

MARIA NOWACKA
Białystok

METAFIZYCZNY I TEOLOGICZNY KONTEKST MEDYCZNEGO WYKORZYSTYWANIA ZWŁOK LUDZKICH

Rozwój nauk biomedycznych doprowadził do sytuacji, w której ciało człowieka po jego śmierci nie jest już bezużyteczną pozostałością tylko, lecz staje się cennym zasobem materiału medycznego. W szczególności rozwój chirurgii transplantacyjnej sprawił, że zwłoki ludzkie stają się rezerwuarem «części zamiennych»¹. Z filozoficznego punktu widzenia patrząc, można uznać, że dokonano się w ten sposób swoiste uprzedmiotowienie ludzkiego ciała pozostałego po śmierci człowieka, czyli ludzkich zwłok. To uprzedmiotawianie zderza się jednak z religijną, ale także filozoficzną, tradycją szczególnego szacunku dla zwłok. Przedmiotowe traktowanie ludzkiego ciała – jego utylizowanie, a w szczególności wykorzystywanie jego fragmentów w innym ludzkim ciele – wymaga wyjaśnienia w kon-

¹ Jean Bernard zaproponował taką oto klasyfikację składników i wytworów ludzkiego ciała nadających się do wykorzystania: (1) Całe ciało (np. w badaniach leków na zdrowych ochotnikach); (2) Narządy w całości, przy czym należy tu dodać (nie uwzględnione jeszcze przez J. Bernarda) przeszczepy kończyn; (3) Krew; (4) Oczy (pobieranie rogówek ze zwłok); (5) Elementy procesu prokreacji (nasienie, komórki jajowe); (6) Komórki tkanek ludzkich i ich pochodne; (7) Składniki usuwane w naturalny sposób (paznokcie, włosy, łożysko, mleko, moczu). Zob. J. Bernard, *Od biologii do etyki. Nowe horyzonty wiedzy, nowe obowiązki człowieka*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 43-44; Pierwsze wydanie tej pracy ukazało się w 1990 r. Co do punktu (1), to warto zauważyć (mimo że nie chodzi tu o wykorzystanie medyczne), że zwłoki są nieraz używane w symulowanych katastrofach do badań stopnia bezpieczeństwa pojazdów; ciała lepiej niż manekiny ukazują wszelkie rany i urazy. W 1978 r. Departament Transportu amerykańskiego stanu Kalifornia wszedł w posiadanie, za zgodą rodzin, zwłok, których użyto następnie do testowania różnych systemów samochodowych poduszek powietrznych. Praktyka ta wywołała dość gwałtowne protesty. Jeden z kongresmanów stanowych protestował: „The use of human cadavers for vehicle safety research violates fundamental notions of morality and human dignity, and must therefore permanently be stopped”; J. Feinberg, *The Mistreatment of Dead Bodies*, „Hastings Center Report” 15(1), 1985.

tekście metafizycznym. Pojawia się bowiem z niespotykaną dotąd wyrazistością pytanie, jakiego rodzaju bytem są ludzkie zwłoki; mówiąc inaczej, jest to pytanie o to, czy zwłoki ludzkie są – z metafizycznego punktu widzenia – rzeczą tylko czy jednak czymś więcej. Wyjaśnienie to zależne będzie oczywiście od sposobu, w jaki dana filozofia ujmuje sam fakt cielesności człowieka, nadto zaś ma ono znaczące konsekwencje teologiczne.

1. Aspekt metafizyczny

W filozofii europejskiej wykształciły się dwa odmienne rozumienia tej kwestii – platońskie i arystotelesowskie. Platonizm odmawia cielesności udziału we współtworzeniu człowieczeństwa człowieka; zdaniem platoników, człowiek to dusza czasowo zamknięta w ciele². Arystotelizm przyznaje cielesności status elementu nie tyle może współtworzącego człowieczeństwo człowieka, co raczej ukonkretniającego tego oto jednostkowego osobnika; zdaniem arystotelików, człowiek to swoista jedność aktywnej duszy i biernej, kształtowanej przez duszę cielesności. W ramach niniejszych rozważań można przyjąć w uproszczeniu, że każda monistyczna wizja człowieka, zarówno spirytualistyczna, jak materialistyczna, jest skrajnie redukcjonistyczną wersją platonizmu, dotyka bowiem nie wyodrębnienia sfery psychicznej i sfery somatycznej w człowieku, lecz kwestii pierwszeństwa genetycznego: czy materia jest wtórna względem ducha, czy odwrotnie. Wydawać by się mogło, że praktyka medycznego wykorzystywania zwłok sytuuje się w nurcie tradycji platońskiej. Jednak w rzeczywistości sprawa jest nieco bardziej skomplikowana.

O duszy pisze Platon (427-347 p.n.e.) w dialogu *Fedon*. Prowadzi swoje rozważania o relacjach między duszą a ciałem w kontekście problematyki teoriopoznawczej. Jest przekonany, i stara się to jak najwszechstronniej uzasadnić, że jedynym prawomocnym źródłem poznania jest rozum. „Bo jeśli [dusza] próbuje oglądać coś z pomocą ciała, widać, że ono ją wtedy w błąd wprowadza. (...) A ona bodaj że najpiękniej rozumuje, kiedy jej nic z tych rzeczy oczu nie zasłania: ani słuch, ani wzrok, ani ból, ani rozkosz, kiedy się, ile możliwości, sama w sobie skupi, nie dbając wcale o ciało, kiedy, ile możliwości, wszelką wspólność, wszelki kontakt z ciałem zerwie a sama ręce do bytu wyciągnie. ...i stąd dusza filozofa najwięcej gardzi cia-

² Właściwie należałoby mówić o koncepcji pitagorejsko-platońskiej, jako że na kształtowanie się poglądów Platona duży wpływ wywarły wierzenia pitagorejskie. Zagadnienie to pomijamy jako nieistotne dla niniejszych rozważań.

tem i ucieka od niego; chce być sama z sobą”³. Poznanie zmysłowe nie ma żadnej wartości, dotyka bowiem jedynie sfery zjawiskowej i nie sięga rzeczywistego bytu. Dlatego „jeśli kto z nas pragnie kiedy poznać coś w sposób czysty, musi się od ciała wyzwolić i samą tylko duszą oglądać rzeczywistość samą”⁴. Takie poznanie czyste nie jest możliwe, jak długo dusza pozostaje w ciele. „Dopiero jak pomrzemy (...) a za życia nie. Bo jeżeli niepodobna, będąc w ciele, niczego poznać na czysto, to jedno z dwojga: albo nigdy w ogóle wiedzy osiąść nie można, albo dopiero po śmierci. Wtedy dusza będzie sama w sobie oddzielona od ciała, a przedtem nie”⁵.

Przekonanie, że cielesność nie pozwala człowiekowi poznać prawdziwej rzeczywistości w sposób pełny, prowadzi niejako z konieczności do negatywnej oceny związku duszy z ciałem. Słynne platońskie porównanie ciała z więzieniem ma dwojaki sens. Z jednej strony chodzi tu o sytuację ontyczną: dusza jest bytowo uwięziona w ciele, strącona ze sfery podniebnej w sferę materii⁶. Z drugiej strony jest to sytuacja epistemologiczna, gdy sam człowiek ogranicza się poznawczo, nie panując nad swoją zmysłowością. „Ci, którzy kochają naukę, poznają, że filozofia duszę ich znajduje po prostu związaną i przyrosłą do ciała, i przymuszoną oglądać byty przez ciało niby przez kraty więzienia: dusza ich nie może patrzeć sama przez się i w tej ciemności swojej wije się i widzi, jak straszne jest to więzienie, w którym ją żądze trzymają, a sam więzień pomaga własne zacieśniać kajdany”⁷.

Ale ta negatywna ocena związania duszy z ciałem nie musi prowadzić do negatywnej oceny ciała jako takiego. W dialogu *Timajos* przedstawia Platon człowieka w jego wymiarze cielesnym. Nieśmiertelna dusza człowieka jest dziełem boskiego Demiurga, tak samo jak jego dziełem jest cały świat i przenikająca go Dusza Wszechświata. Natomiast pomniejsi bogowie, potomkowie Demiurga, stworzyli ludzkie ciało. „Oni naśladowali swojego ojca i, otrzymawszy do niego nieśmiertelną zasadę duszy, otoczyli ją dokoła ciałem śmiertelnym. Dali jej ciało jako wóz. Ponadto utworzyli w nim inny gatunek duszy, mianowicie gatunek duszy śmiertelnej...”⁸. Ta śmiertelna dusza nie jest jednorodna – są to właściwie trzy odrębne dusze. Pierwsza z nich jest źródłem wszelkich uczuć i namiętności, a przebywa w piersiach, blisko serca. Druga jest źródłem wszelkich pożądań woli oraz kieruje czynnościami związanymi z odżywianiem się, a przebywa w pobliżu wątroby.

³ Platon, *Fedon* 65b-d; tłum. W. Witwicki (wszystkie dalsze cytaty z *Fedona* w przekładzie W. Witwickiego).

⁴ Platon, *Fedon* 66e.

⁵ Platon, *Fedon* 66e-67a.

⁶ Obraz duszy strąconej w materię maluje Platon w dialogu *Fajdros*.

⁷ Platon, *Fedon* 82e-83a.

⁸ Platon, *Timajos* 69c; tłum. P. Siwek (wszystkie dalsze cytaty z *Timajosa* w przekładzie P. Siwka).

Trzecia jest źródłem pożądań seksualnych i przebywa poniżej pępka. Te lokalizacje wyznaczają zarazem jakby stopnie doskonałości poszczególnych części ciała. Właśną doskonałość posiada jedynie głowa, jest bowiem zbliżona kształtem do kuli – najdoskonalszej z brył geometrycznych. W głowie przebywa dusza nieśmiertelna. Platon powiada nawet, że skoro ciało jest wozem duszy, to tym samym wozem głowy jest reszta ciała⁹.

Prawdziwym, rzeczywistym bytem jest dla Platona jedynie byt idealny. Z czyisto ontycznego punktu widzenia Platon powinien więc uznać ciało ludzkie za byt zjawiskowy, gdyż bytem zjawiskowym jest każdy przedmiot materialny. Jednak cielesność jest przez człowieka odczuwana jako realność, nie zaś jako złudzenie bytu. Dlatego Platon faktycznie nie deprecjonuje cielesności, choć też i nie uznaje, by stanowiła ona o istocie człowieka. Istotą człowieka jest nieśmiertelna dusza i człowiek zaczyna istnieć w sposób właściwy dopiero po śmierci¹⁰. Ale istniejąc tu i teraz, człowiek powinien w sposób właściwy podchodzić do swojej cielesności. „Wszystko, co jest dobre, jest piękne, a nie ma piękna bez symetrii. Zatem i jeststwo żyjące musi być symetryczne, by być dobrym. (...) Gdy (...) chodzi o zdrowie lub choroby, o cnotę lub występki, nie ma żadnej symetrii czy asymetrii ważniejszej od tej, która ma miejsce między samą duszą i ciałem”¹¹. Zarówno choroby duszy, jak choroby ciała są rezultatem naruszenia symetrii w człowieku, zatem przez całe życie należy tę symetrię pielęgnować. „Dlatego kto się oddaje nauce lub innej poważnej pracy intelektualnej, powinien także ćwiczyć ciało przez uprawianie gimnastyki, z drugiej strony ten, kto dba troskliwie o ciało, powinien to połączyć z uprawianiem w ruch duszy za pośrednictwem muzyki i ogólnej filozofii, jeśli chce być słusznie nazwany człowiekiem dobrym i pięknym”¹².

Ciało nie współtworzy więc człowieka w jego człowieczeństwie – człowiek w istocie swej jest duszą nieśmiertelną. Ale w życiu doczesnym skazani jesteśmy na przebywanie w ciele i dlatego jakość tego ciała nie jest obojętna dla stanu duszy. Ciało (a raczej cielesność człowieka) jawi się Platonowi jako zło przede wszystkim w kontekście poznawczym, jako przeszkoda w docieraniu do prawdy: „jak długo będziemy mieli ciało i dusza nasza będzie złączona z tak wielkim złem, nigdy w świecie nie potrafimy zdobyć i posiadać w pełni tego, czego pragniemy. A powiadamy, że tym jest prawda”¹³. W aspekcie bytowym ciało jest obciążeniem duszy, ponieważ potrzebuje pokarmu, podlega chorobom, z niego też biorą

⁹ Zob. Platon, *Timajos* 44d-e.

¹⁰ Jest to, ściśle mówiąc, powrót do właściwego istnienia, nie zaś istnienie nowe, jako że dusza po śmierci ciała wraca tam, gdzie już uprzednio istniała; Platon omawia tę kwestię w *Fajdrosie*.

¹¹ Platon, *Timajos* 87c-d.

¹² Platon, *Timajos* 88c.

¹³ Platon, *Fedon* 66b.

się żądze, a wszystko to nie pozwala człowiekowi skupić się wyłącznie na poszukiwaniu prawdy¹⁴. Ciało samo w sobie, jako takie, nie tyle jest złem, co raczej nie podlega wartościowaniu moralnemu – jest przecież bytem zjawiskowym, nie przysługuje mu więc status bytu rzeczywistego. Jeśli jest złem, to w sensie negatywnym: każdy byt jest dobrem i każde dobro jest bytem, a skoro ciało nie jest rzeczywistym bytem, to nie jest dobrem.

Platon nie stawia oczywiście pytania, czy możemy praktycznie wykorzystywać ciało, w którym nie ma już nieśmiertelnej duszy. Można jedynie wnioskować, że nie widziałby w utylizacji zwłok problemu moralnego. Czym bowiem jest śmierć? – zapytuje Platon. „Może to nic innego, jak uwolnienie się duszy od ciała? Umieranie to jest to, że ciało uwolnione od duszy staje się, z osobna, ciałem samym w sobie, a z osobna znowu dusza wyzwolona z ciała sama istnieje dla siebie”¹⁵. W takim ujęciu ciało jest po prostu przedmiotem i nie ma ontycznych podstaw, by traktować je w sposób wyróżniony. Jeśli tak się czyni, to z powodów emocjonalnych, z uwagi na fakt, że te oto zwłoki były kiedyś ciałem żyjącego człowieka; stąd biorą się tradycyjne zachowania wobec zwłok i towarzyszące im obrzędy religijne. Zapewne też Platon odpowiedziałby pozytywnie na pytanie, czy moralne jest przeszczepianie części ciała drugiemu człowiekowi. Nadto zaś, skoro dusza śmiertelna nie jest jednorodna, lecz związana z poszczególnymi częściami ciała, to można by domniemywać, że przeszczepiany organ przenoszony jest z odpowiadającą mu i ożywiającą go duszą; być może jednak takie przypuszczenie jest zbyt daleko posuniętą dywagacją.

Zapewne jednak dość zasadną dywagacją będzie zwrócenie uwagi na znamienne zbieżność platońskiego rozumienia człowieczeństwa z rozumieniem człowieka faktycznie (choć nie zawsze świadomie) przyjmowanym w transplantologii. Platon umieścił duszę nieśmiertelną, a więc człowieczeństwo człowieka, w głowie, czyli w mózgu, ale także współczesna transplantologia niejako ogranicza człowieka do tkanki mózgowej. Już samo przyjęcie definicji śmierci mózgowej można interpretować jako przyjęcie tezy, iż człowiek istnieje tak długo, jak długo jego organ kierowniczy (mózg) może spontanicznie (sam z siebie) zarządzać ciałem; w tym ujęciu ciało staje się swoistym narzędziem umysłu, a przecież każde narzędzie jest przedmiotem, można więc je wymieniać i modyfikować.

Z punktu widzenia transplantologii w człowieku wszystko nadaje się do wymiany z wyjątkiem mózgu. Oczywiście aktualny stan wiedzy nie na wszystko jeszcze pozwala, ale zdobycie nowych wiadomości i nowych umiejętności jest przecież tylko kwestią czasu. Coraz bardziej realna staje się możliwość transplantacji

¹⁴ Zob. Platon, *Fedon* 66b-d.

¹⁵ Platon, *Fedon* 64c.

ludzkiej głowy. Doświadczenia takie przeprowadza się na zwierzętach (głównie małpach) i obecnie jedyną medyczną przeszkodą jest to, że neurochirurdzy nie potrafią połączyć ogromnej liczby nerwów rdzenia kręgowego; dołączone do głowy obce ciało pozostaje więc całkowicie bezwładne¹⁶. Pionier tego rodzaju doświadczeń, amerykański chirurg dr Robert J. White, publicznie deklaruje gotowość złączenia ludzkiej głowy z obcym ciałem¹⁷. Argumentuje, że dla pacjenta, którego całe ciało zostało zniszczone np. przez przerzuty nowotworowe, jedynym ratunkiem będzie danie mu zdrowego ciała człowieka, który np. w wyniku wypadku lub wylewu zmarł śmiercią mózgową. Mówiąc językiem Platona, byłoby to danie głowie i zamieszkującej ją duszy nowego wozu. Wprawdzie przy obecnym poziomie wiedzy i umiejętności medycznych głowa nie mogłaby kierować tym nowym «wozem» i należałoby mówić nie o pojeździe, a raczej o podłożu dla głowy, ale ta głowa może uznać, że lepiej jeszcze przez jakiś czas leżeć nieruchomo, niż umrzeć.

Udoskonalenie techniki łączenia rdzenia kręgowego, a tym bardziej wypracowanie metody przenoszenia w nowe ciało samego mózgu, mogą doprowadzić do sytuacji, kiedy przeszczepy całego ciała staną się takim samym zabiegiem medycznym, jak obecnie przeszczepy serca. Sprzeciw wobec takiej możliwości, odczuwanie jej jako czegoś makabrycznego, bierze się przecież z pobudek emocjonalnych, ze swoistego przyzwyczajenia, z życia się z własną cielesnością, co prowadzi do przeświadczenia, że nasza tożsamość osobowa kształtowana jest także przez naszą cielesność. Ale czy to przeświadczenie jest zasadne? Tego rodzaju obiekcje były i nadal są wysuwane wobec przeszczepów pojedynczych organów, co bynajmniej nie zahamowało rozwoju transplantologii, a usilne i skuteczne propagowanie dawstwa organów opiera się na argumentacji, że dokonuje się tu przeniesienia elementów nieistotnych dla osobowości człowieka. Zabiegi transplantacyjne są coraz częściej przeprowadzane i coraz częstsze stają się operacje przeszczepienia jednemu pacjentowi wielu narządów. Można więc zasadnie postawić pytanie, dlaczego moralne ma być przeszczepienie człowiekowi serca, płuc, nerki, wątroby, ręki itd., a niemoralne miałyby być przeszczepienie wszystkich tych części z ich wzajemnym powiązaniem? Z czysto racjonalnego punktu widzenia różnica zdaje się być wyłącznie ilościową. Jeśli takie podejście miałyby się upowszechnić, byłoby to niejako empirycznym potwierdzeniem słuszności intuicji Platona.

Nie przesądzając, czy rozwój medycyny pójdzie w tym kierunku, podkreślmy jedynie, że już sama możliwość prowadzenia takich rozważań warunkowana jest platońskim rozumieniem człowieka. Jedynie w kontekście platońskich kategorii

¹⁶ Zob. B. Żernicki, *Czuwający mózg izolowany*, Ossolineum, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1986, s. 115-122.

¹⁷ Zob. K. Kęciek, *Mam głowę, szukam ciała*, „Przegląd Tygodniowy” nr 41 (865) z 13 października 1999 r.

antropologicznych można zasadnie rozważać kwestię «umiejscowienia» człowieczeństwa człowieka. Nie jest to możliwe w kontekście kategorii arystotelesowskich. Arystoteles (384-322 p.n.e.) odrzucił platońską wizję świata realnego jako rzeczywistości idealnej. Dla niego realnością, bytem rzeczywistym, więc prawdziwym, jest konkret, każda jednostkowa rzecz. Odrzucając jako nie poddające się wyjaśnieniu platońskie idee istniejące własnym bytowaniem, Arystoteles stanął przed problemem, w jaki sposób wyjaśnić fakt, że mając kontakt poznawczy z konkretnymi bytami jednostkowymi, dochodzimy do wiedzy ogólnej. Rozwiązał ten problem, uznając, że idee, o których mówił Platon, istnieją, ale nie jako byty same w sobie, poza światem zjawiskowym, lecz właśnie w każdej konkretnej, jednostkowej rzeczy jako ogólna, wspólna wszystkim rzeczom danego gatunku forma. Każda rzecz składa się jakby z dwu elementów: biernej materii i aktywnej, kształtującej ją formy; wiedza dotyczy formalnej strony bytu, stąd jej charakter ogólny. Nie istnieją oddzielnie ani materia, ani forma, lecz tylko jednostkowe rzeczy będące złożeniem z biernej materii i aktywnej formy.

W odniesieniu do człowieka jako jednostkowego osobnika znaczyło to, że jest on również złożeniem z materii i formy – materią jest ludzkie ciało, formą jest dusza. Tak właśnie odpowiada Arystoteles na pytanie, czym jest dusza: „Jest mianowicie substancją w znaczeniu formy, która decyduje o istocie (...) ciała”¹⁸. Dusza jest aktem ciała, ona bowiem aktualizuje, uskutecznia, wszystkie władze człowieka: „dusza jest właśnie tym, dzięki czemu przede wszystkim żyjemy, spostrzegamy i myślimy”¹⁹; inaczej mówiąc, Arystoteles rozróżnia duszę wegetatywną, zmysłową i rozumną. Analogicznie odnosi się to stopniowalnie do wszystkich organizmów żywych: rośliny mają jedynie duszę wegetatywną, zwierzęta zaś wegetatywną i zmysłową.

Ponieważ nie może istnieć oddzielnie materia a oddzielnie forma, lecz istnieją tylko ich jednostkowe złożenia, dlatego nie istnieje też oddzielnie ciało i oddzielnie dusza, lecz tylko jednostkowi ludzie. „Z tego jasno wynika, że dusza nie może odłączyć się od ciała, ani – przynajmniej – niektóre jej części, jeśli je posiada; akt bowiem niektórych części [czyli organów] jest aktem ich samych. Natomiast nic nie stoi na przeszkodzie, by niektóre części [duszy mogły się odłączyć od ciała]”²⁰. Arystotelesowi chodzi o to, że ani dusza wegetatywna, ani dusza zmysłowa nie mogą być oddzielone od ciała i istnieć niezależnie, gdyż są właśnie aktami tego ciała. Gdyby się jednak okazało, że pewne władze duszy, np. rozumność, nie są

¹⁸ Arystoteles, *O duszy* 412b; tłum. P. Siwek (wszystkie dalsze cytaty z *O duszy* w przekładzie P. Siwka).

¹⁹ Arystoteles, *O duszy* 414a.

²⁰ Arystoteles, *O duszy* 413a.

aktami ciała, wówczas należałoby uznać, że mogą one istnieć oddzielnie od organizmu. Arystoteles nie twierdzi tego w sposób stanowczy, raczej ma nadzieję, że po śmierci człowieka dusza nie ginie całkowicie. „Co się jednak tyczy rozumu i władzy teoretycznej [myślenia], to nie ma dotąd nic jasnego; jest to jednak, jak się zdaje, zgoła inny rodzaj duszy, który sam jeden jest w stanie istnieć po oddzieleniu [od ciała] jako istota wieczna od rzeczy niszczonej”²¹.

Podkreślić należy, że wedle Arystotelesa, dusza jest aktem całego organizmu, natomiast poszczególne władze duszy są aktami poszczególnych organów zmysłowych, np. wzrok jest aktem oka. Ma to dwie ważne konsekwencje. Po pierwsze, dusza nie jest umiejscowiona w jakimś konkretnym organie cielesnym, lecz niejako rozprzestrzeniona w całym ciele. Po drugie, ciało pozbawione duszy nie jest już dłużej cielesnością człowieka, lecz nowym przedmiotem, nowym złożeniem z materii i kształtującej ją formy. Nadto zaś powstaje pytanie, jak w aspekcie ontycznym mają się do siebie wyróżnione trzy rodzaje duszy, w szczególności jak ma się dusza rozumna do pozostałych dwóch; cytowane wyżej wypowiedzi Arystotelesa pozwalają przypuszczać, że uważał on tę kwestię za niejasną i nie rozstrzygnął jej jednoznacznie.

Na te zagadnienia zwrócił szczególną uwagę Tomasz z Akwinu (1225-1274), którego interpretacja filozofii arystotelesowskiej stała się na wiele stuleci obowiązującą, wręcz oficjalną doktryną filozoficzną Kościoła katolickiego. Tomasz podkreśla, że różnica między Platonem a Arystotelesem sprowadza się do tego, iż ten pierwszy przyjmował wielość dusz, podczas gdy drugi – jedną duszę jako formę ciała. Odwołuje się Tomasz do obserwacji dokonanej przez samego Arystotelesa, że niektóre zwierzęta można pociąć na części i części te będą nadal żyć; zjawisko to nie występowałoby, „gdyby rozmaite i wzajemnie w sposób istotny różniące się zasady działań duszy miały być przyporządkowane poszczególnym częściom ciała”²². Fragment, na który powołuje się Tomasz, brzmi: „Jak bowiem niektóre rośliny najwidoczniej nadal żyją, gdy się je podzieli na części – i to nawet gdy te części są jedne od drugich oddzielone (co dowodzi, że dusza, która w nich przebywa, jest w każdej roślinie jedną w akcie, rozliczną w możliwości) – tak samo zachowują się, jak to konstatujemy, i inne rodzaje duszy, na przykład gdy podzielimy na części owady; każda bowiem część zachowuje władzę zmysłową i ruch z miejsca na miejsce; a jeśli władzę zmysłową to także i wyobraźnię wraz z pożąda-

²¹ Arystoteles, *O duszy* 413b. Można ten wywód Arystotelesa interpretować jako niekonsekwencję w myśleniu spowodowaną lękiem przed zaakceptowaniem logicznej konieczności uznania skończoności istnienia ludzkiego; zob. J. Kopania, *Ucieczka Arystotelesa*, „Idea – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” IX, 1997.

²² Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna* 1, 76, 3 c; ten i wszystkie następne cytaty za: Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku: Summa teologiczna* 1, 75-89, tłum. S. Swieżawski, Pallottinum, Poznań 1956.

niem; gdzie bowiem [jest] władza zmysłowa, tam jest również i ból i przyjemność; a gdzie jedno i drugie, tam musi być i pożądanie”²³. W dalszym ciągu Arystoteles wyraża swoją nadzieję, że dusza rozumna nie ginie wraz z ciałem, co Tomasz tak komentuje: „Gdy chodzi jednak o duszę obdarzoną umysłem, to kwestię, czy odziera się ona od pozostałych części duszy pojęciowo tylko czy też i przestrzennie, uważa Arystoteles za zagadnienie nierozstrzygnięte”²⁴.

Zdaniem Tomasza, pogląd Platona o wielości dusz związanych z poszczególnymi partiami organizmu bierze się stąd, że Platon faktycznie uznaje duszę za zasadę ruchu ciała, nie zaś za formę ciała. „Jeżeli się natomiast twierdzi, że dusza łączy się z ciałem w roli formy, wówczas musi się uznać za zupełnie wykluczone, by w jednym ciele znajdowało się wiele dusz różniących się wzajemnie w sposób istotny”²⁵. Byt współkonstituowany przez wiele form substancjalnych nie byłby jednością. „Gdyby więc odrębna forma, mianowicie dusza wegetatywna, sprawiała, że człowiek jest istotą żyjącą, a inna – dusza zmysłowa – że jest zwierzęciem, a jeszcze inna – dusza rozumna – że jest człowiekiem, wtedy człowieka nie moglibyśmy uznać w pełni za jedność”²⁶. Dlatego musimy przyjąć, że „w człowieku jedną i tą samą duszą jest dusza zmysłowa, obdarzona umysłem i wegetatywna”²⁷. Ten oto konkretny, jednostkowy człowiek „nie przez jedną duszę jest człowiekiem a przez inną zwierzęciem, lecz jedna i ta sama dusza sprawia zarówno to, że jest człowiekiem, jak i to, że jest zwierzęciem”²⁸.

Powyższe ustalenia Tomasza są wystarczające, by można było postawić pytanie, jak w kontekście filozofii arystotelesowskiej należałoby oceniać praktykę utylizacji zwłok ludzkich. W odróżnieniu od platonizmu, arystotelizm, a szczególnie jego tomistyczna odmiana, nie daje się bezpośrednio odnieść do kwestii medycznego spożytkowania zwłok ludzkich – wymaga pewnej interpretacji. Oczywiście ani Arystoteles, ani Tomasz z Akwinu nie mogli być nawet świadomi takiego problemu. Możemy jedynie sądzić, podobnie jak w wypadku Platona, że nie widzieliby oni – z filozoficznego punktu widzenia – w utylizacji zwłok problemu moralnego, przyjmują bowiem to samo rozumienie śmierci jako rozpadu związku duszy z ciałem, po którym ciało staje się rzeczą. W wypadku Tomasza ten filozoficzny punkt widzenia musiałby niewątpliwie zostać skonfrontowany z teologicz-

²³ Arystoteles, *O duszy* 413b. Arystoteles argumentuje, że skoro w odciętej części żywego organizmu pozostaje władza wegetatywna, pożądawcza i ruchowa, zatem władze te nie różnią się od siebie miejscem.

²⁴ Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna* 1, 76, 3 c.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże.

nym aspektem problemu, jest to jednak zagadnienie odrębne, które podejmiemy pod koniec niniejszych rozważań. Teraz zauważmy, iż na gruncie arystotelizmu trudność zasadnicza bierze się z rozumienia duszy jako formy całego ciała.

Utylizacja zwłok dokonuje się przede wszystkim poprzez wykorzystanie ich fragmentów (organów) do przeszczepów. Pobrany organ jest w sensie biologicznym organem żywym, gdyż martwy nie nadawałby się do przeszczepu. Gdyby chodziło o przeszczepienie zwierzęciu organu pobranego od drugiego zwierzęcia, można by czynność tę interpretować jako przenoszenie wraz z owym organem także właściwej mu zasady ruchu, czyli duszy wegetatywnej, zgodnie z cytowaną wyżej uwagą Arystotelesa, że „każda część zachowuje władzę zmysłową i ruch z miejsca na miejsce”. Czy tak samo należałoby to rozumieć w wypadku człowieka? Rozważania Tomasza wskazują, że problem jest zasadniczo głębszy.

Przyjmując arystotelesowską tezę, że dusza jest formą ciała, Tomasz postawił pytanie, czy znaczy to, że dusza znajduje się zarazem w całym ciele i w każdej jego części. Odpowiedział pozytywnie: dusza daje istnienie całemu ciału i każdej jego części, jej działania widoczne są w całym ciele i w każdej jego części, zatem dusza znajduje się w całym ciele i w każdej jego części. „Jeżeli więc dusza – jako forma – daje każdej części ciała istnienie i gatunkowość, jak utrzymuje Arystoteles, to musi znajdować się w każdej części ciała. Z tego właśnie powodu, że jest formą całego ciała, mówi się, iż jest w całym ciele. Dlatego też, jeżeli jest formą każdej części, musi się znajdować w każdej części, a nie tylko w całości albo tylko w jednej części. Wyraża to definicja duszy: dusza jest aktem ciała organicznego. Ciało organiczne zaś składa się z różnych organów. Gdyby więc dusza znajdowała się tylko w jednej części jako forma, nie byłaby aktem ciała organicznego, lecz aktem jednego organu, na przykład serca czy jakiegoś innego narządu, pozostałe zaś części byłyby urzeczywistniane przez inne formy. Wówczas całość nie byłaby naturalną jednością, lecz tylko zbiorem. Pozostaje więc stwierdzić, że dusza znajduje się w całym ciele i w każdej jego części”²⁹.

Jak w takim razie mógłby Tomasz zinterpretować sytuację przeniesienia organu, np. serca, z jednego ciała do drugiego? Twierdząc, że dusza znajduje się w całym ciele i w każdej jego części, Tomasz stawia z kolei pytanie, czy znaczy to, że dusza jest cała w całym ciele i w każdej jego części. Odpowiedź daje zależną od tego, czy chodzi tu o całość duszy w odniesieniu do gatunku, czy w odniesieniu do tej czy innej władzy. W pierwszym przypadku odpowiedź jest twierdząca: „skoro doskonałość gatunkowa przysługuje duszy z jej istoty, a dusza ze swej istoty jest formą ciała i jako forma ciała znajduje się w każdej części ciała (...), wynika stąd, iż

²⁹ Tomasz z Akwinu, *Kwestia o duszy*, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Wydawnictwo „Znak”, Warszawa 1996, s. 128-129.

cała dusza znajduje się w każdej części ciała w pełni doskonałości gatunkowej”³⁰. Inaczej jest w drugim wypadku. „Gdy natomiast o całości mówimy w odniesieniu do władzy i mocy, wówczas dusza nie jest cała w każdej części ciała, a nawet nie jest cała w całym ciele, jeżeli chodzi o duszę ludzką. Wykazaliśmy bowiem (...), że dusza ludzka – ponieważ przekracza możliwości ciała – posiada ponadto zdolność wykonywania pewnych czynności bez udziału ciała, takich jak poznanie umysłowe i chcenie. Dlatego intelekt i wola nie są aktami żadnego narządu cielesnego. Jednak w przypadku innych czynności – tych, które dusza wykonuje za pomocą narządów cielesnych – cała moc i siła duszy znajduje się w całym ciele, a nie w każdej poszczególnej części ciała, ponieważ do wykonywania różnych czynności duszy są dostosowane różne części ciała. Dlatego dusza znajduje się w danej części ciała jedynie w zakresie tej władzy, która odnosi się do czynności wykonywanych przez ową część ciała”³¹.

Z jednej strony więc dusza znajduje się cała w każdej części ciała jako forma gatunkowa całego ciała, z drugiej zaś dusza znajduje się w danej części ciała nie całościowo, lecz jedynie jako władza nad tą częścią w zakresie właściwych jej funkcji. Można by zatem domniemywać, iż z arystotelesowskiego (tomistycznego) punktu widzenia przeniesienie żywego (w sensie biologicznym) organu z jednego ciała do drugiego jest jednoczesnym przeniesieniem owej władzy zarządzającej tym organem (inaczej: formy aktualizującej ten organ). Niemniej jednak rozważania Arystotelesa i Tomasza prowadzone były przy milczącym a oczywistym założeniu, iż dotyczą pełnej, zintegrowanej cielesności żywego człowieka, a owa pełnia i zintegrowanie jest właśnie rezultatem aktualizowania ciała przez duszę. Tomasz odpowiada następująco na pytanie, dlaczego pewne prymitywne zwierzęta żyją nadal po przecięciu: „nie tylko dlatego, że ich dusza znajduje się w każdej części ciała, ale także dlatego, że ich dusza – będąc niedoskonałą i posiadając niewiele czynności – wymaga niewielkiej różnorodności części: części te znajdują się nawet we fragmencie odciętym od żyjącego zwierzęcia. Dlatego – skoro ów fragment zachowuje dyspozycje, dzięki którym całe ciało jest urzeczywistniane przez duszę – dusza w nim pozostaje. W przypadku zwierząt doskonałych jest inaczej”³². Z pewnością praktyki transplantacyjne zmusiłyby Arystotelesa i Tomasza do wprowadzenia jakichś zmian w ich rozważaniach, jednak dywagacje, na czym zmiany te mogłyby polegać, są nie tylko z biomedycznego, ale także z bioetycznego punktu widzenia zajęciem jałowym.

Zarówno w wypadku platonizmu, jak arystotelizmu mamy do czynienia z czystą spekulacją, która z natury rzeczy poddaje się rozmaitym interpretacjom i da-

³⁰ Tamże, s. 130.

³¹ Tamże, s. 130-131.

³² Tamże, s. 133-134.

leko idącym modyfikacjom. Można jednak mieć wątpliwości, czy w takim razie posiada ona jakąkolwiek wartość wyjaśniającą, a w konsekwencji, czy może stanowić podstawę dla dokonania moralnej oceny praktyki medycznego wykorzystywania zwłok. Zapewne jednak można uznać, że zarówno z platonizmu, jak z arystotelizmu nie wynikają jakieś istotne przeciwwskazania moralne do stosowania tej praktyki – w obu wypadkach bowiem ciało po śmierci człowieka musi zostać uznane po prostu za przedmiot. Z punktu widzenia i platonizmu, i arystotelizmu problemem jest nie moralny aspekt zagadnienia, lecz sposób metafizycznego wyjaśnienia samej możliwości medycznego utylizowania ludzkiego ciała. Prowadzi nas to jednak do bardzo znamiennych problemów teologicznych.

2. Aspekt teologiczny

We wszystkich chyba kulturach zwłoki ludzkie otaczane były jakąś czcią, traktowane jako *sacrum*. W szczególności chrześcijaństwo otaczało zwłoki szczególnym kultem, a to ze względu na dogmat o zmartwychwstaniu ciał. Ten punkt widzenia zderzał się z czysto filozoficznym (metafizycznym) podejściem, które – jak widzieliśmy – nie dawało żadnych podstaw do traktowania martwego ciała w jakikolwiek wyróżniony sposób. Już u samych początków filozofowania spotykamy wyrażane dobitnie przeświadczenie, iż zwłoki nie przedstawiają żadnej wartości jako byt. W zachowanych fragmentach Heraklita z Efezu (ok. 544-484 p.n.e.) czytamy: „Trupy należy wyrzucać szybciej niż gnój”³³. Zdanie to wyraża jednocześnie racjonalne przekonanie, że zwłoki jako byt nie mogą być wartościowane dodatnio, i emocjonalną niechęć powodowaną względami estetycznymi.

Gdy pojawiło się chrześcijaństwo, dla filozofów greckich i rzymskich czymś niezrozumiałym była teza o zmartwychwstaniu ciał. W *Dziejach Apostolskich*, opisujących podróże misyjne św. Pawła, znajduje się przekaz o tym, jak Paweł wyjaśniał Grekom na rynku ateńskim zasady nowej wiary. „Gdy usłyszeli o zmartwychwstaniu, jedni się wysmiewali, a inni powiedzieli: «Posłuchamy cię o tym innym razem». Tak Paweł ich opuścił”³⁴. Myśl, że ciało może na powrót złączyć się z duszą, wydawała się filozofom pogańskim nie do przyjęcia. Wyraził to bardzo dobitnie prawie dwa stulecia później platonik Celsus, który właśnie jako filozof atakował zasady nauki chrześcijańskiej. Dzieło Celsusa zaginęło i znamy je

³³ Heraklit z Efezu, [*Zdania*], nr B 96 w edycji Dielsa, tłum. A. Czerniawski, w: „Pismo Literacko-Artystyczne” 1, 1989, s. 5.

³⁴ Dz. Ap. 17, 32-33; przekład Biblii Tysiąclecia.

wyłącznie z polemiki, którą podjął z nim Orygenes (ok. 185-254), jeden z najwybitniejszych pisarzy pierwszych wieków chrześcijaństwa. Orygenes cytuje bardzo obszernie i dosłownie Celsusa, przytaczając m.in. taką oto jego argumentację przeciw możliwości zmartwychwstania. „Głupia jest ich wiara, że (...) wyjdą z ziemi odziani we własne ciało. Nadzieja zaiste godna robaków. Czyż bowiem jakakolwiek dusza ludzka pragnęłaby powrócić do zgniłego ciała? (...) Jakież bowiem ciało całkowicie rozłożone może powrócić do pierwotnej formy i odzyskać budowę, którą raz utraciło? Gdy nie potrafią rozsądnie na to odpowiedzieć, chwytają się bzdurnej obrony, twierdząc, że Bóg wszystko może. Tymczasem Bóg nie może spełnić nic wstrętnego, ani nie pragnie niczego, co jest przeciwne naturze. (...) Albowiem Bóg kieruje światem (...) po to, aby opiekować się prawą i sprawiedliwą naturą. Chociaż więc mógłby obdarzyć duszę życiem wiecznym, to przecież, jak mówi Heraklit, «trupy należy usuwać prędzej niż gnój». Bóg zatem nie chce ani nie może uczynić nieśmiertelnym ciała pełnego nieczystości, o których wstyd mówić”³⁵.

Dla Celsusa ciało po śmierci nie ma wartości jako byt, nadto zaś wywołuje negatywne odczucia estetyczne; w tym kontekście teza o ponownym połączeniu duszy z ciałem jawi się jako absurdalna i uwłaczająca Bogu. Odpowiedź Orygenesa jest następująca. „Wyznajemy, że Bóg może użyć duszy życia wiecznego, i nie tylko może, ale istotnie używa. Z powyższego wynika zatem, że nie martwimy się powiedzeniem, które Celsus zaczerpnął od Heraklita, że «prędzej należy usuwać trupy niż gnój»; można by powiedzieć, że istotnie bezwartościowy jest gnój, ale nie zwłoki ludzkie, albowiem mieszkała w nich kiedyś dusza, szczególnie jeżeli była cnotliwa. Najznakomitsze bowiem prawa nakazują grzebać zwłoki ludzkie z zastosowaniem uroczystych ceremonii, abyśmy, jeśli to w ogóle możliwe, nie obrazili duszy, która mieszkała w ciele, gdybyśmy porzucili ludzkie ciało tak jak się porzuca zwierzęce ścierwo”³⁶. Orygenes przypisuje zwłokom wartość na tej podstawie, że poprzednio były one miejscem przebywania duszy. Oczywiście teologiczną podstawą takiego stanowiska jest wiara w zmartwychwstanie Jezusa.

Teza o zmartwychwstaniu ciał głoszona była faktycznie od samych początków chrześcijaństwa i potwierdzana wielokrotnie oficjalnymi dokumentami kościelnymi. Znajdujemy ją w najstarszych Symbolach wiary, m.in. w tzw. Składzie Apostolskim z końca II wieku³⁷. Z czasem akcentować zaczęto, że zmartwychwstanie dokona się w tych samych ciałach, w których dusze przebywały za życia

³⁵ Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, V, 14, tłum. S. Kalinkowski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1986, s. 255.

³⁶ Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, V, 24, wyd. cyt., s. 261.

³⁷ Zob. *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. S. Głowa, I. Bieda, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1998, s. 606-608.

człowieka. W tzw. Symbolu toledańskim, ogłoszonym w 675 r. na XI synodzie w Toledo, czytamy: „Dlatego też wyznajemy, że za tym przykładem naszej Głowy nastąpi prawdziwe zmartwychwstanie ciał wszystkich zmarłych. I wierzymy, że nie w jakimś ciele z powietrza czy z czegoś innego (jak niektórzy mającą) zmartwychwstaniemy, ale w tym, w którym żyjemy, w którym istniejemy i w którym się poruszamy”³⁸. W roku 1053 papież Leon IX potwierdza tę tezę w wyznaniu wiary przesłanym nowo wybranemu patriarsze Antiochii: „Wierzę (...) w prawdziwe zmartwychwstanie tego samego ciała, które teraz posiadam”³⁹. W tzw. Symbolu laterańskim, ogłoszonym w 1215 r. podczas XII Soboru Powszechnego, stwierdzono: „Wszyscy (...) we własnych swych powstaną ciałach, tych, co teraz posiadają”⁴⁰.

Czysto racjonalną argumentację za koniecznością zmartwychwstania podał Tomasz z Akwinu. Jego rozumowanie opiera się oczywiście na arystotelesowskiej koncepcji związku duszy z ciałem. „Aby wykazać przyszłe zmartwychwstanie ciał, wystarcza też sam rozum (...) Wykazano bowiem (...), że dusze ludzkie są nieśmiertelne. Żyją więc dalej, gdy się rozłączą z ciałem. ...dusza łączy się z ciałem w sposób zgodny z naturą; z istotności swej jest ona bowiem formą ciała. A zatem sprzeciwia się to naturze duszy, gdy istnieje bez ciała. Nie może zaś być wiecznym to, co jest przeciwne naturze. A zatem nie będzie dusza istnieć zawsze bez ciała. Skoro więc będzie zawsze istnieć, musi się ponownie złączyć z ciałem; a na tym polega zmartwychwstanie. A zatem nieśmiertelność duszy wymaga, jak widzimy, przyszłego zmartwychwstania ciał”⁴¹.

Interesujące jest, w jaki sposób Tomasz zbija zarzuty przeciw tezie o zmartwychwstaniu. Odpowiada m.in. na zarzut, iż skoro człowiek ma zmartwychwstać w tym samym ciele, a przecież w ciągu jego życia poszczególne części ciała ulegają rozpadowi, powstają zaś nowe, więc gdyby wszystko to miało być zwrócone człowiekowi zmartwychwstałemu, jego ciało byłoby ogromnej wielkości. Tomasz kontrargumentuje następująco: „Co (...) nie przeszkadza identyczności człowieka póki żyje, nie może oczywiście być przeszkodą tożsamości przy zmartwychwstaniu. Póki zaś człowiek żyje, części jego ciała nie są zawsze tymi samymi odnośnie do materii, są nimi tylko odnośnie do gatunku; odnośnie do materii części powstają i odnawiają się, a nie przeszkadza to w tożsamości człowieka, od początku do końca życia. (...) Forma bowiem i gatunek poszczególnych części pozostają ciągle przez całe życie, lecz materia części rozkłada się przez działanie ciepła naturalnego

³⁸ *Breviarium fidei*, wyd. cyt., ss. 246, 593 i 632.

³⁹ Tamże, s. 634.

⁴⁰ Tamże, s. 637.

⁴¹ Tomasz z Akwinu, *Summa filozoficzna* IV, 79; ten i następne cytaty za: Tomasz z Akwinu, *Summa filozoficzna*, Nakładem „Wiadomości Katolickich”, Kraków 1935.

i odnawia się przez pożywienie. Pozostaje więc człowiek tym samym poprzez różne okresy swego życia, chociaż nie wszystko, co w nim materialnie istnieje w jednym okresie, istnieje także i w drugim. Na to więc, by zmartwychwstał identycznie ten sam człowiek, nie potrzeba, by odzyskał całą materię, którą posiadał w ciągu swego życia, lecz tylko tyle, ile potrzeba do należynej mu wielkości; i wydaje się, że szczególnie to powinno mu być zwrócone, co ściślej jest związane z formą i gatunkiem człowieczeństwa. Jeżeli zaś brak czegoś do należynej mu wielkości bądź to dlatego, że śmierć przeszkodziła w osiągnięciu jej, bądź dlatego, że może stracił jakiś członek ciała, uzupełni to moc boża”⁴².

Znamienna jest też argumentacja przeciwko zarzutowi, iż niektórzy ludzie żywią się mięsem ludzkim, a mięso ludzkie jest jednakowe we wszystkich ludziach; nie jest więc możliwe, by mięso to zmartwychwstało w wielu ludziach. Tomasz odpowiada: „Nie jest (...) konieczne, jak to wykazano (powyżej), by zmartwychwstało z człowiekiem to wszystko, co posiadał pod względem materii; gdy zaś czegoś tej materii brak, moc boża może to uzupełnić. A zatem spożyte ciało ludzkie zmartwychwstanie w tym, w którym najpierw zostało udoskonalone duszą rozumną. (...) W zmartwychwstaniu bowiem będzie zasadą, że jeżeli jakaś materia istniała w wielu ludziach, zmartwychwstanie w tym, z którego doskonałością bardziej była związana”⁴³.

Wywody Tomasza są czystą spekulacją i oczywiście nie mogły mieć żadnego związku z jakąkolwiek utylizacją zwłok. Jednak zadziwiająco dobrze wpisują się one w kontekst współczesnej praktyki medycznego spożytkowania zwłok, w szczególności terapii transplantacyjnej – w istocie bowiem Tomasz odpowiada pozytywnie na pytanie, czy tego rodzaju działania medyczne dadzą się pogodzić z wiarą w zmartwychwstanie ciał. Otóż dadzą się pogodzić, ponieważ nie wszystkie części ciała użyteczne z medycznego punktu widzenia zostaną odtworzone w nowej rzeczywistości, przede wszystkim zaś części pobrane ze zwłok do przeszczepu, a więc niejako «wypożyczone», mają zmartwychwstać w ciele dawcy. Niewątpliwie Tomasz mógłby mieć wątpliwości, czy chrześcijanin nie grzeszy wykorzystując zwłoki bliźniego swego. Przez wiele stuleci utrzymywała się niechęć wobec wszelkich prób otwierania zwłok, gdyż ciekawość taka zdawała się być czymś nieprzyzwoitym. Dwadzieścia pięć lat po śmierci Tomasza z Akwinu, w 1299 r., papież Bonifacy VIII wydał bullę *De sepultris*, w której zabronił przeprowadzania sekcji zwłok, jako poczynania bezbożnego⁴⁴. Jednak ciekawość poznawcza, a też korzyści medyczne, okazały się silniejsze od wątpliwości teologicznych i żaden późniejszy

⁴² Tomasz z Akwinu, *Summa filozoficzna* IV, 81.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Zob. R. Dzierżanowski, *Słownik chronologiczny dziejów medycyny i farmacji*, PZWL, Warszawa 1983, s. 37.

papież nie podtrzymywał tak skrajnego stanowiska, z czasem zaś sekcje stały się rutynowym działaniem medycznym⁴⁵. Jeśli zaś chodzi o wywody Tomasza, to wzięte same w sobie, mogą być uznane za teologiczne przyzwolenie na użycie zwłok.

Takie teologiczne przyzwolenie na użycie zwłok zawarte jest w sposób jeszcze bardziej wyraźny w wielu współczesnych rozważaniach teologicznych, choć – co należy wyraźnie podkreślić – nie są one inspirowane rozwojem metod transplantacyjnych. W teologii współczesnej kwestionuje się coraz częściej tradycyjne rozumienie śmierci jako rozłączenia duszy i ciała. Zwraca się uwagę, że antropologia chrześcijańska kształtowała się pod olbrzymim wpływem platońskiej koncepcji człowieka jako akcydentalnego złożenia duszy i ciała, ale faktycznie koncepcja ta pozostaje w sprzeczności z rozumieniem człowieka zawartym w Starym Testamencie⁴⁶. W księgach starotestamentowych jest wprawdzie wielokrotnie mowa o różnych elementach ludzkiego bytu, nigdy jednak nie są one rozumiane jako odrębne, autonomiczne i przeciwstawne sobie byty substancjalne, lecz zawsze jako odmienne aspekty jednego bytu ludzkiego. Dopiero zetknięcie się judaizmu z grecką tradycją filozoficzną w okresie hellenistycznym i tłumaczenie Starego Testamentu na język grecki spowodowało zmianę w rozumieniu odpowiednich nazw języka hebrajskiego. W szczególności hebrajskie terminy *nefeš*, oznaczający tchnienie, oraz *ruah*, oznaczający siłę życia, tłumaczone były na język grecki jako *psyche* i *pneuma*. O ile jednak terminy hebrajskie miały konotacje treściowe związane z życiem jako doświadczeniem biologicznym, o tyle znaczenie ich greckich odpowiedników uwikłane było kontekstem treściowym myśli platońskiej.

Współczesna myśl teologiczna powraca do oryginalnej tradycji hebrajskiej. W takim razie jednak musi na nowo przemyśleć kwestię stosunku duszy do ciała w człowieku. W interesującym nas aspekcie chodzi o to, aby momentu śmierci nie interpretować jako prostego wyjścia duszy poza materię, lecz rozumieć go jako zaistnienie istotowo nowej więzi osoby ludzkiej z rzeczywistością nadprzyrodzoną. Pojawiły się dwie propozycje nowego rozumienia nieśmiertelności: koncepcja Josepha Ratzingera oraz przemyślenia teologów inspirowanych biologiczną teorią ewolucji.

⁴⁵ Już w następnym stuleciu, od 1302 r. poczynając, sekcje zwłok są coraz częściej wykonywane w Bolonii, w 1308 r. w Wenecji zezwolono na dokonywanie jednej sekcji rocznie, w 1315 r. Mondino di Luzzi wykonał w Padwie pierwszą publiczną sekcję zwłok, a w roku następnym napisał pierwszy traktat anatomiczny, w którym uwzględnił dane uzyskane w sekcjach; zob. R. Dzierżanowski, dz. cyt., s. 38. O bardzo osobliwej ewolucji postaw wobec sekcji zwłok – od spektaklu do badania naukowego – traktuje interesujący artykuł: J. Barański, *Lekcje anatomii Rembrandta: sekcje zwłok jako ostatni akt spektaklu karni*, „Medycyna Nowożytna. Studia nad Historią Medycyny”, 5, 1, 1998.

⁴⁶ Zob. M. Uglorz, *Wszelkie ciało jest jak trawa*, w: *Zawłaszczanie zwłok ludzkich*, Polska Akademia Umiejętności, Prace Komisji Etyki Medycznej nr 6, Kraków 1996.

Joseph Ratzinger podkreśla nie tylko brak w Starym Testamencie koncepcji duszy w sensie, jaki pojęciu temu nadała filozoficzna tradycja grecka, ale akcentuje przede wszystkim to, że w Nowym Testamencie terminy greckie skrywają sens hebrajski, stąd nazwy „ciało” i „duch” nie oznaczają przeciwieństw. A zatem tylko uwzględniając sens hebrajski, można snuć domniemania, na czym polegać będzie zmartwychwstanie ciał. „W każdym razie jedna sprawa powinna być jasna: zarówno Jan (6, 53), jak i Paweł (1 Kor 15, 50) z całym naciskiem wyjaśniają, że zmartwychwstanie ciała, jako ciała ludzkiego, nie jest zmartwychwstaniem samych tych ciał. (...) Św. Paweł naucza nie o zmartwychwstaniu ciał, tylko osób, i to nie przez powrót do cielesności, co jak wyraźnie podkreśla – jest niemożliwe («to co niszczone nie może mieć dziedzictwa w tym co niezniszczalne»), tylko do innego rodzaju życia w zmartwychwstaniu, na wzór zmartwychwstałego Pana⁴⁷ . Doczesne ciało ludzkie jest więc przemijającą bezpowrotnie, tymczasową formą istnienia człowieka; w momencie zmartwychwstania człowiek niejako narodzi się na nowo, substancjalnie przeistoczony. W okresie czasu między momentem śmierci a momentem zmartwychwstania człowiek ani nie jest pogrążony w niebycie, ani nie istnieje jako odrębna od ciała dusza. Ponieważ całe życie człowieka jest swoim dialogiem z Bogiem, stąd i nieśmiertelność człowieka na tym dialogu musi się opierać. Człowiek nie umiera, skoro Bóg o nim pamięta. „Istnieje nadal, gdyż żyje w pamięci Boga. A ponieważ jest to sam człowiek, który żyć będzie – a nie wyizolowana dusza – przeto element współludzki także należy do przyszłości. Dlatego przyszłość każdego człowieka wówczas dopiero będzie pełna, gdy spełni się przyszłość ludzkości⁴⁸ . Wprawdzie Ratzinger nie porusza w ogóle kwestii stosunku człowieka do zwłok ludzkich, to przecież z uznania, że nie będą one jako takie (jako ta oto teraz istniejąca substancja) podległe zmartwychwstaniu, można wywodzić wniosek, iż ich utylizacja medyczna jest dopuszczalna z teologicznego i etycznego punktu widzenia.

Inna interpretacja nieśmiertelności wpisana jest w kontekst założeń teorii ewolucji, w szczególności jej podstawowego założenia, iż ewolucja zawsze wiedzie wzwyż, przynosząc w węzłowych punktach rozwoju coś więcej w stosunku do formy wyjściowej. Z tego punktu widzenia śmierć nie może być rozumiana jako proste rozłączenie duszy od ciała, lecz powinna być interpretowana jako przesunięcie osoby ludzkiej na wyższy poziom istnienia, jako osiągnięcie pełnej (w stopniu możliwym dla człowieka) doskonałości bytowej, a więc jako powiększenie, nie zaś

⁴⁷ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkova, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 1994, s. 354.

⁴⁸ Tamże, s. 350.

jako pomniejszenie ludzkiej doskonałości bytowej⁴⁹. Mówiąc inaczej, wedle tego rozumienia śmierć nie jest rozkładem i niszczeniem, lecz jest podniesieniem życia na nowy i poziom istnienia⁵⁰.

Zgodnie z tym ujęciem, przez «bramę śmierci» przechodzi nie tylko dusza, lecz cały człowiek, którego osobowość nie tylko nie ponosi żadnego uszczerbku, lecz przeciwnie – zyskuje wyższy sposób bytowania, pełną doskonałość bytową. Rozumienie takie oparte jest na założeniu, iż między śmiercią a zmartwychwstaniem nie ma żadnego przedziału czasowego, a więc śmierć i zmartwychwstanie dokonują się równocześnie albo (inaczej to wyrażając) w śmierci dokonuje się zmartwychwstanie. Jeżeli ponadto śmierć ma być podniesieniem człowieczeństwa człowieka na nowy, wyższy poziom, to trzeba przyjąć, iż w momencie śmierci nie ginie żaden istotny element współtworzący człowieka. Skoro więc człowiek w okresie życia doczesnego stanowił jedność psychofizyczną, to nie tylko jego duchowość, ale także jego cielesność musi przejść momentalnie (natychmiast i jednorazowo) na ów wyższy poziom bytowania.

To swoiste utożsamienie śmierci ze zmartwychwstaniem leży u podstaw rozumienia zmartwychwstania jako kresu ewolucji człowieka i ostatecznego przejścia w wieczność. Jednak przyjęcie tej koncepcji sprawia pewną trudność, a to dlatego, że po śmierci człowieka pozostają przecież jego zwłoki. Aby tę trudność usunąć, przyjmuje się, że nie całe ciało człowieka musi przejść na ów wyższy poziom bytowania. Teologowie wyznający ewolucyjną teorię śmierci posługują się obrazowym porównaniem śmierci człowieka do procesu przepoczwarczania się motyla. Motyl po uwolnieniu się od powłoki larwalnej, która zostaje odrzucona i podlega zniszczeniu, zyskuje nową, pełniejszą bytowość. „Człowiek, podobnie jak motyl, przygotowuje się w swym ewolucyjnym rozwoju do momentu swego ostatecznego przeobrażenia, którym jest przejście do doskonałego bytu w wieczności. W momencie śmierci uwalnia się od niepotrzebnej części swej cielesnej powłoki i ulatuje jako pełny człowiek, pełna osoba, z duszą i tą częścią cielesności, która została przeobrażona w momencie śmierci przez zmartwychwstanie. Reszta odrzuconego ciała powróci do kosmosu, podobnie jak odrzucane w ciągu życia jego zużyte części. Tego rodzaju ujęcie będzie mniej szokowało, jeżeli będziemy pamiętać, że poza częścią mózgu można usunąć i zastąpić protezą tak ważne dla życia organy, jak serce, nerki i in. Natomiast nie ma istoty człowieka, nie ma osoby bez strony

⁴⁹ Wedle Tomasza z Akwinu rozłączenie duszy z ciałem jest dla duszy czymś niekorzystnym, gdyż pozbawia ją możliwości poznania zmysłowego; dlatego dusza oczekuje zmartwychwstania ciała, by wrócić do stanu lepszego, w którym znów będzie mogła poznawać w sposób pełniejszy.

⁵⁰ Przedstawione tu i poniżej ewolucyjne rozumienie śmierci referujemy za: T. Wojciechowski. *Wybrane zagadnienia z filozoficznej antropologii*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1985, s. 112-119. Rozprawa ta opatrzona jest *imprimatur*, czyli nie zwiera treści sprzecznych z oficjalną doktryną Kościoła katolickiego.

duchowej i mózgu. Snując analogię motyla można przypuszczać, że wystarczy podniesienie na poziom duchowy tylko małej części mózgu, by przez bramę śmierci przeszedł człowiek w całą swojej istocie”⁵¹.

Właściwie powyższy cytat można by uznać za teologiczne usprawiedliwienie praktyki medycznego wykorzystywania zwłok. Z transplantologicznego punktu widzenia można go bowiem interpretować jako przyzwolenie na medyczne wykorzystywanie wszelkich fragmentów ludzkiego ciała z wyjątkiem tej żywej tkanki mózgowej, która odpowiedzialna jest za trwanie ludzkiej świadomości. Niektórzy teologowie potwierdzają to jednoznacznie: „Wiara w zmartwychwstanie ciał nie jest przeciwna zdobyciom transplantologii”⁵². Jeżeli więc istnieją jakieś obiekcje wobec praktyki utylizowania zwłok, w szczególności wobec terapii transplantacyjnej, nie należy ich szukać ani na terenie metafizyki, ani na terenie teologii, lecz w kontekście ustaleń etycznych niezależnych od uprzednich rozstrzygnięć metafizycznych. Tego rodzaju ustalenia nie mogą zaś być dokonywane albo z punktu widzenia człowieka utylizującego w sobie fragmenty zwłok, ewentualnie przyjmującego część ciała żyjącego człowieka bądź organ zwierzęcy, albo z punktu widzenia człowieka żyjącego ofiarowującego część własnego ciała drugiemu człowiekowi; nieobojętna jest też sytuacja lekarza, który swą sztuką tę utylizację umożliwia.

⁵¹ T. Wojciechowski, dz. cyt., s. 118. Zastanawiające jest, że analogią między śmiercią człowieka a przemianą poczwarki w motyla posłużył się La Mettrie na odparcie zarzutu, iż jego koncepcja człowieka-maszyny wyklucza możliwość nieśmiertelności. „Nie mówmy, że każda maszyna lub każde zwierzę musi z czasem obrócić się w nicość albo też przybrać po śmierci inną postać, albowiem nic zupełnie o tym nie wiemy. Wszakże utrzymywać, że maszyna nieśmiertelna jest tylko urojeniem albo czystym wytworem umysłu, znaczy rozumować równie niedorzecznie, jak rozumowałyby gąsienice, gdyby na widok zrzuconych skór swoich towarzyszek opłakiwały gorzko los swego gatunku, sądząc, że jest on skazany na zagładę. Dusza tych owadów (gdyż każde zwierzę ma duszę) jest zbyt ograniczona, by móc zrozumieć przemiany przyrody. Najbardziej nawet przewidująca z gąsienic nie mogłaby sobie wyobrazić, że kiedyś powstanie z niej motyl. Tak samo rzecz się ma z nami”; J. O. de La Mettrie, *Człowiek-maszyna*, tłum. J. Rudniański, PWN, Warszawa 1984, s. 89-90. Ciekawe i inspirujące rozważania o «wierze niewiarygodnej» La Mettriego znaleźć można w: J. Kopania, *Ludzkie oblicza boskiej Prawdy*, Wydawnictwo „Sokrates”, Warszawa 1995, s. 111-125.

⁵² M. Uglorz, *Wszelkie ciało jest jak trawa*, wyd. cyt., s. 21.