

Stanisław ZIEMIAŃSKI*

JEDNA CZY WIELE DUSZ?

1. Dualizm czy hylemorfizm?

Tradycyjny pogląd na strukturę człowieka zawierał w sobie tezę, że człowiek składa się z ciała i duszy. Nawiązywał on do biblijnego opisu stworzenia człowieka z prochu ziemi. Po utworzeniu z tego prochu odpowiedniego kształtu Bóg tchnął weń ducha. Wtedy dopiero człowiek stał się „duszą żyjącą”.¹ Teza ta jest zbieżna z platońską koncepcją człowieka, według której człowiek to ciało, w którym dusza jako substancja niematerialna znajduje się jak w więzieniu. Po śmierci dusza opuszcza to więzienie i staje się wolna. W innym ujęciu Platona dusza jest bytem kompletnym, który kieruje ciałem².

Inaczej pojmował strukturę człowieka Arystoteles. Odrzuciwszy platońską naukę o ideach i o preegzystencji dusz³, przedstawia strukturę człowieka jako złożenie z materii, która sama z siebie jest nieokreślona, i z formy czyli substancji niekompletnej, posiadającej w sobie pełne określenie i bogactwo treści. Forma substancjalna w zwierzętach i roślinach nie jest zdolna do samodzielnego istnienia bez materii, natomiast w człowieku dzięki pewnemu zakresowi czynności związanych z poznaniem refleksyjnym i abstrakcyjnym na mocy działania umysłu czynnego forma może istnieć niezależnie (*χωριστόν*) od materii. Naukę Arystotelesa przejął i kontynuował św. Tomasz z Akwinu. Tomasz krytykuje stanowisko Platona, jakoby dusza była tylko

* Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna *Ignatianum*, Kraków
Trnavska Univerzita, Slovensko
e-mail: ziemian@jezuici.krakow.pl
www.jezuici.krakow.pl/sj/ziemianski/

¹ Rdz 2,7. wg Biblii Tysiąclecia „istotą żywą”.

² Platon, *Fedon*, 67 d; 70 a; *I Alcybiades*, 25.

³ Por. *An. II*, I, 22; *Metafizyka*, I 9; VII; XII-XIV.

motorem dla ciała lub pełniła taką funkcję jak sternik w łodzi. Tego rodzaju kontakt duszy z ciałem nie gwarantowałby substancjalnej jedności człowieka. Człowiek byłby bytem przypadłościowym (*per accidens*).⁴ A przecież działa jako jednolita całość.

W tym arystotelesowsko-tomistycznym ujęciu pojawiają się pewne trudności. Pierwsza trudność jest natury językowej. Św. Tomasz często używa zamiennie terminów: „ciało” i „materia”.⁵ Ciało lub materia bez różnicy pełnią funkcję możności w stosunku do duszy jako formy. Terminy te nie są jednak przez Tomasza używane całkiem synonimicznie. Częściej bowiem mówi on o złożeniu człowieka z ciała i duszy niż o złożeniu z materii i formy.⁶ Czasem nawet „ciałem” nazywa to, co jest złożone z materii i formy.⁷

W związku z takim postawieniem sprawy pojawiają się problemy: W stanowisku platońskim łatwo wyjaśnić zjawisko śmierci człowieka. To dusza opuszcza ciało, a ono bez niej zaczyna ulegać zewnętrznym wpływom, które powodują jego rozkład. W stanowisku arystotelesowskim śmierć jest trudna do wyjaśnienia. Skoro o człowieku stanowi dusza niematerialna i nieśmiertelna, a materia jest tylko niezróżnicowanym podłożem, to dlaczego człowiek umiera? Dlaczego następuje rozpad całości, mimo że zasadniczą rolę w człowieku pełni dusza, czyli jego forma, która jako duchowa nie powinna podlegać rozpadowi?

Innym problemem jest jednostkowa nieśmiertelność. Już Awerroes wyciągnął ze stanowiska Arystotelesa wniosek o nieśmiertelności jednej duszy wspólnej dla wszystkich ludzi, a ściślej biorąc, jednego intelektu czynnego, który według psychologii Arystotelesa jest pierwiastkiem boskim. Ponieważ jednak jednostkowanie formy następuje dzięki materii, materia zaś sama z siebie według Stagiryty jest niezróżnicowana⁸, Tomasz musiał odejść od koncepcji Arystotelesa i wprowadził pojęcie *materia quantitate signata* [materia oznaczona ilością]. Jakakolwiek przypadłość zakłada podłoże substancjalne. Najpierw więc powinna powstać całość złożona z materii i formy, a później do niej „dojść” ilość. Tymczasem u Tomasza materia niezależnie od formy posiada ilość, dzięki której może być dzielona na fragmenty, stanowiące podstawę jednostkowania. Co prawda materia jest także elementem substancjal-

⁴ Por. *Summa theologiae*, I 75, a. 4; 90; *Summa contra gentiles*, II 57-58; *De anima*, qu. 11, c.

⁵ *STh*, I-II, 55, 2, co.; 83, 2, ad 3; III 5, 4, co.; *CG*, IV 33.

⁶ Por. *STh*, I, 110, 1, ad 2; I-II, 51, 1, co.; 55, 2, co.; 83, 2, ad 3; III 5, 4, co.; 53, 1, ad 2; *CG*, II, 68; 70-71; IV 33; 41; 86; 90; *De anima*, qu. 8, c.

⁷ Por. *STh*, I, 3, 2; *CG*, II, 50.

⁸ Zob. *Phys.* A 7, 191^a10; Δ 2, 209; *De coelo*, Γ 8, 306^b17; *Met.* Γ 4, 1007^b28; Z 3, 1029^a20; Z 11, 1037^a27; Θ 7, 1049^b1; M 10, 1087^a16.

nym, choć nieokreślonym, może więc posiadać przypadłości. Stefan Swieżawski komentuje to wyrażenie w ten sposób: „W porządku istoty, przed aktualnym połączeniem się z formą w bycie złożonym poddaje się niejako materia najpierw owej *signatio* przez ilość, która polega na podziale przestrzennym i na przyjęciu nieokreślonych wymiarów.” [...] Ów stosunek bardzo ścisły i swoisty zachodzący pomiędzy materią i ilością w porządku istoty, a nie w porządku istnienia wyraża się w formule «*materia quantitate signata*» przez wyraz «*signata*». [...] „Skoro jednak przeniesiemy *signatio* materii z porządku istoty w porządek istnienia, to wypadnie nam stwierdzić, że może ona wówczas oznaczać bądź możliwość materii pierwszej, skierowaną między innymi ku ilości *interminata*, bądź też aktualne przysługiwanie ilości *terminata* jako cechy, czyli jako formy przypadłościowej bytu złożonego, którego istotną część składową stanowi materia pierwsza.”⁹

Co więcej, u samego Arystotelesa traktowanie materii jest niejednolite, ponieważ za materię uznaje on także cztery żywioły: $\pi\upsilon\rho$, $\acute{\alpha}\eta\rho$, $\upsilon\delta\omega\rho$, $\gamma\eta$ ¹⁰, co znaczyłoby, że nie jest ona pozbawiona treści. Konsekwencją roli materii w jednostkowieniu formy jest problem odróżnialności po śmierci człowieka jego duszy od innych dusz. Kiedy po śmierci człowieka dusza przestaje być formą materii, powinna stać się nieodróżnialna od innych, a więc taka sama u wszystkich ludzi. A jeśli niczym nie różni się w poszczególnych jednostkach, to powinna zgodnie z zasadą *indiscernibilitatis identicorum* być ta sama. Stąd właśnie Awerroes wyprowadził wniosek, że zbawiona jest jedna wspólna dusza, a nie poszczególne jednostki, które są śmiertelne. Św. Tomasz, aby być w zgodzie z nauką Kościoła o indywidualnej nieśmiertelności, usiłuje ocalić odrębność i jednostkowość dusz po śmierci człowieka. W tym celu wprowadza pojęcie współmierności (*commensuratio*). Miałaby ona polegać na różnym „przystosowaniu” duszy do ciała. Każda dusza miałaby być współmierna do określonego ciała.¹¹ Według komentarza Kajetana ta współmierność nie jest czymś zewnętrznym, ale jest cechą samej duszy. „Podobnie jak do istoty każdej duszy (*anima in communi*) należy, by pozostawała ona w pewnej proporcji (tzn. była *commensurata*) do ciała organicznego i jak do istoty ludzkiej należy, by była ona *commensurata* do ciała ludzkiego, a nie do ciała innego jakiegos zwierzęcia – tak też jest istotne dla tej oto duszy ludzkiej, by była

⁹ S. Swieżawski, *Centralne zagadnienie tomistycznej nauki o duszy (Commensuratio animae ad hoc corpus)*, „Przegląd Filozoficzny”, R. 44 (1948), s. 143-144.

¹⁰ Zob. *De part. an.* B 1, 646^b6; *De gener. an.*, A 1, 715^a11. Por. *Met.* A 4, 985^a32; Δ 4, 1014^b33; I 1, 1052^a13, i in.

¹¹ CG, 81, ad 2. Zob.: S. Swieżawski, op. cit., s. 150.

commensurata do tego oto ciała ludzkiego.”¹² Tę współmierność dusza przenosi także na stan po śmierci, kiedy jest odłączona od ciała. Potencjalnie więc może utworzyć takie samo ciało, jakie miała przed śmiercią człowieka. Według św. Tomasza wielość dusz tylko okazjonalnie, a nie przyczynowo zależy od wielości ciał.¹³ Dusze ludzkie więc otrzymując w spadku wszystkie właściwości formy embrionalnej, nabywają cech jednostkowych.¹⁴ Te poglądy są spójne z Tomaszową teorią o późnym momencie animacji. Ta zaś teoria, o ile jest prawdziwa, sprzyja odrzuceniu traducjanizmu, o którym w następnym punkcie.

2. Traducjanizm

Innym jeszcze problemem jest sprawa powstania duszy. Św. Augustyn przyjmował tzw. traducjanizm, tzn. pogląd, według którego dusza przenosi się z rodziców na dzieci. Pogląd ten był o tyle łatwy do przyjęcia, że Augustyn wychodził z błędnego założenia, iż tylko nasienie męskie jest zarodkiem człowieka, natomiast łono kobiety jest tylko rolą, na której to mikroskopijne nasienie kiełkuje i rośnie, żywiąc się jej krwią. Dzięki teorii traducjanizmu św. Augustyn w prosty sposób tłumaczy przenoszenie się grzechu pierworodnego z jednego pokolenia na dalsze. Dusza przekazywana z ojca na dzieci przenosiła także winę Adama. Nakładało się na te poglądy przekonanie wzięte z praktyki starotestamentowej oczyszczenia kobiety po porodzie. Okres nieczystości po narodzeniu chłopca wynosił 33 dni, po narodzeniu dziewczynki 66 dni.¹⁵ Stąd wziął się wniosek, że płód zostaje obdarzony duszą po odpowiednio długim czasie od poczęcia dziecka.

W późniejszych okresach zaczęto odchodzić od nauki św. Augustyna, a teorię traducjanizmu uznano za niezgodną z wiarą. Pierwszym dokumentem Kościoła uznającym traducjanizm za heretycki jest list papieża Anastazego II z dnia 23. VIII. 498 do biskupów Galii. Czytamy w nim (c. 1, § 2): „[Niektórzy heretycy twierdzą, że] jak rodzice z brudu materialnego przekazują rodzajowi ludzkiemu ciała, tak samo udzielają ducha żywej duszy.” [...] (§ 4) „W jakiż to sposób przeciwko Bożemu wyrokowi zbyt cielesnym umysłem uważają, że dusza na obraz Boży uczyniona przy pomocy ludzkiego kontaktu rozszerza się i do łona

¹² S. Swieżawski, *ibid.* s. 153. Por. *Summa contra gentiles*, II, 81; *Quaestio de anima*, III ad 15 i ad 21; *STh*, I, 29, 1.

¹³ Por.: *De ente et essentia*, VI; Kajetan, *Enarrationes in De ente et essentia*, VI, XIII.

¹⁴ *De potentia*, III, 10, ad 4.

¹⁵ Por. *Kpł* 12, 1-6. Św. Tomasz idąc za Arystotelesem przyjmuje jako moment animacji dzień 40. u chłopca, a 90. u dziewczynki, zob. *In III Sent.*, dist. III, qu. V, art. II.

wchodzi, skoro ów, który od początku to uczynił, nie przestaje dzisiaj działać, jak sam powiedział: «Ojciec mój działa i ja działam?»¹⁶, skoro powinni przynajmniej to zrozumieć, co napisano: «Ten, który żyje na wieki, wszystko naraz stworzył.»¹⁷ [...] Niech więc uznają zdrową naukę, że ten udziela dusz, który «wzywa to, co nie jest, jako istniejące».¹⁸ Rodzice, zdaniem św. Anastazego, przekazują tylko grzech pierworodny, ale nie duszę.¹⁹ Argumentacja Anastazego posiada luki. Wychodzi on z fałszywego założenia, że człowiek rodzi się z brudu (*faeces*). Tak określa nasienie męskie i krew matki. Wypowiedź ta świadczy o braku znajomości embriologii, choćby na poziomie, jaki spotykamy u Arystotelesa (*De generatione animalium*). Tekst zacytowany (J 5,17) dotyczy czynienia cudów, które stanowiły argument Jezusa w polemice z faryzeuszami i uczonymi w Piśmie na rzecz mocy cudotwórczej. Oponenti zakładali, że Bóg w siódmym dniu po stworzeniu świata zaprzestał działania. W odpowiedzi Jezus stwierdził, że jego działanie i działanie Ojca są identyczne. Bóg nie przestaje działać, zarówno podtrzymując świat w istnieniu, jak też czyniąc cuda. Argumentacja ta jednak niewiele ma wspólnego z bezpośrednim stwarzaniem duszy. Istotnym momentem argumentacji Anastazego jest dysproporcja między cielesnym działaniem rodziców, a duchową naturą duszy, stworzonej na obraz Boga. I chociaż Pismo św. nie mówi, że dusza jest stworzona na obraz Boga, ale cały człowiek, Anastazy zacieśnia podobieństwo do samej duszy. Widać w tym echo teorii platońskiej, przeciwstawiającej ciało niedoskonałe i brudne czystej i duchowej duszy. Trudno też powiązać cytowany tekst Syr 18, 1 „Ten, co żyje wiecznie, stworzył wszystko bez wyjątku,” z każdorazowym stwarzaniem duszy. Tekst ten nie mówi o specjalnym stwarzaniu duszy, lecz tylko o bezwyjątkowości stworzenia. Rozumowanie przebiega w ten sposób: Skoro wszystko zostało stworzone, to i dusza. Jeśli w ogóle jest ona odrębnym bytem, jest stworzona tak jak wszystko inne. Pochodzenie każdej duszy ludzkiej od Boga na drodze oddzielnego aktu stwórczego głosił też Synod w Toledo (r. 400). Tak samo papież Leon IX orzekł w 1053, że dusza ludzka zostaje każdorazowo stwarzana z niczego.

Przeciwko traducjanizmowi wypowiedział się następnie papież Benedykt XII²⁰, uznając za błędne zdanie przypisywane Armeńczykom:

¹⁶ Por. J, 5,17.

¹⁷ Syr 18, 1.

¹⁸ Rz 4, 17.

¹⁹ Cfr. św. Augustyn, *De Genesi ad litteram*, l. VI, c. 4, n. 5 (CSEL 28 [I, 175], PL 34, 341, 360, 2841°.

²⁰ Cfr H. J. Denzinger – A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg i. Br. 1976, nr 533, Benedictus XII, *Libellus ad Armenios*, 1341 anno, *Errores Armeniis imputati*.

„...pewien nauczyciel Armeńczyków imieniem Mechit[a]riz, co znaczy pocieszyciel, na nowo wprowadził naukę, że dusza ludzka syna bierze się z duszy jego ojca jak ciało z ciała.” Podobnego błędu dopatrzył się w pismach A. Rosminiego papież Leon XIII. Mianowicie w komentarzu do ewangelii wg św. Jana Rosmini pisze: „Nie jest sprzeczne zdanie, że dusza mnoży się poprzez rodzenie tak, że da się pomyśleć, iż ze stanu niedoskonałego, mianowicie ze stopnia zmysłowego przechodzi do stanu doskonałego, tzn. do stopnia intelektualnego.”²¹ Do zdania Rosminiego można mieć zastrzeżenie, że nie pokazuje on, w jaki sposób dusza może przejść z jednego stopnia do drugiego bez zewnętrznej ingerencji. Albo więc dusza jest od początku intelektualna, choć nie ujawnia jeszcze wszystkich swoich zdolności, dopóki w procesie epigenezy nie wytworzą się odpowiednie organy, szczególnie mózg, albo przechodzi przez stopnie, a wtedy na zasadzie przyczynowości (*Quidquid movetur, ab alio movetur*) potrzebuje ingerencji ze strony Boga, polegającej na tym, że duszę zmysłową ubogaca się zdolnością do intelektualnego poznania, lub że na miejsce duszy zmysłowej stwarza się nową duszę rozumną.

Św. Tomasz z Akwinu przy okazji omawiania procesu animacji wysuwa przeciw traducjanizmowi następujące argumenty: „Jest niemożliwe, by moc sprawcza istniejąca w materii sięgała swoim działaniem aż do wywołania niematerialnego skutku. Oczywiście jest mianowicie, że zasada intelektualna w człowieku jest zasadą przekraczającą materię: posiada bowiem działanie, w którym nie bierze udziału ciało. I dlatego niemożliwe jest, by moc zawarta w nasieniu była zdolna do wytworzenia zasady intelektualnej. [...] Podobnie również dusza intelektualna, jako że posiada działanie bez [udziału] ciała, jest samoistna, jak wykazano wyżej [qu. 75, a. 2]; przeto sama sobie zawdzięcza istnienie i stawanie się. A ponieważ jest substancją niematerialną, nie może być uprzączynowana poprzez rodzenie, lecz tylko dzięki stworzeniu przez Boga. Twierdzić więc, że dusza intelektualna jest uprzączynowana przez rodziciela, to nic innego jak twierdzić, że nie jest samoistna, a w konsekwencji, że rozpada się wraz z ciałem. Dlatego herezją jest zdanie, że dusza ludzka jest przekazywana wraz z nasieniem.”²²

Rozważając hipotezę traducjonizmu, tzn. że dusza jest przekazywana wraz z nasieniem, św. Tomasz rozpatruje dwa sposoby tego przekazywania: „Jeden sposób polegałby na tym, że dusza znajduje się aktualnie w nasieniu, jakby przypadłościowo oddzielona od duszy rodziciela, tak

²¹ Leo XIII, *Propositiones Antonii de Rosmini* (anno 1887); Cfr H. J. Denzinger – A. Schönmetzer, *Enchiridion...*, n. 1910. Ostatnio Rosminiego Kościół zrehabilitował.

²² *STh*, I, qu. 118, a. 2, c.

samo jak nasienie oddziela się od ciała. Widzimy to u pierścienic, które nadal żyją po przecięciu; dusza istnieje w nich jako jedna aktualnie, a jako wieloraka w możliwości. Po przecięciu zaś ciała wspomnianego zwierzęcia, w każdej żyjącej części dusza zaczyna istnieć aktualnie. Drugi sposób polegałby na tym, że w nasieniu znajduje się moc zdolna wytworzyć duszę intelektualną. Tym samym jednak uznaloby się, że dusza intelektualna znajduje się w nasieniu wirtualnie, a nie aktualnie. Z tych sposobów pierwszy jest niemożliwy z dwóch powodów: Po pierwsze, ponieważ dusza intelektualna jest najdoskonalsza spośród dusz i posiada największą moc, a jej właściwością rozwojową jest ciało wyposażone w narządy o wielkiej różnorodności, dzięki którym może wykonać wiele swoich działań. Stąd to niemożliwe jest, by aktualnie zaistniała w nasieniu odłączonym, bo nawet dusze zwierząt wyższych nie mnożą się przez odcinanie tego rodzaju, jakie występuje u pierścienic. Po drugie, skoro intelekt, który jest właściwą i zasadniczą władzą duszy intelektualnej, nie jest aktem jakiejś części ciała, nie może dzielić się przypadłościowo wraz z podziałem ciała. A zatem i dusza intelektualna. Niemożliwy jest także drugi sposób. Moc czynna bowiem, która znajduje się w nasieniu, przyczynia się do zrodzenia zwierzęcia przez przemianę ciała: moc bowiem w materii nie może inaczej działać. Lecz wszelka forma, która zaczyna istnieć dzięki przemianie materii, ma istnienie zależne od materii. Przemiana bowiem materii przeprowadza ją z możliwości do aktu i w ten sposób zmierza do aktualnego istnienia materii, co dzieje się przez zjednoczenie formy. Stąd to, jeśliby przez to samo także forma zaczęła istnieć po prostu, to istnienie formy sprowadzałoby się do zjednoczenia z materią, a tym samym byłaby ona zależna od materii w istnieniu. Jeśliby więc dusza ludzka miała być doprowadzona do istnienia dzięki mocy czynnej zawartej w nasieniu, to z tego by wynikało, że jej istnienie jest zależne od materii na równi z innymi formami materialnymi. Tymczasem przeciwne temu twierdzenie uzasadniliśmy wyżej [68, 79]. W żaden więc sposób dusza ludzka nie jest doprowadzana do istnienia dzięki przekazaniu nasienia.”²³

Wobec rozumowania św. Tomasza nasuwają się następujące uwagi: Głównym argumentem za niematerialnością duszy ludzkiej jest obecność w intelekcie pojęć powszechnych, oderwanych od konkretności (jednostki). Skoro jednostkowienie wyjaśnia się dzięki materii naznaczonej ilością, ogólność pojęć wskazuje bezpośrednio na ich niematerialność, a pośrednio na niematerialność duszy, jako podmiotu dla intelektu. Ostateczne rozstrzygnięcie tego problemu będzie zależne od zbadania procesu tworzenia pojęć, jakim zajmują się nauki kognitywne. Zbliżonym do tego

²³ C.G., 86

uzasadnienia jest odwoływanie się do refleksji. Materia nie jest zdolna do samopoznania. Także i to zagadnienie jest rozważane w naukach kognitywnych i czeka na wyjaśnienie. Inna uwaga dotyczy terminologii. Św. Tomasz posługuje się w cytowanych tekstach terminologią zbliżoną do platońskiej: duszy przeciwstawia się ciało. Przy tym używa też terminu „materia”, nie precyzując, w jakim stosunku do siebie stoją ciało i materia. Dalsza uwaga to wskazanie na słabą znajomość embriologii u św. Tomasza. Wiadomo obecnie, że samo nasienie (plemnik) nie jest wystarczającym warunkiem powstania żywego organizmu. Równie ważną, a może i ważniejszą rolę w rozmnażaniu płciowym pełni jajeczko. Powstaje problem, czy plemnik i jajeczko mają własne dusze, przynajmniej zmysłowe? Jedno i drugie jest jednostką mającą postać komórki z wieloma organellami; dokonują się w nich typowe procesy życiowe; plemnik potrafi nawet się poruszać za pomocą witki.²⁴ Skoro więc żyją, powinny mieć też swoją zasadę życia, czyli duszę. Nasienie nie jest wyłącznie siłą przetwarzającą materię matki, jak mniemał św. Tomasz, ale zawiera połowę informacji (u człowieka postać haploidalna, czyli gamety, zawiera 23 chromosomy, postać diploidalna – 46 chromosomów), która dopełnia się informacją zawartą w jajeczku, w czasie tworzenia się zygoty²⁵. Działa więc nie tylko sprawczo, ale i formalnie. Dodać należy, że niektóre twory haploidalne (o połowie garnituru chromosomów) w przyrodzie są względnie trwałe. Przykładem jest gametofit, tzn. postać rośliny w fazie haploidalnej, rozwijająca się z zarodnika i wytwarzająca komórki płciowe, tj. gamety. Gametofit jest szczególnie silnie rozwinięty u niektórych glonów i mszaków. Gametofit mszaków posiada organy analogiczne do liści i odżywia się samodzielnie. Potwierdzeniem posiadania życia przez komórkę jajową jest zjawisko partenogenezy stwierdzone u niektórych ryb i jednej rasy indyków. Eksperymentalnie wywołana ciąża partenogenetyczna u myszy rozwijała się prawidłowo tylko do połowy okresu jej trwania. Prawdopodobnie chromosomy męskie są potrzebne przede wszystkim do tworzenia się zdrowych błon i tkanek pozazarodkowych, służących do żywienia zarodka.²⁶

²⁴ Św. Tomasz w C.G., II, 57 pisze, że „nasienie [...] przed pojawieniem się duszy jest żywe tylko w możności, dzięki duszy zaś staje się żywe aktualnie.”

²⁵ Przy tym w procesie mejozy w metafazie pierwszego podziału koniugujące ze sobą chromosomy homologiczne (ojcowskie i matczyne) ustawiają się, a później rozchodzą przypadkowo.

²⁶ Zob. Norman M. Ford, *Kiedy powstałem? Problem początku jednostki ludzkiej w historii, filozofii i w nauce*, Warszawa 1995, s. 102-103. Oryginał angielski nosi tytuł: *When I begin? Conception of the Human Individual in History, Philosophy and in Science*, Cambridge 1991.

Argument św. Tomasza z proporcji działania do podmiotu (*agere sequitur esse*), w przypadku człowieka z proporcji działania niematerialnego do niematerialnego podmiotu, jest słuszny. Ale dlaczego ma się przesuwac moment animacji na czas późniejszy, skoro płód bliski urodzenia także jeszcze nie tworzy pojęć ani nie dokonuje refleksji, a św. Tomasz już mu przypisuje posiadanie duszy rozumnej, czyli duchowej. Czy teoria traducjanizmu nie wyjaśnia równie dobrze zdolności człowieka do tworzenia pojęć ogólnych, skoro przyczyną jednostki ludzkiej są rodzice obdarzeni duszą rozumną, a więc są przyczyną proporcjonalną, a nie jak mówi św. Tomasz, jedynie częściową, i to materialną?

3. Klonowanie a problem duszy

Dzisiejsza embriologia daje podstawę do postawienia problemu na nowo. Faktem, który budzi zainteresowanie nie tylko biologów, ale także filozofów, jest możliwość klonowania. Termin „klonowanie” pochodzi od greckiego słowa κλών, czyli gałązka, zraz, szczep. „Klonowanie polega zatem na reprodukcji aseksualnej i agamicznej. Jej celem jest uzyskanie osobników biologicznie identycznych z osobnikiem dorosłym, od którego pobrano komórki z materiałem genetycznym. [...] U niższych zwierząt klony pojawiają się na skutek rozmnażania bezpłciowego – przez poprzeczny podział ciała czy pączkowanie. U wyższych zwierząt, np. u ssaków łożyskowych, które nie rozmnażają się bezpłciowo, klony pojawiają się podczas rozwoju zarodkowego. Zjawisko to nosi nazwę poliembrionii. Polega ono na podziale jednego zarodka na dwa lub więcej. Klasycznym przykładem poliembrionii są bliźnięta monozygotyczne.”²⁷ Części zarodka mogą się też łączyć i dawać w wyniku np. chimery.²⁸ Wykorzystywanie materiału genetycznego z komórek somatycznych oraz eksperymenty z częściami zarodka wskazywałyby na to, że dusza może się dzielić i łączyć przypadłościowo, a zatem, że jest możliwa hipoteza o jakiejś jednej duszy wspólnej dla wszystkich ludzi i dzielącej się dzięki porcjom materii.

Trudność tę ominął św. Tomasz przyjmując za Arystotelesem gradację dusz. Zanim ciało zostanie obdarzone duszą, ma już pewne dyspozycje, które on traktuje jako pośredniczące między ciałem a duszą. Píše on: „I tak jedna i ta sama forma, z racji tego, że konstytuuje materię w akcie niższego stopnia, jest w pewien sposób pośrednikiem

²⁷ Artur Filipowicz, *Homo clonus. Bioetyczne aspekty klonowania człowieka*, „Studia Bobolanum” 3 (2002), s. 68.

²⁸ Zob. Norman M. Ford, op. cit., s. 180-187.

między materią a samą sobą, o ile konstytuuje ją w akcie wyższego stopnia. [...] I dalej, gdy rozpatrujemy materię już ukonstytuowaną w jakimś istnieniu substancjalnym, możemy przyjąć, że jest zdolna do przyjęcia przypadłości dysponujących ją do następnej doskonałości, dzięki której z kolei materia staje się właściwa do przyjęcia jeszcze wyższej doskonałości.²⁹ Ponieważ embrion wykonuje już pewne czynności, jak przyjmowanie pokarmu i odczuwanie, musi mieć swoją duszę, niezależną od duszy matki. Nie jest to jednak jego zdaniem ta ostateczna dusza rozumna. Przed odpowiednim uorganizowaniem się ciała nie jest ona w nim jeszcze obecna aktualnie. Jako główny argument przeciwko tej obecności w nasieniu wysuwa Tomasz zarzut, że wydalenie nasienia podczas polucji byłoby równoznaczne z produkcją wielu dusz. Domyślamy się, że chce powiedzieć, iż dusze te byłyby zmarnowane. Tomasz nie widzi też możliwości, by pod wpływem czynników zewnętrznych dusza wegetatywna mogła się przemienić w sensytywną, a ta z kolei w rozumną; nie podaje jednak racji, dlaczego tę możliwość odrzuca. Natomiast przyjmuje wpływ ojca, jako rodziciela. Bliżej nieokreślona siła twórcza wywołuje szereg przemian tak, że istota formowana przybiera stopniowo różne formy: „najpierw ma formę nasienia, potem krwi, i tak dalej, aż dojdzie do ostatecznego dopełnienia. [...] Dlatego zachodzą jedno po drugim kolejno powstawania i zanikania.”³⁰ Dzieje się to skokowo i w odpowiedniej kolejności. W ten sposób przedstawiając proces rozwoju embrionu św. Tomasz zbliża się niebezpiecznie do dualistycznej koncepcji platońskiej. Te dwie koncepcje różnią się jednak tym, że według Platona ciało w człowieku pozostaje odrębnym bytem, z którym dusza łączy się przygodnie, według św. Tomasza zaś dusza wchodzi na miejsce niższych form (wegetatywnej i zmysłowej), pełniąc zresztą jako forma, obok swych specyficznych, także ich funkcje.

Zastanawiająca jest u Akwinaty uporczywość, z jaką odmawia rodzicom bezpośredniego wpływu na powstanie duszy rozumnej dziecka. Wydawałoby się, że nie ma w tym nic niedorzecznego. Rodzice przecież mają dusze rozumne, mogliby więc wytworzyć duszę dziecka na swoje podobieństwo, o czym wspomnieliśmy wyżej. Jeśli nawet matka zgodnie z jego poglądem pełni tylko rolę bierną, to przynajmniej ojciec powinien dać początek duszy dziecka. Do pewnego stopnia Tomasz idzie tym torem myślenia. Jakaś siła rodna duszy rodziciela działa w nasieniu jako w narzędziu. Jedna i ta sama siła powoduje całą kaskadę rodzeń i zaników.³¹ To, że embrion w pierwszych stadiach rozwoju nie jest

²⁹ *De anima*, qu. 9, c.; por. też *CG* II, 71.

³⁰ *CG* II, 89.

³¹ *STh.* I, 118, 1, ad 3 i 4; por.: *SCG*, II, 89, 8 i 9.

zdolny do spełniania wyższych funkcji, nie powinno być podstawą odmawiania mu człowieczeństwa, jak to czyni Tomasz,³² ponieważ i w dalszych stadiach tej zdolności nie posiada, dopóki nie rozwinię się w pełni. Nie jest więc uzasadnione odsuwanie terminu animacji na kilka lub kilkanaście tygodni po poczęciu. Sam zresztą Tomasz czyni wyjątek, gdy uznaje, z racji teologicznych, że u Chrystusa animacja zaszła w chwili poczęcia,³³ co świadczy, że dopuszcza istnienie duszy rozumnej w ciele jeszcze nie rozwiniętym.

Powróćmy znów do problemów związanych z klonowaniem i transplantacją. Rozmnażanie wegetatywne u roślin to dość powszechny sposób powstawania nowych jednostek. Wystarczy np. oderwać gałązkę wierzby, wetknąć ją w ziemię, a wyrośnie drzewo. U prostych organizmów, np. stułbii, wirków itp. można pociąć osobnika na części, a każda z nich zregeneruje dojrzałą postać, doskonałą, co najwyżej mniejszych wymiarów.³⁴ W przypadku klonowania i wieloractwa powstaje problem, która z części moruli ma dotychczasową duszę, a która ją otrzymuje na nowo. Przecież rozdzielone części niczym się od siebie właściwie nie różnią. Nie ma więc podstawy do przyznawania jednej z części większego prawa do otrzymania nowej duszy, a odmawiania go drugiej. Czy w takim razie nie należy przyjąć podziału *per accidens* duszy zarodka?

Odwrotnym zjawiskiem do klonowania jest transplantacja. W tym procesie części dwóch osobników zetknięte z sobą zrastają się i stanowią jedną całość. Na tym polega szczepienie drzew i krzewów oraz transplantacje u zwierząt. Te fakty rzucają nowe światło na problem duszy. Przeszczepy żywych tkanek sugerują, że dwie dusze łączą się w jedną, nie ma bowiem i w tym przypadku racji, dlaczego jedna z dusz miałaby zniknąć i złożyć ofiarę ze swego istnienia na rzecz drugiej.

Św. Tomasz, jak widzieliśmy w punkcie 2., przyjmuje klonowanie u zwierząt niższych, np. u pierścienic, nie zgadza się jednak na ten sam mechanizm u zwierząt wyższych, w tym u człowieka. Dzisiejsze jednak eksperymenty pokazują, że klonowanie nawet ssaków jest możliwe (owca Dolly). Wraca więc problem traducjanizmu, ale w odnowionej postaci. Nasuwa się hipoteza, że dusza, która istnieje w całości i w każdej części organizmu³⁵, może się mnożyć dzięki materii, a jej gatunek przedłuża się dzięki przechodzeniu informacji genetycznej z jednostki na jednostkę. Wyższość duszy ludzkiej nad duszami zwierzę-

³² Ibidem.

³³ Por. *In III Sent.*, dist. III, qu. V, a. 2.

³⁴ Szeroko opisuje zjawisko regeneracji i totipotencjalności P. Lenartowicz w pracy: *Elementy filozofii zjawiska biologicznego*, Kraków 1986, s. 117-151.

³⁵ Por. *De anima*, qu. 10 c.; CG, II, c. 72.

cymi w tym ujęciu można wyjaśnić specjalnym stworzeniem duszy jako formy pierwszych ludzi. Dzięki temu Bóg nie musiałby dokonywać za każdym razem nowego aktu stwórczego, pozostawiając przyczynom wtórnym przekazywanie życia istot rozumnych w akcie rodzenia. Akt rodzenia byłby równocześnie powielaniem się duszy ludzkiej dzięki nowym porcjom materii wprowadzanym w żywy organizm. Założeniem tej hipotezy jest teza o specjalnej ingerencji Boga u początków rodzaju ludzkiego.

Dla wyjaśnienia działania organizmu żywego nie wystarcza podejście mechanicystyczne i traktowanie żywych systemów rozwojowych i funkcjonalnych na zasadzie homeostatu, w którym dzięki sprzężeniom zwrotnym dochodziłoby do stanu równowagi. Jeśli nawet niektóre funkcje dałoby się tak wyjaśnić, to takiemu wyjaśnianiu wymykają się zjawiska embriogenezy czy ogólniej epigenezy, kiedy to organizm rozwija się stopniowo przechodząc od ogólnych zarysów do coraz to bardziej szczegółowo uformowanych struktur. Świadczy to o jednym planie, o idealnej strukturze celowej, zwanej przez Arystotelesa *ἐντελέχεια*. Do tej idealnej postaci zmierza organizm, a kiedy ją osiągnie, przestaje się rozwijać i stara się w tym stanie utrzymać. W dojrzałym stadium istnieją warunki do powtórzenia się cyklu życiowego i wyprodukowania nowych osobników tego samego gatunku. Także zjawisko regeneracji wskazuje, że istnieją idealne struktury, które najlepiej pozwalają spełniać wszystkie funkcje danego organizmu. W przypadku uszkodzenia organizm dąży do przywrócenia owego optymalnego stanu, często za pomocą przemysłnych sposobów, cofając np. strukturę komórek do stadiów mniej wyspecjalizowanych, aby następnie wystartować do odtworzenia pierwotnej idealnej postaci. Tak zorganizowana całość, w której części są selektywnie dopasowane, nie może być zwykłym aglomeratem, ale stanowi jedność, która da się wyjaśnić obecnością formy zwanej duszą lub, jeśli ktoś tej nazwy nie lubi, genomem³⁶. Ten to genom obecny w całości i w każdej części daje się dzielić i łączyć i do tego nie potrzeba specjalnego aktu stworzenia. Wystarczy, że Bóg raz stworzył określone idealne struktury, które wyznaczają dynamikę budowania i odbudowywania organizmu, a dzięki autokatalizie namnażają się.

Na potwierdzenie niesprzeczności tej hipotezy możemy się odwołać do nowych dokumentów Kościoła, w których nie spotyka się już potępienia traducjanizmu. I tak encyklika *Humani generis* Piusa XII z 1950 r. nie rozstrzygnęła kwestii sposobu, w jaki powstaje dusza ludzka.

³⁶ Por. P. Lenartowicz, dz. cyt. s. 420-422.

Stwierdza ona tylko tyle, że nie powstała drogą ewolucji. Człowiek nie jest przypadkowym tworem przyrody, ponieważ jego intelektualny wymiar wymaga specjalnej interwencji Bożej. Podobne stanowisko zajął papież Jan Paweł II w liście do Papieskiej Akademii Nauk 22. października 1996 r. Uznając za możliwe przyjęcie teorii ewolucji, nie podciąga jednak pod nią człowieka. Zdaniem Papieża nie można uznać poglądu, że „duch jest tworem sił materii ożywionej lub tylko przejawem tej materii.” Człowiek więc powstał w wyniku szczególnej interwencji Bożej. Kiedy jednak nastąpiła ta interwencja, czy jednorazowo przed ok. 4 milionami lat, czy każdorazowo przy każdym poczęciu, tego Papież nie rozstrzyga. Jest to sprawa do dyskusji i ważenia argumentów za i przeciw.

W przypadku uznania pierwszej z tych ewentualności bezprzedmiotowe stają się dyskusje nad momentem animacji. Po prostu plemnik i jajeczko żyją, a więc mają jakąś duszę, która je organizuje, nadając materii nieożywionej nowy status. Są to żywe komórki mniej lub więcej zdolne do przetrwania. Zachodzą w nich procesy życiowe i działania celowe tak długo, jak długo starcza im materiału i energii. Umierają, kiedy ten warunek nie jest spełniony. Żyją dalej i rozwijają się, jeśli się połączą i zostaną wszczepione w życiodajne środowisko łona matki, gdzie mają wystarczającą ilość pokarmu i optymalne otoczenie.

W przypadku przyjęcia drugiej ewentualności, która pociąga konieczność przekazywania duszy dziecku przez rodziców, pojawia się problem momentu animacji.

4. Problem momentu animacji

Jeśli między poczęciem a animacją upływa jakiś czas, nie ma sensu mówić o przekazywaniu duszy dziecku przez rodziców. Warunkiem bowiem takiego ewentualnego przekazywania jest ciągłość procesu życiowego, a tym samym ciągłość istnienia duszy, co najmniej od momentu syngamii, czyli połączenia macznych i ojcowskich chromosomów w zygocie. Przy założeniu zaś, że plemnik i jajeczko są żywe, momentem przekazywania duszy byłby moment produkcji gamet. W tym przypadku należałoby jeszcze rozwiązać problem, czy w plemniku i jajeczku istnieją części duszy, czy cała w jednym i drugim. Za tym, że jest to cała dusza, przemawia fakt, że nie kwestionuje się istnienia całej duszy w mężczyźnie i w kobiecie, chociaż mają oni nieco inny zestaw chromosomów (za ich płęć odpowiadają odpowiednio chromosomy XY i XX). A więc nie rodzaj i liczba chromosomów decyduje o tym, czy coś żyje, czy nie. Zarówno plemnik, jak i jajeczko ma pewien zapas środków

odżywczych na określony czas przeżycia. Konsumują one w pewnym sensie same siebie.³⁷

Problemem momentu animacji w świetle współczesnej wiedzy embriologicznej zajęli się filozofowie już w połowie lat sześćdziesiątych XX wieku. Do dziś konkurują dwa stanowiska: teza o animacji bezpośredniej i teza o animacji późniejszej. Tezę o odwleczonej animacji głosił m.in. Joseph Donceel SJ.³⁸ Powoływał się on na doktrynę św. Tomasza, który, jak stwierdziliśmy wyżej, przyjmował najpierw rozwój ciała ludzkiego z duszą wegetatywną, potem z sensytywną. Ta w końcu miałaby być zastąpiona przez duszę rozumną, stworzoną bezpośrednio przez Boga. Podobne stanowisko zajął w połowie lat siedemdziesiątych XX wieku cytowany wyżej J. J. Diamond. Jego artykuł w „Theological Studies” z 1975 r. wyraźnie zmierza do usprawiedliwienia wczesnej aborcji, która w przypadku późnej animacji nie byłaby zabójstwem człowieka, a tylko pozbawieniem przedorganicznego «życia» jakiejś przedorganizmalnej istoty.³⁹ Za późną animacją (tzn. w końcu 2. i początku 3. tygodnia) przytacza następujące argumenty:

– 58% zapłodnionych jaj nie dożywa implantacji, a tylko 30% osiąga stadium płodu zdolnego do urodzenia się. Można odpowiedzieć na ten argument, że w przyrodzie ginie wiele istnień, także ludzi dorosłych, a przecież nie pomagamy przyrodzie, aby szybciej i łatwiej ginęli.

– Posiadanie 46 chromosomów nie przesądza o człowieczeństwie, bo istnieje wiele tworów o tyłach chromosomach, a nawet o określonej płci, które nie przybierają kształtu człowieka (np. chaotyczne masy komórkowe, tkanki rakowe, zwiędłe zarodki). Odpowiedź: Nie można z patologicznych przypadków wnioskować o tym, co normalne.

– Dopiero czynnik organizujący, który się pojawia w stadium blastocystu, zmusza totipotencjalne komórki do nieodwracalnego różnicowania się. Odpowiedź: Trzeba odróżnić człowieczeństwo w ogóle od jednostkowości. Człowieczeństwo zależy od specyficznego DNA i RNA. Stąd zabicie moruli czy blastuli jest zabiciem jednego człowieka lub wielu potencjalnie w nich zawartych.

– J. J. Diamond uważa, że dopiero po przyłączeniu się do macicznego systemu krwionośnego embrion zaczyna być naprawdę człowiekiem. Odpowiedź: Czy to znaczy, że od sposobu odżywiania się zależy człowieczeństwo lub jego brak?

³⁷ Zob. James J. Diamond, *Abortion, Animation and Biological Hominization* „Theological Studies”, 31 (1975) 2, s. 308.

³⁸ Zob. J. Donceel, *Immediate Animation and Delayed Hominization*, „Theological Studies” 31 (1970), s. 80.

³⁹ Art. cyt., s. 321.

– Byt ma przyczynę formalną, gdy ma odpowiedni kształt. Embrion zaś w pierwszych swych stadiach nie ma kształtu człowieka. Więc nie ma też formy ludzkiej (duszy). Odpowiedź: Chyba zbyt duży nacisk kładzie Diamond na kształt. Czy według niego małe dzieci nie są ludźmi, ponieważ nie mają jeszcze w pełni wykształconych np. organów i drugorzędnych cech płciowych?

– Kobieta dowiaduje się około 14. dnia od zapłodnienia, że jest matką, a przecież wiele kobiet bez wyrzutów sumienia, usiłuje nie dopuścić do zagnieżdżenia się zarodka w macicy. Współczesna więc kultura sugeruje późną animację. Odpowiedź: Zachowanie tych kobiet świadczy o ich ignorancji, bo wiadomo, że zygota ludzka dąży do rozwinięcia się w jedną lub wiele dorosłych postaci człowieka.

– Długo żyjące w stanie uśpienia embriony są zdaniem Diamonda „międzyżyciową formą istnienia.”⁴⁰ Odpowiedź: Uśpiony embrion jest wyposażony w odpowiedni mechanizm monitorujący. Wystarczy, że pojawiają się bodźce sygnalizujące sprzyjające warunki rozwoju, a organizm zaczyna nadal funkcjonować. Nie jest to więc forma „międzyżyciowa”, ale istota żyjąca, choć o zwolnionym tempie przemiany materii.

Jeszcze wyraźniej za tezę o odwleczonej animacji opowiada się Norman M. Ford.⁴¹ Główny akcent kładzie on w swej argumentacji na jednostkowość jako najważniejszy element w Boecjusza definicji osoby: *naturae rationalis individua substantia*. Rozumie jednak tę jednostkowość w szczególny sposób: Nie jest ona wyznaczona samym uposażeniem genetycznym, lecz raczej oddzielnnością funkcjonowania. Dlatego bardzo ważne jest dla niego ukazanie, że dopiero w stadium pojawienia się tzw. smugi pierwotnej istnieją warunki organiczne dla animacji, czyli obdarzenia zarodka duszą ludzką. Dzieje się to w 14-19. dniu od poczęcia, tj. w stadium gastrulacji. Ford przyznaje, że „po zapłodnieniu powstaje genetycznie ludzka nowa żywa jednostkowa komórka, zygota, która ma bliską możliwość uformowania dojrzałej osoby ludzkiej o tej samej konstytucji genetycznej” (s. 132). Jednak jako osoba potencjalna nie ma jego zdaniem pełnych praw do zachowania życia (s. 134), ponieważ „trudno uznać, że jednostka ludzka ontologicznie tożsama

⁴⁰ J. J. Diamond podaje przykłady: zarodek borsuka europejskiego czeka 15 miesięcy na zagnieżdżenie się, u sarny okres ten trwa przynajmniej 4 miesiące; podobnie jest u fok, wyder, norek, łasic, pancerników, i in. U roślin okresy uśpienia są jeszcze dłuższe: drzewo świętojańskie ma okres uśpienia 15 lat, nasiona lotosu – 800 lat, zamrożony arktyczny lubin trwa w stanie uśpienia do 10 000 lat, por. art. cyt., s. 319.

⁴¹ Norman M. Ford, op. cit. *Kiedy powstałem? Problem początku jednostki ludzkiej w historii, filozofii i w nauce*, Warszawa 1995. Por. rozdz. *When does Human Life Begin*, w: Scott F. Gilbert, *Developmental Biology*, <http://www.devbio.com/article.php?id=162>.

z przyszłym dorosłym człowiekiem istnieje przed uruchomieniem genomu zarodka, w tym także genów ojcowskich” (s. 154). N. M. Ford uważa, że „hipoteza, iż zygoty są osobami, które przestają istnieć w momencie podziału, nie jest zbyt pociągająca. Bardziej realistycznym podejściem byłoby porzucenie twierdzenia o ludzkiej jednostkowości zygoty na rzecz poglądu, że jest ona komórką rodzicielską i pierwotnym źródłem wszystkich genetycznie tożsamyh żywych komórek, które w końcu tworzą jedną bądź więcej jednostek ludzkich” (158). „Jednostka macierzysta przestaje istnieć, kiedy zaczynają istnieć dwie nowe” (s. 159). „Kiedy zygota dzieli się dając początek dwom totipotentnym komórkom, traci swoje istnienie na rzecz dwóch odrębnych jednostek” (s. 162). „Zygota jako taka jest tylko potencjalnie jednostką ludzką, nie jest jednak aktualną jednostką ludzką” (s. 163).

N. M. Ford przyznaje, że „ludzka zygota należy do gatunku *Homo sapiens*, że jest istotą *ludzką* w rozumieniu, iż różni się od istoty jakiegokolwiek innego gatunku” (s. 165-166). „Zygota ludzka, chociaż ma biologicznie ludzką naturę, nie może być aktualną jednostką ludzką, może być jedynie ludzką komórką rodzicielską, obdarzoną naturalną czynną możliwością rozwinięcia się w jedną bądź więcej jednostek ludzkich, ale nie w przedstawiciela innego gatunku” (s. 168). „Przed implantacją, a zwłaszcza do momentu, gdy istnieje nie więcej niż 8 blastomerów, każda komórka pobiera samodzielnie substancje odżywcze, co jest oznaką istotnej autonomii” (s. 179). „Można łączyć 3 lub 4 komórki jednego zarodka z 3 lub 4 komórkami innego zarodka i tworzyć nowe chimeryczne zarodki. Przeczy to istnieniu jednej jednostkowej istoty” (s. 187). Zauważmy jednak, że przy założeniu, iż dusza ludzka w różnych jednostkach jest tego samego rodzaju, nie byłoby ważne, jaka część organizmu z jaką inną się łączy. Według N. M. Forda, „kiedy wewnątrz wzrastającego zarodka zostaną określone miejsca czy pozycje do rozwoju swoistych struktur, układów i narządów, jest to oznaka, że uformowana została i aktualnie istnieje wielokomórkowa ontologiczna jednostka ludzka” (s. 219). Dopiero wtedy jego zdaniem Bóg stwarza duszę rozumną. Odtąd też odebranie życia tej jednostce byłoby zabójstwem.

Do nielicznych autorów, którzy opowiadają się za bezpośrednią animacją, należy Stephen J. Heaney.⁴² Analizując tekst Tomasza za animacją pośrednią: „stąd to, jeśli nie ma formy odpowiedniej dla ‘tej oto duszy’, to ‘ta oto dusza’ nie może aktualnie istnieć”⁴³, stwierdza, że jeśli to znaczy, iż nie ma jeszcze duszy, ponieważ brak odpowiednich organów, to przeczy temu doświadczenie. Brak ręki lub oka nie sprawia,

⁴² Stephen J. Heaney, *Aquinas and the Presence of the Human Rational Soul in the Early Embryo*, „The Thomist”, January 1992, vol. 56, n. 1, s. 19-48.

⁴³ *De spiritualibus creaturis*, IV, ad 9.

że nie jestem osobą. Wystarcza naturalna dążność ku pewnej strukturze, a naturalne tendencje wynikają z duszy (s. 33). O istnieniu takiej dążności mówi także Francis Wade SJ.⁴⁴ Jego zdaniem możliwość płodu, by stać się dorosłą osobą, nie jest możliwością bierną, lecz tendencją naturalną nastawioną na przyszłość. Podobnego zdania jest Rudolf Gerber⁴⁵, który twierdzi, że dzięki DNA dana istota jest zdeterminowana do rozwoju ku dojrzałej postaci ludzkiej ze wszystkimi narządami koniecznymi dla działań duszy rozumnej. Ta tendencja świadczyłaby o istnieniu duszy rozumnej od początku. Inny autor, do którego Heaney się odwołuje, sugeruje, że już w pierwotnej komórce jej jądro jest odpowiedzialne za tworzenie się dalszych narządów, m.in. pierwotnego organizatora, następnie smugi pierwotnej, której jeden z biegunów zapowiadałby późniejszy mózg.⁴⁶ Heaney podsumowuje swoje rozważania twierdząc, że jedyną siłą, jaka może formować narządy konieczne dla swych działań, jest własna dusza embrionu; że musi być ona od początku duszą rozumną i że od samego poczęcia materia płodu jest właściwie przygotowana na to, by być podłożem dla duszy rozumnej. Nie przyjmuje on jednak hipotezy pochodzenia duszy od rodziców, lecz domaga się specjalnego aktu jej stworzenia przez Boga.

Heaney zarzuca N. M. Fordowi, że w toku swych rozważań zapomniał on o zasadach arystotelesowsko-tomistycznych. Pyta więc, czy może istnieć „biologiczna natura ludzka” bez ludzkiej formy? Czy stanowisko Forda nie jest dualizmem: najpierw jakaś ludzka natura, potem ludzka osoba z duszą? Dalej, jeśli sam Ford przyznaje, że „osoba ludzka zaczyna się jako żywa jednostka z wewnętrznym czynnym potencjałem do rozwinięcia się w postać dojrzałą, nie przestając być tą samą jednostką ontologiczną”, to odnosi się to równie dobrze do zygoty jak do blastocystu. To zaś, że nie we wszystkich zarodkach ten potencjał się realizuje, nie może być dowodem przeciw ich ontologicznej jednostkowości (s. 39).

Ostrożne stanowisko zajmuje Tadeusz Ślipko SJ.⁴⁷ Z jednej strony idzie w kierunku argumentacji Heaneya i Teresy Iglesias⁴⁸, przyznając, że „linia obrony teorii animacji bezpośredniej wydaje się najrozsądniejszą w chwili obecnej próbą pogodzenia tej teorii z nowszymi osiągnięciami

⁴⁴ F. Wade, *Potentiality in the Abortion Discussion*, „Review of Metaphysics”, 29 (1975), s. 239-255.

⁴⁵ R. Gerber, *When is Human Soul Infused?* s. 245-6, cytowane za Heaneyem.

⁴⁶ Benedict Ashley, *A Critic of the Theory of Delayed Hominization*, w: D.G. McCarthy and A.S. Moraczewski (eds), *An Ethical Evaluation of Fetal Experimentation: An Interdisciplinary Study*, St. Louis, Pope John XXIII Medical Moral Research and Education Center, 1976. Appendix I, s. 119, 123-124.

⁴⁷ T. Ślipko, *Granice życia*, Kraków 1994, s. 107-153.

⁴⁸ T. Iglesias, *IVF and Justice. Moral, Social and Legal Issues Related to Human in Vitro Fertilization*, London 1990, s. 997-1002.

mi genetyki i embriologii,” ale dopuszcza też hipotezę późniejszej animacji ze względu na fakty wieloródtwa oraz sklejanie się blastomerów w jedną jednostkę (s. 112). W dyskusji z N. M. Fordem, Ślipko twierdzi, że ten autor uzależnia moment animacji od utworzenia się smugi pierwotnej jako zawiązka systemu nerwowego i mózgu (s. 116). Nie jest to ściśle. N. M. Ford kładzie nacisk raczej na to, że w momencie powstania smugi pierwotnej zarodek nie jest już zdolny do przekształcania się w formy prostsze, czyli że już w nim nie są zawarte potencjalnie dwa osobniki (lub więcej). Ostateczny wniosek, jaki ze swych rozważań T. Ślipko wyciąga, jest ostrożny: „Różnica zdań dotyczy [...] «przysposobienia» materialnego substratu” (s. 109).

4. Podsumowanie

Jak więc widać, z powodu kontrowersji co do momentu animacji, nie można obecnie jeszcze rozstrzygnąć, czy wspólnota lub pokrewieństwo dusz są możliwe. Ale istniejąca dyskusja daje nadzieję, że któraś z alternatyw zwycięży. Gdyby zwyciężyła hipoteza o dziedziczeniu się dusz, czyli hipoteza traducjanizmu, tj. jakby poszerzaniu się duszy na coraz to nowe jednostki, podkreślałaby ona jedność ludzkiej rodziny, braterstwo wszystkich ludzi, które zależałoby nie tylko od czysto biologicznych warunków, ale sięgałoby głębiej w samą formę człowieka, czyli duszę, która wraz z materią decyduje o naturze człowieka. Hipoteza o każdorazowym stwarzaniu duszy, związana z niepoprawną embriologią św. Tomasza, jest zbyt skomplikowana i niewiele wnosi do problemu niematerialności i nieśmiertelności duszy ludzkiej. Dusza ta bowiem może być uznawana za niematerialną i nieśmiertelną także przy założeniu, że została raz stworzona specjalnym aktem, a następnie przekazuje się z pokolenia na pokolenie, mnożąc się *per accidens* dzięki materii.

Stanisław ZIEMIAŃSKI

IS THERE ONE OR MANY SOULS?

Summary

In the history of classical philosophy, two concepts of the metaphysical structure of man compete: the dualistic Platonian concept, according to which the soul drives the body as a separate being of

mi genetyki i embriologii,” ale dopuszcza też hipotezę późniejszej animacji ze względu na fakty wieloródtwa oraz sklejanie się blastomerów w jedną jednostkę (s. 112). W dyskusji z N. M. Fordem, Ślipko twierdzi, że ten autor uzależnia moment animacji od utworzenia się smugi pierwotnej jako zawiązka systemu nerwowego i mózgu (s. 116). Nie jest to ściśle. N. M. Ford kładzie nacisk raczej na to, że w momencie powstania smugi pierwotnej zarodek nie jest już zdolny do przekształcania się w formy prostsze, czyli że już w nim nie są zawarte potencjalnie dwa osobniki (lub więcej). Ostateczny wniosek, jaki ze swych rozważań T. Ślipko wyciąga, jest ostrożny: „Różnica zdań dotyczy [...] «przysposobienia» materialnego substratu” (s. 109).

4. Podsumowanie

Jak więc widać, z powodu kontrowersji co do momentu animacji, nie można obecnie jeszcze rozstrzygnąć, czy wspólnota lub pokrewieństwo dusz są możliwe. Ale istniejąca dyskusja daje nadzieję, że któraś z alternatyw zwycięży. Gdyby zwyciężyła hipoteza o dziedziczeniu się dusz, czyli hipoteza traducjanizmu, tj. jakby poszerzaniu się duszy na coraz to nowe jednostki, podkreślałaby ona jedność ludzkiej rodziny, braterstwo wszystkich ludzi, które zależałoby nie tylko od czysto biologicznych warunków, ale sięgałoby głębiej w samą formę człowieka, czyli duszę, która wraz z materią decyduje o naturze człowieka. Hipoteza o każdorazowym stwarzaniu duszy, związana z niepoprawną embriologią św. Tomasza, jest zbyt skomplikowana i niewiele wnosi do problemu niematerialności i nieśmiertelności duszy ludzkiej. Dusza ta bowiem może być uznawana za niematerialną i nieśmiertelną także przy założeniu, że została raz stworzona specjalnym aktem, a następnie przekazuje się z pokolenia na pokolenie, mnożąc się *per accidens* dzięki materii.

Stanisław ZIEMIAŃSKI

IS THERE ONE OR MANY SOULS?

Summary

In the history of classical philosophy, two concepts of the metaphysical structure of man compete: the dualistic Platonian concept, according to which the soul drives the body as a separate being of

a lower rank as well as the unitary Aristotelian-Thomistic concept where the soul is the form of the body and together with it, makes up one substance. Each of these concepts has their strong and weak sides. The Platonian concept has trouble explaining the unity of the functioning of man as a whole, however explains well the phenomenon of death; the Aristotelian-Thomistic concept has problems explaining the process of death as well as the individuality of the soul after loss of matter, however explains well one subject's consciousness of vegetative-sensory as well as intellectual human actions.

An essential aspect of the Thomistic concept of individualizing the soul as form is a concept of matter defined by quantity (*materia quantitate signata*). This is not the already indefinite primary matter, but the secondary matter, which is dimensional and capable of spacial division, enabling the reproduction of human units and their individualization. The loss of matter by the soul after the death of man leads however to the problem of preserving the individuality of the soul in a separate state. In the aim of resolving this problem, St Thomas introduces the hypothesis of commensuration (*commensuratio*). This term refers to individual features of the soul acquired through its relation to the body (secondary matter). This theory is coherent with the Aquinas' concept of late animation of the human embryo and with his rejection of traducianism.

Traduciansim, recognised by Saint Augustine, allowed him to explain the transfer of the original sin from one generation to the next. It was rejected however by the Synod in Toledo (400), then by the Pope Anastasio II in a letter to the bishops of Gaul (498), by Pope Benedict XII and Leo XIII. Thomas Aquinas spoke against traducianism and in favour of the direct creation of the soul by God. Since however, his knowledge of the biology of the development of man was modest, he voiced the theory of a very late infusion of the embryo with a soul. Meanwhile, according to the results of contemporary embryology stronger arguments support an immediate animation of human zygotes and consequently of the possibility of a direct transfer of the soul to the child by the parents. God's role in this case would be the creation of the human soul at the beginning of human history.

The problem of the unity of the soul was placed in a new light due to the possibilities of cloning not only plants, which has been known for a long time, but also of animals. The fact of polyembryony is known even in higher animals, it is a result of natural cloning of the embryo as early as at the morular or blastular stage. Currently research is underway on cloning by extracting genetic material from the somatic cells of an adult organism. A recombination of parts, which when joined together, grow into a single organism is also possible. This has a place not only at the embryonic stage but also in later stages in the form of

transplants. This testifies to some kind of affinity and kinship of the soul. Facts such as the process of epigenesis, or planned development up to the point of the achievement of an ideal structure, called by Aristotle ἐντελέχεια show that in a living organism there is some kind of factor organizing the whole. The phenomenon of regeneration in the case of damage to the organism also convinces us of the existence of this kind of structure.

Documents of the Catholic Church like the encyclical *Humani generis*, or the letter by John Paul II directed 22.X.1996 to the Papal Academy of Science, allow for a so-called moderate theory of evolution, they exclude from this however the emergence of the human soul. The soul is created by God. These documents do not however settle the question of the moment of this creation. The acceptance of the creation of the soul about four million years ago and then its transference in the birth process is therefore also possible. In this taking, the problem of the moment of animation would not exist. If, however, traducianism is not to be accepted, this problem also needs to be settled. Opinions on this subject are also divided. Saint Thomas was in favour of the theory of delayed animation. During the sixties in the twentieth century J. Donceel SJ followed in his footsteps, during the seventies – J. J. Diamond. N. M. Ford SDB defends the theory of late animation even more clearly (at the stage of the appearance of primitive streaks). He considers, that the possibility of polyembryony, as well as the growth of blastomers, indicate that the individuation of a person occurs as late as the gastrulation stage, i.e. 14-19 days after conception, therefore in the pre-implantation stage. One consequence of this position is the allowance of an early abortion, for example by preventing the embryo implanting itself in the uterus.

The supporters of early animation are, among others: St. J. Heaney, T. Iglesias, Fr. Wade and R. Gerber. Their opinion is that the embryo, in all its stages is determined to become a human unit with all the necessary organs for the working of a rational soul. T. Ślipko SJ, takes a mediate position, on the one hand he goes in the direction of a defense of the theory of direct animation, admitting, that „the line of defense of the theory of direct animation seems to be the most reasonable at the current time with an attempt to reconcile this theory with the latest achievements in genetics and embryology”, but also allows for the hypothesis of later animation in some cases taking into account facts, such as multiple-births as well as the the merging of blastomers into one unit.

The conclusion of this discussion is not yet settled, but modern embryology suggests the existence of a close affinity between individual souls and maybe even their close community.