o ile ciało ulega rozkładowi, o tyle dusza trwa w swym istnieniu, przechodząc do rzeczywistości pozaziemskiej: nieba albo piekła, w zależności od stopnia zmazania grzechów. W wyznaniu wiary ogłoszonym w 1274 r. na XIV Soborze Powszechnym (II Lyonskim) znalazło się m.in. następujące ustalenie: „Dusze tych, którzy po przyjęciu chrztu św. żadnym się w ogóle grzechem nie splamili, oraz dusze tych, którzy splamiwszy się grzechem, następnie oczyszczeni zostali [...] zostają natychmiast przyjęte do nieba. Dusze zaś tych, którzy umierają bądź w grzechu śmiertelnym, bądź z samym tylko grzechem pierwotnym, natychmiast zstępują do piekła [...]”²⁵. W tej rzeczywistości transcendentnej oddzielona od ciała dusza oczekuje momentu zmartwychwstania ciała i Sądu Ostatecznego.

Jak bardzo mocne było to przekonanie, świadczy sposób, w jaki ujmuje kwestię stosunku duszy do ciała św. Tomasz z Akwinu. Opis człowieka jako

²¹ Porfiriusz przekazał, że tak właśnie brzmiały ostatnie, wypowiedziane w momencie śmierci słowa Plotyna; zob. Porfiriusz, *O życiu Plotyna*, w: Plotyn, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, PWN, Warszawa 1959, s. 5.

²² Augustyn, *Wyznania*, X, 7; dz. cyt., s. 287.

²³ Tamże XIII, 38; s. 466.

²⁴ Cytowane za: *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. S. Głowa, I. Bieda, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1998, V, 10. W oryginale łacińskim czytamy: *quasi communem ex spiritu et corpore constitutam*. (Cyt. za: H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, editio XXXIII, n. 800). Przekład polski sugeruje się więc późniejszą tradycją tomistyczną.

²⁵ *Breviarium Fidei* IX, 37. W cytowanym tekście sugeruje się istnienie także sfery czyśćca, co stanowiło przedmiot sporu między tradycją wschodnią i zachodnią; Kościół zachodni opowiedział się za tezą o czyśćcu.

jedności psychofizycznej stawia go przed koniecznością udowodnienia, że dusza nie umiera, choć umiera człowiek. Problem ten nie stanąłby przed nim, gdyby przyjął Starotestamentową koncepcję duchowości człowieka. Jednak dla Tomasza dusza jest realnym elementem bytu ludzkiego, stworzonym przez Boga. Dlatego Akwinata konstruuje, korzystając także z Platona, dowody nieśmiertelności duszy²⁶. Jeden jest bardzo osobisty — ani platoński, ani arystotelesowski, tylko po prostu Tomaszowy. „Ale niezniszczalność duszy ludzkiej uzasadnić można też [...], wychodząc [...] z założenia, że każdy byt z natury swej pragnie istnieć w odpowiadający mu sposób. A w bytach, mogących poznawać, pragnienie stosuje się do poznania. Otóż zmysł zdolny jest do poznania istnienia ograniczonego miejscem i czasem, a intelekt pojmuje istnienie w sposób oderwany i to jako istnienie urzeczywistniające się w każdym czasie. Stąd to wszelki byt obdarzony umysłem z natury swej pragnie istnieć zawsze. Pragnienie zaś naturalne nie może być próżne. Wszelka więc substancja obdarzona umysłem jest niezniszczalna”²⁷. Pragnienie życia wiecznego zostaje uznane za oznakę nieśmiertelności. To naturalne pragnienie (*desiderium naturale*) nie prowadzi Tomasza do biblijnej nadziei na wzbudzenie z martwych, lecz ma dowodzić, że dusza ludzka z natury swej jest niezniszczalna (*incorruptibilis*).

Platońskie rozumienie duszy ludzkiej stało się swego rodzaju oczywistością w teologii katolickiej i znajdowało swój wyraz zarówno w orzeczeniach doktrynalnych, jak w indywidualnych rozważaniach teologów. Na I Soborze Watykańskim w 1870 r. w Deklaracji *O wierze katolickiej* powtórzono orzeczenie V Soboru Laterańskiego głoszące, iż Bóg stworzył naturę ludzką jako „złożoną z duszy i ciała”²⁸. Jest rzeczą oczywistą, że dogmaty Kościoła katolickiego nie zostały zmienione. Chociaż jednak materia dogmatyczna nie ulega zmianie, to przecież może zmieniać się sposób jej odczytywania czy rozkładania akcentów. I to właśnie zaczęło się dokonywać bardzo wyraźnie w drugiej połowie XX wieku. Na II Soborze Watykańskim przyjęta została w 1965 r. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. W części po-

²⁶ Dowody te znajdują się w *Summa theologica* I, 75, 6.

²⁷ Tamże; cyt. za: Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, tłum. S. Swieżawski, Pallottinum, Poznań 1956, s. 50.

²⁸ Tamże, V, 18. Stanowisko dogmatyczne Kościoła katolickiego po I Soborze Watykańskim bardzo jasno oddaje *Katechizm* kardynała Piotra Gaspariego. Znajdujemy w nim określenie człowieka jako stworzenia składającego się z duszy rozumnej i ciała organicznego, a następnie taką oto definicję duszy: „Dusza rozumna jest to byt duchowy, obdarzony rozumem i wolną wolą i nieśmiertelny, który z ciałem tak jest zjednoczony w jedną istotę, że jest w człowieku pierwiastkiem wszelkiego życia”. (P. Gasparri, *Katechizm katolicki*, Wyd. Te Deum, Warszawa 1999, pytanie 60, s. 26). Podane wyjaśnienie odsyła do orzeczeń V Soboru Laterańskiego. Wyjaśnia się też jednoznacznie, że po tzw. sądzie szczegółowym dusza od razu dostaje się bądź do nieba, jeśli jest w stanie łaski i wolna od grzechów powszednich, bądź albo do piekła, albo do czyśćca, w zależności od stopnia obciążenia grzechem. (Zob. tamże, pytanie 589, s. 141).

święconej omówieniu natury człowieka czytamy: „Człowiek stanowiący jedność ciała i duszy skupia w sobie dzięki swej cielesnej naturze elementy świata materialnego, tak że przez niego dosięgają one swego szczytu i wnoszą głos w dobrowolnym chwaleniu Stwórcy. Nie wolno więc człowiekowi gardzić życiem ciała, lecz przeciwnie, powinien on uważać ciało swoje, jako przez Boga stworzone i mające być wskrzeszone w dniu ostatecznym, za dobre i godne szacunku”²⁹.

W powyższym tekście nacisk położony jest na aspekt cielesny człowieka. Samo w sobie takie dowartościowanie cielesności ludzkiej nie jest niczym nowym; w rozwoju chrześcijańskiej myśli teologicznej ciągle pojawiała się potrzeba przypomnienia, że skrajna, neoplatońska deprecjacja ciała pozostaje w sprzeczności z nauką wiary, w szczególności jest nie do pogodzenia z dogmatem o Wcieleńiu. Istotny jest jednak kontekst teologiczny, w jakim owego dowartościowywania się dokonuje. Cały cytowany wyżej fragment znalazł się w nowym *Katechizmie Kościoła katolickiego*, w dziale poświęconym kwestii człowieka. Wskazując, że człowiek jest „równocześnie istotą cielesną i duchową”³⁰, *Katechizm* wyjaśnia: „Pojęcie *dusza* często oznacza w Piśmie świętym *życie* ludzkie lub całą *osobę* ludzką. Oznacza także to wszystko, co w człowieku jest najbardziej wewnętrzne i najwartościowsze; to, co sprawia, że człowiek jest w sposób najbardziej szczególny obrazem Boga: «dusza» oznacza *zasadę duchową* w człowieku”³¹.

Ten wyraźny powrót do starotestamentowego rozumienia duchowości człowieka łączy się z równie wyraźną rezerwą wobec prób filozoficznego opisu kwestii. *Katechizm* potwierdza naukę o duszy jako formie ciała, ale nie w jej postaci tomistycznej, lecz w takim sformułowaniu, aby nie łączyło się ono z jakąkolwiek teorią filozoficzną. „Jedność ciała i duszy jest tak głęboka, że można uważać duszę za «formę» ciała; oznacza to, że dzięki duszy duchowej ciało utworzone z materii jest ciałem żywym i ludzkim; duch i materia w człowieku nie są dwiema połączonymi naturami, ale ich zjednoczenie tworzy jedną naturę”³². Zarazem jednak równie wyraźnie, z powołaniem się na V Sobór Laterański, *Katechizm* podtrzymuje tezę o oddzielaniu się nieśmiertelnej duszy od śmiertelnego ciała w momencie śmierci. „Kościół naucza, że każda dusza duchowa jest bezpośrednio stworzona przez Boga — nie jest ona «produktem» rodziców — i jest nieśmiertelna; nie ginie więc po jej oddzieleniu się od ciała

²⁹ *Gaudium et spes*, 14; cyt. za: Sobór Watykański II. *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Wyd. Pallottinum, Poznań 1968.

³⁰ *Katechizm Kościoła katolickiego*, Wyd. Pallottinum, Poznań 1994, § 362.

³¹ Tamże, § 363.

³² Tamże, § 365.

w chwili śmierci i połączy się na nowo z ciałem w chwili ostatecznego zmartwychwstania”³³.

Pojawia się wątpliwość, czy można pogodzić ze sobą starotestamentową wizję człowieka jako bytu cielesnego, w którym zasada życia nie da się od ciała oddzielić, z tezą o nieśmiertelnej duszy oddzielającej się od ciała w momencie śmierci. Do teologii katolickiej wkrada się jawna sprzeczność i przyczyną tego musi być coś istotnego, jakiś proces, który w dłuższym okresie czasu może doprowadzić do zasadniczej zmiany kształtu wiary.

3. Silna tendencja powrotu do źródeł starotestamentowych pojawiła się w chrześcijaństwie zachodnim w czasach reformacji. W istocie swej wyrażała ona chęć zerwania z tą częścią tradycji, która powstała w procesie filozoficznego wyjaśniania prawd wiary. W szczególności reformatorzy protestancy od-rzucili scholastyczny sposób opisu i wyjaśniania tez teologicznych, m.in. tomistyczną teorię człowieka. Postawa ta do dziś jest obecna w tradycji protestanckiej i chyba trudno byłoby znaleźć jej wyraz bardziej dobitny od tego, który przedstawił w 1947 r. jeden z największych teologów ewangelicko-reformowanych, Karl Barth (1886–1968). „Co oznacza chrześcijańska nadzieja w tym życiu? Czy życie po śmierci? Wydarzenie na boku śmierci? Duszyckę, która niczym motyl odfruka w dal ponad grobem i zostaje jeszcze gdzieś przechowana, by żyć dalej nieśmiertelnie? Tak życie po śmierci wyobrażali sobie poganie. Jednak to nie jest chrześcijańska nadzieja. «Wierzę w ciała zmartwychwstanie». Ciało w Biblii jest po prostu człowiekiem i to pod znakiem grzechu — człowiekiem przegranym. I temu człowiekowi się ręczy: zmartwychwstaniesz. Zmartwychwstanie nie oznacza kontynuacji tego życia, lecz życia dopełnienie. Do tego człowieka powiedziane zostaje «tak», któremu cień śmierci nie sprostą”³⁴.

Jest w słowach Bartha osobliwe połączenie wzniosłości z ironią, przede wszystkim zaś przebija z nich jakaś dziwna pogarda wobec człowieka jako bytu dogłębnie skażonego grzechem, „przegranego”, któremu Bóg mimo to daje gwarancję zbawienia, choć właściwie nie wiadomo, dlaczego ją daje. To tak jakby wielkość Boga mogła się ujawnić dopiero w relacji do nędzy człowieka; w konsekwencji jednak z czysto ludzkiego punktu widzenia łaska Boga staje się nieodróżnialna od boskiego kaprysu. To echo tej pogardy, którą w polemikach

³³ Tamże, § 366. Przy tezie, że dusza jest nieśmiertelna, *Katechizm* powołuje się w przypisie na encyklikę Piusa XII *Humani generis* i na Pawła VI *Wyznanie wiary Ludu Bożego*. W tym drugim tekście znajdujemy twierdzenia o duszach, które „zaraz po rozłączeniu się z ciałem” przyjmowane są do raju, gdzie czekają na dzień zmartwychwstania, w którym „połączą się ze swymi ciałami”. (Cyt. za: Paweł VI, *Wyznanie wiary*, Pallottinum, b.m.w. 1971, s. 14).

³⁴ K. Barth, *Dogmatyka w zarysie*, tłum. I. Nowicka, Wyd. Semper, Warszawa 1994, s. 153-154.

z Lutrem zwalczał Erazm z Rotterdamu, broniąc przyrodzonej godności człowieka.

Mimo to teologia protestancka pociąga teologów katolickich uroklivym postulatem powrotu do czystych źródeł biblijnych, tak jakby w ogóle było możliwe odczytanie tekstu biblijnego w oderwaniu od miejsca i czasu lektury, odczytanie wolne od uwarunkowań kulturowych czytelnika, pozbawione jakichkolwiek elementów interpretacyjnych³⁵. Głośny teolog, Hans Küng nie uważa, aby błędem było mówienie o odłączeniu ciała od duszy w momencie śmierci, sądzi jednak, iż należy to rozumieć tak, aby nie było sprzeczności ze starotestamentowym rozumieniem śmiertelności człowieka. Jego zdaniem, to rozumienie można sprowadzić do tezy, iż „śmierć i zmartwychwstanie nie niweczą tożsamości osoby, lecz zachowują ją w niewyobrażalnej, przemienionej formie, w zupełnie innym wymiarze”³⁶. Aby ukazać proces przeobrażenia przez Boga istoty zmarłego człowieka, ucieka się do obrazu motyla wylatującego z martwego kokonu poczwarki³⁷.

O ile jednak Küng — którego pozbawiono prawa wykładania teologii katolickiej — nie kwestionuje jawnie pojęcia duszy w sensie platońskim, o tyle czyni to teolog, któremu nikt nigdy nie zarzucał odstępstw od ortodoksji. W 1968 r. Joseph Ratzinger, późniejszy kardynał i prefekt Kongregacji Nauki Wiary, wydał rozprawę *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*³⁸, w której rozważając m.in. zagadnienie właściwego rozumienia dogmatu o zmartwychwstaniu ciała, odrzuca — jako niezgodne z ujęciem biblijnym — platońskie rozumienie duchowości człowieka. „Podczas gdy w języku greckim ludzka istota jest produktem podległym rozkładowi, który jako taki nie żyje nadal, tylko stosownie do swego heterogenicznego złożenia z ciała i duszy rozchodzi się w dwie różne strony — to według wiary biblijnej właśnie ta istota: człowiek jako taki, mimo przemiany, istnieje nadal”³⁹.

Zjawisko rozkładu ciała po śmierci człowieka jest faktem empirycznym i oczywiście nie z tym faktem Ratzinger podejmuje polemikę. Naprawdę chodzi mu o to, aby człowieka rozumieć jako byt jednorodny, aby nie ujmować go w kategoriach złożoności substancjalnej; dlatego powiada, że zmarły człowiek, mimo przemiany, istnieje nadal. Pojawiają się dwie kwestie: (1) dlaczego w ogóle rodzi się potrzeba powrotu do surowego tekstu biblijnego; (2) czy i jak takie poj-

³⁵ Pius XII w encyklice *Humani generis* (zob. wyżej, przypis 41) z dezaprobatą mówi (p. 11) o teologach, którzy wykazują skłonność do uzgadniania dogmatyki Kościoła katolickiego z dogmatykami kościołów odłączonych.

³⁶ H. Küng, *Credo. Apostolskie wyznanie wiary objaśnione ludziom współczesnym*, tłum. J. Bokwa, Marba Crown, Warszawa 1995, s. 148.

³⁷ Tamże, s. 149.

³⁸ Zob. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Znak, Kraków 1994.

³⁹ Tamże, s. 346.

mowanie istnienia człowieka przemienionego da się pogodzić z empiryczną rzeczywistością śmierci. Na obie kwestie odpowiada sam Ratzinger, ale odpowiedzi te generują pytania o ich głębsze podłoże.

Rozpocznijmy od pierwszej kwestii. Powstaje przecież pytanie, dlaczego opis człowieka, będący wynikiem intelektualnych możliwości poznawczych ludów znajdujących się na dość niskim jeszcze stopniu rozwoju cywilizacyjnego, został podniesiony do rangi niemal dogmatu? Inaczej mówiąc: dlaczego biblijne sformułowania mają być odczytywane jako dosłownie wyrażające objawiony przekaz prawdy o bycie ludzkim, nie zaś jako stosowne dla poziomu intelektualnego tamtych ludów, a więc wymagające dokonywania ciągłej interpretacji, coraz bardziej pogłębianej w procesie rozwoju cywilizacyjnego i moralnego. Jeżeli bowiem uznamy, że słuszne jest odczytanie dosłowne, to będziemy musieli uznać również, że ponad dwa i pół tysiąca lat trwający proces myślenia człowieka o sobie samym, proces włączania intuicji greckiego geniuszu filozoficznego w kontekst wyjaśniania chrześcijańskiego Objawienia, był procesem jawowym.

Odpowiedź Ratzingera wydaje się jednoznaczna: nieśmiertelność jest darem Boga, nie może więc być rezultatem istotowych właściwości bytu ludzkiego. „Chodzi tu o nieśmiertelność wynikającą z dialogu [...], to znaczy, że nieśmiertelność nie wynika sama przez się, po prostu, z niemożności umierania tego, co niepodzielne, tylko wynika ze zbawczego czynu Tego, który kocha, który ma władzę, by to uczynić; dlatego człowiek nie może całkowicie zginąć, że Bóg go zna i kocha”⁴⁰. A nieco dalej autor dopowiada: „Nieśmiertelność, którą przedstawia Biblia, nie wynika bowiem z własnej mocy człowieka, jakoby był niezniszczalny, wynika tylko z tego, że zostaje on wciągnięty w dialog ze Stwórcą”⁴¹. Jednak twierdzenie, że nieśmiertelność wynika z własnej mocy człowieka, można byłoby wprawdzie (mimo że nie jest jasne, jaki ma ono sens) przypisać samemu Platonowi, ale na pewno nie tym filozofom i teologom, którzy przyjmowali, że Bóg stwarza duszę jako z istoty swej nieśmiertelną. O ile bowiem człowiek w sensie platońskim ma naturę boską, o tyle człowiek w sensie chrześcijańskim jest jedynie stworzony „na obraz i podobieństwo” Boga.

Obawa Ratzingera jest więc nieuzasadniona; ale obawa ta jest jego rzeczywistą obawą, należy więc spróbować wyjaśnić, skąd się bierze. Zafascynowany współczesną sobie tzw. filozofią dialogu Ratzinger przyjmuje jej podstawową kategorię jako wystarczającą do uzasadnienia konieczności życia wiecznego, nie dostrzegając, że może ona pełnić jedynie rolę pomocniczą, bowiem sama wymaga uzasadnienia w kontekście metafizycznym. W postawie Ratzingera przejawia się niechęć do metafizyki w ogóle, wyrażająca się niemożnością uznania, iż byt stworzony, z istoty swej niekonieczny, może mimo to zostać

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże, s. 347.

obdarzony istotową właściwością bycia nieśmiertelnym. Tutaj również odzywa się echo owej protestanckiej niewiary w człowieka, gotowości uwierzenia jedynie w to, że kiedyś człowiek został stworzony na obraz Boga, ale już nie w to, że nadal, mimo grzechu pierworodnego, w istocie swej obrazem tym pozostaje.

Przejdźmy do kwestii drugiej. Człowiek przemieniony w akcie śmierci istnieje mimo to nadal — twierdzi Ratzinger. Jak się jednak ma owo istnienie do istnienia rozpadających się zwłok? „Wobec dualistycznej koncepcji nieśmiertelności, którą wyraża grecki schemat ciało–dusza, biblijne określenie nieśmiertelności chce przez wskrzeszenie przedstawić wyobrażenie nieśmiertelności całego człowieka, oparte na dialogu: to, co istotne w człowieku — osoba, trwa; to, co dojrzało w ziemskiej egzystencji cielesnej duchowości i uduchowionej cielesności, istnieje nadal w inny sposób. Istnieje nadal, gdyż żyje w pamięci Boga”⁴². W istocie Ratzinger powiada tutaj, że śmierć ciała jest tym samym, co śmierć człowieka; to bowiem, co żyje nadal, to jest jakaś sama istotowość człowieka, jego człowieczeństwo dojrzałe w procesie istnienia ziemskiego. I nie jest jasne, czy wedle Ratzingera jest to ten sam czy już jakiś inny człowiek. Jedno wszakże jest określone jasno — to mianowicie, jaki jest *modus* życia owego przemienionego człowieka: ten człowiek „żyje w pamięci Boga”.

Powiedzenie, że człowiek nadal żyje w pamięci Boga, jest zwrotem pięknym. Jednak samo piękno wypowiedzi nie wystarcza, aby dawała ona wyjaśnienie. Czy ta piękna fraza wyjaśnia coś współczesnemu człowiekowi? Dochodzimy do kwestii najistotniejszej: czy jest możliwy powrót do zawartej w Biblii wizji człowieka i do towarzyszącej tej wizji ufności, że Bóg wskrzesi zmarłego. Joseph Ratzinger jest o tym przekonany — inaczej nie prowadziłby przecież swych rozważań. A z treści tych rozważań zdaje się wynikać nadto przeświadczenie — choć autor nie mówi o tym wprost — że platońska kategoria nieśmiertelnej duszy jest przeszkodą we właściwym rozumieniu słów *Nowego Testamentu* o wskrzeszeniu zmarłych. Nie znajdujemy w tekście Ratzingera wyraźnego uzasadnienia, dlaczego właściwa interpretacja wypowiedzi św. Pawła, a więc rozumienie ich w sensie obietnicy zmartwychwstania nie ciał, lecz osób, wymaga odrzucenia koncepcji osoby jako substancji rozumnej o strukturze złożonej, koncepcji będącej rezultatem przez wieki trwającego procesu asymilowania i pogłębiania przez chrześcijaństwo dziedzictwa intelektualnego Greków. Sam Platon nie utożsamiał człowieka z duszą; tę identyczność wprowadzili dopiero pomniejsi neoplatonicy⁴³. Tym bardziej w tradycji chrześcijańskiej nie duszę uważano za osobę, lecz całego człowieka. Ale to właśnie umożliwiało zrozumienie, dlaczego śmierć — pojęta jako rozdarcie ludzkiej jedności — jest dla

⁴² J. Ratzinger, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 350.

⁴³ Dowód tezy, że „dusza jest człowiekiem” podano w dialogu *Alkibiades I*, nieznanego autorstwa, powstałym prawdopodobnie w IV w. przed Chr., po śmierci Platona. Zob. Pseudo-Platon, *Alkibiades I*, tłum. L. Regner, PWN, Warszawa 1973.

człowieka wstrząsem, a nadzieja zmartwychwstania może stać się tezą metafizyczną.

Dla Ratzingera słowa św. Pawła⁴⁴: „ciało i krew nie mogą osiąść królestwa Bożego” oraz „to, co zniszczalne, nie może mieć dziedzictwa w tym, co nie-zniszczalne”, tworzą ciąg wnioskowania. Właśnie dlatego ciało nie wejdzie do królestwa Bożego, że jest z istoty swej zniszczalne; i dlatego zmartwychwstanie dokona się „nie przez powrót do cielesności, to znaczy biologicznych tworów [...], tylko do innego rodzaju życia w zmartwychwstaniu”⁴⁵. Dodatkowym potwierdzeniem mają być słowa z *Ewangelii* św. Jana: „Duch daje życie; ciało na nic się nie przyda”⁴⁶. Ratzinger wpisuje te słowa w kontekst rozumienia Wszechświata jako rzeczywistości ewoluującej, istniejącej w linearnym ciągu historii, zmierzającej od początku stworzenia do celowego kresu-pełni. Wyprowadza z tego wniosek, że materia jest bytem przejściowym. „Jeśli kosmos stanowi historię, a materia moment w historii ducha, to nie istnieje neutralne istnienie materii obok ducha, tylko ostateczna «kompleksyfikacja», w której świat znajduje swoją ostatnią literę Omega i swą jedność”⁴⁷.

Można, oczywiście, twierdzić, że skoro stanem docelowym stworzenia ma być jedność w sensie teologicznym (jakkolwiek byśmy ją rozumieli, czego zresztą Ratzinger bliżej nie wyjaśnia), to w sensie metafizycznym jedność ta będzie monistyczna. Jednak nie jest to wniosek logicznie konieczny, albowiem koncepcja rzeczywistości odnowionej, a zarazem nadal dualistycznej nie jest wewnętrznie sprzeczna i akceptowana była przez różne nurty teologii, z tomizmem włącznie. Teza Ratzingera o monistycznym charakterze rzeczywistości przemienionej nie jest wnioskiem rozumowania, lecz jest założona uprzednio, jak też sama z kolei wyznacza sposób rozumienia owego „ciała”, które nie wejdzie do królestwa, w sensie dosłownym: jako fizjologicznej sfery działania organizmu człowieka. Ilustracją tej części rozważań Ratzingera mogłaby być analogia podana przez Künga: zmarły człowiek przechodzi w nową rzeczywistość istnienia, pozostawiając na ziemi swoje zwłoki, jak motyl ulatując pozostawia martwy kokon poczwarki. Ratzinger mógłby dopowiedzieć, że do nowej rzeczywistości przechodzi cały człowiek, który nie jest bytem złożonym, lecz jednorodnym. „Cały” znaczyłoby tu tyle co „jednorodny w sensie ontycznym”.

Analogia, którą posłużył się Küng, wyjaśnia bardzo wiele. Jeśli wpiszemy ją w tok wywodów Ratzingera, to pojawi się pytanie, co po śmierci człowieka żyje w „pamięci” Boga? Wychodzi na to, że w pamięci tej nie trwa cielesność człowieka, pozostająca w ziemi i podlegająca rozkładowi biologicznemu, lecz jedynie ta istotowa sfera człowieczeństwa, którą Ratzinger utożsamia z osobą

⁴⁴ 1 Kor 15, 50.

⁴⁵ J. Ratzinger, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 354.

⁴⁶ J 6, 63.

⁴⁷ J. Ratzinger, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 355.

ludzką⁴⁸. Czy współczesny człowiek zdolny jest do wiary, że z pamięci Boga zostanie kiedyś znów powołany do istnienia? W przestrzeni ludzkich działań musi być pewność obok wahania, pragnienie obok zniechęcenia, radość obok smutku. Dlatego wierze musi towarzyszyć nie tylko nadzieja, ale i lęk; nadzieja na spełnienie w miłości, ale i lęk, czy nadzieja ta nie jest daremna. To nie ciekawość świata stworzyła europejską filozofię, choć miała oczywiście swój udział w jej powstawaniu; filozofię tworzone po to właśnie, aby wzmocnić nadzieję i osłabić lęk. Powrót do pierwotnego hylozoizmu — bo to w istocie proponuje Ratzinger — jeśli mógłby się dokonać, to jedynie z odrzuceniem całego dziedzictwa myśli filozoficznej.

Co prawda nie raz próbowano powrócić do rozmaicie pojmowanego hylozoizmu. Szczególnej inspiracji dla takich usiłowań dostarczył (niejako wbrew swej woli) René Descartes. W jego rozumieniu ciało jest bytem autonomicznym względem duszy, tzn. rządzi się własnymi prawami i działa mocą własnej energii życiowej⁴⁹. Descartes sądził, że dla opisu i wyjaśnienia tego działania właściwe są kategorie mechaniki, więc i cielesność człowieka pojął na wzór maszyny. Jednak jego rozumienie ludzkiej cielesności w istocie nie różni się od starotestamentowego rozumienia człowieka; różnice mają charakter metodologiczny i są konsekwencją rozwoju wiedzy przyrodniczej. A ponieważ kartezjańskie rozumienie duszy nie przyczyniało się do rozwoju przyrodznawstwa, więc musiała pojawić się wątpliwość, czy w ogóle jest ono zasadne. Pierwsze próby odrzucenia kartezjańskiej «metafizyki» i ograniczenia się do jego «fizyki» podjęto już za życia filozofa⁵⁰, a przybrały na sile w następnym stuleciu; ich ideologicznym wyrazicielem stał się Julien Offray de La Mettrie, który samym tytułem jednego ze swych pism, *Człowiek-maszyna*, wyraził własne rozumienie bytu ludzkiego. Wpisany w kontekst mechanizmu przyrody, jednorodny z przyrodą w swej substancjalności, jest człowiek tej przyrody wytworem, ona sama zaś również jest samoistna, odwieczna, a rządząc się własnymi prawami przyczyn i skutków, nie potrzebuje do swego istnienia żadnego bytu względem niej transcendentnego. „I tylko nieznanomość tych przyczyn [...] sprawiła, że uciekliśmy

⁴⁸ Porównaniem śmierci człowieka do przepoczwarczania się motyla posługują się także zwolennicy tzw. ewolucyjnej teorii śmierci, wedle której śmierć i zmartwychwstanie dokonują się w tym samym momencie, śmierć bowiem musi być przejściem w stan ewolucyjnie wyższy. Pozostawione na ziemi zwłoki są tą częścią materii człowieka, która nie ma udziału w zmartwychwstaniu. Zob. T. Wojciechowski, *Wybrane zagadnienia z filozoficznej antropologii*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1985, s. 112-119. Zwolennicy tej teorii nie odrzucają tradycyjnego pojęcia duszy, jednak ich stanowisko jest w istocie zbieżne ze stanowiskiem Ratzingera.

⁴⁹ Zob. J. Kopania, *Descartes' Great Thesis on Nature*, „Studies in Logic, Grammar and Rhetoric” 1 (14): „On Leibniz's Philosophical Legacy — in the 350th Anniversary of His Birth”, Białystok 1997.

⁵⁰ Zob. J. Kopania, *Wstęp do: R. Descartes, Listy do Regiusa. Uwagi o pewnym piśmie*, PWN, Warszawa 1996.

się do pojęcia Boga”⁵¹. Jeśli siła życiowa jest nieodłączna od cielesności, pojęcie Boga staje się metodologicznie zbędne.

Jednorodność bytowa wszechrzeczy, metodologiczna nieprzydatność pojęcia Boga — wszystko to skłania do wniosku o doczesnym tylko istnieniu człowieka. Ponieważ jednak człowiek nie chce tracić swego istnienia, więc nie może żyć bez nadziei. A skoro nie można tej nadziei złożyć w Bogu, więc nie pozostaje nic innego, jak złożyć ją w samej przyrodzie. Dlatego Julien Offray de La Mettrie uwierzył w Naturę i z pogardą odrzucał zarzuty wszystkich, którym wyobraźni nie starczało, by uwierzyć, że przyroda może dać nam nieśmiertelność. „Wszakże utrzymywać, że maszyna nieśmiertelna jest tylko urojeniem albo czystym wytworem umysłu, znaczy rozumować równie niedorzecznie, jak rozumowałyby gąsienice, gdyby na widok zrzuconych skór swoich towarzyszek opłakiwały gorzko los swego gatunku, sądząc, że jest on skazany na zagładę. [...] Najbardziej przewidująca z gąsienic nie mogłaby sobie nigdy wyobrazić, że kiedyś powstanie z niej motyl. Tak samo rzecz się ma z nami”⁵².

Blżej nam dzisiaj do La Mettriego niż do żydowskiej wiary sprzed tysiącleci. Szybkie postępy nauk biomedycznych, oszałamiające możliwości manipulacji genetycznych mogą skłaniać do sceptycyzmu, czy oprócz naszych genów jest w nas cokolwiek, co mogłoby trwać w wieczności. Tym samym jednak przeświadczenie teologów, że możemy dziś głębiej zinterpretować i przemysleć rozumienie człowieka właściwe ludom z czasów biblijnych, że odrzucając platońskie rozumienie ludzkiej duszy, mocniej zaufamy Bogu, jest przeświadczeniem złudnym. Już raczej w przyrodzie złożymy naszą nadzieję. Odrzucenie platońskiej wiary w nieśmiertelną duszę musi prowadzić do niewiary w Boga.

Zdumiewać może fakt, że genialna intuicja Platona doprowadziła go do takiego właśnie wniosku. U schyłku życia stary filozof żarliwie zapewniał, że wiara w duszę niezależną od ciała jest związana z wiarą w Duszę niezależną od przyrody, wobec niej stwórczą i rządzącą, a więc utrata wiary w duszę jest utratą wiary w Boga. „Nikt z ludzi śmiertelnych nie może utwierdzić się mocno w bojaźni bożej, jeżeli nie pozna tych dwóch przedstawionych przez nas prawd: jeśli nie będzie wiedzieć, że dusza istniała, zanim cokolwiek zrodziło się do życia, że jest nieśmiertelna i rządzi wszystkimi ciałami, i nie pojmie następnie tego, co mówiliśmy teraz wielokrotnie o bytującym wśród gwiazd i wszechistnienie ogarniającym Umyśle”⁵³.

Dojrzałe oblicze cywilizacji europejskiej jest wypadkową dwu czynników: platońskiej filozofii i chrześcijańskiej wiary. Cywilizacje starzeją się i umierają

⁵¹ J.O. de La Mettrie, *Człowiek-maszyna*, tłum. S. Rudniański, PWN, Warszawa 1984, s. 60.

⁵² Tamże, s. 89-90. O wierze La Mettriego w Naturę zob. J. Kopania, *Ludzkie oblicza boskiej Prawdy*, Sokrates, Warszawa 1995, s. 111-125.

⁵³ Platon, *Prawa* 967 d; cyt. za: Platon, *Prawa*, tłum. M. Maykowska, BWN, Warszawa 1960, s. 591.

— jedne gwałtownie, inne powoli. Być może nasza właśnie dobiega swego kresu, być może zmierzch platońskiego rozumienia duszy jest oznaką zmierzchu europejskiej cywilizacji.

Is Platonic conception of the soul obsolete?

Both in the old Judaic tradition and in the religious tradition of ancient Greece, human soul was understood as a power animating the body and integrally connected with it. Death — being a loss of this vital strength — was therefore an end of the existence of a whole human being. Against this prospect arose the desire to survive death, and it led to two different solutions. In the Judaic tradition emerged the idea of God raising from the dead, in the Greek tradition, soul was identified with the immortal ingredient of man. Christianity took over and adapted the Greek (Plato's) conception of the soul, and then subjected it to its dogmas. But in course of time a new line of thought developed, which tended to revert to the initial decision, to reject the philosophical heritage of Europe and go back to the original Judaic tradition. But the author believes that such a reversal cannot be accomplished, and he interprets it as a symptom of the decline of the European civilization as we have known it.