

Ks. Piotr Mrzygłód*

CZY (MŁODY) CZŁOWIEK DZISIAJ –
OPRÓCZ CIAŁA – MA JESZCZE DUSZĘ?
DUCHOWOŚĆ I CIELESNOŚĆ BYTU LUDZKIEGO
W ROZUMIENIU METAFIZYKI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

DOES A (YOUNG) PERSON TODAY –
BESIDES THE BODY – STILL HAVE A SOUL?
THE SPIRITUALITY AND CORPOREALITY OF HUMAN EXISTENCE
IN THE UNDERSTANDING OF CHRISTIAN METAPHYSICS

Abstract: The contemporary world presents young people with many challenges, including raising the question of the place and role of the immaterial element in their lives. This text is an attempt at a philosophical answer to the question of whether, in the age of the latest technologies, materialism, and an almost obsessive “cult of the body” and corporeality, there is still room in contemporary human being for rational reflection on the human soul and on spirituality itself. The author points out from the outset that philosophy constitutes a privileged, if not the most appropriate, space for discourse on the issue of human spirituality and the significance of that which is immaterial in man, and which also has its source in a unique religious, especially mystical, experience. The article refers to historical – philosophical – conceptions of the human soul in the context of its close relations and connections with the body, invoking here the findings of classical Greek thought (mainly Plato and Aristotle) and also Christian philosophy and theology (Saint Thomas Aquinas and contemporary Thomists). The central axis of the conducted deliberations is the fundamental thesis that the soul, perceived as an immaterial element of human existence, and also the source of the immateriality of actions proper to man, only together with its assigned material,

* Ks. Piotr Mrzygłód – doktor nauk humanistycznych (filozofia teoretyczna), doktor habilitowany nauk teologicznych (filozofia chrześcijańska), profesor nadzwyczajny, kierownik Katedry Metafilozofii na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu, ORCID: 0000 0002-8655-4586; e-mail: piotr.mrzyglod@pwt.wroc.pl.

** Niniejszy artykuł jest rozbudowaną i rozszerzoną, tzn. opatrzoną aparatem krytycznym wersją wykładu wygłoszonego podczas I Międzynarodowej i IV Ogólnopolskiej Konferencji Pedagogicznej: *Pedagogika duszy i ciała. Co wiemy o pokoleniu cyfrowego świata?*, zorganizowanej przez Instytut Filozofii Chrześcijańskiej i Nauk Społecznych Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu 1 kwietnia 2025 r.

organic body constitutes a psychophysical unity, and from a metaphysical perspective – a complete substance. Based on the consistent findings of philosophical realism, the author of the text argues for the inseparable connection of the soul and body, occurring both in the metaphysical and phenomenological realms. He also emphasizes that the soul is “act” and simultaneously the “form” organizing organic matter, which *aims to maximize the human potential* to be a specific body and, together with that body, the recipient of eschatological destiny.

Keywords: human, youth, soul, body, substance, metaphysics of the human person, Christianity.

Współczesny świat, zdominowany przez technologię, materializm i zastraszająco szybkie tempo życia, stawia przed młodymi ludźmi wiele wyzwań. W obliczu tych zmian rodzi się jednak prowokacyjne pytanie: Czy człowiek współczesny (zwłaszcza człowiek młody – z pokolenia często opisywanego ironicznie jako „płatki śniegu”¹) – oprócz fizycznego ciała – ma jeszcze duszę?² A może inaczej: Czy jest w nim – i w jego „cyfrowym świecie” – jeszcze „miejsce” na duszę? Czy człowiek ów nad tym problemem w ogóle się zastanawia?³ Albowiem otaczające go postmodernistyczne społeczeństwo coraz bardziej przypomina pustynię duchową, pozbawioną jakichkolwiek transcendentnych wartości i jakiegokolwiek *sacrum*⁴. Stąd kolejna aporia i kolejne pytanie – czy w transhumanistycznej erze „postczłowieka” – rozumianego przez tyle wieków jako *dzoōn lógikon kaí politikón*⁵ – w erze niemal wszechobecnej i coraz bardziej rozwijającej się sztucznej inteligencji (AI)⁶, w świecie, w którym liczy się dzisiaj przede wszystkim fizyczna doskonałość i wręcz

¹ Nazwa ta pochodzi z książki Chucka Palahniuka pt. *«Fight Club»*. *Podziemny krąg*, tłum. L. Jęczyk, Warszawa 2022, gdzie pada ironiczne stwierdzenie: „nie jesteś wyjątkowy. Nie jesteś pięknym i unikalnym płatkiem śniegu”. Warto dodać również, że wyrażenie *snowflake generation* («pokolenie płatków śniegu») zostało uznane przez prestiżowe *Collins Dictionary* za jedno ze Słów Roku 2016. Odnosi się ono do przedstawicieli generacji urodzonej pod koniec lat 90. XX w. i opisywanej jako życiowo niezaradna, niedopuszczająca jakiegokolwiek krytyki, wysoce nadwrażliwa, a jednocześnie przekonana o swojej absolutnej wyjątkowości.

² Tytuł niniejszego studium inspirowany książką autorstwa Tadeusza Kuczyńskiego podejmującą zagadnienia antropologiczne – zwłaszcza problematykę duszy ludzkiej w ujęciu klasycznym. Zob. Tenże, *Czy człowiek współczesny ma jeszcze duszę? Dyskusja z antropologią bez Boga*, Radom 2005.

³ Pytając o to, czy młody człowiek ma dzisiaj jeszcze duszę, tak naprawdę pytamy o duszę każdego człowieka – o duszę człowieka wszystkich czasów. Stawiając powyższy problem, nie dopuszczamy też w żaden sposób absurdałnej myśli dotyczącej możliwości jakiegokolwiek „stopniowości” istnienia duszy ludzkiej (jakby to istnienie mogło ujawniać się np. od maksimum do jego wygaśnięcia). Istnienie duszy jest niestopniowalne. Innymi słowy, albo dusza jest, albo jej nie ma.

⁴ Por. U. Wolska, *Pragnienie duchowości – czym jest życie duchowe człowieka?*, „Paideia” 2023, nr 5, s. 46 i 61.

⁵ Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowski, Warszawa 2004, 1253 a 20; zob. w związku z tym M.A. KRĄPIEC, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1991, s. 58.

⁶ «Sztuczna inteligencja» (ang. *Artificial Intelligence*) to, najogólniej rzecz ujmując, dziedzina informatyki zajmująca się tworzeniem systemów i programów zdolnych do wykonywania zadań, które normalnie wymagają inteligencji ludzkiej. Obejmuje to takie działania jak umiejętności

„religijny” kult ludzkiego ciała oraz jego nienaganny wygląd zewnętrzny⁷ – czy w tym świecie jest jeszcze miejsce na dyskusję na temat duchowości bytu ludzkiego, na porządkującą to zagadnienie rzetelną refleksję metafizyczną?

Czy jest na to czas i miejsce zwłaszcza dzisiaj – w świecie zawładniętym i rządonym przez kolejne materialistyczne „redukcje” (począwszy od starożytności, od „wulgarnego” materializmu Demokryta, poprzez Comte’owski scjentyzm, marksizm, darwinowski materialistyczny ewolucjonizm czy strukturalizm Claude’a Levi Straussa i inne redukcjonizmy oraz uproszczone lub okrojone antropologie), sprowadzające istotę ludzką do roli „wyżej zorganizowanego zwierzęcia”, a nie człowieka, który niemal z niczego wytworzył kulturę i zbudował obecną cywilizację – praktycznie do „tego, co zjada”⁸.

Obserwując dzisiejszy świat, a zwłaszcza tzw. młode pokolenie, można odnieść wrażenie, że mimo nawet bezdyskusyjnie religijnych – chrześcijańskich – korzeni kultury europejskiej poruszanie takich tematów jak „dusza” czy „duchowość” staje się coraz bardziej „nie na miejscu”; staje się wręcz jakimś nieprzekraczalnym tabu, którego z przyczyn „poprawnościowych” nie powinno się ani w tzw. towarzystwie, ani tym bardziej w poważanych debatach naukowych poruszać. Przez to zagadnienie duszy ludzkiej i w ogóle duchowości człowieka zepchnięte zostaje w przestarzałą totalną prywatność i irracjonalność – krótko mówiąc – jedynie religijnej wiary. I to zepchnięte do tego stopnia, że mało kto skłonny jest dzisiaj uznać dyskusję na temat posiadania przez człowieka niematerialnej duszy za poważną, a tym bardziej dyskusję akademicką tzn. naukową, oraz aktywnie w niej uczestniczyć.

Na owoce formowania oraz ideologizowania młodego pokolenia w tym właśnie kierunku długo nie musieliśmy czekać. Wystarczy tylko spojrzeć na bezlitosne statystyki notujące drastyczny spadek religijności czy uczestnictwa uczniów szkół średnich w katechezie. Dlaczego? Ponieważ publiczne obnoszenie się ze swoją wiarą religijną jest dzisiaj – zwłaszcza wśród ludzi młodych – po prostu *passé* – jest w niektórych środowiskach wręcz „obciachowe”. Zatem nawet ci, którzy autentycznie wierzą – z „przezorności” – raczej tego faktu wszem i wobec nie deklarują⁹.

adaptacyjne, zdolność do rozróżniania, rozpoznawanie mowy, analiza tekstów i obrazów, mechanizm podejmowania decyzji, uczenie się i rozwiązywanie problemów.

⁷ Por. P. Mrzygłód, *Osoba w horyzoncie choroby, cierpienia i śmierci*, Wrocław 2017, s. 12. Współczesny człowiek – zwłaszcza człowiek dorastający i wchodzący w tzw. dorosłość – to niestety coraz częściej „wyznawca «religii wiecznej młodości» i «ekologicznego, zdrowego trybu życia» – po raz kolejny da się uwikłać w sieci tkane przez wprawnych manipulatorów, kreujących z olbrzymią determinacją antropologicznie zafałszowany kult vitalności, nienagannie doskonałej sylwetki, fizycznego piękna oraz niegasnącej urody i młodości”. *Tamże*.

⁸ Por. W. Szewczyk, *Kim jest człowiek? Zarys antropologii filozoficznej*, Tarnów 1993, s. 66 oraz A. ANDRZEJUK, *Człowiek i decyzja*, Warszawa 2007, s. 11.

⁹ Zob. P. Wajs, *Rezygnacja z katechezy szkolnej jako przejaw laicyzacji społeczeństwa*, „Społeczeństwo” 2020, nr 4, s. 91-96; por. w związku z tym T. Kuczyński, *Czy człowiek współczesny ma*

Czy jednak żyjąc na co dzień w tak zdeterminowanej kulturze umysłowej, naprawdę nie stawiamy sobie pytania o nasze „wnętrze” oraz o to, czy – poza samą religijną wiarą – da się jeszcze obronić duszę i duchowość człowieka? Wszak religia – owszem – jest szczególnie uprzywilejowanym terenem i sposobem doświadczania transcendencji, ale nie jest terenem jedynym, dlatego istnieją doniosłe podstawy upoważniające nas do tego, aby właśnie posługując się terminem «dusza», dokonać próby odczytania sensu ludzkich zmagania z materią na terenie również pozareligijnym, a nawet więcej – pozateologicznym¹⁰. Wszak pytania o ludzką duszę i duchowość – wbrew pozorom – stanowią problem nie tylko ludzi wiary, ale są niemal obowiązkowym przedmiotem badań i dyskusji ujawniających się w każdej rzetelnej filozofii i w każdej antropologii. Pytania te, w gruncie rzeczy, dotyczą każdego z nas, ponieważ istotowo wiążą się one z akceptacją i realizacją w działaniu uniwersalnych, ponadczasowych wartości (dobro, prawda, piękno, miłość), wobec których każdy człowiek powinien się określić¹¹.

Niestety, wśród obserwowanych przejawów zagubienia lub tzw. zapomnienia duszy ludzkiej (zamierzonych lub niezamierzonych) dodatkowo pojawia się niebezpieczna i niezrozumiała swoista nieobecność tegoż terminu w wielu współcześnie wydawanych renomowanych słownikach, niestety, również tych katolickich. Mało tego, odnotowujemy również dyskretny, aczkolwiek bardzo niebezpieczny w skutkach mechanizm systematycznego zastępowania terminu «dusza» (uznawanego za niemodny i wręcz anachroniczny) pozornie tylko analogicznym do niego terminem «jaźń»¹².

Podjmując się zatem niełatwego zadania „odzyskiwania” duszy i duchowości człowieka w obecnym świecie, w toku prowadzonych badań oraz referowania i porządkowania poczynionych ustaleń, chcielibyśmy świadomie uniknąć odnoszenia się w nich do wymiaru teologicznego, a także dezyderatów religii chrześcijańskiej, koncentrując się jedynie na czystej racjonalności. Innymi słowy, podjąć dyskusję z tym światem językiem tegoż świata. Pragnąc bowiem odkryć, przeanalizować

jeszcze duszę?, s. 10-12. Analizując to zagadnienie, Kuczyński pisze: „Dzisiejszy klimat kulturowy, a w nim filozoficzny, tak mocno zabarwiony ateistycznie jest na tyle poważny, że przynajmniej dla niektórych może stanowić racjonalne przesłanki odrzucenia istnienia duchowej duszy. [...] To niby uzasadnienie materializmu jest na tyle mylne – bo spowodowane jedynie propagandową «pianą» (np. postępowość, nowoczesność) – że nie kryje się za nim żadna myślowa treść racjonalnie ugruntowana, a jedynie pozory uzasadniania przybrane w racjonalną szatę”. *Tamże*, s. 10.

¹⁰ Por. J.A. Kłoczowski, *Czym jest duchowość?* [w:] *Fenomen duchowości*, red. A. Grzegorczyk, J. Sójka, R. Koschany, Poznań 2006, s. 19.

¹¹ Por. B. Grom, *Psychologia religii. Ujęcie systematyczne*, tłum. H. Machoń, Kraków 2009, s. 30.

¹² Por. T. Kuczyński, *Czy człowiek współczesny ma jeszcze duszę?*, s. 67-68. Przywołany wyżej problem procesu „zamiany” semantycznej pojęcia *duszy* na *jaźń* wnikliwie analizuje np. A. Bloom, *Umysł zamknięty*, tłum. T. Bieroń, Poznań 1997, s. 204-212 oraz A. Maryniarczyk, *Wymiana „duszy” na „jaźń”*, „Nasz Dziennik” 29-30.09.2001.

i omówić nieoczywistą przecież rzeczywistość duszy ludzkiej, należałoby najpierw odnaleźć i precyzyjnie dookreślić właściwy teren występowania tego zagadnienia, czyli dokonać możliwie precyzyjnej demarkacji samego zagadnienia psychofizyczności bytu ludzkiego.

W związku z powyższym uznaliśmy najpierw za konieczne metaprzmiotowe wyznaczenie bazy poznawczej, w granicach której moglibyśmy szukać sensownych odpowiedzi na postawiony przez nas problem. W naszym przypadku taką bazą poznawczą będzie na pewno psychologia racjonalna (tzw. filozoficzna), czyli metafizyka Akwinaty oraz jego komentatorów. W swych założeniach, odnoszących się do przedmiotu i samej metody prowadzonych badań, będzie ona zdecydowanie różna od współczesnej nam psychologii, zwanej psychologią eksperymentalną (doświadczalną czy też behawioralną)¹³. Jednak ze względu na swoje sprawdzone możliwości eksplanacyjne stanowić będzie jak najbardziej właściwy horyzont interpretacyjny. Co więcej – jak się przekonany – jedynie psychologia racjonalna, będąc w swych założeniach nauką filozoficzną, nie tylko posługuje się właściwą dla podejmowanych w toku niniejszego studium zagadnień terminologią, ale przez właściwy sobie przedmiot badania, związany – jak pisze wybitny polski tomista Stefan Świeżawski – „ze zjawiskami życia psychicznego człowieka i zwierząt”¹⁴, pretenduje do roli jedynie właściwej drogi poznawczej, tj. odkrycia i uwyrażnienia duszy oraz jej natury. Specyfika tak rozumianej psychologii racjonalnej tkwi kolejno w zdroworozsądkowej bazie poznawczej, która jest punktem wyjścia dla poznania metafizycznego, oraz w szczególnym charakterze samego poznania na gruncie metafizyki. A także we właściwym przedmiocie tegoż badania i dostosowanej do natury owego przedmiotu odpowiedniej metodzie (w tym wypadku – analizie) metafizycznej¹⁵.

1. PRZESTRZEŃ RACJONALNEGO „ODZYSKIWANIA” ZAGUBIONEJ NATURY CZŁOWIEKA

Zanim jednak psychologia eksperymentalna zacznie badać zakamarki ludzkiego umysłu i rozumieć istotę zachowania tak młodego, jak i dojrzałego człowieka, zanim będzie wyjaśniać i sublimować jego procesy myślowe, zanim pedagogika zbuduje komplementarny system edukacji młodego pokolenia i dopracuje skuteczne metody wychowania – antropologia filozoficzna *expressis verbis* musi odpowiedzieć na jedno fundamentalne dla tych wszystkich ustaleń pytanie: Kim jest człowiek? A zaraz potem dodać: Skąd ów człowiek przychodzi? Dokąd zmierza? I jakie

¹³ Por. E. Drażek, *Racja wielości władz duszy według św. Tomasza z Akwinu*, Świdnica 2007, s. 231; zob. także M.A. Krąpiec, *Psychologia racjonalna*, Lublin 1996, s. 7-8.

¹⁴ S. Świeżawski, «Traktat o człowieku». *Wstęp do Kwestii* 76, Kęty 1998, s. 147.

¹⁵ Por. E. Drażek, *Racja wielości władz duszy*, s. 45.

jest jego ostateczne przeznaczenie? Ponieważ zanim świat nauk humanistycznych rozpocznie swoje szczegółowe badania – „problem antropologiczny” musi zostać satysfakcjonująco rozwiązany¹⁶. W innym wypadku człowiek sam dla siebie będzie nie tylko – jak przekonywał francuski myśliciel Alexis Carrel – „istotą nieznaną”, ale – co gorsza – będzie również „istotą absurdalną”¹⁷. I jeśli nawet ludzie młodzi dzisiaj nie stawiają sobie głębokich pytań filozoficznych czy światopoglądowych i „żyją chwilą” (zob. *Carpe diem!* Horacego; *Don't worry be happy* Bobby'ego McFerrina), to jednak z czasem kwestie te coraz bardziej będą im ciążyły. Wróć one bowiem, prędzej czy później, pod postacią dojmujących doświadczeń codzienności – tzw. sytuacji granicznych, na analizie których budował swoją egzystencjalistyczną antropologię niemiecki psychiatra i filozof Karl Jaspers¹⁸.

Dlatego w toku dzisiejszej wielowymiarowej debaty nad rzeczywistościami duszy i ciała nie możemy zapomnieć, że najbardziej uprzywilejowanym miejscem dla prowadzenia dyskusji nad duchowością i cielesnością człowieka – tak młodego, jak i dojrzałego – nad fundamentalnymi komponentami bytu ludzkiego jest najpierw horyzont religii, a tuż za nim przestrzeń rzetelnego i metodycznego dyskursu filozoficznego¹⁹.

Dzieje się tak, ponieważ zwłaszcza duchowość, z którą współczesny człowiek ma dzisiaj największe problemy, swoje absolutne źródło posiada nie gdzie indziej,

¹⁶ Zob. w związku z tym A. Andrzejuk, *Antropologiczne podstawy etyki*, „Rocznik Tomistyczny” 8:2019, s. 157-172. Zdaniem podejmującego to zagadnienie Artura Andrzejuka punktów wyjścia refleksji nad postępowaniem i wychowaniem moralnym człowieka upatruje się zasadniczo w filozofii pierwszej (metafizyce) oraz w filozofii człowieka (antropologii filozoficznej). Owszem, nauki humanistyczne są autonomiczne przedmiotowo, lecz metodologicznie zależne jednak od metafizyki i antropologii. Jeśli chodzi o antropologiczne podstawy tych nauk, to są nimi, według Tomasza z Akwinu, konsekwencje natury człowieka jako bytu osobowego. Por. *tamże*, s. 169.

¹⁷ Zob. A. Carrel, *Przedmowa* [w:] TENŻE, *Człowiek istotą nieznaną*, tłum. R. Świętochowski, Kraków 1938, s. XI-XVI; zob. w związku z tym również K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne* (*Człowiek i moralność*, cz. IV, red. T. Styczeń, W. Chudy, J. W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek), Lublin 1994, s. 69. W tym lub przynajmniej bardzo podobnym sensie również kard. Karol Wojtyła pisał, iż „człowiek wciąż oczekuje nowej wnikliwej analizy, a nade wszystko coraz to nowej syntezy, która nie jest łatwa. Odkrywca tylu tajników przyrody, sam musi być nieustannie odkrywany na nowo. Wciąż pozostając w jakiejś mierze «istotą nieznaną», wciąż się domaga nowego i coraz dojrzałego wyrazu tej istoty”. *Tamże*.

¹⁸ Zob. w związku z tym H. Piskalski, *Problem „sytuacji granicznych” w ujęciu Karla Jaspersa*, „Analecta Cracoviensia” 10:1978, s. 107-113. Sytuacje graniczne to te momenty w życiu ludzi, kiedy człowiek doświadcza głębi oraz granic swojego istnienia. Dlatego niejako zmuszają one do refleksji nad sobą, światem i sensem życia. Zdaniem Jaspersa należą do nich: śmierć, cierpienie, poczucie i świadomość własnej winy, a także nieustające konfrontacje z samym sobą. Sytuacje graniczne nie są problemami do rozwiązania, lecz doświadczeniami, które ujawniają prawdę o ludzkiej egzystencji. W ich obliczu można przeżyć tzw. egzystencjalne przebudzenie. Są one również drogą do transcendencji, czyli przekroczenia siebie i otwarcia się na to, co autor *Szyfrów transcendencji* nazywał „Bytem” lub „Bogiem” – w sensie filozoficznym i niekoniecznie religijnym.

¹⁹ Por. T. Kuczyński, *Czy człowiek współczesny ma jeszcze duszę?*, s. 155.

jak w irracjonalnej przestrzeni szerokorozumianego doświadczenia religijnego – często doświadczenia mistycznego. Ujawnia się ona w docieraniu do tajemniczego wnętrza osoby, jako skutek realizacji starożytnego wezwania wypisanego już na architrawie pogańskiej świątyni Apollina w Delftach: *gnothí seautón!* – „Poznaj samego siebie!” – poznaj dogłębnie, wyczerpująco, czyli w całości²⁰. Stąd nieprzypadkowo najstarsze religijne koncepcje duszy, budowane właśnie w tym szczególnym kluczu, rozwinęły przed dziesiątkami wieków już Sumerowie, Egipcjanie, Persowie, Babilończycy czy Chińczycy, a temat ten nieustannie podejmują i coraz bardziej konkretyzują wszystkie wielkie religie świata, takie jak chociażby hinduizm, buddyzm, judaizm czy najbliższe nam kulturowo i światopoglądowo chrześcijaństwo²¹.

Okazuje się bowiem, że to właśnie poprzez ów „kanał religijny” za sprawą Pitagorasa oraz pitagorejczyków problematyka duszy i samej duchowości osoby – jak przekonuje wybitny badacz myśli antycznej Giovanni Reale – pojawia się również w starożytnej myśli greckiej²². Kwestia duszy podejmowana wcześniej w ezoterycznych wierzeniach orfickich czy też u Homera teraz nie tylko zadamawia się w filozofii (zwłaszcza w metafizyce człowieka oraz psychologii), ale w niedługim czasie zostaje szczegółowo rozwinięta i wysoce zracjonalizowana przez kolejne wielkie systemy myślowe²³. Wymieńmy tutaj przykładowo chociażby dokonania Sokratesa, Platona, Arystotelesa i wielu innych autorów – zwłaszcza chrześcijańskich –

²⁰ Por. S. Wawrzyniak, *Kultura poznania siebie. Upadek czy rozwój?*, Poznań 2016, s. 7-8; zob. w związku tym również Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, 1, 40, tłum. I. Krońska, Warszawa 2004 oraz analityczne studium E. Osek, „Poznaj samego siebie” w interpretacji Bazylego Wielkiego, „Vox Patrum” 52:2008, nr 28, s. 761-769.

²¹ Por. Jan Paweł II, *Encyklika: «Fides et ratio»*, Tarnów 1998, s. 5-6, p. 1; por. także J. Bujak, *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej i teologicznej*, Szczecin 2022, s. 7-9. Powyższe zagadnienie rozwijania i systematyzacji koncepcji duszy i duchowości człowieka przez wielkie starożytne religie świata podejmuje monumentalne trzytomowe dzieło wybitnego rumuńskiego historyka religii i filozofa kultury Mircea Eliadego pt. *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1-3, tłum. S. Tokarski, A. Kuryś, Warszawa 2007-2008.

²² Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, tłum. I. Zieliński, Lublin 2000, s. 118-119.

²³ Por. M.A. Krąpiec, *Dusza ludzka* [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 4, red. R. Łukaszyk [i in.], Lublin 1983, k. 378-380. I tak w mitologii greckiej «dusza» (*psyché*) występuje jako istota tajemniczego pochodzenia, która obejmuje ciało w swe posiadanie, chwilowo oddziela się od niego podczas snu lub w omdleniu i ekstazie, zaś całkowicie opuszcza je w chwili śmierci. Wtedy odłącza się od ciała i jako „cień” przebywa w ponurym świecie podziemnym. Orfizm grecki zakładał dodatkowo jeszcze reinkarnację, czyli wędrówkę dusz z jednego ciała w drugie. Z kolei filozofowie jońscy nie uważali duszy ludzkiej za byt odrębny od ciała i autonomiczny, ale za fundament (*arché*) oraz siłę życiową (*dýnamis*) przenikającą świat i występującą w człowieku w swej czystej i doskonałej formie. Stąd dla Talesa dusza była po prostu wodą, Anaksymenes uważał ją za powietrze, Anaksymander za coś nieokreślonego, zaś Heraklit utożsamiał ją po prostu z ogniem. Dopiero u Anaksagorasa pojawia się niejasne pojęcie *nous*, jako bytu radykalnie odrębnego od materialnego ciała. Do tego wszystkiego dochodzi pitagorejska idea liczby (*áritmos*), jako harmonii, formy i miary wszystkiego. Por. J. Pastuszka, *Dusza ludzka – jej istnienie i natura*, Lublin 1957, s. 5.

wpisujących się w historyczny i kerygmaticzny rozwój tzw. *philosophia perennis*, czyli filozofii wieczystej²⁴.

Mało tego, zagadnienie duszy ludzkiej – jej natury oraz istoty – stało się przedmiotem niekończącej się refleksji antropologicznej oraz licznych, czasem niezwykle zagorzałych, debat filozoficznych, a potem również dyskusji światopoglądowych. I tak jest praktycznie aż do dzisiaj.

Pierwsze doniosłe odsłony tych dyskusji i sporów notujemy już w złotym okresie filozofii hellenistycznej. Wielki Platon uważał bowiem duszę za nieśmiertelną i absolutnie niezależną od „agregatu ciała”, redukując w ten sposób istotę ludzką jedynie do jej duszy. Jednak już jego uczeń Arystoteles jej miejsce i rolę widział zupełnie inaczej. Dusza była dlań formą, która nieustannie i według unikalnego klucza organizowała sobie materię organiczną do bycia konkretnym człowiekiem – konkretnym ciałem²⁵. Współczesne podejście do kwestii: dusza – ciało jest albo totalnym zanegowaniem istnienia pierwiastka duchowego w człowieku (stanowiska materialistyczne: marksizm, ewolucjonizm materialistyczny, darwinizm, strukturalizm), albo oscyluje między duchowością a psychologią, próbując znaleźć balans między materialnym a bliżej nieokreślonym albo niedookreślonym niematerialnym aspektem ludzkiej egzystencji.

Dlatego w niniejszym bardzo rudymenarnym i – cokolwiek by nie powiedzieć – przyczynkarskim studium, odwołując się do ustaleń metafizyki klasycznej, postaramy się podać uniesprzeczniające racje przemawiające tak za duchowością, jak i cielesnością współczesnego człowieka, wskazując ich właściwie, tj. metafizyczne rozumienie, ale też odsłaniając pewną ich fenomenologię. Uwagi te dotyczyć będą również kwestii nierozzerwalności obu tych binarnych rzeczywistości oraz ich w pełni pluralistycznego współistnienia i współtworzenia bytu ludzkiego. I dusza bowiem, i ciało – jak się przekonamy – tak samo skutecznie przynależą do istoty człowieczeństwa i tak samo z niej wynikają.

To właśnie dzięki nim osoba ludzka jest substancją – psychofizyczną jednością – osobliwą i nierozdzieloną kompozycją swoich składowych. Dlatego nie tylko filozofia, ale i współczesna teologia chrześcijańska – ponadkonfesyjnie – głosi przekonanie o cielesno-duchowej jedności człowieka. W jakiś sposób poświadczają to również badania religiologiczne, dowodzące, iż praktycznie od zarania ludzkości istniały wśród najstarszych ludów archetypiczne zwyczaje, w ramach których przechowywano i pielęgnowano głębokie irracjonalne przekonanie, że w człowieku istnieje coś subtelniejszego i wyższego od materii, coś, co nie zanika ze śmiercią materialnego ciała. Jednak dopiero systematyczna myśl filozoficzna (głównie

²⁴ Zob. w związku z tym S. Wielgus, *Philosophia perennis* [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 10, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2009, s. 332-334; zob. również M. Kiwka, *Rozumieć filozofię*, Wrocław 2007, s. 79 n.

²⁵ Por. M.A. Krąpiec, *Dusza ludzka*, k. 379; por. także J. Pastuszka, *Dusza ludzka*, s. 5-6.

metafizyka) oraz kolejne teologie racjonalizujące religijne objawienie nadały tym preintuicjom zdecydowanie naukowego charakteru²⁶.

2. W KIERUNKU PILNEJ POTRZEBY WYJAŚNIENIA UNIKALNEJ RELACJI: DUSZA – CIAŁO

Jak się możemy przekonać, rozumienie natury człowieka jako trwałego połączenia duszy i ciała jest pomysłem prawie tak starym, jak „stary” jest sam człowiek oraz refleksja nad nim i nad światem, czyli filozofia. Warto jednak zaznaczyć, że dopiero w XIII w. Europa zapoznała się na dobre z porządkującymi te zagadnienia metafizycznymi i antropologicznymi pismami wielkiego Arystotelesa. W tym właśnie czasie największy umysł scholastyki – Tomasz z Akwinu – odkrył swoistą niekompletność metafizyki Stagiryty i z czasem zastąpił ją opracowywaną przez siebie „metafizyką istnienia”. Uprawiana w takiej optyce antropologia zaczęła wyznaczać zupełnie nowy kurs w filozofii człowieka, w ramach której osoba ludzka zaczęła poznawać i świadomie przeżywać samą siebie jako źródło i autentyczny podmiot czynności czysto duchowych, nierozzerwalnie powiązanych jednak z ciałem²⁷.

Mało tego, to właśnie Tomaszowa intuicja sprawiła, że podszyty dotąd jedynie „religijną ezoteryką” związek duszy z ciałem reflektowany być zaczął na drodze bezpośredniego i racjonalnego doświadczenia siebie. Fundamentalne bowiem doświadczenie wewnętrzne – ujmowane i definiowane jako „niematerialność właściwych człowiekowi działań”²⁸ i wyrażające się w najbardziej podstawowym sądzie egzystencjalnym – odsłoniło fakt, że osobowe „ja” realnie istnieje i jest podmiotem o charakterze psychofizycznym. Jego absolutne centrum stanowi ludzka dusza, rozumiana jako element substancjalny i niecielesny oraz ostateczna, wewnątrzbyto-wa instancja uniesprzeczniająca całą hylemorficzną aktywność człowieka²⁹. Albowiem żywe ludzkie ciało żyje dzięki duszy, czyli dzięki zasadzie będącej dla niego tzw. pierwszym aktem oraz źródłem jego organizacji. Zatem dusza w człowieku jest tym „czymś”, dzięki czemu istota ludzka żyje i dzięki czemu jest dokładnie

²⁶ Por. J. Pastuszka, *Dusza ludzka*, s. 9.

²⁷ Por. A. Andrzejuk, *Przedmowa – „Anima et corpus”* [w:] M. Krasnodębski, *Dusza i ciało*, Warszawa 2004, s. 12; zob. w związku z tym także Tomasz z Akwinu św., *Quaestiones: «De Anima»*, 1, ad 13.

²⁸ Zob. T. Ślipko, *Prawo naturalne jako podstawa szacunku człowieka dla życia i przyrody*, „Ethos” 7:1994, nr 1-2, s. 91. Ten właśnie „niematerialny pierwiastek istnienia – jak pisze T. Ślipko – wyzwała człowieka na właściwej sobie płaszczyźnie spod działania deterministycznych praw materialnego świata i daje mu dzięki temu możliwość działania «we własnym imieniu» i – jeśli można tak powiedzieć – «na własny rachunek». Innymi słowy, niematerialność rozumnej sfery psychiki człowieka czyni zeń autonomiczny podmiot istnienia i działania, czyli osobę ludzką”. *Tamże*.

²⁹ Por. I. Dec, *Transcendencja człowieka w przyrodzie*, Wrocław 1994, s. 227; zob. także Tomasz z Akwinu św., *Summa Theologica I-III*, cura et studio P. Caramello, Torino 1962-1963, I, q. 77, 8c [dalej: *Sth*].

tym, czym jest³⁰. Innymi słowy – jak niejednokrotnie podkreśla w swoich studiach antropologicznych Mieczysław A. Krąpiec – człowiek jest tym, kim jest, czyli człowiekiem, nie przez co innego jak właśnie przez swoją duszę³¹.

Nie trzeba być wykwalifikowanym specjalistą ani wybitnie doświadczonym obserwatorem, aby dostrzec fakt, jak bardzo obecną rzeczywistość kulturową charakteryzuje zmasowany atak na człowieka odczytywanego nie tylko w perspektywie jego biologii i cielesności, ale również – a może przede wszystkim – jego duchowości. Są to działania degradujące byt ludzki i sprowadzające filozoficzną i światopoglądową refleksję nad nim wyłącznie do sfery jego biologicznego wzrostu, do zachowań behawioralnych czy też kolekcjonowania i pielęgnowania przezeń doznań zmysłowych. Tymczasem obiektywna prawda o człowieku jest inna! Dopiero bowiem ujmowany komplementarnie, tj. w horyzoncie precyzyjnych ustaleń klasycznej metafizyki, istota ludzka ujawnia się nam w całej swej złożoności i unikalności. Dlatego dopiero w tej perspektywie szukać należy również satysfakcjonującej argumentacji za istnieniem w człowieku niematerialnej duszy oraz sensownych prób opisu jej wielorakich związków z przypisanym do niej (tzw. *commensuratio animae ad hoc corpus*) organicznym ciałem³².

3. DUSZA LUDZKA JAKO FORMA (*MORPHÉ*) I UKONKRETNIENIE NASZEGO CZŁOWIECZEŃSTWA

3.1. FENOMEN CZŁOWIEKA

Wśród wielu rozmaitych koncepcji człowieka, znanych historii filozofii, najbardziej nośną i wyczerpującą w naszym przekonaniu wydaje się być ta, która wyrosła i umocniła się na gruncie starożytnego realizmu metafizycznego Arystotelesa, a potem dopracowana została przez Tomasza z Akwinu oraz kontynuatorów jego myśli. Opisuje ona osobę ludzką jako hylemorficzne połączenie (zjednoczenie) dwóch integralnych i nierozłącznych pierwiastków bytu: materialnego

³⁰ Por. Tomasz z Akwinu św., *Sth*, I, q. 75, 1c. *Anima est actus totius corporis* – a na innym miejscu: *Anima [...] qua est principium vitae, non est corpus, sed corporis actus*.

³¹ Por. M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, s. 134. „Człowiek jako byt jeden posiada jedno istnienie, jest jednak zasadnicza różnica pomiędzy człowiekiem a wszystkimi innymi substancjami (bytami) materialnymi w tym, że akt istnienia – życia, który posiada człowiek, otrzymuje on nie jako już ukonstytuowany byt, z racji złożenia z materii i formy, ale otrzymuje swoje istnienie przez duszę, jako formę niematerialną organizującą i ożywiającą ciało. Dusza samoistniejąc (oczywiście nie uprzednio przed ciałem i niezależnie od ciała: chodzi o racje bytowe) udziela tego samego istnienia całemu ciału, czyli kompletnemu człowiekowi”. *Tamże*, s. 137.

³² Zob. T. Kuczyński, *Czy człowiek współczesny ma jeszcze duszę?*, [okładka] s. 4; zob. w związku z tym S. Świeżawski, *Centralne zagadnienie tomistycznej nauki o duszy* (*Commensuratio animae ad hoc corpus*), „Przegląd Filozoficzny” 44:1948, nr 1-3, s. 131-191 oraz Tenże, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Poznań 1995, s. 102-103.

i niematerialnego. Pierwiastki te w człowieku przyjmują odpowiednio określenia duszy (*psyché*) i ciała (*sōma*)³³.

W ramach tejże demarkacji dusza ludzka (czyli forma naszego człowieczeństwa) odkryta zostaje jako ontyczna racja i jednocześnie źródło niematerialnych działań człowieka, a w szczególności jako racja poznania intelektualnego (działania kognitywne), aktów miłości (działania amabilne) oraz najwyższych aktów ludzkich, jakimi są chociażby nasze wolne decyzje (działania wolitywne). W związku z tym duszą jest więc coś absolutnie „wewnętrznego” w ciele – w człowieku – z czym kauzalnie związane są niematerialne (duchowe) czynności wyższe, takie jak poznanie intelektualne, podejmowane rozstrzygnięcia czy wolna wola, a także powiązana z nimi istotowo miłość i twórczość, podmiotowość i religijność³⁴.

W sposób oczywisty zatem „podmiotuje” ona w człowieku obszar jego świadomości, poznania i woli, potem dążeń, wyższych uczuć oraz egzystencji dokonującej się na poziomie duchowym. Dlatego też ani sama dusza, ani samo ciało nie jest człowiekiem, ale dopiero ciało wraz z duszą – jako niezupełne czynniki bytowe – stanowią całość, czyli pełną substancję, tworząc w ten sposób osobę ludzką³⁵. Ta zaś – jak poucza scholastyczny mędrzec Akwinata – jest „czymś najdoskonalszym w całej stworzonej naturze”; czymś, z czego płynie także wsobna doskonałość każdego pojedynczego człowieka³⁶. Przywołana tutaj intuicja doskonale wpisuje się w Arystotelesowską tezę, głoszącą, że ludzka dusza jest istotną formą człowieczeństwa samego w sobie, jak również fundamentem i możliwością swoistej

³³ *Hylemorfizm* (gr. *hýle* – budulec, materia oraz *morphé* – układ, forma, kształt) jest jednym z fundamentalnych stanowisk w filozoficznej teorii bytu. Zakłada ono, że realnie istniejący byt jest ukonstituowany właśnie przez materię i formę. I dopiero za pomocą tego założenia można sensownie wyjaśnić m.in. fakt zmian substancjalnych (*generatio et corruptio*), tzn. przechodzenia jednej substancji w inne substancje (np. ginięcia jednej substancji przy jednoczesnym powstawaniu innych). Teoria hylemorfizmu sformułowana została przez Arystotelesa, a następnie przyjęta i zmodyfikowana przez Akwinatę i jego kontynuatorów. Dla Arystotelesa ani materia, ani forma (czyli platońska idea) nie były samodzielnymi substancjami, natomiast jedna i druga stanowiły jej komponenty – składniki konkretnie istniejącego bytu. Samodzielne istnienie tak bezkształtnej materii, jak i konstytuujących ją form możliwe było jedynie na poziomie intelektualnej abstrakcji (tzw. *materia prima*). Jednak w dostępnej nam ludziom rzeczywistości istnieją jedynie konkretne układy materii i formy. Do takich substancjalnych złożeń należy również i człowiek. Zob. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 1, tłum. H. Bednarek, Warszawa 2004, s. 263-290.

³⁴ Por. U. Wolska, *Fenomen żywego ciała w tożsamości duchowo-cieleśnej*, „Paideia” 2024, nr 6, s. 60.

³⁵ Por. Tomasz z Akwinu św., *Sth*, I, q. 29, a.1, ad 2. „Et ideo licet sit separata, quis tamen retinet naturam unibilitatis non potest dici substantia individua, vel tamen substantia prima”. *Tamże*. Akwinata twierdzi, że sama dusza nie jest i nigdy nie może być osobą, ponieważ już ze względu na swoją tylko naturę nie może być nazwana substancją samodzielną w swym istnieniu, czyli substancję pierwszą.

³⁶ Por. *tamże*, I, q. 29, a. 3, c.

„świadomościowej ekstazy” człowieka, czyli ludzkiej transcendencji. Innymi słowy, naszego „wychodzenia” poza świat organicznego ciała³⁷. W tym sensie jest ona – jak utrzymuje Czesław Bartnik – również środowiskiem, tj. „miejscem i czasem (tj. przestrzenią) oraz unikalnym sposobem istnienia człowieka”. Jest źródłem naszej wewnętrznej aktywności (*humanitus intellectus*), czyli najgłębszym podłożem umysłu, rozumienia, pamięci, woli, a także zmysłu estetycznego, ciągłości samorealizacji wewnętrznej, tożsamości oraz otwierania się na świat pozaludzki i ponadludzki³⁸.

Rekapitułując, związek duszy z przypisanym do niej organicznym ciałem nie może być związkiem ani przygodnym, ani przypadkowym. W ocenie Tomasa z Akwinu jest to związek istotny i substancjalny – związek, który konstytuuje substancję ludzką, jednocześnie sprawiając, że konkretny człowiek jest dokładnie tym, czym jest i dokładnie taki, jaki jest. Mowa tu również o związku wzajemnego współokreślania się duszy i jej ciała. Zatem nie można sensownie powiedzieć, że dusza „przebywa w ciele” albo że „mieszka w ciele” – ponieważ wszystkie te określenia są nie tyle nieprecyzyjne, niewłaściwe czy uroszczone, co zwyczajnie wprowadzające w błąd. Jak bowiem zauważa polski tomista Stefan Świeżawski, „dusza tworzy swoje mieszkanie – organizuje i niejako tka swoje ciało”³⁹. Stąd każdorazowe metafizyczne połączenie duszy z ciałem (formy substancjalnej z organiczną materią) jest konstytuowaniem całkowicie nowego bytu, czyli tworzeniem konkretnego (a przy tym absolutnie unikalnego – *individua substantia*⁴⁰) człowieka.

Jeśli więc materialne ciało jest przedmiotem bezpośredniego zmysłowego doświadczenia, o tyle kategoria duszy zostaje wyprowadzona (niejako wydedukowana) drogą zdroworozsądkowej analizy metafizycznej (*āgere sequitur esse* lub też *operari sequitur esse*⁴¹) za pomocą myślenia redukcyjnego, znajdując później swoje potwierdzenie również w doświadczeniu personalno-aksjologicznym⁴².

³⁷ Por. S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 2000, s. 167; zob. w związku z tym Arystoteles, *O duszy*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1988.

³⁸ Por. *tamże*.

³⁹ S. Świeżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, s. 100-101.

⁴⁰ Zob. w związku z tym Boecjusz, *Liber de persona et duabus naturis et una persona Christi* [w:] *Patrologia Latina*, t. LXIV, wyd. J.P. Migne, Paris 1860, 1343 D. Tutaj odnajdujemy pierwszą wzmiankę Boecjusza na temat definicji osoby: „Persona est individua substantia rationalis naturae”.

⁴¹ Zob. w związku z tym Tomasz z Akwinu św., *Sth*, I, q. 45, a. 4; zob. także rozwinięcie tej formuły scholastycznej, które podaje m.in. K. Wojtyła w rozprawie *Osoba i czyn*, s. 122 oraz 378 n.

⁴² Por. S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990, s. 214.

3.2. FASCYNUJĄCA POZYCJA DUSZY LUDZKIEJ ORAZ JEJ METAFIZYCZNY STATUS

Pojęcie duszy odegrało kluczową rolę nie tylko w szeroko rozumianej kulturze antycznej (zwłaszcza helleńskiej), ale przede wszystkim w filozofii. Otóż odpowiednikiem greckiego słowa *psyché* był najczęściej łaciński termin *ánima*, względnie *spíritus*. I pomimo iż niemal każdy nurt filozoficzny na swój sposób interpretował naturę samej duszy, to jednak najczęściej ujmowano ją jako rzeczywistość nadrzedną, niemalże doskonałą oraz sferę psychiczno-umysłowego życia człowieka.

Jednak w porządku samych bytów czystych – duchowych – dusza ludzka zajmowała zawsze miejsce ostatnie. I tak Akwinata umiejscawiał ją na swoim „pograniczu” stworzeń duchowych i cielesnych (*in confinio spiritualium et corporalium*)⁴³. Dzięki czemu człowiek, jak głosiła, scholastyka, jest *positus in medio – nec deus, nec bestia*⁴⁴. Równocześnie dusza jest substancją obdarzoną własnym aktem istnienia oraz sobie tylko właściwymi sposobami działania. Dzięki temu posiada wszelkie ontycznie konieczne i wystarczające dane do tego, aby po połączeniu z materialnym ciałem można było uznać ją za „substancję całkowicie kompletną”. Rozwija bowiem wówczas wszystkie główne funkcje przypisywane substancji, a więc posiada pewną autonomię, trwałość, niezmienność, tożsamość, jest przyczyną pewnych działań oraz odrębnym podmiotem, któremu przypisuje się ściśle określone właściwości⁴⁵.

Tym samym dusza, ujmowana przez klasyczną metafizykę jako „czysta forma” oraz po prostu życie, stanowi w człowieku także bezpośrednie źródło ruchu. Dlatego obrazowo ma się ona do współistniejącej i organizowanej przez siebie materii jak akt do możliwości; jak czynnik doskonalący do doskonałego⁴⁶. Albowiem czynnikiem doskonalącym jest zawsze forma – źródło ładu, która przenika całą materię, organizując ją od wewnątrz, tj. nadając jej treść i sens – słowem, czyniąc z niej jeden, niepowtarzalny i racjonalny byt⁴⁷.

⁴³ Tomasz z Akwinu św., *Quaestiones: «De Veritate»*, q. 10, a. 8 „Anima [...] nostra in tenere intellectualium tenet ultimum locum sicut materia prima in tenere sensibilibium”. Por. Tenże, *Sth*, I, q. 75.

⁴⁴ Zob. Tenże, *Sth*, I, q. 5, a. 4; por. H. Majkrzak, *Władze duszy w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, „Rocznik Tomistyczny” 11:2022, s. 68. 65-88.

⁴⁵ H. Majkrzak, *Antropologia integralna w Sumie teologicznej św. Tomasza z Akwinu*, Kraków 2006, s. 151-152.

⁴⁶ „Człowiek nie jest czymś złożonym z duszy i ciała, lecz duszą posługującą się ciałem – w duszy jest cała natura gatunkowa. Stosunek duszy do ciała jest wówczas taki, jak żeglarza do okrętu lub ubranego do ubrania. Poglądu tego jednak nie da się utrzymać. Jest bowiem jasne, że tym, przez co ciało żyje jest dusza. Żyć zaś, w przypadku bytów żyjących, to po prostu istnieć”. Tomasz z Akwinu św., *Quaestiones: «De Anima» (Kwestia o duszy)*, a. 1, c, tłum. Z. Włodek i W. Zega, Kraków 1996, s. 20.

⁴⁷ Por. M.A. Krąpiec, *Psychologia racjonalna*, s. 19.

Z tego powodu złożenie ludzkiej substancji z niematerialnej duszy i organicznego ciała staje się jedynym możliwym i przy tym niesprzecznym wytłumaczeniem złożoności i różnorodności ludzkiej natury. Gdyby było inaczej, człowiek nie mógłby nigdy sensownie wytłumaczyć swoich aktów, które (zarówno te psychiczne, jak intelektualne i cielesne) są zawsze aktami całego człowieka. Wszystkie one niejako promieniują „na zewnątrz” z absolutnie jednego tylko – niematerialnego „centrum”⁴⁸. Gdyby było inaczej należałoby przyjąć, że skutek jest doskonalszy od wywołującej go przyczyny, co z kolei klóciłoby się z *opinio communis* i ze zdrowym rozsądkiem i byłoby ewidentnym absurdem.

4. HORYZONT LUDZKIEJ CIELESNOŚCI

Jedną z większych niespodzianek, jakie czekają na badacza filozofii chrześcijańskiej, jest zaskakujący nacisk kładziony przez tę myśl na wartość, godność, ba! – nawet „wieczystość” ludzkiego ciała jako właśnie współkomponentu człowieka-osoby. Niemal powszechnie – i to już od czasów starożytnych (czego przykładem jest chociażby „angelistyczna” antropologia św. Augustyna z Hippony) – utarło się bowiem mniemanie, że chrześcijańska koncepcja człowieka jawi się jako wybitnie spirytualistyczna⁴⁹. Wszak głosi Pismo: „Na cóż zda się człowiekowi choćby świat pozyskał, jeśli przy tym zgubi swą duszę?” (Mt 16, 26). Zatem owa szczególna – chwilami wręcz chorobliwa – dbałość o duszę, o jej pielęgnowanie i wyzwalanie przez nieustanne oczyszczanie, a w końcu zbawianie jej przez uwalnianie od „dramatu” i „skandalu” ciała (zob. „Nieszczęsny ja człowiek, któż mnie wyzwoli od ciała, które wiedzie ku śmierci” – Rz 7, 24) – oto co, zdawałoby się, stanowi pierwszorzędną cel chrystianizmu. Tymczasem – jak przekonuje wybitny francuski mediewista Étienne Gilson – należy stwierdzić, iż myślenie takie jest na wskroś błędne!⁵⁰

4.1. MATERIALNY WSPÓŁELEMENT CZŁOWIEKA

Otóż w gruncie rzeczy ta pozornie tylko dominująca rola duszy w człowieku nie spycha jednak materialnego ciała do roli marginalnej, ponieważ wciąż – niezależnie nawet od swego aktualnego stanu – pozostaje ono naturalnym „współelementem” i „współkomponentem” całej osoby ludzkiej. Ciało to bowiem, w równym stopniu co dusza, partycypuje nie tylko w ziemskiej bytowości człowieka, w jego naturalnej godności, w powołaniu i zadaniach, ale także – identycznie – w jego

⁴⁸ Por. Tenże, *Ja – człowiek*, s. 137.

⁴⁹ Zob. S. Kowalczyk, *Ciało człowieka w refleksji filozoficznej*, Lublin 2009, s. 39-46.

⁵⁰ Por. É. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1958, s. 174.

eschatologicznym przeznaczeniu⁵¹. W ciele bowiem również kiedyś się zbawimy⁵² i w ciele przecież zmartwychwstaniemy!

Z tego właśnie powodu żadna sensowna nauka o osobie ludzkiej nigdy nie będzie prawdziwa, jeśli nie będzie potrafiła uchwycić człowieka również w tych przejawach, w których ujawnia się jego ciało, a on sam ujawnia się przez nie. Gdyby duszy zabrakło ciała, nie mogłaby sensownie działać; nie byłaby w stanie ani się wyrazić, ani dojść do pełnego rozwoju. Nie mogłaby także zyskać świadomości samej siebie⁵³. Wystarczy bowiem, że zabraknie jej tylko jakiejś – nawet drobnej – części ciała ludzkiego (np. wada wrodzona, tragiczny wypadek, konieczna – ratująca życie – amputacja), a nie może ona już trwale wykonywać wszystkich swoich naturalnych czynności. Owszem, jako substancja nieśmiertelna będzie istniała nadal, tyle że będzie to już egzystencja w stanie głębokiego upośledzenia jej naturalnej aktywności, wręcz metafizycznego okaleczenia. Dusza tedy jako pierwiastek życia (zob. hebr. *nēfēš hāia*) całkowicie zanurzona jest w materii. Z materią bowiem istnieje, przez materię skutecznie działa i w niej dopiero całościowo się objawia. Należy jednak uczciwie dodać, iż ma ona przy tym pewne *sui generis* czynności niezależne kauzalnie od związanej z sobą materii, w wyniku czego wiemy, że posiada również istnienie od materii warunkowo niezależne⁵⁴. Dlatego w pewnych warunkach (tj. w sytuacji kryzysowej) zdolna jest trwać – choć w sposób niedoskonały – również bez ciała. Istniałaby wówczas jako tzw. *anima separata*⁵⁵. Choć wtedy nie mamy już do czynienia ontologicznie ani z człowiekiem, ani tym bardziej z doskonale zrealizowaną i zaktualizowaną formą – *entelecheią* – ani z osobą ludzką.

⁵¹ Por. S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, s. 222 oraz Tenże, *Ciało człowieka w refleksji filozoficznej*, s. 49.

⁵² Por. H. Majkrzak, *Antropologia integralna*, s. 148; zob. w związku z tym S. Kowalczyk, *Ciało człowieka w refleksji filozoficznej*, s. 49. „Dusza jest substancjalną formą integrującą, organizującą i aktywizującą ciało ludzkie, ono zaś jest racją powodującą jej zaistnienie, w tym znaczeniu, że w życiu doczesnym nie ma duszy bez ciała. Oddzielenie duszy od ciała jest niezgodne z jej naturą, dlatego myśl chrześcijańska chętnie aprobuje teologiczną prawdę o zmartwychwstaniu ciała. Ciało bowiem odgrywa istotną rolę w naturze człowieka, ponieważ dusza swoją doskonałość zawdzięcza ściślejszej relacji łączącej ją właśnie z ciałem”. *Tamże*.

⁵³ M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, s. 166 oraz 176.

⁵⁴ Por. Tenże, *Psychologia racjonalna*, s. 19-20.

⁵⁵ Ma to miejsce jedynie w momencie śmierci. Wówczas dusza, jako źródło życia i nieśmiertelności, znajduje się w stanie absolutnie krytycznym dla swej kondycji – w stanie, w jakim nigdy dotąd się jeszcze nie znajdowała, co jednak nie znaczy, że w jakikolwiek sposób przestaje przez ten fakt istnieć. Por. H. Majkrzak, *Antropologia integralna*, s. 150-151; zob. w związku z tym: Tomasz z Akwinu św., *Summa Contra Gentiles*, II, 68 oraz *Sth*, I, q. 76, a. 1; por. także M.A. Krąpiec, *Psychologia racjonalna*, s. 20.

4.2. FENOMENOLOGIA CIAŁA LUDZKIEGO

Przyjmując za punkt wyjścia rozważań o człowieku nie tyle doświadczenie „czystego (dziś powiedzielibyśmy fenomenologicznego) Ja”, ale raczej tradycyjne kategorie ogólnometafizyczne, stwierdzamy empirycznie, że byt ludzki lokalizuje, odsłania się nam i udostępnia jako psychofizyczna jedność, ujmowana w całości i różnorodności wszechświata⁵⁶.

W związku z powyższą konstatacją ciało w człowieku jest dla duszy ludzkiej nie tylko jej naturalnym, ontycznym dopełnieniem, ale również fundamentalną „granicą ekspansji duchowej” całej osoby ludzkiej. To przez ciało właśnie i dzięki ciału – jak zauważa francuski antropolog René le R. Trocquer – „[...] sięgamy do rzeczywistości, wyrażamy ją i stajemy się wobec samych siebie obecni”⁵⁷. Z czym z kolei wiąże się ściśle nasz wrodzony szacunek do ciała i zjawiska cielesności w ogóle. Człowiek przecież jest zawsze „osobą wcieloną” – inaczej bowiem nie istnieje. Dlatego każdy, kto widzi ciało człowieka – widzi osobę, a kto dotyka człowieka – dotyka ciała osoby. Tym samym „ciało jest czynnikiem współkonstituującym nie tylko ludzki byt, ale i naszą ludzką osobowość”⁵⁸. Wszak człowiek żyje wcielony i jako wcielony także umiera. Co – w ocenie Henryka Pilusa – najlepiej tłumaczy scholastyczną tezę, iż metafizyczne połączenie duszy z ciałem nie jest jakąś mrzonką czy „chorobą duszy”, lecz systematycznym i metodycznym „tkaniem” sobie przez nią doskonałego i wiernego sługi⁵⁹. Ciało bowiem z duszą złączone jest w człowieku „najgłębszą jednością, jednością istnienia”⁶⁰. W ten oto sposób trwały związek duszy z ciałem jest źródłem jej nadziei. Ba! Można nawet rzec, iż jest dla niej błogosławieństwem. Zapewne dlatego – jak przekonywał w *Dociekaniach filozoficznych* Ludwig Wittgenstein – „najlepszym obrazem duszy ludzkiej jest ciało ludzkie”⁶¹, które jest konieczną (choć niewystarczającą) racją zaistnienia owej duszy, a tym samym również człowieka.

Co ciekawe, materialne, organiczne ciało nie tylko pomaga duszy w zdobywaniu poznania i doświadczeniu dobra oraz piękna, pomieszczonych w rzeczach materialnych, ale pozwala jej również na wyrażanie się w sztuce oraz technice czy w budowaniu międzyludzkiej wspólnoty⁶². Obserwacja ta – w ocenie wielu myślicieli – potwierdza tylko głębokie, wielowiekowe przekonanie, że to „ciało jest

⁵⁶ Por. S. Kowalczyk, *Ciało człowieka w refleksji filozoficznej*, s. 47.

⁵⁷ R. Le Trocquer, *Kim jestem – ja człowiek*, tłum. O. Scherer, Paris 1968, s. 46-47.

⁵⁸ P. Morciniec, *Bioetyka personalistyczna wobec zwłok ludzkich*, Opole 2009, s. 25.

⁵⁹ Por. H. Pilus, *Antropologia filozoficzna neotomizmu*, Warszawa 2010, s. 183-184; por. w związku tym R. Le Trocquer, *Kim jestem*, s. 46-47.

⁶⁰ H. Pilus, *Antropologia filozoficzna neotomizmu*, s. 184.

⁶¹ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, cz.2, IV, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, s. 250.

⁶² Por. H. Majkrzak, *Antropologia integralna*, s. 153; zob. w związku z tym Tomasz z Akwenu św., *Sth*, I, q. 93, a. 3 ad 2.

uczynione dla duszy”, a nie na odwrót – „dusza dla ciała”. Należałoby zatem rozumieć ludzkie ciało nie inaczej jak – jeśli nie wprost „pełnię duszy” – to przynajmniej jej niezbędne „ontologiczne dopełnienie”⁶³.

W dociekaniach tych można pójść jeszcze dalej, wysuwając być może śmiałą, ale na pewno niepozbawioną swoich uzasadnień tezę, że „ciało ludzkie jest konieczną racją zaistnienia samej duszy”, a nawet jej pośrednią przyczyną. Jest również czasoprzestrzennym kontinuum osoby, co analitycznie wynika już z samej tylko metafizycznej definicji człowieka jako bytu właśnie duchowo-cielesnego⁶⁴. W ten sposób cielesność jest rzeczywistym „współczynnikiem” i „współelementem” człowieczeństwa w ogóle, choć nieistniejącym inaczej jak jedynie w koniecznej zależności przyczynowej i organizacyjnej od swej niematerialnej formy, czyli duszy⁶⁵. Na tym, najogólniej rzecz ujmując, polegałaby niezgłębiona tajemnica naszego zaistnienia oraz istnienia z ciałem. Problem ten doskonale oddał w syntetycznej formule francuski egzystencjalista Gabriel Marcel, twierdząc, iż

o [swoim] ciele nie mogę powiedzieć ani, że jest mną, ani że mną nie jest, ani że jest dla mnie⁶⁶.

Człowiek bowiem nieustająco odczuwa swoje istnienie, swoją egzystencję, ale odczuwa je zawsze jako istota ucieleśniona. I nie może odczuwać inaczej, ponieważ jest na wskroś istotą psychofizyczną, jednością manifestującą się w swoim ożywionym ciele. Jest więc i duchem, i ciałem w sposób bezwzględny. Dlatego cokolwiek w życiu robimy, zawsze myślimy i posługujemy się naszym ciałem⁶⁷. Nie inaczej!

4.3. CIAŁO JAKO BIOLOGICZNE DOOKREŚLENIE CZŁOWIEKA

Genetyczny empiryzm i powiązana z nim codzienna obserwacja podpowiada nam, że nasza obecność w świecie materialnym jest przede wszystkim obecnością fizyczną. To właśnie przez nią jesteśmy widziani, odczuwani, rozpoznawani i oceniani. Nośnikiem zaś i źródłem tej osobiwej obecności jest nasze ciało, poprzez które jesteśmy tu i teraz, egzystując w czasie i w przestrzeni. Przez ciało także dokonuje się nasze społecznienie. Dzieje się to wówczas, gdy wchodzimy w rozmaite stosunki z innymi ludźmi i tworzymy relacje, choć należy pamiętać, że obecność

⁶³ Por. *tamże*, s. 154.

⁶⁴ Por. M. Krasnodębski, *Dusza i ciało*, s. 89; zob. w związku z tym M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, s. 164.

⁶⁵ Por. M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, s. 139.

⁶⁶ G. Marcel, *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1986, s. 9.

⁶⁷ U. Wolska, *Fenomen żywego ciała*, s. 59.

człowieka w świecie poprzez jego osobiste ciało jest przede wszystkim „obecnością dla siebie samego”⁶⁸.

Przez ciało i jedynie dzięki niemu człowiek jest również istotą seksualną. Już od pierwszego momentu życia jest on osobnikiem płci męskiej lub żeńskiej, a otrzymana płeć wiąże się kauzalnie z przekazywaniem życia i rodzeniem⁶⁹. Tak jak u zwierząt wyższych, tak samo i u człowieka – jako determinanta – występuje bowiem różnica płci. Natura konkretnego człowieka jest więc zawsze płciowa – stąd na terenie neurobiologii czy neuropsychiatrii otwarcie stawia się dzisiaj nawet tezę o istnieniu „płci mózgu”⁷⁰. Co więcej, dostrzegamy, że właściwie

cała struktura organizmu ludzkiego jest w sposób konieczny związana z faktem płciowości i to do tego stopnia, że nie ma osobników bezpłciowych; zaś zjawisko np. *hermafrodytyzmu* [*androgynii*] zawsze uznawane jest za patologiczne⁷¹.

Inaczej rzecz ujmując, traktowane jest jako genetyczny defekt natury (błąd na poziomie genowym). Stąd człowiek jest albo mężczyzną, albo kobietą. *Tertium non datur!*

Jednak w odróżnieniu od świata zwierząt ludzkie ciało nie ogranicza się wyłącznie do zachowań behawioralnych czy też do wzajemnego udzielania się tylko dla celów rodzenia. Umożliwiające nam bycie w świecie nasze czasoprzestrzenne kontinuum buduje i dopełnia bowiem także każdy duchowy akt miłości kobiety i mężczyzny, który jest empirycznym potwierdzeniem specyficznie ludzkiej struktury osobowej człowieka⁷². Jest to możliwe jedynie dzięki odpowiednio przygotowanemu i ukształtowanemu materialnemu korpusowi, poprzez który istota ludzka całościowo prezentuje się i sobie, i światu. Dokonuje tego również dzięki fizycznej atrakcyjności ciała i wszystkiemu temu, co wpisuje się w przebogaty fenomen ludzkiej cielesności. Materializuje się on w idealnych proporcjach naszego ciała, jego wrażliwości, naturalnej seksualności, temperaturze, kolorystyce, delikatności itd. Innymi słowy, w jego naoczności i zmysłowo ujmowanym pięknie, które

⁶⁸ Por. R. Le Trocquer, *Kim jestem*, s. 40-41. Ciało ludzkie jest nie tylko koniecznym warunkiem nawiązywania przez duszę (człowieka) kontaktu ze światem zewnętrznym, ale także jest warunkiem uświadomienia sobie siebie samego, jest warunkiem stwierdzenia „Ja” jako podmiotu, wyłaniającego i wypromieniowującego z siebie różnorodne akty. I. Dec, *Transcendencja człowieka w przyrodzie*, s. 251.

⁶⁹ Por. U. Wolska, *Fenomen żywego ciała*, s. 61. Z ożywionym ciałem człowieka w jedności duchowo-cielesnej związany jest naturalny dla niego fakt płciowości, który odpowiada za przekazywanie życia na drodze rodzenia. Natura więc ożywionego ciała człowieka jest zawsze płciowa i tak jak każdego innego żywego organizmu jest zdolna do przekazywania życia. *Tamże*.

⁷⁰ Zob. w związku z tym publikację D. Blum, *Mózg i płeć. O biologicznych różnicach między kobietami i mężczyznami*, tłum. E. Kołodziej-Józefowicz, Warszawa 2000.

⁷¹ H. Majkrzak, *Antropologia integralna*, s. 139; zob. w związku z tym także M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, s. 168-169.

⁷² Zob. w związku z tym również: M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, s. 169.

wywołuje zachwyt, zauroczenie oraz fizyczne pożądanie. Po prostu my, ludzie, nie tylko duchowo, ale również fizycznie podobamy się sobie!

W końcu jeśli przyjąć także istniejące w łonie religii chrześcijańskiej „perspektywy eschatologiczne” związane z ludzkim ciałem, to – jak przekonuje m.in. Stefan Swieżawski – staje się ono w takim samym stopniu jak i dusza bezpośrednim adresatem Boskiego zbawienia i przeobóstwienia (*theósis*), czyli doskonałego wyjścia z tzw. porządku czasowo-przestrzennego i przejścia – *transitus* – w zupełnie „inny czas” i w „inną przestrzeń”⁷³. Kiedy to Chrystus swą mocą i potęgą, którą może sobie podporządkować wszystko, co jest, „przekształca nasze ciało poniżone, na podobne do swego chwalebnego ciała” (Flp 3,21).

ZAKOŃCZENIE I WNIOSKI

Nie da się ukryć, że żyjemy w dobie nieustannego ścierania się różnych strategii myślowych ujawniających się tak na terenie nauki, jak i w przestrzeni kultury, polityki, wychowania czy wyznawanych światopoglądów. Także na terenie dzisiejszej filozofii raz po raz pojawiają się kontrowersyjne trendy nasiąknięte, niestety, rozmaitymi aberracjami, czerpiącymi swoje rzekome „uprawomocnienia” z nowożytnych ideologii, które z kolei od lat dosłownie dekonstruują życie publiczne całych narodów i społeczeństw. Dlatego wciąż niezwykle aktualne wydaje się owo dramatyczne ostrzeżenie papieża Jana Pawła II przed tzw. błędem antropologicznym⁷⁴, który destruktywnie oddziałuje na wszystkie dziedziny kultury. Nieprzypadkowo więc papież Polak apelował w 1998 r. w encyklice *Fides et ratio* o powrót do filozofii o orientacji mądrościowej i zasięgu metafizycznym⁷⁵, wskazując przy tym na Akwinatę jako mistrza sztuki myślenia uprawiającego „realistyczną filozofię bytu”,

⁷³ Por. S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, s. 103-109; zob. także ostatnią część przywoływaną tutaj już książki autorstwa M.A. Krąpca *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej* zatytułowaną: *Człowiek w perspektywie śmierci*, s. 427-456.

⁷⁴ Papież Jan Paweł II – po raz pierwszy posłużył się pojęciem «błędu antropologicznego» (czyli błędnej wizji człowieka; wizji nie do końca spójnej i scalonej, opartej nie niedowiedzionych przesłankach) w wydanej w 1991 r. encyklice społecznej *Centessimus annus*. W ocenie papieża jest to błąd, który na podobieństwo komórek nowotworowych jest rozsiewany w kulturze, w moralności, w duchowości medialnej, w różnych sferach wychowania, a także w budowaniu motywacji zachowań ludzkich. Jego główną inspiracją jest humanizm horyzontalno-ateistyczny, a przedstawicielami tego kierunku są tacy myśliciele jak Karol Marks, Ludwig Feuerbach czy Jean-Paul Sartre. Według założeń tej niezwykle groźnej strategii antropologicznej najważniejszymi miernikami nowoczesnego człowieczeństwa jest skrajnie rozumiana wolność, z której płynie „ubóstwienie” samego człowieka, czego prostą konsekwencją jest jawne odrzucenie Boga. Por. W. Pieja, *Aktualność nauczania Jana Pawła II na temat błędu antropologicznego*, „Polonia Sacra” 2020, nr 2, s. 135; zob. w związku z tym również I. Dec, *Humanizmy i ich roszczenia w wyjaśnianiu człowieka* [w:] *Zadania współczesnej metafizyki*, t. 5: *Błąd antropologiczny*, red. A. Maryniarczyk i K. Stępień, Lublin 2003, s. 56-57.

⁷⁵ Zob. Jan Paweł II, *Encyklika: «Fides et ratio»*, s. 126, p. 83.

nie zaś „filozofię prostego zjawiska”⁷⁶. Okazuje się bowiem, że jedynie taka filozofia stwarza realną szansę na zbudowanie w jej ramach rzetelnej i kompletnej antropologii, tj. takiej, która zmierzałaby do adekwatnego ujęcia i opisanego psychofizycznego fenomenu człowieka.

W tym zaś wymiarze nie co innego, ale właśnie duchowość i cielesność osoby ludzkiej stają się bezwzględny i konieczny sposób wyświeślenia najgłębszej tajemnicy człowieczeństwa oraz przybliżenia się do zrozumienia jego istoty. Bez racjonalnego rozwiązania „problemu antropologicznego” nie dowiemy się nigdy, kim i jaki naprawdę jest człowiek? Nie dowiemy się także, co jest przyczyną jego wielkości oraz jaka jest jego natura. Dlatego nie może dziwić, że zagadnienie to wciąż pozostaje przedmiotem licznych badań na polu antropologii filozoficznej, ale też i rozmaitych dyskusji toczących się wewnątrz współczesnej myśli chrześcijańskiej. Potwierdza to konstatacja wybitnego współczesnego tomisty – René Le Trocquera – w której stwierdza on, iż filozofowie doskonale zdają sobie sprawę, że od właściwego zrozumienia człowieka jako nierozdzielnej psychofizycznej jedności „zależy w dużej mierze cały styl naszego życia”, nasze „odniesienie i stosunek do śmierci, a nawet ogólna koncepcja stosunków społecznych”⁷⁷. Zależy też przyjęty i realizowany model wychowania i kształtowania młodego pokolenia oraz konkretny etos, jaki mu towarzyszy.

Zdajemy sobie sprawę, że zaprezentowana wyżej interpretacja metafizyczna, tłumacząca zarówno duchowość, jak i cielesność człowieka – owszem – może okazać się dla niektórych – zwłaszcza młodych i jeszcze niewyrafinowanych filozoficznie ludzi – nieco zawila, a nawet trudna. Warto jednak zwrócić uwagę na jej doniosłość. Posiada ona bowiem swój walor prawdziwościowy – więc prędzej czy później obroni się sama. Jak bowiem często powtarzał Étienne Gilson: klasyczna „metafizyka [w tym wypadku „obiektywna prawda”] zawsze grzebie swoich grabarzy”⁷⁸. Pominięcie zaś lub wprost odrzucenie tej interpretacji tylko pozornie „upraszcza” sprawę, ponieważ spycha byt ludzki w odmęt absurdu, a ten – jak wszyscy wiemy – niczego nie tłumaczy. Stąd potrzeba nam koniecznie filozoficznej „odwagi myślenia”, tzn. nieulegania narzucanym przez ideologie karykaturom i schematom wynikającym z rozmaitych współczesnych – odrażających czasem – „poprawności”. Wszystko po to, by na nowo wrócić do otwartego mówienia o duchowości i cielesności człowieka; mówić o tym zwłaszcza młodemu człowiekowi żyjącemu w często jakże pogubionym i jakże bardzo zmateralizowanym świecie.

Wracając do postawionego u początków niniejszego studium pytania: Czy dzisiejszy (młody) człowiek, czy tzw. Zetka – oprócz ciała ma jeszcze duszę? Czy

⁷⁶ Tamże, s. 70, p. 44.

⁷⁷ R. Le Trocquer, *Kim jestem*, s. 26.

⁷⁸ Zob. É. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa 2001, s. 210-211.

jej potrzebuje i czy w ogóle stawia sobie takie pytanie? Hmm... Odnosząc się do tej kwestii, należałoby tutaj odpowiedzieć chyba pytaniem na pytanie: A mianowicie, czy tzw. Boomersi⁷⁹ i czy Millenalsi⁸⁰ – czyli my, ze wszech miar dojrzały i dorośli – oprócz ciała – „mamy” jeszcze duszę? Czy jest nam ona dzisiaj do czegoś w ogóle potrzebna? I czy w ogóle – poza kontekstem światopoglądowym i religijnym rzecz jasna – stawiamy sobie jeszcze takie pytanie?

Wszak nie od dziś wiadomo, że „Takie będą Rzeczypospolite, jakie ich młodzieży chowanie”⁸¹. A zatem dokładnie taki będzie „problem duchowości” bytu ludzkiego, jakie sensowne jego wyjaśnianie i odważne mówienie o nim. Przyjmując więc argumentację za psychofizyczną jednością człowieka, nie chodzi nam li tylko o zaprzeczenie niebezpiecznym – ściśle materialistycznym – nurtom filozoficznym i światopoglądowym wykluczającym ową duchowość, czy o zaprzeczenie samej materializacji człowieka i świata. Daleko bardziej chodzi nam bowiem o wykazanie i uniesprzecznienie duchowo-cielesnej jedności człowieka również w jej wymiarze transcendentnym, w którym dane jest mu po prostu żyć⁸². Jest to wymiar, w którym łączą się wszyscy ludzie; bardzo dojrzały i bardzo młodzi, ludzie różnych kultur, tradycji, religii, wyznań oraz systemów myślowych. Wszak kultura, którą ów człowiek tworzy, jest niczym innym jak przecież troskliwą i wytrwałą „uprawą jego ducha”!

⁷⁹ Boomersi lub Boomerzy – to pokolenie „X” – tzw. *Baby Boomers* („BB”); innymi słowy pokolenie powojennego wyżu demograficznego. Są to więc ludzie urodzeni w latach 1946-1964. Zob. w związku z tym B. Przybylski, *Pokolenie X, Y oraz Z. Próba uporządkowania ram czasowych i etykiet pokoleniowych*, „Pedagogika Społeczna” 3:2023, nr 89, s. 34-35.

⁸⁰ Milenialsi (tzw. pokolenie „Y”) to poprzednicy obecnej generacji „Z”; ludzie urodzeni między rokiem 1980 a 1996. Ich dzieciństwo i dorastanie przypadło w Polsce na okres wielkiej transformacji ustrojowej, gospodarczej i społecznej, a start w dorosłe życie zdefiniowały pierwsze oznaki kapitalizmu oraz pojawienie i upowszechnienie się telefonii komórkowej, a także Internetu. Zob. B. Przybylski, *Pokolenie X, Y oraz Z*, s. 35-38. Autor artykułu – Błażej Przybylski – powołując się na badania międzynarodowe, podpowiada jednak, aby do dat związanych z etykietami pokoleniowymi podchodzić z pewną ostrożnością i traktować je bardziej jako ogólny przewodnik, ponieważ nie ma bezwzględnej zasady, która określałaby absolutną i nieprzekraczalną granicę między kohortami pokoleniowymi. Inaczej mówiąc, sam fakt, że ktoś urodził się w danym roku, jeszcze nie przesądza o jego pokoleniowej przynależności. Istotne będą tutaj również czynniki społeczne, m.in. silna tradycja rodowa i relacje międzypokoleniowe oraz rodzinne. Zawsze bowiem znajdują się tacy, którzy mimo narzuconego kalendarzowo poczucia przynależności pokoleniowej nie będą czuć się związani świadomościowo, kulturowo, światopoglądowo ze swoimi rówieśnikami, wyróżnianymi i charakteryzowanymi w tak kategoriyczny sposób. Por. *tamże*, s. 42.

⁸¹ Te historyczne słowa wypowiedziane zostały przez kanclerza oraz wielkiego hetmana koronnego Rzeczypospolitej Obojga Narodów – Jana Zamoyskiego. Zostały też zapisane w akcie fundacyjnym Akademii Zamojskiej z 1600 r.

⁸² Por. U. Wolska, *Pragnienie duchowości*, s. 45.

BIBLIOGRAFIA

- Andrzejuk A., *Przedmowa – „Anima et corpus”* [w:] M. Krasnodębski, *Dusza i ciało*, Warszawa 2004, s. 9-14.
- Andrzejuk A., *Człowiek i decyzja*, Warszawa 2007.
- Andrzejuk A., *Antropologiczne podstawy etyki*, „Rocznik Tomistyczny” 8:2019, s. 157-172.
- Arystoteles, *O duszy*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1988.
- Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowski, Warszawa 2004.
- Bartnik S., *Personalizm*, Lublin 2000.
- Bloom A., *Umysł zamknięty*, tłum. T. Bieroń, Poznań 1997.
- Blum D., *Mózg i pleć. O biologicznych różnicach między kobietami i mężczyznami*, tłum. E. Kołodziej-Józefowicz, Warszawa 2000.
- Bujak J., *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej i teologicznej*, Szczecin 2022.
- Boeciusz, *Liber de persona et duabus naturis et una persona Christi* [w:] *Patrologia Latina*, t. LXIV, wyd. J.P. Migne, Paris 1860.
- Carrel A., *Przedmowa* [w:] Tenże, *Człowiek istotą nieznaną*, tłum. R. Świętochowski, Kraków 1938, s. XI-XVI.
- Copleston F., *Historia filozofii*, t. 1, tłum. H. Bednarek, Warszawa 2004.
- Dec I., *Transcendencja człowieka w przyrodzie*, Wrocław 1994.
- Dec I., *Humanizmy i ich roszczenia w wyjaśnianiu człowieka* [w:] *Zadania współczesnej metafizyki*, t. 5: *Błąd antropologiczny*, red. A. Maryniarczyk i K. Stępień, Lublin 2003, s. 49-72.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, Warszawa 2004.
- Drażek E., *Racja wielości władz duszy według św. Tomasza z Akwinu*, Świdnica 2007.
- Eliade M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1-3, tłum. S. Tokarski, A. Kuryś, Warszawa 2007-2008.
- Gilson É., *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1958.
- Gilson É., *Jedność doświadczenia filozoficznego*, tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa 2001.
- Grom B., *Psychologia religii. Ujęcie systematyczne*, tłum. H. Machoń, Kraków 2009.
- Jan Paweł II, *Encyklika: «Fides et ratio»*, Tarnów 1998.
- Jaspers K., *Szyfry transcendencji*, tłum. Cz. Piecuch, Toruń 1995.
- Kiwka M., *Rozumieć filozofię*, Wrocław 2007.
- Kłoczowski J.A., *Czym jest duchowość?* [w:] *Fenomen duchowości*, red. A. Grzegorzczak, J. Sójka, R. Koschany, Poznań 2006, s. 13-20.
- Kowalczyk S., *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990.
- Kowalczyk S., *Ciało człowieka w refleksji filozoficznej*, Lublin 2009.
- Krasnodębski M., *Dusza i ciało*, Warszawa 2004.
- Krąpiec M.A., *Dusza ludzka* [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 4, red. R. Łukaszyk [i in.], Lublin 1983, k. 378-385.
- Krąpiec M.A., *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1991.
- Krąpiec M.A., *Psychologia racjonalna*, Lublin 1996.
- Kuczyński T., *Czy człowiek współczesny ma jeszcze duszę? Dyskusja z antropologią bez Boga*, Radom 2005.
- Majkrzak H., *Antropologia integralna w Sumie teologicznej św. Tomasza z Akwinu*, Kraków 2006.

- Majkrzak H., *Władze duszy w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, „Rocznik Tomistyczny” 11:2022, s. 65-88.
- Marcel G., *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1986.
- Maryniarczyk A., Wymiana „duszy” na „jaźń”, „Nasz Dziennik” 29-30.09.2001.
- Morciniec P., *Bioetyka personalistyczna wobec zwłok ludzkich*, Opole 2009.
- Mrzygłód P., *Osoba w horyzoncie choroby, cierpienia i śmierci*, Wrocław 2017.
- Osek E., „Poznaj samego siebie” w interpretacji Bazylego Wielkiego, „Vox Patrum” 52:2008, nr 28, s. 761-783.
- Palahniuk Ch., *«Fight Club»*. Podziemny krąg, tłum. L. Jęczmyk, Warszawa 2022.
- Pastuszka J., *Dusza ludzka – jej istnienie i natura*, Lublin 1957.
- Pieja W., Aktualność nauczania Jana Pawła II na temat błędu antropologicznego, „Polonia Sacra” 2020, nr 2, s. 133-146.
- Pilusiński H., *Antropologia filozoficzna neotomizmu*, Warszawa 2010.
- Piszalski H., Problem „sytuacji granicznych” w ujęciu Karla Jaspersa, „Analecta Cracoviensia” 10:1978, s. 99-116.
- Przybylski B., Pokolenie X, Y oraz Z. Próba uporządkowania ram czasowych i etykiet pokoleniowych, „Pedagogika Społeczna” 3:2023, nr 89, s. 27-44.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, tłum. I. Zieliński, Lublin 2000.
- Świeżawski S., Centralne zagadnienie tomistycznej nauki o duszy (*Commensuratio animae ad hoc corpus*), „Przegląd Filozoficzny” 44:1948, nr 1-3, s. 131-191.
- Świeżawski S., *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Poznań 1995.
- Świeżawski S., *«Traktat o człowieku»*. Wstęp do Kwestii 76, Kęty 1998.
- Szewczyk W., *Kim jest człowiek? Zarys antropologii filozoficznej*, Tarnów 1993.
- Ślipko T., Prawo naturalne jako podstawa szacunku człowieka dla życia i przyrody, „Ethos” 7:1994, nr 1-2, s. 88-101.
- Tomasz z Akwinu św., *Quaestiones: «De Anima»* (Kwestia o duszy), tłum. Z. Włodek i W. Zega, Kraków 1996.
- Tomasz z Akwinu św., *Quaestiones: «De Veritate»*.
- Tomasz z Akwinu św., *Summa Theologica I-III*, cura et studio P. Caramello, Torino 1962-1963.
- Trocquer R. Le, *Kim jestem – ja człowiek*, tłum. O. Scherer, Paris 1968.
- Wajs P., Rezygnacja z katechezy szkolnej jako przejaw laicyzacji społeczeństwa, „Społeczeństwo” 2020, nr 4, s. 89-99.
- Wawrzyniak S., *Kultura poznania siebie. Upadek czy rozwój?*, Poznań 2016.
- Wielgus S., *Philosophia perennis* [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 10, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2009, s. 332-334.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne* (Człowiek i moralność, cz. IV, red. T. Styczeń, W. Chudy, J. W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek), Lublin 1994.
- Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, cz. 2, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000.
- Wolska U., Pragnienie duchowości – czym jest życie duchowe człowieka?, „Paideia” 2023, nr 5, s. 43-65.
- Wolska U., Fenomen żywego ciała w tożsamości duchowo-cieleśnej, „Paideia” 2024, nr 6, s. 55-77.

Streszczenie: Współczesny świat stawia przed młodymi ludźmi wiele wyzwań, rodząc również pytanie o miejsce oraz rolę niematerialnego pierwiastka w ich życiu. Niniejszy tekst jest próbą filozoficznej odpowiedzi na pytanie, czy w erze najnowszych technologii, materializmu i niemalże obsesyjnego „kultu ciała” oraz cielesności jest we współczesnym człowieku jeszcze przestrzeń na racjonalną refleksję nad ludzką duszą oraz samą duchowością. Autor już na samym początku zaznacza, że to właśnie filozofia stanowi uprzywilejowaną – jeśli nie najwłaściwszą – przestrzeń dyskursu nad zagadnieniem ludzkiej duchowości oraz doniosłością tego, co niematerialne w człowieku, a co ma swoje źródło również w unikalnym doświadczeniu religijnym, zwłaszcza mistycznym. Artykuł odwołuje się źródłowo do historycznych – filozoficznych – koncepcji duszy ludzkiej w kontekście jej ścisłych relacji oraz powiązań z ciałem, przywołując tutaj ustalenia klasycznej myśli greckiej (głównie Platon i Arystoteles), a także filozofię i teologię chrześcijańską (św. Tomasz z Akwinu oraz współcześni tomściści). Oś prowadzonych rozważań stanowi fundamentalna teza, że dusza, postrzegana jako niematerialny element bytu ludzkiego, a także źródło niematerialności właściwych człowiekowi działań, dopiero wraz z przypisanym jej materialnym, organicznym ciałem stanowi jedność psychofizyczną, a od strony metafizycznej – kompletną substancję. Autor tekstu, bazując na niesprzecznych ustaleniach realizmu filozoficznego, argumentuje za nierozrwalnym połączeniem duszy i ciała, dokonującym się tak w przestrzeni metafizycznej, jak i fenomenologicznej. Podkreśla również, że dusza jest aktem i jednocześnie formą organizującą materię organiczną do bycia konkretnym ciałem i wraz z owym ciałem – adresatem eschatologicznego przeznaczenia.

Słowa kluczowe: człowiek, młodzież, dusza, ciało, substancja, metafizyka człowieka, chrześcijaństwo.