

KS. PIOTR MRZYGLÓD

FILOZOFICZNE ROZUMIENIE ŚMIERCI ORAZ JEJ INTERPRETACJA W ŚWIETLE ANTROPOLOGII ŚW. TOMASZA Z AKWINU

I. ŚMIERĆ JAKO ZJAWISKO I FAKT

1. ŚMIERĆ JAKO WSZECHOGARNIAJĄCY FENOMEN – FAKT ŚMIERCI I JEJ NIEODZOWNOŚĆ

Śmierć pojmowana jako „kres”, jak uczy nas doświadczenie metafizyczne, wpisana jest w los każdej istoty stworzonej, każdego przygodnego bytu, który sam w sobie nie zawiera ostatecznej racji własnego istnienia. Dla wszystkich takich istot jest ona jedna i taka sama – zawsze stanowi definitywny koniec konkretnego życia. Nawet dla zwierząt nigdy nie pozostaje do końca „wydarzeniem naturalnym” – budzi raczej nieokreślony lęk i trwogę¹. Jednak śmierć istot osobowych – nawet tych, które rację swego istnienia posiadają poza sobą i niejako „z zewnątrz” – pojmowana jest w kategoriach „wydarzenia”, przez co posiada wyjątkowy i nadzwyczajny wymiar.

¹ V. MESSORI. *Wyzwanie wobec śmierci*. Tłum. T. Jania. Kraków 1995 s. 28. Messori odnosząc się do tego problemu, pokazuje liczne przykłady przedziwnego zachowania się zwierząt rzeźnych przeznaczonych do uboju, którym w drodze towarzyszy niewytłumaczalne uczucie lęku.

Można powiedzieć: cóż bardziej naturalnego dla człowieka jak narodziny i śmierć? Jedno i drugie wydaje się być jednakowo ważne, jako początek i kres istnienia. Jednak pod pewnym względem śmierć wydaje się być donioślejsza, bo jako kres bytu staje się uwieńczeniem wszystkich wysiłków ludzkich i zamknięciem dłuższego lub krótszego okresu istnienia, a równocześnie spotkaniem się z nieodgadnioną „tajemnicą” i najistotniejszymi pytaniami: Co jest po śmierci? Czy istnieją pozagrobowe skutki ziemskiego życia z jego zwycięstwami i klęskami, z walką o dobro?²

Dlatego zarówno filozofowie, jak i religie tak bardzo próbują zajrzeć w głąb „tajemnicy śmierci” i tak niejednakowo o niej mówią, podając rozmaite recepty i wskazania, by przezwyciężyć lęk przed nią. Zaledwie jeden tylko wymiar śmierci – śmierć biologiczna – spotyka się z tak wieloma ocenami: jest ona bowiem heroiczna lub haniebna, odważna albo tchórzowska, męczeńska lub zwyczajna, laicka albo religijna. Śmierć może być też tragiczna i niespodziewana czy wręcz oczekiwana i traktowana jako wyzwolenie z cierpienia; może być wreszcie śmierć stoicka – przyjmowana ze spokojem i dostojeństwem albo z lękiem, bojaźnią i drżeniem³.

Dlatego też paradoksalnie można powiedzieć, że tym, co nas, ludzi, w życiu najbardziej wyróżnia jest właśnie nasza śmierć. Fakt śmierci jest bowiem najbardziej intymnym i jedynym tak niepowtarzalnym momentem, który tak wyraźnie różnicuje każdy pojedynczy byt ludzki. Stąd przy pewnych założeniach, tak metodologicznych, jak i światopoglądowych, można by przyznać rację egzystencjaliście – Martinowi Heideggerowi, określającemu człowieka wprost jako *Sein-zum-Tode*, czyli „bycie (istnienie) ku śmierci”⁴. Cały bowiem egzystencjalizm, od samego początku zwykł był uważać, że śmierć jest na tyle ważna, że każdorazowa próba jej zbanalizowania, choćby tylko na-

² W. GRANAT. *Fenomen człowieka. U podstaw humanizmu chrześcijańskiego*. Lublin 2007 s. 120-121.

³ *Tamże*. Zob. także: S. KIERKEGAARD. *Bojaźń i drżenie*. Tłum. J. Iwaskiewicz. Poznań 1995.

⁴ Zob. M. HEIDEGGER. *Sein und Zeit*. Tübingen 1960 s. 87. Por. P. BORTKIEWICZ. *Tanatologia. Zarys problematyki moralnej*. Poznań 2000 s. 36-52.

iwna, jest zbanalizowaniem również samego życia. Albowiem „jeśli śmierć nie ma swego znaczenia – znaczenia nie posiada także i życie”⁵.

Stąd, jak pisał znany tanatolog amerykański Louis V. Thomas: „Mimo rozlicznych i bogatych studiów psychologicznych i psychoanalitycznych, dotyczących lęku przed umieraniem i samą śmiercią, nie zawsze jesteśmy w stanie spostrzec, na czym on polega. Wiemy natomiast, że jest on powszechny i że ujawnia się zarówno u dziecka, jak i u człowieka dorosłego, rodzi się tak samo w analfabecie jak i w człowieku uczonym”⁶. Pewnie dlatego, zdaniem Carla G. Junga, „człowiek, dla którego śmierć nie stanowiłaby problemu winien poddać się leczeniu”. Albowiem tym, co w ludziach najbardziej naturalne wcale nie jest budząca egzystencjalną trwogę śmierć, ale instynkt i pragnienie życia. Pewnie dlatego człowiek, świadom zbliżającego się faktu własnej śmierci i widma jej nieodłącznej konieczności, tak rozpaczliwie szuka w dzisiejszych czasach owego, dającego wieczność, sumeryjskiego „ziola nieśmiertelności”⁷.

Ma bowiem świadomość, jak wielkim jest w porównaniu do świata roślin i zwierząt, z których korzysta i którymi kieruje, jak wielkim jest w stosunku do ziemi i całego wszechświata, który ogarnia swą myślą⁸. Przez wieki zorganizował przecież życie społeczne, opanował naukę i wytworzył własną kulturę, sztukę i moralność, penetrując bez ustanku i zagospodarowując kolejne, jeszcze nieodkryte, obszary rzeczywistości. I na tym właśnie tle spostrzegamy najbardziej jaskrawą antytezę wielkości człowieka – „króla” i „korony” stworzenia – antytezę, jaką jest śmierć. W wielkości człowieka i całej jego naturze tkwi zatem swoisty paradoks, który łączy się z jego kruchością by-

⁵ MESSORI. *Wyzwanie*. s. 27. Historia ludzkości notuje rozmaite próby podchodzenia do problemu śmierci, od traktujących umieranie jak największy z dramatów, po niektóre – wprost ją wykpiwające i trywializujące – jak np. głośna teza Epikura mówiącego, iż: „Cóż nas obchodzi śmierć? Śmierć nie istnieje! Kiedy my jesteśmy, jej nie ma wcale – a kiedy się zjawi, nas już tutaj nie będzie”. Oczywiście, już na pierwszy rzut oka wiadomo, że kalambur ten oparty jest na zwykłej grze słów i przy głębszym rozważeniu okazuje się równie błyskotliwy, co pusty – zaś przy próbie faktów staje się zwyczajnym urojeniem.

⁶ L. V. THOMAS. Cyt. za: MESSORI. *Wyzwanie*. s. 30.

⁷ Zob. GILGAMESZ. *Epos Starożytnego Dwurzecza*. Tłum. R. Stiller. Warszawa 1980 s. 107.

⁸ Zob. B. PASCAL. *Myśli*. Rozdz. III nr 264, 256. Tłum. T. Żeleński. Warszawa 2001. „Człowiek jest tylko trzcina, najwęższą w przyrodzie, ale trzcina myślącą”.

ową i moralną dysharmonią. Człowiek wie, że umrze i dlatego świadomy jest ustawicznego moralnego zagrożenia⁹. Tę kruchość bytową człowieka widział dobrze Blaise Pascal, gdy pisał: „Śmierć, która grozi nam w każdej chwili, musi nieuchronnie wtrącić nas za niewiele lat w straszliwą konieczność wiekuistej nicości lub wiekuistego nieszczęścia”¹⁰.

Jednak wbrew temu wszystkiemu, ów przedziwny fakt śmierci, która w sposób konieczny przynależy do bytu, dla istot ludzkich nie pozostaje tylko pełnym lęków, zwykłym finałem życia, ale raczej jakimś niezgłębionym misterium i tajemnicą. Ta tajemnica na płaszczyźnie filozofii rodzi się, między innymi, z ontologicznej relacji bytu osobowego, jakim jest człowiek, do Istoty Absolutnej, do „centrum” i „źródła” życia. Na płaszczyźnie religijnej zaś tajemnica „odejścia” będzie otwartą „walką” – mocowaniem się ze śmiercią oraz próbą jej pokonania. Albowiem *misterium mortis* może mieć swoje miejsce i sens tylko w relacji do Nieśmiertelności, do Boga. Dla chrześcijan, zgodnie z biblijnym Objawieniem, istotą taką będzie wiecznie żyjący Jahwe, źródło nadziei i nieśmiertelności – Bóg Jezusa Chrystusa¹¹.

Stąd śmierć dla człowieka wiary nie będzie nigdy pojmowana wyłącznie jako ostatni element krzywej ludzkiego życia, albowiem każdy stwórczy początek, prędzej czy później, w Bogu odnajduje swój egzystencjalny koniec. W nim też, jako w „pełni istnienia”, rozwiązuje się „zagadka nieśmiertelności”. Dzieje się tak, ponieważ początek człowieka leży nie tylko w samej naturze, w materii, lecz także w żywej relacji do osobowego Boga, który jawi się jako Pan życia i śmierci. W ten sposób śmierć fizyczna staje się znakiem, który oznacza przejście z doczesności do świata wieczności i łaski¹².

⁹ GRANAT. *Fenomen człowieka*. s. 119-120.

¹⁰ PASCAL. *Myśli*. Rozdz. IV nr 334.

¹¹ K. GÓZDŹ. *Misterium śmierci*. W: «Gaudium in litteris». *Księga Jubileuszowa ku czci Księzdy Arcybiskupa Profesora Stanisława Wielgusa*. Red. S. Janeczek [i in.]. Lublin 2009 s. 155. Zob. także: Wj 3,15, gdzie Bóg Izraela po raz pierwszy objawia swoje Imię – «Jestem». Zob. także: Św. TOMASZ Z AKWINU. *Summa Theologica* I-III. Cura et studio P. Caramello. Torino 1962-1963 I, q. 3, 4 ad 2 m (dalej skrót: Sth); TENŻE. *De potentia Dei*. 7, 2 ad 1 m.

¹² GÓZDŹ. *Misterium śmierci*. s. 168-169. Zob. także: Rdz 2,7 oraz Pwt 30,15 i Ps 54,16.

2. FILOZOFIA JAKO – NIE TYLKO – *MEDITATIO MORTIS*

Intelektualna refleksja nad śmiercią, co wydaje się jakby oczywiste, jest tak samo stara jak człowiek i towarzyszy mu niezmiennie przez całą historię – od zarania dziejów aż po nasze czasy. Antropologia kultury dowodzi, że pojęcie śmierci pojawiło się jeszcze w społeczeństwach przedpiśmiennych, gdzie związane było z wierzeniami magicznymi i przeżywane w różnych formach rytualnych. Jednak już wtedy śmierć stanowiła największe tabu, budząc zrozumiały lęk oraz trwogę, a z drugiej strony przekierowując intuicję pierwotnego człowieka w stronę zaświatów, czyli przestrzeni zamieszkiwanej przez bóstwa, duchy oraz zmarłych przodków¹³.

Tematem śmierci, która jako jedyna stanowi klucz do zrozumienia sensu i rozwiązania „zagadki życia”, interesowała się od zawsze również filozofia¹⁴. Gdyby bowiem tego nie czyniła, słuszenie zostałaby uznana za zupełnie bezwartościową, niczego niewyjaśniającą i „abstrakcyjną” – w najbardziej negatywnym tego słowa znaczeniu, uciekając od tematu współokreślającego kondycję bytową człowieka¹⁵. Miał zatem rację Artur Schopenhauer, gdy twierdził, że „śmierć jest największym geniuszem natchnienia, dlatego wszystkie filozofie i religie stanowią odtrutkę na rozpaczliwą pewność śmierci”¹⁶. Refleksja filozoficzna w tym temacie zasadniczo rozwijała się w dwóch kierunkach. Z jednej strony filozofia próbowała niejako usunąć jadowite „żądło” śmierci (epikureizm)¹⁷, z drugiej zaś, godząc się na moment,

¹³ Por. J.G. FRAZER. *The Belief in Immortality and Worship of the Death*. T. 3. London 1913-1922. Cyt. za: C. ZUCCARO. *Teologia śmierci*. Tłum. K. Stopa. Kraków 2004 s. 9.

¹⁴ H. MAJKRZAK. *Śmierć człowieka jako przedmiot refleksji filozoficznej*. „Via Consecrata” 2003 nr 11 s. 58.

¹⁵ G. SCHERER. *Filozofia śmierci od Anaksymandra do Adorno*. Tłum. W. Szymona. Kraków 2008 s. 8.

¹⁶ A. SCHOPENHAUER. *Die Welt*. I § 54; II, c. 11.

¹⁷ Zob. EPIKUR. *List do Menoikeusa*. W: Diogenes Laertios. *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Tłum. I. Krońska. Warszawa 1984 s. X, 122-135. „A zatem śmierć, najstraszniejsze z nieszczęść, wcale nas nie dotyczy, bo gdy my istniejemy, śmierć jest nieobecna, a gdy tylko śmierć się pojawi, wtedy nas już nie ma. Wobec tego śmierć nie ma żadnego związku ani z żywymi, ani z umarłymi; tamtych nie dotyczy, a ci już nie istnieją. Atoli mędrzec, przeciwnie, ani się życia nie wyrzeka, ani się

w którym życie definitywnie się zakończy, stała się ona swoistą *commentatio mortis*, policzoną na praktyczne odnalezienie mądrego sposobu przygotowania się do zejścia ze sceny życia¹⁸.

Była więc jakąś etyką, nauką praktyczną i oswajającym z tematyką przemijania „ćwiczeniem duchowym”. Zaś w komentarzach neoplatońskich do Arystotelesa pisano o niej wprost, że jest nawet *meditatio mortis* – a więc medytacją nad umieraniem¹⁹. Przdowała w tym przede wszystkim myśl stoicka, reprezentowana m.in. przez Cyncerona, Senekę czy Marka Aureliusza. W jednym i w drugim przypadku śmierć stanowiła dla filozofii poszukującej ostatecznych odpowiedzi i racji tego, co żyje temat centralny²⁰. Jak widać, niemal od zawsze generowała ona i generuje do tej pory największe problemy, z którymi musi się zmierzyć każda rodząca się koncepcja człowieka i świata, każda metafizyka i każda antropologia.

Jako taka, śmierć stała się problemem nie tylko biologicznym, medycznym lub światopoglądowym, ale przede wszystkim węzłem, który różni filozofowie przez wieki, na swój sposób próbowali rozwiązać²¹. Stawała się także swoistym probierzem koherencji proponowanych systemów myślowych oraz filozoficznych (ostatecznościowych) interpretacji rzeczywistości. Stąd nie powinno dziwić, że to właśnie ta dziedzina nauki – poza interpretacjami płynącymi z Objawienia i religijnej wiary – stała się uprzywilejowaną płaszczyzną rozważań oraz wyznacznikiem toczącej się nieustannie dyskusji na temat życia i jego kresu. Jest tak, ponieważ filozofia jako jedyna posiadała metafizyczne narzędzie, umożliwiające jej pójście dalej, niż sięga obserwowana doświadczalnie granica biologicznego umierania.

Dzięki tej właściwości filozofii, każdy z nas może wejść w krąg rozważań dotyczących jego przyszłego losu, rozważań oscylujących wokół szeregu pytań fundamentalnych, takich jak: Co to jest śmierć?

śmierci nie boi, albowiem życie nie jest mu ciężarem, a nieistnienia wcale nie uważa za zło”. *Tamże*.

¹⁸ C. ZUCCARO. *Teologia śmierci*. s. 9; M.A. KRĄPIEC. *Ja – człowiek*. Lublin 1991. *Dziela*. T. 9 s. 427-428.

¹⁹ S. SWIEŻAWSKI. *Święty Tomasz na nowo odczytany*. Poznań 2002 s. 105.

²⁰ T. GADACZ. «Życie jako garderoba». *Z filozofem prof. Tadeuszem Gadaczem o «życiu szczęśliwym» – rozmawia Katarzyna Janowska*. „Polityka” 2008 nr 29. Zob. także: SCHERER. *Filozofia śmierci*. s. 106-108.

²¹ ZUCCARO. *Teologia śmierci*. s. 9.

Czy oznacza ona koniec osobowej tożsamości człowieka? Czy koniec ten rozumieć należy jako zapadnięcie się w nicłość, czy może raczej jako zakończenie przebywania „tu” i „teraz”? oraz tych problemów, które, częściowo przynajmniej, odwołują się już do religijnej wiary, a więc pytań o to, czy poza granicą umierania i śmierci istnieje dla człowieka nadzieja, a jeśli tak, to jak należałoby ją sobie wyobrażać, jak również tego, czy śmierć odnosi się wyłącznie do momentu zakończenia naszego życia, czy może jak cień kładzie się na wszystkie nasze decyzje i wybory, towarzysząc, niczym widmo, całej naszej egzystencji?²²

Wynika stąd, że „pytanie o śmierć”, mimo iż zawiera podstawowe dla filozofii problemy teoretyczne, jest w pierwszym rzędzie pytaniem filozofii praktycznej, a więc tego typu myślenia, które dotyczy całego procesu życiowego człowieka, przesłanek jego moralnego działania oraz wytycznych dla jego samorozumienia i samorealizacji²³.

Niezależnie od wszystkiego, problematyka śmierci od zawsze posiadała charakter interdyscyplinarny. Była i jest bowiem przedmiotem zainteresowań biologii, medycyny, psychologii, teologii, a nawet literatury i sztuki – jednak nade wszystko stanowi jedno z kluczowych zagadnień filozofii, poszukującej niezmiennie ostatecznościowych odpowiedzi na pytanie o człowieka i świat. Śmierć, określana przez klasyków myśli jako metafizyczne „oddzielenie duszy od ciała”²⁴, czyli naruszenie fundamentalnych, istotowo-naturalnych powiązań współelementów ludzkiej natury, stanowi węzłowy etap ludzkiej egzystencji i choć jest absolutnym końcem człowieka, nie jest końcem jego osoby.

Wśród wielu rozmaitych propozycji prezentowanych przez wieki i kolejnych prób analizowania faktu śmierci, jakie dziś wypełniają gmach filozofii, ze wszech miar godna uwagi pozostaje scholastyczna interpretacja, której autorem jest Doktor Anielski – św. Tomasz z Akwinu. Omawia zagadnienie śmierci człowieka oraz status ontologiczny bytu ludzkiego w chwili przekraczania granic doczesności, wyjaśniając między innymi szczegółowo „kwestię 89” *Sumy teologicz-*

²² SCHERER. *Filozofia śmierci*. s. 7.

²³ *Tamże*. s. 8.

²⁴ *Mors nempe (...) separatio est anima a corpore*. Św. AUGUSTYN. *Enarr. in Ps 48; Sermo 2,2*. W: *Patrologia Latina*. T. 36. Red. J.P. Migne. k. 556. Zob. Św. TOMASZ. *Compendium theologiae*. I, 230. *Per mortem separatur anima a corpore*.

nej²⁵, poświęconą zagadnieniu tzw. *anima separata*, czyli funkcjonowaniu i zdolnościom duszy „czasowo” odłączonej od ciała, czyli swego czasoprzestrzennego *continuum*. Przybliżeniem tych intuicji oraz komentarzem do nich zajmiemy się w drugiej części niniejszego artykułu.

II. ŚW. TOMASZA Z AKWINU INTERPRETACJA FENOMENU ŚMIERCI

Śmierć jako wydarzenie bez precedensu w osobniczym życiu każdej osoby ludzkiej – jedyne i nigdy niepowtarzalne – od wieków jest, jak to już niejednokrotnie podkreślaliśmy, przedmiotem analiz niemal wszystkich dziedzin nauki i kultury. Fenomen śmierci, czy może lepiej powiedzieć „umierania”, rozumianego dziś powszechnie jako proces, stanowi bodaj największą i dotąd, nawet po części, nieodgadnioną zagadkę ludzkości. Stąd wszelkie próby zmierzenia się z tym tematem, siłą rzeczy skazane są na liczne znaki zapytania, uproszczenia, niedopowiedzenia oraz kulejące analogie.

Jednak, w kontekście naszych powyższych rozważań, wydaje się oczywiste, że najbardziej odpowiednią, a nawet jakoś dziejowo „powołaną” do podjęcia próby interpretacji kresu ludzkiego życia jest właśnie filozofia. Nauka ta – jak już nadmienialiśmy – w pewnym okresie określana była wprost jako *meditatio mortis* z racji na swoją specyfikę, aparat pojęciowy, a przede wszystkim przedmiot. Jako jedyna zdolna jest bowiem wyjść poza „granicę wszelkich granic”, jaką bezlitośnie wyznacza kres ludzkiego istnienia. Wszystko po to, aby zbliżyć się do odczytania zagadki ludzkiego życia i przy jej pomocy poznać fenomen umierania, aby uniesprzecznic tak istnienie samego człowieka, jak i jego powołanie do życia w wieczności, wskazując przy tym na ostateczną przyczynę jego istnienia i nadprzyrodzone cele.

²⁵ Zob. Sth I, q. 89, czyli: *Jak poznaje dusza odłączona od ciała?* Zagadnienie to Akwinata rozważa również, omawiając niektóre partie *Summy contra Gentiles* I-IV. Torino – Roma 1946 (dalej skrót: ScG) – np. kwestię IV, 79. Zob. także: TENZE. *Kwestia o duszy*. Tłum. Z. Włodek, W. Zega. Kraków 1996 s. 205-262.

Taką właśnie interpretację ludzkiej śmierci i następujących zaraz po niej dalszych losów człowieka przynosi myśl św. Tomasza z Akwinu. Ten wybitny scholastyk, pracujący w klimacie szeroko rozumianej „filozofii chrześcijańskiej”, uzgadniającej oraz interpretującej prawdy religijnej wiary ze starożytną myślą filozoficzną, stał się autorem jednej z głośniejszych analiz faktu śmierci poprzez wskazanie jej daleko idących metafizycznych konsekwencji. Nie jest żadną tajemnicą dopowiedzenie, że bezpośrednim kontekstem myśli Akwinaty było judeochrześcijańskie Objawienie, interpretowane w duchu myśli antycznej przede wszystkim Arystotelesa, konfrontowane zaś niejednokrotnie z rozważaniami św. Augustyna²⁶.

Każda analiza fenomenu śmierci prędzej czy później napotyka na pytanie: czy jest ona zjawiskiem dla człowieka naturalnym? Jednoznaczna odpowiedź nie jest możliwa, ponieważ psychofizyczna ludzka osoba jest ontologicznie zróżnicowana. Bardzo mocno fakt ten akcentował Doktor Anielski, wyróżniając w człowieku dwa ontyczne poziomy: materialny oraz psychiczny²⁷. Dzięki tej dystynkcji możliwe stało się uznanie śmierci jako finalnego elementu życia. Dlatego w opinii Akwinaty, ujmując człowieka w aspekcie jego materialnego ciała i biologicznego życia, można mówić o naturalnym charakterze śmierci. Człowiek jest przecież częścią biokosmosu, a życie biologiczne posiada ograniczony czas trwania. Materialny człowiek ma zatem swój początek i koniec. Włączony w świat organicznej materii, rodzi się i umiera. Jest bytem kruchym w istnieniu, przemijalnym i zupełnie przygodnym.

Równocześnie jednak osoba ludzka, ujmowana w aspekcie jej życia duchowego, nakierowana jest na nieśmiertelność. Pragnie jej, widzi w niej utrwalony sens swego życia. Dlatego perspektywa śmierci często wywołuje w człowieku odruch buntu i walki. Ta złożoność ludzkiego bytu powoduje w nas postawę dialektyczną. Widzimy jej nieuchronność i potęgę, mówiąc zarazem o jej absurdalności²⁸.

²⁶ È. GILSON. *Duch filozofii średniowiecznej*. Tłum. J. Rybałt. Warszawa 1958 s. 39, 42-43.

²⁷ Zob. ŚW. TOMASZ. *De Malo*. q. 5, a. 5. *Sic ergo corruptio naturalis est homini secundum necessitatem materiae; sed secundum rationem formae esset ei conveniens immortalitas; (...) Et in quantum immortalitas est nobis naturalis, mors et corruptio est nobis contra naturam.*

²⁸ S. KOWALCZYK. *Zarys filozofii człowieka*. Sandomierz 1990 s. 258.

Śmierć rozumiana jako rozłączenie duszy i ciała wymierzona jest zasadniczo w ludzkie ciało. Dusza ludzka bowiem zachowuje swoją naturalną jednostkowość i – jak pisze wybitny polski tomista Mieczysław Gogacz – „niezmiennie posiada naturalną skłonność (*commensuratio*) do połączenia się z ciałem. (...) Stąd śmierć rozpatrywana powszechnie jako największy ludzki dramat, tak naprawdę, jest tylko śmiercią i «dramatem ciała»”²⁹. Ciało bowiem w człowieku, choć jest integralnym i nieodłącznym elementem osoby, w sposób jednoznaczny kojarzy się z naturalnymi ograniczeniami, ze starzeniem się, cierpieniem, chorobami, a w ostateczności śmiercią. Jest ono tylko czasoprzestrzennym *continuum* nieśmiertelnej osoby i, jako takie, podlega nieubłaganym prawom przyrody. Jego czasowość naznaczona jest zatem powolnym wyczerpywaniem się życiodajnych energii i zamieraniem odradzających mocy, które kończą się nieodwracalnym procesem dezintegracji aż po finalny moment procesu umierania, określane przez medycynę zgonem³⁰. Biologiczny człowiek zatem obumierając, niejako „dojrzewa do śmierci”³¹.

Stąd śmierć, będąca naturalnym zniszczeniem ludzkiego ciała, wpisana jest w kształt naszego człowieczeństwa. Co prawda, jest ona węzłowym etapem ludzkiej egzystencji, ale nie jest absolutnym końcem człowieka. Niszczy najbardziej fundamentalne warstwy ludzkiej osobowości, ale zachowuje to, co najistotniejsze – niematerialne ludzkie „ja”, czyli duszę. Dla Tomasza nieśmiertelność tejże duszy nie jest wyłącznie sprawą religijnej wiary – jak sugerował to chociażby Duns Szkot czy Kajetan – ale, przynajmniej od czasów Arystotelesa, jest oczywistością samego rozumu, czyli rzeczywistością filozoficznie dostępną każdemu³².

Tomasz bowiem doskonale zdawał sobie sprawę z tego, iż rozumowe uzasadnienie nieśmiertelności duszy ludzkiej jest bardzo ważne, albowiem wskazuje ono wprost na transcendencję człowieka w stosunku do świata, ale również na jego ontologiczne podporządkowanie

²⁹ M. GOGACZ. *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*. Warszawa 1995 s. 19-20.

³⁰ KOWALCZYK. *Zarys filozofii*. s. 259.

³¹ Zob. HEIDEGGER. *Sein und Zeit*. s. 87.

³² H. MAJKRZAK. *Antropologia integralna w «Sumie teologicznej» św. Tomasza z Akwinu*. Kraków 2006 s. 218. Por. KOWALCZYK. *Zarys filozofii*. s. 268. Zob. także: Sth I, q. 75, a. 6.

Bogu, który jest jego pierwszą zasadą i ostatecznym celem³³. Dusza zatem nie może umrzeć! Ma bowiem w sobie moc, aby żyć zawsze. To jej życie bez końca nie jest więc łaską czy jakimś przywilejem, lecz koniecznym wynikiem jej duchowej natury³⁴.

1. ŚMIERĆ JAKO DRAMAT „CZASOWEGO” ROZŁĄCZENIA DUSZY I CIAŁA

Odziedziczona po Arystotelesie hylemorficzna metafizyka Akwinaty dowodzi, że konkretny byt materialny określa się jako połączenie formy i materii, dlatego żadnego z tych dwóch składników nie można uważać za substancję we właściwym tego słowa znaczeniu. Stąd przenosząc powyższą zasadę na grunt tomistycznej antropologii, otrzymujemy prawdę mówiącą, że dopóki trwa zjednoczenie duszy i ciała, dopóty trwa człowiek, gdyż dopiero to on, rozumiany jako nierozłączna jedność – tylko „cały” – jest substancją.

Skoro tylko jednak związek ten nagle się zerwie, przestaje istnieć nie tylko człowiek, ale zarazem jego ciało. Trup bowiem już nie jest ludzkim ciałem, lecz tylko czymś organicznym, co po śmierci nieodwracalnie zaczyna wracać do stanu nieorganicznego. Dusza zaś, jako źródło nieśmiertelności, znajduje się w stanie krytycznym dla swej kondycji, w jakim nigdy dotąd jeszcze się nie znajdowała³⁵.

Możliwość istnienia duszy po śmierci jest nierozzerwalnie związana ze sposobem jej powstania i jej bytowania. Dusza ludzka nie powstaje bowiem w wyniku przemian i organizowania się ciała (jest niematerialna w swej naturze, niezłożona i istnieje w sobie jako w podmiocie), ale swego istnienia udziela materii, organizując ją do konkretnych potrzeb człowieka. Dlatego to św. Tomasz pisze wyraźnie w *Sumie teologicznej*, że ciało człowieka żyje wyłącznie dzięki zjednoczeniu z duszą, natomiast sama dusza hipotetycznie może żyć bez ciała³⁶.

³³ L. LAMMARRONE. *L'affermazione razionale dell'immortalità dell'anima umana nel pensiero di S. Tommaso*. „Studi Tomistici” 1991 nr 42 s. 7.

³⁴ M. ESNEÉ. *Trwanie duszy ludzkiej. Nieśmiertelność*. W: *Wtajemniczenie w filozofię św. Tomasza z Akwinu*. Red. E. Peillaube. Komorów 2009 s. 213.

³⁵ GILSON. *Duch filozofii*. s. 181. Zob. Sth I, q. 89, a. 1, resp. *Et ideo ad hoc unitur (anima) corpori ut sic operetur secundum naturam suam*.

³⁶ KRĄPIEC. *Ja – człowiek*. s. 167.

Podstawą nieśmiertelności duszy jest jej samodzielna bytowość, bowiem posiada ona *esse in se, a quo per se habet esse non potest generari vel corrumpi nisi per se*³⁷. Jakkolwiek sytuacja owej duszy, pozbawionej w chwili śmierci organicznego ciała, z którym dotąd stanowiła nierozłączną jedność i wspólnotę, jest dla niej samej zupełnie nową sytuacją ontologiczną. Sytuacja ta niesie ze sobą konieczność totalnego przeorganizowania się sposobu działania duszy pozbawionej narzędzi poznawczych, stanowiących chociażby o zupełnie innym niż dotąd sposobie poznawania oraz niematerialności właściwych człowiekowi działań³⁸.

Dusza po śmierci odłączającej od niej ciało zachowuje, co prawda, swoje istnienie i posiada nadal naturalną zdolność (przystosowalność) oraz ciężenie do powtórnego połączenia się z ciałem, jednak sposób jej funkcjonowania jest zupełnie różny, niż miało to miejsce dotąd. Zdaniem św. Tomasza istnienie duszy bez ciała, chociaż możliwe, jest jednak dla niej totalnie obcym, pozbawionym metafizycznego komfortu i nienaturalnym sposobem istnienia (*praeter rationem suae naturae*). W istocie będąc oddzieloną od przypisanego jej ciała, rozporządza ona już tylko wiadomościami nabytymi przez siebie oraz tymi, które hipotetycznie może otrzymać bezpośrednio od Boga. Dusza oddzielona od ciała znajduje się więc w stanie pewnej nawet „udręki oczekiwania”, która zakończy się dopiero wówczas, kiedy zmartwychwstanie ciała przywróci jej w pełni funkcję formy, jaką miała od chwili swego cudownego zaistnienia³⁹.

Generalnie rzecz ujmując, sytuacja duszy w takim stanie określana jest jako dramatyczna. Jej stan, w chwili gdy pozbawiona ciała bytuje po śmierci, jest w porządku przyrodzonym – w jakimś sensie – gigantycznie zachwiany, ponadto ontologicznie okaleczony – jest niepełny i wyczekujący. Moment śmierci pozbawił ludzką duszę czasoprzestrzennego *continuum*, dzięki któremu mogła się w pełni realizować i wyrażać oraz spełniać większość swoich funkcji, choć – jak

³⁷ Zob. Sth II-II, q. 100, a. 1, ad. 6.

³⁸ S. SWIEŻAWSKI. *Albertyńsko-tomistyczna a kartezjańska koncepcja człowieka*. W: Tenże. *Rozum i tajemnica*. Kraków 1960 s. 365.

³⁹ Por. GILSON. *Duch filozofii*. s. 191. Zob. także: Sth I, q. 89, a. 1, resp; ScG 2, 81; Św. TOMASZ. *De Anima*. 15.

już wspomnieliśmy – największym dramatem pozostaje śmierć dla samego ciała⁴⁰.

2. MOŻLIWOŚCI POZNAWCZE I SPOSÓB FUNKCJONOWANIA DUSZY BEZ CIAŁA

Ponieważ dusza ludzka, z natury swej wieczna oraz niezniszczalna, nie przestaje istnieć, albowiem „samoistnieje” (*aliquid subsistens*), musi posiadać po śmierci ciała własny, nowy – w pewnym sensie „awaryjny” – typ aktywności. Bez tej aktywności dalsze trwanie duszy nie miałyby żadnego sensu, każda bowiem rzecz – zdaniem Tomasza – istnieje, aby coś wykonywać, aby działać⁴¹. Przecież to różnorodność sposobów działania objawia nam różnaitość form istnienia i odwrotnie (*agere saequitur esse*). Tą, wypływającą z nowego sposobu istnienia duszy aktywnością jest jej niematerialny akt myślenia.

Jako niematerialna forma realizuje istotę poznania, czyli zgłębia istotę form. Albowiem poznać to nic innego jak zgłębić formę w sposób niematerialny. Ponieważ pozbawiona jest wszystkich dostępnych jej narzędzi poznawczych (zmysłów), jakie były funkcjami organicznego ciała, jej aktywnością odtąd staje się samopoznanie. Dusza zatem kontempluje samą siebie i rozważa zawartość swej pamięci, sama będąc pierwszym i najważniejszym przedmiotem własnego poznania. Jako taka, dysponuje również poznaniem zdobytym w czasie ziemskiego życia⁴².

Krótko mówiąc, poznaje siebie, jakby wchodząc w siebie. Czyni to bez współdziałania formy wyrażonej i przez ten akt ujmuje nie tylko swoją własną naturę, lecz i wszystkie pojęcia, i wiadomości, które zdobyła w czasie swego ziemskiego złączenia z ciałem. Dusza rozłączona odnajduje swe wspomnienia umysłowe, które pozostały nieknięte, gdyż przechowywał je sam umysł, a nie narządy ciała. Jednak teraz posługuje się nimi w zupełnie nowy sposób, bez zwracania się ku wyobrażeniom, co przedtem było dla niej niemożliwe⁴³.

⁴⁰ SWIEŻAWSKI. *Święty Tomasz*. s. 106.

⁴¹ Zob. ScG IV, 79.

⁴² MAJKRZAK. *Antropologia integralna*. s. 224-225.

⁴³ ESNEÉ. *Trwanie duszy*. s. 218; Sth I, q. 89, a. 5-6.

Analizując to zagadnienie, Tomasz lojalnie przyznaje, że problem poznawania i w ogóle działania duszy po śmierci związanego z nią ciała o wiele trudniej rozstrzygnąć na gruncie jego własnej nauki niż chociażby na gruncie szeroko rozumianego platonizmu, gdzie wszystko, cokolwiek kojarzy się ze zmianą i ruchem – czy to będzie akt myślenia, czy też fizyczne przemieszczanie się – jednoznacznie kojarzone jest tylko i wyłącznie z ludzkim duchem (jedynym źródłem energii), dla którego materialne ciało jest tylko czasowym więzieniem i grobem⁴⁴.

W systemie Tomasza, natomiast, dusza po śmierci ciała pozbawiona jest nie tylko naturalnej dla siebie relacji do materii, ale także wrażeń, emocji i uczuć, które w dużej mierze wiążą się przecież z funkcjonowaniem ludzkich zmysłów. Przez ten fakt posiada ona bardzo ograniczone i niewyraźne poznanie świata materialnego – poznanie zupełnie pozbawione percepcji. Uniemożliwia jej to również wiązanie wyników swego poznania z rzeczami ziemskimi. Co się zaś tyczy poznawania świata „czystych inteligencji” (substancji) – aniołów – można, co najwyżej, przypuszczać, że Absolut – Bóg w jakiś sposób dopomaga duszy w poznawaniu i komunikowaniu się z różnym jednak od niej światem duchów⁴⁵.

Podążając za tą intuicją Doktora Anielskiego, mamy prawo założyć, że dusza, jako substancja duchowa, może hipotetycznie wchodzić w bezpośrednie stosunki ze światem czystych inteligencji i odbierać od nich formy poznawcze, na sposób wlny – formy pochodzące od natur doskonalszych i wyższych niż ona sama. „Jak wyżsi aniołowie – powiada Tomasz – udzielają swej wiedzy niższym, tak samo podobnie i ci ostatni mogą oświecać rozłączone z ciałami dusze i w ten sposób poszerzać zakres ich wiadomości”⁴⁶.

Im wyższy bowiem jest umysł, im potężniejsza inteligencja – twierdzi uznana komentatorka myśli Akwinaty, Maria Esneé – tym mniejsza liczba idei wystarcza mu do poznania całej rzeczywistości i tym dokładniejsze jest to poznanie. Zatem najdoskonalsi aniołowie, najbliżsi Boga posiadają radykalnie mniej form poznawczych od po-

⁴⁴ GILSON. *Duch filozofii*. przyp. 33 s. 191.

⁴⁵ MAJKRZAK. *Antropologia integralna*. s. 225. Zob. M. KRASNODĘBSKI. *Dusza i ciało. Tomasz z Akwinu*. Warszawa 2004 s. 49. Zob. także: ŚW. TOMASZ. *De Anima*. 14, ad. 18.

⁴⁶ Cyt. za: ESNEÉ. *Trwanie duszy*. s. 218. Zob. SWIEŻAWSKI. *Święty Tomasz*. s. 93-94.

zostałych istot duchowych. Sam zaś Absolut, określany jako „samo-mysząca się myśl”, posiada w sobie tylko jedną, jedyną ideę, za pomocą której ogarnia i myśli wszystko. W opinii Tomasza dusza ludzka – ujmowana jako *anima separata* – zajmuje najniższy szczebel w hierarchii umysłów i jako taka jest też z nich najsłabsza⁴⁷.

Stąd też powstaje otwarty problem, czy przypadkiem w aktach komunikacji ze światem duchów nie zostaje ona bardziej „oślepiąca” niż oświecona światłem wiedzy, pochodzącym od wyższych niż ona sama form – i czy w ogóle jej umysł zdolny jest taki przekaz epistemiczny przyjąć? Niestety, kwestii tej Tomasz dalej już nie rozważa. Śledząc zobrazowaną tutaj, zaledwie pokrótce, sytuację duszy po śmierci ciała, można by odnieść złudne wrażenie, że jako *anima separata* zachowuje ona nie tylko swoje podstawowe funkcje i władze, ale że w stanie tym działa nadto w sposób dalece doskonalszy, niż czyniła to za ziemskiego życia. Abowiem jej poznanie i komunikacja nie są hamowane przez ograniczenie materią. Nic bardziej mylnego! Zdaniem Akwinaty dusza ludzka, będąca substancją niezupełną, nigdy nie osiągnęłaby pełni szczęścia, gdyby na zawsze pozostała pozbawiona ciała, do którego, mimo odmiennego stanu, zachowuje niezmienną *commensuratio*. Jest ona i zawsze będzie formą, dlatego jej najgłębszej naturze odpowiada „bycie złączoną” i to nie z jakimkolwiek, ale z przypisanym jej ciałem. W ten oto sposób – zdaniem św. Tomasza – zmartwychwstanie ciał, o którym uczy religijna wiara i judeo-chrześcijańskie Objawienie, w zadziwiający sposób zaspokaja potrzeby filozofii⁴⁸.

Dusza rozłączona nieustannie poznaje, czyli myśli. Do tej pory proces ten w człowieku związany był niezmiennie z abstrakcją. W tak zwanym „stanie naturalnym” dusza nie mogła myśleć, nie tworząc pojęć bez ciała, musiała zatem posługiwać się abstrakcją, poszukując niematerialnej ogólnej treści w przedmiocie podpadającym jej pod zmysły. Tymczasem, w opinii Akwinaty okazuje się, że owo abstrahowanie nie stanowi jednak absolutnej istotności poznania ludzkiego, lecz jedynie jego sposób naturalny. Stąd można bezpiecznie przyjąć, że istnieje jeszcze inny sposób poznawania duszy ludzkiej – sposób „pozanaturalny”, dzięki któremu poznanie byłoby ujmowaniem przed-

⁴⁷ ESNEÉ. *Trwanie duszy*. s. 219. Zob. Sth I, q. 55, a. 3 oraz q. 89, a. 1.

⁴⁸ ESNEÉ. *Trwanie duszy*. s. 220.

miotów bezpośrednio, a nie czerpaniem danych poznawczych z materii. Ten odmienny sposób poznawania odpowiadałby właśnie odmiennemu stanowi duszy⁴⁹.

Istnieje jeszcze jedno, niematerialne działanie odłączonej duszy – tym działaniem jest chcenie. Okazuje się, że dusza w stanie przejściowym nie tylko poznaje, myśli, ale również „chce”. Poznanie bowiem zawsze implikuje pożądanie. Jedną zaś z fundamentalnych tez teorio-poznawczych Akwinaty jest ta, iż nie można chcieć tego, czego się uprzednio nie pozna. Umysł ludzki nieustannie dostarcza woli „przedmiotu” chcenia i każdorazowo przedstawia go jej jako dobro. Jednak w opinii komentatorów myśli Doktora Anielskiego, z chwilą śmierci, co prawda, mechanizm ten nie ginie, jednak zmienia się nieco jego funkcjonowanie⁵⁰. Dusza po śmierci, aczkolwiek dalej wolna, nie może już – jak to czyniła za ziemskiego życia – wybierać pomiędzy dobrem i złem. Nie może również zmienić swojego nastawienia (opcji fundamentalnej), które miała w ostatniej chwili życia związanego z materialnym ciałem⁵¹. Jeśli zatem była wówczas zwrócona ku dobru i Bogu – utwierdzona będzie w tej relacji na zawsze. Jeśli zaś obrała kierunek przeciwny, wówczas nieprzerwana na wieki będzie jej dążność do buntu i zła⁵².

Ponieważ dusza odłączona nie może liczyć na epistemiczny fundament poznania zmysłowego (*nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*), jej poznanie staje się poznaniem *praeter naturam*, tak jak przeciw naturze jest jej aktualne istnienie bez ciała – *est contra naturam animae absque corpore esse* – pisze Akwinata⁵³. W opisie metafizycznym Tomasz najpierw porównuje taką duszę do „anioła”,

⁴⁹ Sth I, q. 89, a. 5-6.

⁵⁰ ESNEÉ. *Trwanie duszy*. s. 219.

⁵¹ Zob. L. BOROS. *Misterium mortis. Człowiek w obliczu ostatecznej decyzji*. Tłum. B. Białecki. Warszawa 1974.

⁵² ESNEÉ. *Trwanie duszy*. s. 219.

⁵³ ScG IV, 79. Sytuacja „duszy czasowo odłączonej od ciała” jest sytuacją bytu pozbawionego możliwości normalnego realizowania własnych aktów, do których zalicza się przede wszystkim poznanie zmysłowe. Jest to sytuacja porównywalna – oczywiście na zasadzie bardzo daleko posuniętej analogii – do sytuacji człowieka, który w jednej chwili (np. wskutek jakiegoś niewyobrażalnego wypadku) pozbawiony zostałby wszystkich kończyn oraz wszystkich przyrodzonych mu zmysłów (wzroku, słuchu, smaku, węchu i dotyku), które stanowią jego naturalne wyposażenie i absolutny fundament jakiegokolwiek poznania i działania.

później zaś, dostrzegając jednak zasadniczą różnicę ontologiczną pomiędzy tymi dwoma bytami, mówi o „niematerialnym stanie duszy po śmierci” umieszczonej w *aeternitas* – czyli niewyobrażanym, pozaczasowym, wręcz „atemporalnym” wakansie, pomiędzy śmiercią organicznego ciała a jego zmartwychwstaniem⁵⁴. Wspomniani zaś aniołowie, czyli tzw. „czyste inteligencje”, w odróżnieniu od *anima separata* oraz od ludzi, których wspomniana tu trwałość ontologiczna uwarunkowana jest materią organizowaną do bycia organicznym ciałem – są formami ontologicznie bezwzględnie trwałymi.

3. STATUS ONTOLOGICZNY DUSZY POZBAWIONEJ CIAŁA

– ANIMA SEPARATA

Znamiennym w naszych rozważaniach nad misterium śmierci oraz kondycją ludzkiego ducha pobawionego fundamentalnego odniesienia, jakim jest jego relacja do ciała, pozostaje fakt, że w stosunku do tak zwanej *anima separata*, czyli „duszy czasowo odłączonej od ciała”, Tomasz (nawet poza głośną „kwestią 89” *Sumy teologicznej*) nigdy nie używa terminu „człowiek”. Ten bowiem rezerwuje wyłącznie dla substancji zupełnej, czyli duszy związanej z ciałem, a więc stanu, w jakim jest osoba ludzka przed śmiercią ciała i później, dopiero po jego zmartwychwstaniu.

Mimo że dopiero cały człowiek zasługuje w pełni na miano substancji, to jednak całą swą substancjalność – jako byt – zawdzięcza substancjalności swej duszy. Dusza ludzka jest bowiem aktem, nawet – jak pisze Akwinata – „pierwszym aktem materialnego ciała”, a co za tym idzie – jest ona substancją oraz rzeczą samą w sobie. Ciało natomiast, ponieważ dusza nie zdoła bez niego rozwinąć swej aktualności w całej pełni, posiada tylko tę aktualność i to trwanie, które otrzymuje od swej formy, czyli od duszy⁵⁵. Jest to zresztą powód, dla którego zniszczenie ciała nie może pociągać za sobą zniszczenia duszy. Jeśli bowiem zasada udzielająca ciału aktualnego bytu opuszcza je – ciało to zgodnie z własną naturą się rozkłada i wraca do stanu nieorganicznego. Dlatego Tomasz uparcie obstaje za tezą, że „czło-

⁵⁴ MAJKRZAK. *Antropologia integralna*. s. 225.

⁵⁵ GILSON. *Duch filozofii*. s. 190.

wiek nie jest ani swoim ciałem, skoro ciało trwa tylko dzięki duszy, ani też swoją duszą”, skoro dusza bez ciała pozostawałaby pusta. Jest on jednością duszy substancjalizującej ciało i ciała, w którym ta dusza przebywa⁵⁶.

Ontologicznie dusza pozbawiona ciała posiada jedynie cień dawnych sprawności, które charakteryzowały ją w czasie ziemskiego życia. Ograniczenie działań w duszy – zdaniem Tomasza – występuje nie z powodu całkowitej utraty sprawności, lecz narządu cielesnego⁵⁷. Ponadto „utrata” pewnych przypadłości jest uzależniona od podmiotu tych działań. Stąd, jeśli podmiot ów ulega zniszczeniu – co ma miejsce w chwili śmierci – ulega zniszczeniu również jego władza. Tak właśnie rzecz ma się z władzami zmysłowymi w człowieku – ulegają one zniszczeniu wraz z rozpadem ciała. Zniszczeniu temu nie podlegają jednak same sprawności, które jako własności niematerialne pozostają spotencjalizowane i zapodmiotowane w nieśmiertelnej duszy⁵⁸. Z tego też powodu – mimo utraty ciała – dusza wciąż posiada w sobie najbardziej charakterystyczną dla niej zdolność – zdolność jednostkowania materii, albowiem niepodobna, aby czynnik jednostkujący duszę, choć odnoszący się wprost do materii, nie był, chociażby wirtualnie, w niej samej zapodmiotowiony⁵⁹.

Pytając zatem o status ontologiczny duszy odłączonej – w kontekście analizowanej „kwestii 89” *Sumy teologicznej* św. Tomasza – należałoby stwierdzić ostatecznie, że pytanie to odnosi się wprost do problemu natury nieśmiertelności całego człowieka i jego uniesprzecznienia.

Konkludując, ontologiczny stan człowieka zmarłego Doktor Anielski powszechnie określa mianem „dusza oddzielona od ciała” (*anima separata*). Podejmując zaś, jak to już wcześniej przedstawiliśmy, próbę charakterystyki zakresu i sposobu poznania intelektualnego tak bytującej duszy, uznaje Tomasz nie tylko pozaczasową ciągłość władz

⁵⁶ *Tamże*. s. 191.

⁵⁷ Św. TOMASZ. *De Anima*. 14, ad. 18.

⁵⁸ *Tamże*. 19, resp. Zob. KRASNODĘBSKI. *Dusza i ciało*. s. 49.

⁵⁹ KRASNODĘBSKI. *Dusza i ciało*. s. 117. „Jednostkowanie nie polega na połączeniu z materią, która będąc w obrębie formy, już uzyskała oznaczenie ilością. Polega ono na specyficy «uniedoskonalenia», na proporcji między formą a wnoszonymi przez jednostkującą materię uniedoskonaleniami, na skutek obecnej wewnątrz formy materii oznaczonej ilością”. M. GOGACZ. *Istnieć i poznawać*. Warszawa 1976 s. 184-185.

umysłowych indywidualnego człowieka, ale również kontynuację wyrobionych w okresie życia ziemskiego sprawności. Dusze zbawionych – jak sugeruje – poznają przemiany świata poprzez Boga, co jednak nie oznacza ontologiczno-substancjalnej z Nim tożsamości. Indywidualny bowiem profil duszy nie może zostać nigdy zagubiony, tym bardziej w momencie śmierci, ponieważ zachowuje ona potencjalne nakierowanie na związki z materialnym ciałem. Dusza oddzielona od ciała, choć nie podlega biologicznej ani jakiegokolwiek innej śmierci, nie stanowi jednak integralnej osoby człowieka. Jest nią dopiero psychofizyczna całość ludzkiej natury⁶⁰.

4. PERSPEKTYWY ESCHATOLOGICZNE I KWESTIA ZMARTWYCHWSTANIA

Jeśli mówimy o człowieku jako osobie, to racją tej osobowości jest zawsze jego duchowość. Intuicja ta przekierowuje zatem nasze myślenie na problem ludzkiej duszy, obdarzonej rozumowym poznaniem, chceniem i bogatym życiem duchowym, które to funkcje określają bezpośrednio jakość ludzkiej egzystencji⁶¹. W filozofii chrześcijańskiej, której największym rzecznikiem jest Doktor Anielski, substancjalne i osobowe „Ja” człowieka każdorazowo wyjaśnia się adekwatnie dopiero poprzez afirmację istnienia niematerialnej duszy⁶². Istnienie człowieka jest bowiem w pierwszym rzędzie istnieniem jego niematerialnej duszy, jako samoistnej formy substancjalnej, a dopiero potem istnieniem hylemorficznego złożenia materii i formy⁶³.

Analizując jednak dalej myśl Tomasza, dość szybko natrafiamy na przywołaną już tutaj tezę, że sama dusza, pomimo że nieskończenie doskonalsza od materialnego ciała, osobą jeszcze nie jest⁶⁴. Osobą jest

⁶⁰ KOWALCZYK. *Zarys filozofii*. s. 274. Zob. Sth I, q. 89, aa. 1 i 5 oraz 8; Św. TOMASZ. *De Veritate*. q. 19, aa. 1-2.

⁶¹ *Etiā anima aliquam dependentiam habet ad corpus, in quantum sine corpore non pertingit ad complementum suae speciei*. Św. TOMASZ. *De Anima*. 1, ad 12.

⁶² KOWALCZYK. *Zarys filozofii*. s. 217.

⁶³ *Tamże*. s. 221.

⁶⁴ M. ESNÉE. *Stan naturalny duszy ludzkiej – jej złączenie z ciałem*. W: *Wtajemniczenie w filozofię*. s. 203. Zob. Św. TOMASZ. *De spiritualibus creaturis*. q. unica, a. 2, ad 5. Zob. także: Sth I, q. 75, prolog. *Post considerationem creaturae spiritualis et*

dopiero „zupełny” człowiek – jako *compositum*, w którym ciało i dusza stanowią jedno, współtworząc jedną materialno-duchową naturę ludzką⁶⁵. Jeśli zaś mowa o samej tylko duszy, to może być ona, co najwyżej, jedynie zasadą i fundamentem wspomnianej osobowości. Są to – jak się okazuje – sprawy istotne i nieobojętne z punktu widzenia eschatologii, posiadają bowiem swoje daleko idące implikacje.

Filozofia zachowując swoją neutralność wobec danych pochodzących z religijnego Objawienia, a jedynie analizując zagadnienie osobowości człowieka i jego cielesno-duchowej natury, dochodzi do dość precyzyjnego przekonania o trwałości duszy jako czynnika, który konstytuuje ludzkie życie. Jeśli jednak logicznie zakładamy, że trwać ma cały człowiek, to siłą rzeczy trwać musi również cała jego osoba. Tymczasem, jak wcześniej stwierdziliśmy, trwanie samej duszy nie jest jeszcze trwaniem osoby. Stąd płynie nie tylko nieśmiały postulat czy wniosek, ale wprost czysto filozoficzna konieczność i nieodzowność zmartwychwstania⁶⁶.

Jednak ta, wysoce dominująca, rola duszy nie spycha bynajmniej materialnego ciała do roli marginalnej, gdyż wciąż – niezależnie nawet od swego aktualnego stanu – pozostaje ono naturalnym „współelementem” ludzkiej osoby. Ciało to w równym stopniu co dusza partycypuje w bytowości człowieka, w jego naturalnej godności, powołaniu i zadaniach, a nawet – co postaramy się wykazać – w jego eschatologicznym przeznaczeniu⁶⁷. Choć dla organicznego ciała ludzkiego dusza jest pierwszym aktem, który je konstytuuje, to ciało stanowi równie integralną, co dusza część bytu ludzkiego, między innymi poprzez fakt jego autentycznego włączenia w naturalne i eschatologiczne zadania osoby⁶⁸. Cieleśność zatem – w opinii św. Tomasza – staje się miejscem „spotkania” natury z nadnaturą, bowiem przy jej pomocy się rozmnażamy, komunikujemy z innymi osobami i poszukujemy wspólnie prawdy; w nim tedy się również zbawimy⁶⁹.

corporalis, considerandum est de homine, qui ex spirituali et corporali substantia componitur.

⁶⁵ KOWALCZYK. *Zarys filozofii*. s. 218.

⁶⁶ SWIEŻAWSKI. *Święty Tomasz*. s. 102.

⁶⁷ KOWALCZYK. *Zarys filozofii*. s. 222.

⁶⁸ *Tamże*. s. 225. Zob. I. DEC. *Dwie antropologie. Tomaszowa a Marcelowa koncepcja człowieka*. Wrocław 1995 s. 33.

⁶⁹ MAJKRZAK. *Antropologia integralna*. s. 148.

Oczywistym wydaje się fakt, że religijnie pojmowane zmartwychwstanie nigdy nie było i nie będzie tezą filozoficzną, bo filozofia na ten akurat temat niewiele może powiedzieć. Jednak szczegółowa analiza fenomenu człowieka, czyniona w perspektywie myśli Akwinaty i w całej rozciągłości podejmowanego tutaj tematu, niejako wymusza na nas zmartwychwstanie, jako logiczną konsekwencję trwania osoby ludzkiej. Jak się okazuje, dla samego Tomasza nieśmiertelność duszy, a co za tym idzie również i całego człowieka, jest nie tylko prawdą religijnej wiary, ale jest tak zwanym *revelabile*, czyli prawdą filozoficznie dostępną⁷⁰.

Dusza ludzka – jak już wiadomo – niejako ze swej natury domaga się istnienia, którego nie jest w stanie przerwać żadna biologiczna śmierć. Ponieważ nie powstała ona bowiem na drodze zrodzenia się, czyli przemian materialnych (bo ma istnienie niematerialne), dlatego też nie może przestać istnieć na drodze jakiegokolwiek naturalnego zniszczenia⁷¹. Aby przestała istnieć, musiałaby zejść jakaś wyjątkowa i nadnaturalna interwencja Absolutu, która, jako jedyna, mogłaby ją unicestwić. Dusza bowiem – w opinii Akwinaty – sama z siebie będąc w swej istocie „duchem niezłożonym”, nie może w żaden sposób utracić istnienia. Jedynie Absolut, który jest racją zaistnienia wszystkiego, również duszy, mógłby sprawić, postępując oczywiście wbrew naturalnemu porządkowi, który sam ustanowił, jej anihilację lub unicestwienie⁷².

Dla Tomasza – co nie powinno dziwić – nieśmiertelność duszy nigdy nie stanowiła problemu, stanowiła go natomiast śmiertelność samego człowieka. Był bowiem głęboko przekonany, że forma (dusza), która nadaje istnienie materii (tworząc z niej organiczne ciało), nie może umrzeć. Gdy zatem dusza zostaje przez śmierć oddzielona od ciała, nie znajduje w tym nienaturalnym dla niej stanie pełni swego szczęścia i dlatego domaga się zmartwychwstania ciała, z którym była złączona i do którego, na zasadzie *commensuratio*, na zawsze została przypisana⁷³.

⁷⁰ Por. SWIEŻAWSKI. *Święty Tomasz*. s. 102.

⁷¹ Sth I, q. 75, a. 6. Zob. ScG II c. 79.

⁷² KRĄPIEC. *Ja – człowiek*. s. 153. Zob. KOWALCZYK. *Zarys filozofii*. s. 271.

⁷³ MAJKRZAK. *Antropologia integralna*. s. 145. Problem *commensuratio*, czyli przystosowania duszy ludzkiej do numerycznie jednego, konkretnego ciała, szeroko omawia m. in. S. SWIEŻAWSKI w swym artykule *Centralne zagadnienie tomistycznej*

Po zmartwychwstaniu ciało to jednak nie będzie, tak jak dotąd, zilościowanym „tu” i „teraz” rodzajem materii (agregatem), ale raczej jakąś „materią pankosmiczną” – niefizykalną, z którą to dusza ludzka (forma substancjalna) wiązałaby się już na zawsze w sposób metafizycznie głęboki. Do takich wniosków dochodzimy, ujmując powyższy problem od strony naturalnych wiązań ludzkiej duszy, będących podstawą racjonalnego organizowania się materii, które – pod postacią praw fizycznych – ukazują się ludzkiemu umysłowi. W ten sposób – zdaniem komentującego myśl Akwinaty M.A. Krapca – można próbować tłumaczyć zmartwychwstanie, interpretując je wszakże jako nadanie nowemu „ciału” ostatecznego – „duchowego oblicza”, dzięki ostatecznościowemu związaniu się duszy (tzw. „ostateczna decyzja”⁷⁴) z sednem racjonalnie układającej się materii i centrum istnienia – Absolutem⁷⁵.

Jest to oczywiście tylko hipoteza, wyprowadzona wszak rozumowo z Tomaszowej antropologii i psychologii, w pełni koherentna z jego „metafizyką istnienia” – hipoteza ciekawa i płodna. Ukazuje ona bowiem życie człowieka jako postępujący proces coraz szerszego wchodzenia ludzkiego ducha w świat materii, której najpierw ulega, później poznaje, następnie nią kieruje, a ostatecznie – jak mówi objawienie chrześcijańskie – ma poddać swoim prawom. Hipoteza ta tłumaczyłaby równie dobrze wyjątkowy status człowieka jako bytu psychosomatycznego.

nauki o duszy (Commensuratio animae ad hoc corpus). „Przegląd Filozoficzny” 44:1948 s. 131-191 oraz w książce *Święty Tomasz*. s. 103.

⁷⁴ Zob. BOROS. *Misterium mortis*.

⁷⁵ KRĄPIEC. *Ja – człowiek*. s. 456; TENŻE. *Śmierć*. W: *Powszechna encyklopedia filozofii*. Red. A. Maryniarczyk. Lublin 2008 s. 339. Wśród gąszczu rozważań odnoszących się do prób kategoryzacji „nowego ciała”, jakie będzie towarzyszyło zmartwychwstaniu, należy zwrócić uwagę na fakt, że „agregat”, który nazywamy ciałem doczesnym, będący materią organiczną, formowaną przez duszę, nie jest jedynym przejawem materii w świecie. Już sam zakres słowa „materia” w metafizyce jest wyjątkowo bogaty i wykracza daleko poza ramy tzw. materii fizykalnej, postrzeganej zmysłowo. Stąd ciało zmartwychwstałe może być również organizacją materii, tyle że materii zupełnie innego typu niż organiczna czy nawet fizykalna. Co więcej, niektórzy tomiści (np. M. Gogacz) wyraźnie przestrzegają przed prostym utożsamianiem materii z całym ciałem ludzkim. Materia bowiem – jak sądzą – jest tylko podłożem szczególności, a nie ciałem, które domaga się obecności w bycie przypadłości fizycznych. P. MILCAREK. *Teoria ciała ludzkiego w pismach św. Tomasza z Akwinu*. Warszawa 2004 s. 53.

Zakończenie

Współczesny człowiek, zagubiony w wytworzonej przez siebie cywilizacji technicznej, wyraźnie zatracił ostateczny i nadprzyrodzony cel własnego życia albo też – co gorsza – cel ten odnalazł w beztrojskim życiu „tu” i „teraz”. Dlatego temat umierania i śmierci, jak żaden inny, tak bardzo go przeraża, że uczynił z niego absolutne i nieprzekraczalne tabu, wypierając głęboko do podświadomości moment kończący w życiu doczesnym absolutnie wszystko.

Stąd też nie powinien dziwić fakt, że śmierć postrzegana współcześnie to najczęściej śmierć w szpitalu, w samotności i śmierć anonimowa, przyjmowana bardziej jako rodzinna tragedia i kłopot niż niemające precedensu egzystencjalne „wydarzenie”. Paniczny lęk przez tym ostatnim, dopełniającym wszystko, ludzkim aktem i jego niezrozumienie sprawia, że towarzysząca współczesnej śmierci „kosmetyka” zmarłego ma na celu ewidentne zakrzyczenie prawdy o odchodzeniu i eksponowanie na siłę – w martwym już i niemal rozkładającym się ciele – choćby tylko „przejawów życia”. Wszystko po to, aby umierać „bez śmierci”, aby śmiercią nie niepokoić żywych i w naiwny sposób odebrać jej powagę i majestat. A przecież od zarania ludzkości jest ona nieodwracalnym kresem doczesnego życia oraz „misterium przejścia”⁷⁶.

Zachowania te, podszyte egzystencjalną traumą, dotyczące zwłaszcza ludzi pozbawionych łaski nadprzyrodzonej wiary, wpisują się doskonale także w lansowany powszechnie amerykański „kult ciała” i „beztroski życia”, a więc klimat intelektualny rodem z jazzowego utworu Bobby’ego McFerrina *Don't worry be happy* albo każącego użyć sobie życia *Carpe diem!* Horacego – ikon współczesnego zagubienia głębszych wartości.

Stąd uważamy, że przywołana przez nas propozycja interpretacji fenomenu śmierci, jaką wyczytujemy z filozofii św. Tomasza z Akwinu – śmierci interpretowanej jako wydarzenie, które *de facto* nic nie kończy, ale dopiero rozpoczyna, może stać się antidotum na dzisiejszy nie tylko paniczny lęk przed umieraniem, ale i próbą racjonalne-

⁷⁶ MAJKRZAK. *Śmierć człowieka*. s. 62. Zob. G. LORIZIO. *Mistero della morte come mistero dell'uomo*. Napoli 1982 s. 29.

go zbliżenia się do tego, czym dla osoby ludzkiej jest dokonujące się w niej autentyczne „dotknięcie” wieczności, jakie ma miejsce w „misterium przejścia”, poza którym wszystko dopiero się rozpoczyna.

PHILOSOPHICAL UNDERSTANDING OF DEATH
AND ITS INTERPRETATION IN THE LIGHT OF ANTHROPOLOGY
OF ST. THOMAS AQUINAS

S u m m a r y

Phenomenon of death for St. Thomas Aquinas is understood as event which *de facto* nothing ends but just starting. Such interpretation of the death can become an *antidotum* for contemporary deadly fear of dying. This interpretation can be also an attempt of rational approach to true „touch” of eternity which happens in „mystery of the transition”.

Słowa kluczowe: śmierć, *misterium mortis*, nieśmiertelność duszy, antropologia tomistyczna, eschatologia, tanatologia, tomizm, neotomizm.

Key words: death, *misterium mortis*, immortality of soul, Thomistic anthropology, eschatology, tanatology, Thomism, neo-Thomism.