



6/2007 (11)

Aleksander Posacki

Zbuntowane, krnąbrne, niebezpieczne, rewolucyjne, ale też czyste, posłuszne, służebne, ofiarne. Dobre i złe duchy. Jaką dać im miarę, jak je zmierzyć, ocenić czy poznać? Jak oddzielić rzeczywiste od tego, co ułudne, iluzoryczne, a nawet patologiczne? Wielość znaczeń i zawirowanie odniesień powoduje zawrót głowy. Spróbujmy jednak cokolwiek tu uporządkować czy rozwikłać.

Duch w historii idei (etymologia)

Duch – jedno z najpierwotniejszych i najważniejszych doświadczeń czy też pojęć w historii religii i kultury, niezależnie od konkretnych definicji czy konceptualizacji. Właściwie chodzi tutaj o doświadczenie, które dotyczy życia w jego formie pobudzania i ożywiania, wskazując na emocje i przeżycia: uniesienia, ekstazy, transu, lekkości i postulowanych konceptualnie na bazie tego doświadczenia nieśmiertelności, wieczności, doskonałości, boskości, świętości, wszechobecności, wszechmocy¹.

Nie jest więc przypadkiem, że pojęcia znane już z historii religii czy kultury, jak „ruah” (hebr.), „pneúma” (gr.) i „spiritus” (łac.) należy rozumieć głównie w sensie „wiatr”, „tchnienie”, „wicher”, „powiew”, „oddech”, a więc podobnie jak polskie słowo „duch”, wywodzące się z tego samego pnia co „dech”, „oddech”, „tchnienie”. Etymologia wyrazu duch wiąże go z czasownikiem „oddychać”, kontynuowanym w polszczyźnie jako tchnąć, odetchnąć, oddychać i innymi. Oznacza to, że

¹ Por. A. Posacki, *Duch*, w: *Encyklopedia „Białych Plam”*, red. H. Kiereś, A. Winiarczyk, Radom 2001, t. 5, s. 135-144.

pierwotne znaczenie wiązało się z „oddechem” (dającym życie) i „wiatrem”. Oba zjawiska, choć materialne, mają w sobie wiele niematerialności, nie są obserwowalne okiem, stąd nadają się doskonale do opisywania zjawisk niematerialnych².

Niemieckie słowo „Geist” (ang. „ghost”) wywodzi się z języka indogermańskiego, w którym znaczy (jako rdzeń „gheist”, „ghe-izd”) „być żywo poruszonym”, „odchodzić od zmysłów”, „być zrozpaczonym”, „oburzonym”, „przestraszonym” (goc. „usgaisjan”). Istnieje tutaj podobieństwo, które wskazuje na wspólny wszystkim pojęciom moment dynamiki ducha (ożywiania, przenikania), określenie niemieckie jednak bardziej dotyczy uczuć, zmysłów czy namiętności, wskazując przez to jakby na ponadnaturalny charakter ducha, bardziej niż określenia hebrajskie, greckie czy łacińskie³.

Duch ściśle wiąże się z pojęciem duszy. W językach słowiańskich dusza i duch są etymologicznie powiązane: psł. *dusa* (*dux-ja*) to derywat od „*dux'b*”, jakby duch ograniczony do jednostkowego, indywidualnego człowieka, ograniczony cieleśnie. Mówiąc metaforycznie – jakby „porcja ducha zamknięta w człowieku”. Ma to bardzo ważne konsekwencje dla antropologii. To ujęcie, wiążące indywidualną duszę z duchem przekraczającym indywidualność, jest szczególnie uwidoczniane przez języki słowiańskie, które łączą ich nazwy etymologicznie. Natomiast większość języków indoeuropejskich (a także hebrajski) odróżnia etymologicznie nazwy pojęć ducha i duszy (por. łac. *spiritus* – *anima*, gr. *pneuma* – *psyche*, fr. *Eprit* – *âme*, niem. *Geist* – *Seele*, ang. *Ghost* – *soul*, hebr. *ruah* – *nephes*)⁴.

Ich związek ujawnia się jednak w kontekście określonych koncepcji teoretycznych, które sformułowała szczególnie filozofia i teologia, a rozpowszechniły literatura czy sztuka.

² Warto pamiętać, że duch jako „oddech” trwał w polszczyźnie bardzo długo. Jeszcze u Mickiewicza w opisie gry Wojskiego mamy: „I do płuc wysłał cały zapas ducha, i zagrał”. Por. R. Grzegorzczkova, *Co o fenomenie duchowości mówi język*, w: *Fenomen duchowości*, red. A. Grzegorzczk, J. Sójka, R. Kochany, Poznań 2006, s. 24-25.

³ *Leksykon religii. Zjawiska – dzieje – idee*, red. H. Waldenfels, Warszawa 1997, s. 91n.

⁴ Por. R. Grzegorzczkova, *Co o fenomenie duchowości mówi język*, w: *Fenomen duchowości*, dz. cyt., s. 25.

Duch w kulturze zachodniej – konstrukcja czy doświadczenie?

W recepcji kultury zachodniej pojęcie ducha (czy nawet szerzej – duchowości) pomimo różnorodności znaczeń zachowuje cechy wspólne, a przynajmniej podobne. W myśli zachodniej terminem „duch”, używanym najczęściej jako synonim gr. *nus* oraz *pneuma* i łac. *animus*, *spiritus*, *mens* oraz *genius*, oznaczano przeważnie niematerialny składnik rzeczywistości, poruszający się lub organizujący materię, niecielesny pierwiastek substancjalny lub władzę wyższych aktów psychicznych w człowieku, czynnik partycypujący w Bogu, przeciwstawny ciału i psychice, bądź też wyższą istotę niematerialną lub także wytwór umysłu czy idealny byt⁵.

Przeciwieństwem „ducha” jest „materia” lub „ciało”. Materia to byt, który posiada między innymi takie cechy:

1. Rozciągłość, czyli przestrzenność; materia posiada części, które można mierzyć, ważyć, przesuwac itp.;
2. Podleganie czasowi, to znaczy istnienie w czasie i zmienność w czasie;
3. Zależność od wpływów zewnętrznych, zwłaszcza uleganie ruchowi pochodzącemu z zewnątrz.

Duch posiada cechy przeciwne wyżej wymienionym, a więc:

1. Nieprzestrzenność;
2. Niepodleganie czasowi (bezczasowość, ponadczasowość);
3. Zasadniczą niezależność od wpływów zewnętrznych (wolność) i ruch immanentny (wsobny: świadomość, poznanie)⁶.

Nie musi to być jednak dualizm języka (filozofii greckiej) w jego binarnych, sztucznych konstrukcjach (jak twierdzi uporczywie filozofia języka i postmodernizm), ale niedoskonała próba zapisu doświadczenia czy intuicji wobec jakiejś specyfiki „ducha”. Czy doświadczenie jest jednak zawsze wyrazem ontologii? Czy spekulacja filozoficzna wyraża rzeczywistość? Trudno to dziś przekonywująco udowodnić, ale nie należy tej optyki wykluczać w duchu materialistycznej dogmatyki powołującej się

⁵ Por. *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 127.

⁶ Według L. Lavelle'a i R. Le. Senne'a, duch aczkolwiek obcuje z materią staje się do niej podobny, różni się od niej istotnie. Por. R. Darowski, *Filozofia człowieka*, Kraków 2003, s. 61 n.

na naukę. Owocem pewności egzystencji ducha jest na przykład spirytualizm, który jest doktryną głoszącą, że materia sprowadza się w istocie do nieprzedstawialnej i posiadającej naturę duchową formy energii (G.W. Leibniz). W ontologii przyjmowano, iż natury duchowej jest każdy byt (skrajny spirytualizm) albo tylko niektóre byty, z tym że ostateczną racją wszelkiej rzeczywistości jest byt duchowy (spirytualizm umiarkowany). Spirytualizm przeciwstawia się „materializmowi”, według którego „duch jest najwyższym wytworem materii” (W. Lenin)⁷.

W następstwie, w antropologii występował albo pogląd, że człowiek właściwie jest samym duchem, a jego związek z ciałem jest przypadłościowy lub pozorny (spirytualizm skrajny), albo że konstytuują go dwa substancjalne pierwiastki: duchowy (dusza ludzka) oraz cielesny (ciało ludzkie) i dlatego jego „ja” ukazuje się zarazem jako materialne i duchowe (spirytualizm umiarkowany). W przypadku istoty ludzkiej to właśnie duch jest tym pierwiastkiem (czynnikiem), który w pierwszym rzędzie czyni ją człowiekiem. Pojęcie ducha ma związek z pojęciem osoby (personalizm), a oba bardzo silnie z ugruntowanym pojęciem wolności⁸.

Występowało też przekonanie, że zdarzenia niedające się wytłumaczyć znanymi prawami przyrody mogą być wywołane przez ducha, na przykład dusze zmarłych lub inne istoty duchowe (spirytyzm). Problem istnienia duchów osłabił od dawna dogmatyzm antropocentryczny w psychologii, psychiatrii i parapsychologii, który przejawiał się już w sporze I. Kanta z E. Swedenborgiem⁹. Problem istnienia duchów jako bytów bezcielesnych jest poważną kwestią filozoficzną, która od czasu zwycięstwa empiryzmu postoświeceniowego przestała być traktowana w kulturze poważnie¹⁰.

⁷ Por. J. Didier, *Słownik filozofii*, Katowice 1992, s. 75.

⁸ W filozofii dialogu „duch” został zastąpiony przez „osobę”, interpretowaną jako istota człowieka, definiowaną nie przez substancjalność, ale poprzez relację do Boga i człowieka. Por. I. Congar, *Duch człowieka, Duch Boga*, Warszawa 1996, s. 15 n. Por. też M. Bierdiajew, *Teozofia i antropozofia w Rosji*, w: *Gnosis* 4, s. 17.

⁹ Por. A. Posacki, *Duchy w: Encyklopedia „Białych Plam”*, dz. cyt., t. 5, s. 144-151.

¹⁰ Więcej o duchach, jako problemie sporu o „źródła mocy” – por. A. Posacki, *Posłowie: chrześcijaństwo pomiędzy ezoteryzmem a okultyzmem*, w: B. Grom, *Ezoteryzm – nowa nadzieja?*, Kraków 2006, s. 165-180. Por. też prob-

Widzimy więc tu organiczny związek pomiędzy takimi pojęciami, jak duch, dusza czy duchy. Duch to zasada życia umysłowego, inteligencja. Problem ludzkiego ducha należy jednak ostro odgraniczyć od problemu duszy witalnej. Duch jest nieempirycznym warunkiem możliwości wszystkiego, co empiryczne. Jest on podmiotowością jako wolność i pozostaje w stosunku różnicy transcendentальной względem wszelkiej przedmiotowości. Duchem różnimy się od zwierzęcia¹¹.

Pojęcie ducha jako *mens* jest mniej precyzyjne od duszy, gdyż może oznaczać zarazem zasadę życia i myśli¹². Duch jako *pneuma* czy *nus* wpływa na duszę, czerpie ona z niego siły, tak jak on z Boga¹³. Dusza odłączona to duch zmarłego, który według tradycji chrześcijańskiej może także być ukrywającym się demonem, czyli złym duchem¹⁴. Oznacza to jednak ostatecznie inteligibilność (racjonalność) pojęcia duchów, jako bytów bezcielesnych, jako samoistnie egzystujących dusz (form substancjalnych ludzkiego ciała), pomimo irracjonalizmu określonych teorii spirytyzmu¹⁵. Ten filozoficzny aspekt problemu duchów należy odróżnić od teologicznych dookreśleń tych rzeczywistości, w tym od angelologii czy demonologii¹⁶.

lem istnienia duchów bezcielesnych w argumentacji filozoficznej w: E. Stein, *Byt Skończony a Byt Wieczny*, Kraków 1998, s. 392-421.

¹¹ Por. A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii*, Kraków 1987.

¹² Dla Platona i Arystotelesa duch (*nus*) to najwyższa część duszy, niematerialna zasada myślenia, forma form ożywiających ciało. Rozumienie ducha w kategoriach formy zostało zachowane w średniowieczu, podobnie jak tendencja do oddzielania tego, co duchowe, od tego, co psychiczne. Według św. Tomasza duch (*mens*) to ten rodzaj władz duszy, który w działaniu różni się całkowicie od materii i jej uwarunkowań; jest on niematerialną substancją – o ile przekracza naturę materii cielesnej, jest jednocześnie formą ciała – o ile styka się w nim z materią (por. *Leksykon filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 129).

¹³ Por. W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, Warszawa 1988, s. 112-113.

¹⁴ Por. A. Posacki, *Wprowadzenie do wydania polskiego*, w: F. Bamonte, *Skażenie spirytyzmem*, Kraków 2005, s. 5-15; A. Posacki, *Wprowadzenie do wydania polskiego*, w: F.D. Goodman, *Egzorcyzmy Anneliese Michel*, Gdańsk 2005, s. 7-29.

¹⁵ Por. A. Kardec, *Księga duchów*, Gdańsk 1993.

¹⁶ Należy go też odróżnić od rozmaitych koncepcji teozofii i spirytyzmu. Por. A. Posacki, *Demonologia*, w: *Encyklopedia „Białych Płam”*, dz. cyt., t. 5, s. 17-20.

Duch w filozofii, czyli racjonalizacja i subiektywizacja duchowości

Kipiącą wielość znaczeń pojęcia „duch” i wielość związków semantycznych odsłania szczególnie filozofia. Tu jednak duch określony jest przeważnie jako rozum, który ponadto zostaje oderwany od duszy i jej ontologicznego – i zarazem dynamicznego – bogactwa. „Racjonalna” filozofia wypiera „duchową” pneumatologię. W końcu „duch-rozum” pozbawiony ontologicznego podłoża – w duszy i ciele – zostaje zastąpiony świadomością. Ale to właśnie ontologia w formie filozoficznej pneumatologii broniła obszaru realizmu ducha (Ch.Wolff), podobnie jak „otwarta” ontologia fenomenologiczna (R. Ingarden)¹⁷.

Pojęcie ducha” jest bowiem szersze (nie chodzi tylko o myślenie, ale i wolę) niż to sugeruje zakres znaczeniowy terminu „świadomość”. Ta ostatnia jest przedmiotem analizy psychologicznej, która stała się „psychologią bez duszy”. Tak rozpoczyna się „era psychologii” (szeroko rozumianej), chociaż pojęcie ducha implikuje zdolność do refleksji i przynależy do metafizyki, którą stopniowo porzucono. Na tym tle pojęcie „osoby” łatwo zastąpiono empiryczną (czy nawet materialistyczną) „osobowością”. Jest to bezprawny redukcjonizm ontologiczny.

Czasy nowożytne charakteryzuje radykalny zwrot od pojmowania duszy jako substancji do ujmowania jej jako świadomości. Jest to kontynuacja redukcji ducha do rozumu, ale już pozbawionego podłoża substancji, subiektywnego, rozpaczliwie szukającego wewnętrznej pewności, która ma zastąpić zewnętrzny, „racjonalny” dowód. Rozum stopniowo staje się świadomością, czyli rozumem pozbawionym przedmiotu, zderealizowanym, zdeontologizowanym – czysto „subiektywnym”¹⁸.

Najważniejsze kroki tej ewolucji zostały wyznaczone przede wszystkim przez koncepcje ducha, które formowali Mikołaj z Kuzy, Kartezjusz, Leibniz, Kant i Fichte. Według Kuzańczyka, duch (mens) jest władzą pojęć, mocą której tworzy on wszyst-

¹⁷ Ch. Wolff upowszechnił rozumienie ducha jako substancji myślącej i chcącej, zaś Kant odrzucił tradycyjne pojęcie ducha jako władzy duszy, zastępując je pojęciem zmysłu moralnego (por. S. Kamiński, *Duch*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1985, s. 277).

¹⁸ Owa rezygnacja z „boskiej” duszy nie oznacza rezygnacji z ubóstwienia człowieka, które realizuje się w sposób ukryty.

ko podług pojęć (*De ludo globi* II). Ważniejszy jest jednak przełom Kartezjusza, który sprowadza duszę do świadomości, tak jak wcześniej scholastyka – do rozumu. Rozum jest „obiektywny”, świadomość „subiektywna”, ale typ redukcjonizmu wydaje się podobny, co podkreśla szczególnie filozofia rosyjska. Zarzuca ona myśli zachodniej „racjonalizm”, czyli brak antropologii „serca”, to znaczy całościowo-głębinowego poznania, które wyraża biblijno-patrystyczna metafora serca, stosowana już przez słowianofilów rosyjskich, których osiągnięcia rozwinęli F. Dostojewski i W. Sołowjow¹⁹. Dominujące na Zachodzie utożsamienie ducha z rozumem (jakkolwiek pojętym) uzupełniał komplementarnie (kompensacyjnie?) filozoficzny woluntaryzm, charakteryzujący mistycyzujących filozofów, jak Augustyn czy Duns Szkot. Woluntaryzm jest także cechą magii i to ona jak „cień” towarzyszy kulturze zachodniej od samego początku²⁰.

Kartezjusz upatrywał w myśleniu nie tylko gwarancję swojej egzystencji, lecz także naturę ducha, ponieważ nie sposób oddzielić myślenia od „ja”. Duch jest prosty, nierozciągliwy, niezniszczalny, ujmujący samego siebie jako coś myślącego. Jako taki („*res cogitans*”, „*mens*” – „rzecz myśląca”) jest absolutnym przeciwieństwem materii, ciała („*res extensa*” – „rzecz rozciągnięta”). To położenie nacisku na myślenie oraz oddzielenie podmiotu wywarło decydujący wpływ na europejskie życie duchowe; wpływ ten sięga do czasów współczesnych i każe w aktywnym myśleniu widzieć miarę wszelkiej prawdy (Med. 2, 6, 6; Princ. philos. 1, 8). G.W. Leibniz pojmuje ducha jako dyspozycję, która rzeczowo poprzedza poszczególne akty duchowe, co jest możliwe dzięki temu, iż podstawę ciała stanowią monady, czyli substancje duchowe, przy czym każda monada jest światem dla siebie (Philos. Schr. IV)²¹.

Istotny jest też przełom Kanta, a potem jego następców w idealizmie niemieckim²². Dla I. Kanta wreszcie duch nie jest już nawet dyspozycją. Usuwa on pojęcie ducha ze swej krytycz-

¹⁹ Por. A. Posacki, *Duchowy charakter zła: wokół Fiodora Dostojewskiego*, „Horyzonty Wychowania” 4/2005 (7), s. 115-135.

²⁰ Por. A. Posacki, *Wprowadzenie do wydania polskiego*, w: M. Introvigne, *Powrót magii*, Kraków 2005, s. 5-27.

²¹ Por. *Leksykon religii. Zjawiska – dzieje – idee*, dz. cyt., s. 96.

²² Por. W. Chudy, *Rozwój filozofowania a pułapka refleksji*, Lublin 1995, s. 153 n.

nej filozofii transcendentalnej i zastępuje go takimi pojęciami, jak „ja”, „inteligencja”, „świadomość w ogóle”, „transcendentálna jedność apercpcji” (por. Allg. Kant-Index)²³. Ten język – paradoksalnie – koresponduje z empiryzmem naukowej psychologii, a także psychoanalizy.

J.G. Fichte usiłował przeciwstawić się temu odrzuceniu pojęcia ducha, jednak i dla niego duch ludzki pozostaje jedynie „tym, co skądinąd także zowie się twórczą wyobraźnią” lub „czynnością i niczym więcej niż czynnością” (Gesamtausg. 113, 316). Duch zostaje pojęty tylko w większym stopniu jako podmiotowa aktywność. Obiektywny duch natomiast jest tym, co jest wspólne danej epoce (duch czasu), określonej grupie, jakiemuś narodowi: dzieje, moralność, prawo, społeczeństwo, państwo, język i kultura²⁴.

F.W.J. Schelling utożsamia ducha z Absolutem i przedmiotem antropologii, jak potem (choć inaczej) G.F.W. Hegel, który ostatecznie ubóstwi człowieka w kluczu gnozy²⁵. U podstaw przeprowadzonego przez Hegla podziału ducha na ducha subiektywnego, obiektywnego, absolutnego leży pojęcie duszy, które nie zakłada ani przyjęcia niecielesnej duszy-substancji, ani jej empirycznej destrukcji, lecz oznacza niematerialność natury:

Dusza jest nie tylko niematerialna w sobie, lecz jest ona ogólną niematerialnością natury, jej prostym duchowym życiem. Jest substancją, a więc absolutną podstawą wszelkich odrębności i jednostkowości ducha, tak że ma on w niej całą materię swoich określeń, a ona pozostaje przenikającą go identyczną idealnością (W 6, 10, 389)²⁶.

²³ Por. *Leksykon religii. Zjawiska – dzieje – idee*, dz. cyt., s. 96.

²⁴ Poprzednikami tej doktryny ducha byli Ch. Montesquieu (*O duchu praw*, 1748 r.) oraz J.J. Rousseau, który mówił o powszechnej woli jako podmiocie życia państwowego. Pierwsze wielkie systematyczne opracowanie tego rozumienia ducha to J.G. Herdera doktryna o duchu ludu jako podmiocie ponadosobowego rozwoju dziejowego. Por. *Leksykon filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 96.

²⁵ Por. S. Kamiński, *Duch*, dz. cyt., s. 277.

²⁶ Por. *Leksykon religii. Zjawiska – dzieje – idee*, dz. cyt., s. 97. Takie rozumienie duszy wywarło pośredni wpływ na systematyczny podział szkolnej filozofii w XIX wieku na idee ciągłości, wszechstronnego powiązania duchowych zjawisk (teoria milieu, duch świata, wyższy świat duchowy) oraz na podstawowe kategorie stosunków dziejowych w szkole historycznej, por. tamże.

W czasach współczesnych pod wpływem szkoły historycznej pojęcie ducha obiektywnego podjął W.D. Dilthey, zrezygnował jednak z koncepcji absolutnej wiedzy i określił ducha jako „obiektywację życia” pod każdym względem (Ges. Schr. VII 146 n.). Kontynuatorzy myśli Diltheya, spośród których najbardziej znaczącym okazał się M. Heidegger, najczęściej rezygnowali z pojęć duszy i ducha²⁷. Wiąże się to z tym, że w XIX wieku, wraz z pojawieniem się pozytywistycznej formy myślenia zorientowanej na bezpośrednie poznanie przedmiotu właściwe naukom przyrodniczym, zostało wyparte myślenie metafizyczne i transcendentarno-refleksyjne, a pojęcie duszy ograniczono do treści świadomości oraz władzy myślenia poszczególnego człowieka.

Współcześnie naukowej inspiracji dla metafizycznego pojmowania duszy ludzkiej jako substancji dostarczają nauki przyrodnicze. I tak znany neurolog i neurochirurg W. Penfield pisze (1964 r.):

Duch jest człowiekiem, którego się zna. Musi on zachowywać ciągłość między okresami snu lub śpiączki. Wobec tego też przypuszczam, iż duch ten po śmierci człowieka musi gdzieś żyć nadal.

Dla K. Poppera i noblisty J. Ecclesa (1985 r.) procesy wzajemnego oddziaływania mózgu i myślenia dostarczają dostatecznych oznak pozwalających przyjąć, że istnieje pewna świadomość oddzielona od świata fizycznego²⁸.

Sugeruje to istnienie ontologicznego podłoża dla świadomości, czyli ducha czy duszy – porzuconych przez psychologię, która ma coraz większy wpływ na teologię, coraz mniej zainteresowanej sprawami ducha. Jest też argument na rzecz dualnej czy dwoistej struktury człowieka (nie należy jej mylić z dualizmem), sprzeciwiającej się monizmowi, który bezprawnie propaguje się jako neutralna wizja naukowa.

²⁷ Por. *Duch i dusza*, red. P. Debel, Warszawa 2001, s. 81.

²⁸ Por. *Leksykon religii. Zjawiska – dzieje – idee*, dz. cyt., s. 96.

Duch we współczesnej teologii

Ten rozwój, a właściwie sceptycyzm czy redukcjonizm ontologiczny w pojmowaniu duszy czy ducha znalazł wyraz również w teologii²⁹. Mimo, iż Hegel zracjonalizował – w duchu gnozy – Ducha Świętego i Trójcę, większe przededefiniowanie widzimy w obszarze ducha ludzkiego: w antropologii teologicznej³⁰. Widoczne jest ono przede wszystkim w odmiennym rozumieniu nieśmiertelności, w pewnego rodzaju namiętym antyplatoniźmie, a więc podkreślaniu jedności człowieka przeciw dualności ciała i duszy. Duch ludzki nie jest więc „czystym duchem”, lecz istotnie „duchem-duszą”, który przez owo związanie z ciałem, a więc przez związanie z przestrzenią i czasem staje się specyficznie „duchem ludzkim”. Jest on

w myśleniu, poznawaniu i chceniu zdany na zmysłowość całego człowieka stanowiącego jedność duchowo-cieleśną, a tym samym na doświadczenie, które jednakże jest doświadczeniem samego ducha ludzkiego³¹.

Duch w Biblii może oznaczać całego człowieka, nie tylko jego część. Nie oznacza to jednak monizmu. Wprawdzie Nowy Testament zna rozróżnienie pomiędzy duchem a ciałem (por. Mk 14, 38; Gal 5, 16-25), ale to wcale nie oznacza, że człowiek został podzielony na dwie sfery bytu. Ten dualizm wprowadziła filozofia grecka. Jest on równie błędny jak wspomniany monizm, któremu wielu uległo (na przykład Hegel).

Na Zachodzie jednak na podstawie Biblii, zwłaszcza Starego Testamentu, odrzuca się wyobrażenie o rozdzieleniu ciała od duszy jako należące do idealizmu platońskiego. Według nauki biblijnej w chwili śmierci człowiek ginie, co do ciała i duszy. Nazwa „dusza” zniknęła nawet z liturgii zmarłych w *Rituale Romanum* (1970 r.). W przeciwieństwie do tego Kongregacja Dok-

²⁹ Nie należy mylić go z uprawnionym sceptycyzmem metodologicznym występującym w naukach szczegółowych.

³⁰ Według A. Kojeva, słynnego komentatora Hegla, zamienia on teologię na antropologię. Mamy tu jednak do czynienia ze swoistym ubóstwieniem człowieka, a nawet z określoną teologią Antychrysta. Por. P. Nowak, *Ontologia sukcesu*, Gdańsk 2006, s. 198 n. Por. też A. Posacki, *Antychryst*, w: *Encyklopedia „Białych Płom”*, dz. cyt., t. 1, s. 106-109.

³¹ K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 95.

tryny Wiary 17 maja 1979 roku w piśmie o niektórych zagadnieniach eschatologii stwierdziła między innymi:

Kościół podtrzymuje przekonanie o trwaniu po śmierci i o subsystencji elementu duchowego, który wyposażony jest w świadomość oraz wolę, tak że ja człowieka trwa nadal. Na oznaczenie tego elementu używa Kościół wyrazu *dusza*, który przez stosowanie go w Piśmie Świętym i Tradycji powszechnie się przyjął. Choć Kościół dostrzega, że wyraz ten ma w Piśmie Świętym różne znaczenia, jest jednak przekonany, że nie ma żadnego uzasadnionego powodu do jego odrzucenia, tym bardziej, że jakiś językowy wyraz jest po prostu konieczny do podtrzymywania wiary chrześcijan³².

Ten właśnie dwuczłonowy podział na ciało oraz duszę o naturze duchowej, mimo stale podkreślanego w nauce katolickiej tak zwanego hylemorficznego (w duchu terminologii arystotelesowsko-tomistycznej) związku obydwóch czynników, zakłada jednak również pewną autonomię czy nawet automatyzm ciała oraz jakby odrębną substancjalną naturę duszy, którą cechuje wolność, nieśmiertelność oraz zdolność do wchodzenia w relację intymną z osobowym Bogiem³³.

Ten dwuczęściowy podział struktury ontycznej człowieka, będący owocem wpływów filozofii scholastycznej, jest tylko pewnym uproszczeniem niezmieniającym zresztą wcale istoty rzeczy podziału trzyczęściowego struktury człowieka obecnego w starożytnej antropologii chrześcijańskiej świętego Pawła czy świętego Jana oraz Ojców Kościoła. Tak widzi to teologia prawosławna, która przejmuje model trójdzielny, powołując się na Nowy Testament, znający trójizm istoty ludzkiej: duch, dusza i ciało (por. 1 Tes 5, 2). Mówi się tu o trzech wymiarach: somatycznym, psychicznym oraz duchowym. Wymiar duchowy, zwany po grecku *pneuma*, oznacza także i tu wymiar, gdzie człowiek wchodzi w relację osobową z transcendentnym Bogiem, gdzie ustala i rozwija ową relację lub ją odrzuca. Jest to ten sam obszar transcendentny, który model dualny nazywa duszą.

Tak więc niezależnie od tego, czy przyjmiemy podział scholastyczny, czy też podział starożytny struktury ontycznej człowieka, czy po prostu soborową (Vaticanum II) definicję sumie-

³² *Leksykon religii. Zjawiska – dzieje – idee*, dz. cyt., s. 97.

³³ Por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka*, Lublin 1978, s. 383; Z. Hajduk, *Hylemorfizm, Leksykon filozofii klasycznej*, Lublin 1997, s. 279-280.

nia otrzymamy w każdym przypadku specyficzny wymiar duchowy, który niezależnie od nadanej mu nazwy różni się radykalnie i zasadniczo od wymiaru psychofizycznego czy też cielesnego w szerokim znaczeniu. Wymiar cielesny bowiem, chociaż także odkupiony krwią Chrystusa i będący świątynią Ducha, charakteryzuje się jednak pewnym bezosobowym determinizmem czy nawet automatyzmem (por. 1 Kor 3, 16-17). O prawdziwym i pełnym przyjęciu Ducha Świętego do owej świątyni rozstrzyga wymiar duchowy, gdzie człowiek w sposób wolny i osobowy decyduje o tym³⁴. Z filozofią ducha ściśle łączy się filozofia wolności, a nawet wyboru, co rozwijali szczególnie F. Dostojewski i S. Kierkegaard³⁵.

„Dwoistość” czy „dualność” antropologiczna – prawdziwa antropologia chrześcijańska – nie jest ani dualizmem, ani monizmem³⁶. O tej dwoistości mówi papież Jan Paweł II, nauczając za św. Pawłem (por. Gal 5), iż

w człowieku, który jest istotą dwoistą, duchowo-cielesną, istnieje pewne napięcie, toczy się poniekąd walka pomiędzy dążeniami ducha i ciała. Walka ta należy do dziedzictwa grzechu, jest jego następstwem i równocześnie je potwierdza (*Dominum et Vivificantem*, 55).

Jednak tylko spojrzenie na człowieka całościowe czy integralne (którego nie należy mylić z monistycznym holizmem), również w wymiarze duchowym i religijnym, oddaje pełną rzeczywistość człowieka³⁷. „Chodzi o człowieka w całej jego prawdzie, w pełnym jego wymiarze” (*Redemptor hominis*, 13). Człowiek nie jest tylko duchem używającym ciała, jak za Platonem jednostronnie mówił św. Augustyn. Człowiek jest nie tyle uduchowionym zwierzęciem, co „duchem ucieleśnionym”, „ciałem przenikniętym przez ducha”, „wcieloną osobą”.

³⁴ Por. H. Langkammer, *Duch Święty a duchowość*, Wrocław 1999, s. 17 n.

³⁵ Por. V. Possenti, *Filozofia po nihilizmie*, Lublin 2003.

³⁶ O błędzie filozoficznym naturalizmu „naukowego” (przeważnie o charakterze monistycznym) mówi wnikliwie M.A. Krapiec. Por. tenże, *Osoba ludzka i błędy w jej rozumieniu*, w: *Błąd antropologiczny*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2003, s. 43 n.

³⁷ Por. A. Posacki, *Holizm*, w: *Encyklopedia „Białych Plam”*, dz. cyt., t. 8, s. 27-30.

Człowiek... duch ucieleśniony czyli dusza, która wyraża się poprzez ciało, ciało formowane przez nieśmiertelnego ducha (*Familiaris consortio*, 11).

Duch w psychologii, czyli psychologia bez ducha (duszy)

Doświadczenie ducha, opracowane konceptualnie w historii idei kultury zachodniej (filozofia, teologia, kultura), zostało szczególnie zawłaszczone i często jakby oderwane od swoich korzeni fenomenologiczno-egzystencjalnych. Chodzi tu także o chrześcijańskie doświadczenie duchowości, które ulegało wielokrotnie przedefiniowaniu, deformacji czy nawet profanacji. Jak stwierdza wnikliwie teolog francuski H. de Lubac SJ,

wymiar duchowy człowieka, zwany po grecku *pneuma*, określa w tradycji biblijnej i chrześcijańskiej dziedzinę zupełnie inną niż psyche, dziedzinę, która nie może być poznana drogą badań właściwych naukom pozytywnym, lecz jedynie drogą doświadczenia duchowego, którego pomijanie milczeniem jest po prostu bezprawiem³⁸.

Pojęcie ducha utraciło zupełnie znaczenie po pierwsze dlatego, że na równi zaczęto traktować ducha i racjonalność, a nawet racjonalność techniczną, i kwalifikować jako zakłócające życie, a po drugie dlatego, że w lingwistycznych i neopozytywistycznych kierunkach współczesnej filozofii analitycznej pojęcie ducha zostało odrzucone jako nie dające się jednoznacznie zdefiniować. Wreszcie również w antropologii i psychologii dostrzegalna jest jeszcze tendencja do unikania pojęć ducha i duszy z powodu ich obciążenia metafizycznymi treściami i do mówienia o świadomych oraz nieświadomych reakcjach psychicznych (J. Prokopiuk). Coraz częściej też obserwuje się „psychologizację” pojęcia ducha i zamienne używanie terminów „duch” i „dusza” bądź w sensie całości życia psychicznego, bądź w sensie indywidualnej, empirycznej świadomości ludzkiej (S. Judycki).

W psychoanalizie duchowość zastępuje się nieświadomością, która się zwykle biologizuje i – jednocześnie – „gnostycyzu-

³⁸ H. de Lubac, *O naturze i łasce*, Kraków 1986, s. 83.

je” (co jest także teoriach C.G. Junga)³⁹. „Naturalizacja” ducha, to znaczy pozbawienie go wymiaru absolutnego, transcendentnego, bezwarunkowego, substancjalnego czy w końcu osobowego, jest nie tylko błędem antropologicznym czy metodologicznym, ale może być także dla wyznawców religii (nie tylko chrześcijańskiej) grzechem profanacji, idolatrii czy blasfemii. Nie jest to więc tylko zwykły naturalizm. W tym sensie doświadczenie duchowe, którym żył romantyzm i mesjanizm polski, zostało wygnane ze współczesnej kultury (często zresztą naznaczone „błędem antropologicznym” heglizmu czy gnozy).

Redukcjonizm pozytywistyczny jest jednak tylko jedną z form. Rozwijające się na bazie przededefiniowań filozoficznych koncepcje psychologiczne cechuje również redukcyjne ontologicznie traktowanie map „nieświadomości” jako map „mistycznych”, czyli rzekomej topografii „ducha” (S. Grof, K. Wilber)⁴⁰. Tak pojętego po gnostycku ducha jako Nieświadomość, także w duchu gnozy się ubóstwia. Nadużycie pojęcia „duch” w psychologii jest nagminne i często profaniczne⁴¹. Nowe koncepcje psychologiczne czerpią również obficie z okultyzmu, ezoteryzmu, szamanizmu, gnozy i magii⁴².

Duch w okultyzmie, czyli samoubóstwienie i profanacja

Już presokratycy i alchemicy nazywali ducha najbardziej subtelną materią. Zasadniczo cała teozofia, antropozofia, spirytyzm oraz psychologia transpersonalna (począwszy od Junga) podobnie naturalizują lub materializują rzeczywistość duchową,

³⁹ Na ten temat por. A. Posacki, *Psychologia i New Age*, Kraków 2007, s. 68 n; tenże, *Jung Carl Gustav*, w: *Encyklopedia „Białych Płam”*, dz. cyt., t. 7, s. 79-84.

⁴⁰ Por. S. Grof, *Obszary nieświadomości. Raport z badań nad LSD*, Kraków 2000.

⁴¹ Jak stwierdza krytyk psychologii z pozycji chrześcijańskich, W.K. Kilpatrick, (*Psychologiczne uwiedzenie*, Poznań 1997), w psychologii nie występuje doświadczenie *sacrum* (podobnie jak w okultyzmie czy w magii). Por. też *Duchowy rozwój człowieka*, red. P. Socha, Kraków 2000.

⁴² Por. A. Posacki, *Psychologia transpersonalna*, w: *Encyklopedia „Białych Płam”*, dz. cyt., t. 15, s. 133-137.

pomimo gnostyckiego ubóstwienia ducha czy duszy⁴³. Istotą okultystycznych wizji ducha (wizji Boga czy boskości) jest więc pewna materializacja czy fizykalizacja wymiaru duchowego (co jest oczywiście wyrazem redukcjonizmu ontologicznego, a nawet desakralizacji, profanacji lub blasfemii). Dlatego też koncepcja działań religijnych stąd wynikających, a w istocie działań gnostycko-magicznych, posiada wspólne cechy:

1. duch jest zlokalizowany i można go przenosić (co dzisiaj coraz częściej nazywa się transferem energetycznym lub eksterioryzacją);
2. duch jest otrzymywany (otwierany, rodzony, budzony czy stwarzany) poprzez różne techniki (co można interpretować często jako techniki budzenia ukrytej energii, tak na przykład jak budzenie energii Kundalini).

Duch tak „manipulowany” jest pojmowany więc jako energia, podobnie jak duchy czy dusza⁴⁴. Dusza utożsamiana jest z umysłem czy nawet z mózgiem, którym przypisuje się energię (np. psychokinezę)⁴⁵. Duch czy dusza utożsamiane są czasem z okultystycznym „ciałem subtelnym”, na przykład „ciałem astralnym”, co jest wyrazem wspomnianej materializacji ducha⁴⁶. Sprzyja to „manipulacji sacrum”, co jest istotą magii (M. Introvigne), a zarazem rodzajem profanacji.

⁴³ Należy odróżnić „przebóstwienie” z łaski, od „ubóstwienia” z natury, co jest istotą gnozy. Por. W. Łoscki, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, dz. cyt., s. 175 n.

⁴⁴ Fałszywe założenia teologiczno-antropologiczne owocują potem pomieszaniem pojęć w praktyce. I tak na przykład modlitwę można pomylić z techniką medytacji czy nawet mantry. Modlitwa nie jest techniką. Łatwo pomylić oddanie Bogu z techniką opróżniania umysłu, by uczynić go pasywnym, zaś Ducha Świętego, który jest niematerialny i nieprzewidywalny, z duchem okultystycznym (ciałem astralnym), którego można poznawać, lokalizować, kontrolować, przewidywać jego działanie i w ostateczności manipulować nim.

⁴⁵ Por. A. Posacki, *Parapsychologia*, w: *Encyklopedia „Białych Plam”*, dz. cyt., t. 14, s. 64-70.

⁴⁶ W odpowiedzi na tego typu nadużycia Jan Paweł II w Przesłaniu do członków Papieskiej Akademii Nauk (Watykan, 22.10.1996) stwierdza: „Pius XII zwrócił uwagę na tę istotną kwestię: jeśli ciało ludzkie bierze początek z istniejącej wcześniej materii ożywionej, dusza duchowa zostaje stworzona bezpośrednio przez Boga. (Encyklika *Humani generis*, AAS 42[1950], 575). W konsekwencji, te teorie ewolucji, które inspirując się określoną filozofią uważają, że duch jest wytworem sił materii ożywionej lub prostym epifenomenem tejże materii, są nie do pogodzenia z prawdą o człowieku. Co więcej, nie są w stanie uzasadnić godności człowieka” (cyt. za: „L'Osservatore Romano” 1/1997, s. 18-19).

Również rzeczywistość duchowa w filozofii New Age rozumiana jest swoiście, niejako w kluczu biologicznego naturalizmu, gdzie duch jest rodzajem „subtelnej energii” („wibracji”). Mimo tego, iż New Age jest reakcją na pozytywistyczny, materialistyczny redukcjonizm (F. Capra), duch jest w New Age rozumiany energetycznie, czyli materialistycznie, zupełnie tak, jak to widzimy w klasycznym spirytyzmie oraz w wielu filozofiach orientalnych⁴⁷. Jest on również reakcją na kartezjański dualizm, w którym jednak na zasadzie reakcji zostaje monistycznie zamazana pewna różnica ontologiczna między duchem, a ciałem, istniejąca w chrześcijaństwie, co ma istotne konsekwencje praktyczne i moralne. Widać to w koncepcjach New Age rozwijających temat „mind-body problem” szczególnie w wydaniu fizyko-psychologii, gdzie doświadczenia mózgowe utożsamiają się redukcyjnie z rzeczywistością ducha, podobnie jak czyni się to w Metodzie Silvy (pochwalanej przez liderkę New Age, M. Ferguson)⁴⁸.

Tak rozumiany fizjologicznie, fizycznie czy materialistycznie (energetycznie) duch może jednak wcielać się – w dalszym ciągu zgodnie z zasadami dualizmu – dowolną ilość razy zamieszkując niejako ciała zbudowane z cięższej materii oraz porzucając ją, gdy trzeba, jak zużyte ubranie. Nic więc dziwnego w tym kontekście, iż duch odwiecznej kosmicznej mądrości, wcielający się w historycznego Jezusa, mógł bez problemów dowolnie wcielać się także w inne historyczne osoby, podobnie jak wciela się rzekomo do tej pory. Tak rozumiana teoria reinkarnacji – pojęta jako migracja ducha – mająca zresztą dotyczyć wszystkich ludzi, jest fundamentem budowli filozoficznej ruchu New Age (jak zresztą każdej gnozy), a także wielu innych sekt czy nowych ruchów religijnych⁴⁹. Koncepcja reinkarnacji występuje jednak przede wszystkim w wielkich formacjach religijnych, jak hinduizm, buddyzm, dżinizm czy taoizm, czy nawet w odłamach tradycji muzułmańskiej czy żydowskiej (kabała)⁵⁰.

⁴⁷ Por. M. Lacroix, *Ideologia New Age*, Katowice 1999.

⁴⁸ Można też powiedzieć, że we współczesnej filozofii umysłu, także zdominowanej przez problematykę „mind-body”, pojęcie ducha w ogóle nie funkcjonuje. Por. A. Posacki, *Dłaczego nie Metoda Silvy*, Kraków 1998.

⁴⁹ Por. chrześcijańską ocenę reinkarnacji, B. Mondin, *Preegzystencja. Nieśmiertelność. Reinkarnacja*, Kraków 1996; E. Robillard, *Reinkarnacja – złudzenie czy rzeczywistość*, Gdańsk 2006.

⁵⁰ Por. A. Posacki, *Kabała*, w: *Encyklopedia „Białych Plam”*, dz. cyt., t. 9, s. 88-89.

→ **SŁOWA KLUCZOWE** – HYLEMORFIZM, REINKARNACJA, PNEUMATOLOGIA, REDUKCJONIZM ONTOLOGICZNY

SUMMARY

A. POSACKI, *Spirits Circulate around Culture*

The aim of the article is to present a basic history of the idea – in a brief and synthetic way – referring to the concept of „spirit”, which is semantically, historically, conceptually connected with the concept of „soul”, but also with the concept of spirits, understood as „bodiless beings”. This last notion – perhaps most neglected in our culture lately – has its place not only in theology, but also in the serious philosophical discourse, which is generally forgotten.

According to the author, since the age of Enlightenment also – or even first and foremost – the concept of „spirit” has been forgotten or redefined and so has the concept of „soul” closely connected to this. It happened due to the illegal in intellectual sense elimination of the authority of not only theology, but first and foremost philosophy. One-sided empiricism won, the one with often materialistic slant, which is a form (often hidden or even being hidden) of ontological reductionism. This type of „ideologization” of science has to this day a big influence on all humanities (with psychology at the top), and also on contemporary theology.

Aleksander Posacki, urodzony w 1957 roku, kapłan, jezuita, filozof (doktorat na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie), teolog. Główne zainteresowania: filozofia człowieka, filozofia religii, historia idei. Badacz ideologii, światopoglądów, prądów duchowych, nowych ruchów religijnych w Polsce i w Europie Wschodniej. Wykładowca w Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie. Ważniejsze publikacje: *Okultyzm, magia, demonologia; Dlaczego nie Metoda Silvy?; Egzorcyzmy, opętanie, demony; Psychologia i New Age.*