

KAZIMIERZ MIKUCKI

Instytut Teologiczny im. św. Józefa Bilczewskiego we Lwowie

doi: 10.14746/fc.2021.18.3

Zarys filozofii bytu duchowego z pozycji tomizmu

Idea pluralizmu jest jedną z podstawowych w tomistycznej metafizyce. Wyraża ona przekonanie, że na świat realny składa się wielość różnorodnych, odmiennych pod względem jakościowym bytów. W obrębie tej wielości i różnorodności dostrzega się zróżnicowane byty duchowe, które obok szeroko pojętych przedmiotów materialnych stanowią dwa główne obszary rzeczywistości, specyficzne, niesprowadzalne do siebie. W ten sposób pogląd taki – w umiarkowanej formie spirytualizmu – odbiega od założeń różnych koncepcji filozofii o charakterze monistycznym i redukcjonistycznym, które w wersji materialistycznej odmawiają samoistnego istnienia bytowi duchowemu, a w spirytualistycznej redukują ostatecznie do niego całą rzeczywistość realną¹.

Wiedza na temat bytu duchowego, określanego też w sposób skrótowy jako „duch”, jest traktowana przez przedstawicieli filozofii tomistycznej jako wyraz poznania doniosłego i uzasadnionego nie tylko danymi objawienia, ale mającego też racjonalne i naturalne podstawy, pomimo trudności w jego poznaniu i niedoskonałości osiąganych danych na jego temat, wynikających z braku możliwości oglądu ducha w naturalnych warunkach ludzkiego życia. W obliczu trudności związanych z jego poznaniem, niemożliwości rozpoznania od wewnątrz jego bytu, na jego określenie używa się nierzadko terminu bardziej neutralnego ontologicznie – „byt niematerialny”. Jest to próba

¹ Por. S. Kamiński, *Duch*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 127-129; tenże, *O metodzie filozofii klasycznej*, „Roczniki Filozoficzne” 34 (1986), nr 1, s. 5-20; A.B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1995, s. 82.

zdefiniowania go raczej od strony negatywnej, wskazania bardziej na to, czym on nie jest, niż czym jest, zwrócenia uwagi, że taki byt odbiega swoją naturą od różnych form materii doświadczanej w przyrodzie, że swoimi właściwościami ją transcenduje. Przy pewnych zaś kłopotach z jednoznacznym określeniem terminu „materia”, przytacza się w tomizmie przede wszystkim jej typowe przykłady i własności, które pozwalają na ich wyłączenie ze sfery bytów duchowych. Należą do nich jednostkowe ciała w skali makroskopowej i mikroskopowej, nieożywione i ożywione, w tym też ludzkie ciało, stanowiące materię widzialną, dostępną w poznaniu zmysłowym, złożoną z części, tworzącą organizm ludzki, odpowiedzialny przede wszystkim za dynamizmy biologiczne. Podobnie jest z procesami i stanami rzeczy o charakterze fizycznym, chemicznym, biologicznym, fizjologicznym, czasem psychicznym (funkcje i treści zmysłowe wraz z odpowiednią sferą uczuć), mającymi charakterystyczną strukturę, własności i funkcje istotnie uwarunkowane czynnikami cielesnymi, które cechuje złożoność i podzielność na części, podleganie ruchowi w znaczeniu ścisłym i prawom naturalnym, zasadniczo deterministycznym, istnienie w konkretnym czasie i w określonej przestrzeni. Czymś charakterystycznym natomiast dla ogółu bytów duchowych jest brak wyraźnej rozciągłości, podzielności i ścisłej lokalizacji w przestrzeni fizycznej, bycie czymś ponadczasowym i nieoglądowym, nieposiadanie jakości zmysłowych, brak wymierności w jednostkach fizykalnych, pewna autonomia wobec deterministycznych praw natury, które by ograniczały ich aktywność. Jakkolwiek kryteria te nie są dość precyzyjne, to jednak sądzi się, że dają one podstawę do odróżniania bytu duchowego od materialnego jako istotnie odmiennych².

Różnice nie wykluczają istnienia związków pomiędzy bytem duchowym a materialnym, obecności transcendentnego ducha w obrębie materii, jego immanencji w świecie przyrody i w życiu ludzkim, różnorodności w nim aktywności. Ten fakt w ogóle sprawia, że różne formy bytu duchowego są rozpoznawalne bardziej lub mniej wyraźnie w poznaniu naturalnym, są przedmiotem refleksji filozoficznej, obecnej także w Polsce w gronie czołowych współczesnych przedstawicieli tomizmu, reprezentujących różne jego dziedziny, do których dorobku znajdzie się nawiązanie w niniejszym artykule. Czyni się to z przekonania, że uwzględniana filozofia ma – w odróżnieniu od wielu innych koncepcji i kierunków filozoficznych – odpowiednie narzędzia do przynajmniej ogólnej i przybliżonej charakterystyki tego bytu. Znajdują się one w tomistycznej epistemologii i metodologii, w których uwzględnia się dwojaki sposób naturalnego ludzkiego poznania: empirycznego (ściśle naukowego) oraz typowego dla dyscyplin

² Por. M. Jaworski, *Problem koncepcji filozofii*, w: tenże, *Wybór pism filozoficznych*, red. K. Mikucki, Olecko 2003, s. 304-313; K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 220-221, 225-226, 246-248; K. Klószak, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, Poznań 1980, s. 46-49, 73, 105-106, 109-116, 262-270; A.B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, s. 227-228.

filozoficznych, wykorzystujących rozumowanie pośrednie (redukcyjne) oraz intuicję intelektualną, pozwalające na umysłowe „przenikanie” empirycznie danych przedmiotów, na „wglębianie się” w nie w granicach ludzkich możliwości w aspekcie esencjalnym i egzystencjalnym³. Kolejnych narzędzi dostarcza teoria bytu, w której uwzględnia się charakterystyczne dla tomizmu tzw. pierwsze zasady, przede wszystkim niesprzeczności i racji dostatecznej bytu, oraz zasadniczą dwuwarstwowość rzeczywistości realnej, czyli jej dwa różne i powiązane ze sobą poziomy: zjawiskowy i istotowy, którym odpowiadają odpowiednio strona przypadłościowa i substancjalna bytu. Uszczegółowieniem tej wizji jest pierwszorzędna zasada, że byt nie może przejawiać duchowości w sferze fenomenalnej (przypadłościowej), jeśli sam – jako substancja – nie jest duchem. Tak więc różne zjawiskowe przejawy duchowości odsyłają do swej adekwatnej przyczyny, do swojego bytowego korzenia, jakim jest realne istnienie ducha substancjalnego. W końcu, z zakresu ontologii bardziej szczegółowej niezwykle ważna jest analogicznie pojęta wizja bytu osobowego, jego różnych warstw ontycznych. Tego rodzaju ustalenia decydują o metafizycznym charakterze filozofii tomistycznej, obecnej w metafizyce ogólnej i w bardziej partykularnych dyscyplinach, w których realizuje się maksymalistyczne cele w kontekście rozumienia rzeczywistości w aspekcie najbardziej fundamentalnym, pozwalającym na ostatecznościową interpretację tej rzeczywistości⁴.

Ogólny opis tego bytu zostanie dokonany w trzech zasadniczych częściach, odpowiednio do podstawowych przejawów i sposobów istnienia bytu duchowego, jakimi są: substancje osobowe, a następnie określone zjawiska i cechy ich życia wewnętrznego oraz zewnętrznej aktywności. Podejmuje się zaś ten temat z racji jego znaczenia oraz braku syntetycznego opracowania go w ontologii tomistycznej.

1. Duchowość substancji osobowych

Pojęcie ducha w metafizycznej tradycji filozofii tomistycznej dotyczy najpierw indywidualnych substancji, samodzielnych bytów osobowych: Boga,

³ Por. S. Kamiński, M.A. Krąpiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1962, s. 371; M. Jaworski, *Zagadnienie reinterpretacji punktu wyjścia filozoficznego poznania Boga*, w: *Studia z filozofii Boga, religii i człowieka*, t. 2, red. J. Sochoń, Warszawa 2002, s. 150-162; tenże, *Czym jest filozofia religii*, w: tenże, *Od filozofii religii do eidos Kościoła*, red. K. Mikucki, Kraków 2018, s. 37-41.

⁴ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 221-224, 226-227; J. Pastuszka, *Dusza ludzka. Jej istnienie i natura*, Lublin 1957, s. 27-40; S. Kamiński, M.A. Krąpiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*, s. 329; K. Kłósak, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, s. 9-11, 14, 48, 117-120, 131-132, 134-135, 137, 142, 153-154; tenże, *Immanencja i transcendencja człowieka w odniesieniu do przyrody*, w: *O Bogu i o człowieku*, cz. I, red. B. Bejze, Warszawa 1968, s. 165-177.

bytów anielskich oraz dusz ludzkich. Takież sposób istnienia bytu duchowego jest tu rozumiany jako najważniejszy i najbardziej fundamentalny, od którego istotnie zależą pozostałe przejawy ducha, interpretowane w kategoriach przypadłościowych. Decyduje on też o zasadniczej rozbieżności z wszelkimi stanowiskami filozoficznymi o wydzwiku materialistycznym (naturalistycznym). Pomimo wielu różnic w zakresie wewnętrznego uposażenia i pozycji egzystencjalnej w całości bytu, wspólne są im: zapewne jakieś duchowe „tworzywo”, którego poznanie wydaje się niemożliwe w naturalny sposób, oraz podstawowe formy życia osobowego, umożliwiające ich wzajemną, świadomą i dobrowolną komunikację. Za istnieniem tych substancji i ich duchową naturą mają zaś przemawiać nie tylko objawienie i szczególne doświadczenia duchowe, ale też pewne fenomeny dostępne dla ogółu ludzi w poznaniu empirycznym, wskazujące na ich ostateczne źródło w drodze poznania pośredniego, na którym koncentruje się filozofia tomistyczna.

1.1. Bóg

Dla tradycji filozofii tomistycznej, ukształtowanej w dialogu z teologią chrześcijańską, pojęcie ducha jako substancjalnego bytu osobowego odnosi się w najwyższym stopniu do jednego i trójosobowego Boga, mającego w sobie samym podstawę egzystencji, a nie w czymś lub w kimś innym. Ponadto stanowi On źródło i ostateczny cel wszelkich innych bytów, zwłaszcza tych o duchowym charakterze; m.in. osoby ludzkiej, mającej w sobie pierwiastek duchowy, dla której Bóg nie jest konkurentem czy przypadkowym przedmiotem wyboru, ale bezwarunkowym „Ty”⁵.

Duchowa natura osobowego Boga – w koniunkcji z innymi jeszcze Jego przymiotami – czyni czymś w pełni zrozumiałym fakt, że ma On nieograniczone możliwości działania, że Jego aktywności nie krępują żadne fizyczne bariery, że zdolny jest do przenikania wszystkich rzeczy, w tym też dusz ludzkich, do nawiązywania relacji osobowych ze wszystkimi bytami rozumnymi naraz. Duchowość ta tłumaczy jednocześnie Jego transcendencję ontyczną i poznawczą, skutkującą faktem nieoczywistości istnienia na gruncie poznania naturalnego oraz skłaniającą niektórych ludzi do postawy ateistycznej lub agnostycznej. Wynikają one właśnie z faktu, że Jego duchowej substancji osobowej nie zauważa się w świecie w poznaniu zmysłowym ani w ogółu rzeczy i zjawisk występujących w kosmosie, ani w części z nich. W warunkach braku możliwości bezpośredniego oglądu duchowej substancji Boga pojęcia na Jego temat – ani o charakterze negatywnym, ani pozytywnym – nie wyrażają

⁵ Por. M. Jaworski, *Człowiek a Bóg. Zagadnienie relacji znaczeniowej pomiędzy osobą ludzką i Bogiem a problem ateizmu*, w: tenże, *Wybór pism filozoficznych*, s. 227-242.

w pełni prawdy na temat Jego istoty. Mają one charakter analogiczny, są formułowane z pozycji oglądu zewnętrznego za pośrednictwem określonych znaków, sygnałów Transcendencji, odczytywanych i interpretowanych w ramach filozoficznej refleksji przy użyciu kategorii ontologicznych. Jedynie z perspektywy teologicznej, wiary, uzyskuje się bogatszą wiedzę, informującą zwłaszcza o tym, że duchowy i niewidzialny Bóg staje się Kimś immanentnym w tym świecie, zmysłowo dostrzegalnym poprzez włączenie konkretnego ludzkiego ciała we własną duchową strukturę. Dokonuje się to w osobie Jezusa Chrystusa, wcielonego Syna Bożego, będącego najdoskonalszym „znakiem” immanencji Boga w świecie⁶.

Na gruncie natomiast filozofii tomistycznej, gdzie powyższa perspektywa nie występuje, rozpoznaje się istnienie osobowego i transcendentnego Boga na podstawie Jego działań, możliwych do zaobserwowania przez ogół ludzi, bez konieczności posiadania łaski wiary⁷. Takie działania niewidzialnego Boga są dostrzegane tradycyjnie wobec bytów stanowiących świat kosmosu, własności całej przyrody lub jej pewnych obszarów. Odnajdując w nich elementy racjonalności i wolności, interpretuje się je w tomizmie jako przypadłości przynależne substancjom osobowym. Stąd właściwym dla tego kierunku filozoficznego sposobem myślenia o Bogu jest określanie Go w kategoriach osobowych⁸. Tego rodzaju przypadłości występują w kosmologicznych argumentach na istnienie Boga św. Tomasza z Akwinu, w których odkrywa się Jego istnienie i naturę m.in. w aspekcie najwyższej mądrości⁹. Obecne są one również w niektórych współczesnych wersjach ewolucjonizmu, podzielanego generalnie przez tomistów, którzy działania osobowego Boga o charakterze racjonalnym odnoszą do celowego aspektu zmian w obrębie kosmosu, budowy jego struktur i przebiegu procesów, polegających na tworzeniu się układów coraz bardziej złożonych, w których zawarte są potencjalnie możliwości rozwojowe nawet w kierunku powstania duchowości. Dostrzegane są one w fenomenie życia, w budowie organizmu i w jego funkcjach na różnych poziomach organizacji, w których obecność rozumnego ducha, „wyciskającego piętno” w skomplikowanej, działającej celowo jednej maszynie, występuje w postaci

⁶ Por. K. Wojtyła, *O poznawalności i poznawaniu Boga. Zarys zagadnień*, Kraków 2000, s. 51-84; P. Moskal, *Czy istnieje Bóg? Zarys filozofii Boga*, Pelplin 2002, s. 37-49.

⁷ Por. P. Moskal, *Czy istnieje Bóg?*, s. 13-49.

⁸ Por. Tomasz z Akwinu, *Summa filozoficzna (Contra Gentiles)*, brak tłum., Kraków 1930, ks. I-II, rozdz. XXIX-XXX, s. 71-74; S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1983, s. 74-77; W. Granat, *Teodycea. Istnienie Boga i Jego natura*, Lublin 1968, s. 363-424; Z.J. Zdybicka, *Dowody na istnienie Boga*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 2, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2001, s. 680-692; É. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1960, s. 175-177, 231-243, 478.

⁹ Por. M. Kowalewski, *Wstęp do filozofii*, Poznań 1958, s. 71-74.

racjonalności i celowości¹⁰. Istnienia duchowego i osobowego Boga szuka się współcześnie na gruncie tomizmu w tzw. życiu duchowym człowieka, w dziedzinie uważanej za egzystencjalnie bardziej doniosłą, ponieważ dotyczy ona doświadczeń egzystencjalnych o najwyższej randze, a nie tylko kwestii związanych z istnieniem i rozumieniem świata przyrody. W takim doświadczeniu Boga dostrzega się Jego pełniejszy obraz jako osoby poszukującej człowieka, nawiązującej z nim bezpośredni, osobisty kontakt, będącej dla osoby ludzkiej „Ty” i podstawą egzystencji¹¹. Z perspektywy teologii katolickiej realizuje się to przede wszystkim w religii o charakterze nadprzyrodzonym, w której człowiek spotyka się z Bogiem i zaspokaja najwyższe potrzeby duchowe.

Powyższe sposoby obecności Boga w świecie i w życiu człowieka są podstawą racjonalnej argumentacji o charakterze aposteriorycznym za realnym istnieniem Boga jako duchowego bytu substancjalnego. Stąd są centralnym tematem teodycei na gruncie europejskim, a zwłaszcza tomistycznej filozofii Boga, która jest typem refleksji koncentrującej się na Absolucie na podstawie ludzkiego doświadczenia. Dane tego doświadczenia wykorzystuje ona jako przesłanki w filozoficznym i pośrednim procesie poznania Boga, przy wykorzystaniu rozumowania redukcyjnego, pierwszych zasad oraz wcześniejszych ustaleń w kwestii struktury bytu. Uzyskuje się tym sposobem poznanie analogiczne i pośrednie, częściowe, w którym Bóg stanowi ostateczną rację tłumaczącą daną empirycznie rzeczywistość. Pozwala ono m.in. na orzekanie o Nim w kategoriach aktu czystego, idei nieskończonej doskonałości wszystkich Jego przymiotów czy tożsamości w Nim istoty i istnienia¹².

1.2. Duchy stworzone

Substancjalność duchowych bytów osobowych dotyczy duchów stworzonych, substancji oddzielonych, których istnienie jest potwierdzane na gruncie nie tylko teologii chrześcijańskiej, ale i filozofii tomistycznej.

Skupiając się na wątku filozoficznym, który jest dość ubogi w treść, należy w stosunku do tych bytów przypomnieć tę ogólną uwagę już wyżej

¹⁰ Por. M.A. Krapiec, *Życie*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2008, s. 971-984; A. Lemańska, *Filozoficzne zagadnienia ewolucjonizmu*, w: *Tajemnice natury. Zarys filozofii przyrody*, Warszawa 2009, s. 299-347.

¹¹ Por. M. Jaworski, *Zagadnienie reinterpretacji punktu wyjścia filozoficznego poznania Boga*, s. 142-162; tenże, *Antropologiczne podstawy modlitwy. Studium filozoficzno-religijne*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 51 (2015), nr 1, s. 5-15.

¹² Por. K. Klósak *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, t. 1, Kraków 1979, s. 71-73; S. Kamiński, *Zagadnienia metodologiczne związane z filozofią Boga*, w: *Studia z filozofii Boga*, t. 1, red. B. Bejze, Warszawa 1968, s. 380-403, 404; M. Gogacz, *Systemowe uwarunkowania problemu istnienia Boga*, w: *Studia z filozofii Boga*, red. B. Bejze, t. 2, Warszawa 1973, s. 121-163; É. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, s. 267, 270-271.

poczynioną, że przysługuje im zwyczajnie transcendencja ontyczna i poznawcza, w związku z czym ich poznanie ma charakter pośredni, a ponadto tradycyjnie czysto teoretyczny, polegający na wykorzystaniu pewnych systemowych założeń filozoficznych. Bazuje się w nich na neoplatońskiej nauce o emanacji, o stopniach bytu, wśród których znajdują się inteligencje bezcielesne. Nawiązując do tej idei, św. Tomasz z Akwinu uzasadniał istnienie tych duchów koniecznością zachowania zasady porządku stwarzania i hierarchiczności bytu. Zarówno kolejność stwarzania, jak hierarchia stwarzanych bytów, uwzględniają pluralizm bytów realnych oraz ich uszeregowanie od najdoskonalszych do mniej doskonałych dla pełniejszego wyrażenia doskonałości wszechświata i jego Stwórcy. Zgodnie z tą zasadą, konieczne jest istnienie bytów całkowicie bezcielesnych, prostych, wolnych od materii, rzeczywistych osób, usytuowanych w hierarchii doskonałości pomiędzy Bogiem a ludźmi. Ich brak sprawiałby, że powstałaby luka w całości stworzenia, istniałby w nim brak ciągłości, a świat stworzony nie odzwierciedlałby w sposób możliwie najpełniejszy doskonałości jego Stwórcy¹³.

W ogólnie sformułowanej idei tych substancji zakłada się, że nie stanowią one części substancji Boga, ale są „oddzielone” od Niego i zawdzięczają swe istnienie Jego aktowi stwórczemu *ex nihilo*. Fakt stworzenia decyduje o ich pozycji w całości bytu, o ich zależności od Stwórcy, w którego doskonałościach tylko w stopniu ograniczonym partycypują, a także o ich funkcjach pomocniczych w stosunku do Boga. Jako duchy czyste pozbawione w swej strukturze ziemskiej materii, nie mają w niej racji indywidualizacji oraz obcy jest im naturalny związek z ciałem dla istnienia i wykonywania właściwych im funkcji myślenia i rozumnego pragnienia. Czynności te mają więc charakter czysto duchowy, czyli sprawowane są bez istotnego wykorzystywania organów cielesnych. Z racji duchowości własnego bytu skończonego i ograniczonego, jego potencjalności w tym zakresie, mają możliwość doskonalenia się w zakresie poznania i woli, przysługuje im też nieśmiertelność i możliwość uczestniczenia w życiu wiecznym. Brak istotnego związku ich życia i czynności z elementem materialnym czyni je istotami zasadniczo różniącymi się w stosunku do bytów obecnych w przyrodzie¹⁴.

Powyższy sposób refleksji na temat duchów stworzonych ma charakter teoretyczny i postulatywny. Nadanie mu wymiaru aposteriorycznego wiązałoby się z dyskusyjną i kontrowersyjną sprawą wykorzystania w przypadku

¹³ Por. Tomasz z Akwinu, *Summa filozoficzna (Contra Gentiles)*, rozdz. XCI, s. 282-285; tenże, *Suma teologiczna*, t. III: *O aniołach*, brak tłum., Kraków 1933, rozdz. L-LI, s. 1-13; É. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, s. 230-247.

¹⁴ Por. Tomasz z Akwinu, *Summa filozoficzna (Contra Gentiles)*, ks. III, brak tłum., Kraków 1935, rozdz. XLIX-L, s. 122-129; tenże, *Suma teologiczna*, rozdz. LIV-LX, s. 37-105; É. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, s. 230-247.

angelologii w wersji filozoficznej empirycznego punktu wyjścia, czyli odwołania się do bogatego ludzkiego doświadczenia, szczególnie duchowego, które jest odnotowywane m.in. w fenomenologii religii i interpretowane filozoficznie na gruncie innych kierunków filozoficznych. To zaś by pozwalało na formułowanie wniosków nie tylko na temat istnienia duchów stworzonych, ale też ich podziału na dobre i złe, na rozumienie wielu przejawów dobra i zła (diabolicznego), także na rozumienie ludzkiej historii¹⁵. Byłaby to, jak się wydaje, metoda analogiczna do poznania Boga, w którym odkrywa się istnienie substancjalnego bytu duchowego na podstawie różnych jego działań, określonych skutków wywoływanych w świecie przyrody, a zwłaszcza w życiu ludzkim, osobistym i społecznym.

1.3. Dusze ludzkie

Pojęcie substancjalnego bytu duchowego odnosi się w końcu do duszy ludzkiej. Chociaż z racji ontycznej transcendencji wobec ciała i świata fizycznego nie ma możliwości jej naturalnego oglądu empirycznego, to mimo wszystko formuluje się na gruncie tomistycznej antropologii filozoficznej szereg istotnych na jej temat tez. Przede wszystkim traktuje się ją jako indywidualną substancję duchową, nieśmiertelną, istotnie i jakościowo odmienną od ciała, jednocześnie przynależną do niego, z którym jest związana od chwili poczęcia człowieka. Zapewnia ona bytowi ludzkiemu osobowy charakter życia, którego nie traci on nawet poprzez fakt swojej śmierci biologicznej. Substancjalny charakter duchowej duszy ludzkiej czyni ją bytem podobnym do Boga oraz do stworzonych duchów czystych, umożliwiając nawiązywanie z nimi osobowych relacji, nie tracąc wobec nich swej odrębności i tożsamości. Przede wszystkim jako stworzenie powołane do bytu *ex nihilo* dość istotnie różni się od Boga ani nie stanowiąc części Jego duchowej substancji, ani nie mając w pełni Jego doskonałości. Nie jest również czystą inteligencją na wzór duchów stworzonych, ale bytem stworzonym dla istotnego związku z jednym ciałem. Z tej racji, w odróżnieniu od Boga i duchów stworzonych, cechuje ją naturalna immanencja w przyrodzie, a zwłaszcza w ludzkim ciele; ona też sprawia, że człowiek jest jedynym bytem duchowo-materialnym w świecie. Najważniejszymi kategoriami filozoficznymi, wykorzystywanymi dla określenia jej natury i związku z ciałem, są pojęcia aktu pierwszego oraz formy substancjalnej w ich relacji do możności materialnej. Będąc jedną formą w bycie,

¹⁵ Por. G. v. der Leeuw, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1978, s. 287; R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, tłum. T. Landy, Poznań 1962, s. 592; P. Ricoeur, *Zło. Wyzwanie rzucone filozofii i teologii*, tłum. E. Burska, Warszawa 1992, s. 22; J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 38; M.A. Krąpiec, *Zło*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, s. 941-944.

kształtującą materię w indywidualne ludzkie ciało, jest dla człowieka pierwszą i ostateczną zasadą wszelkich form życia oraz podstawą jego tożsamości i jedności psychofizycznej. Z powodu koniecznego przyporządkowania do ludzkiego ciała jest rozumiana jako forma niezupełna, która swą „pełnię” uzyskuje poprzez związek substancjalny z ciałem¹⁶.

Odkrywanie jej substancjalnego sposobu istnienia i duchowego charakteru istoty stanowi tradycyjnie najtrudniejszy problem. Rozwiązuje się go przy wykorzystaniu rozstrzygnięć z zakresu ogólnej ontologii bytu oraz w ramach teorii i metodologii filozofii tomistycznej. W przypadku ontologii podstawowe znaczenie ma idea zasadniczej dwuwarstwowości struktury bytu, na którą składa się warstwa zjawiskowa (przypadłościowa) oraz istotowa (substancjalna). Pierwsza jest dostępna w poznaniu empirycznym, druga zaś jest owocem analizy metafizycznej, a dokładniej mówiąc – rozumowania redukcyjnego, w którym końcowy wniosek o istnieniu duchowej i substancjalnej duszy ludzkiej formułuje się na podstawie jej aktywności w sferze fenomenalnej, przypadłościowej. Odpowiednio do pojęcia substancjalności, jakie funkcjonuje w tomizmie, w sferze doświadczenia poszukuje się takich danych, które by potwierdzały, że w osobie ludzkiej istnieje byt jednostkowy, realny, samoistny i niezmienny, ostatecznie podmiotujący swe przypadłości. Otóż tomiści rozpoznają go na podstawie doświadczenia wewnętrznego dzięki tzw. wyższym czynnościom psychicznym, prowadzącym do odkrycia tzw. czystego „ja” oraz poznania jego właściwości i funkcji w całym bycie ludzkim. Wszeczhronna i dogłębna analiza tegoż czystego „ja” prowadzi mianowicie do wniosku, że można go utożsamiać w drodze filozoficznej interpretacji z tą substancją, jaką jest dusza ludzka; że to „ja” jest zjawiskowym przejawem substancjalności¹⁷.

Wśród zasadniczych cech tegoż „ja”, odkrywanego w drodze tzw. abstrakcji izolującej, wyróżnia się przede wszystkim jego jedność i niezmiennosc, obecne w wielu fenomenach z życia ludzkiego, odpowiadające pojęciu duszy ludzkiej i sprawiające, że ma ona postać trwania wyrażanego w kategorii *aevum*, czyli wieczności w znaczeniu szerszym. Na istnienie duszy wskazuje następnie realna obecność czystego „ja” i jego kierownicza funkcja w świadomych przeżyciach, w aktach, z którymi jest ono wewnątrznie powiązane, także obecność w ciele jako „moim”; w ten sposób uzyskuje się argument za funkcją podmiotowania przez duszę w sposób ostateczny całego organizmu ludzkiego, a zwłaszcza wyższych czynności psychicznych. Kolejnym

¹⁶ Por. M.A. Krąpiec, *Dusza ludzka*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 2, s. 758-760; K. Klósak, *Dusza ludzka w perspektywach filozofii przyrody i metafizyki*, „*Analecta Cracoviensia*” 10 (1978), s. 29-47.

¹⁷ Por. K. Klósak, *Próba argumentacji za substancjalnością duszy ludzkiej*, „*Analecta Cracoviensia*” 7 (1975), s. 511-520; A.B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, s. 226, 229-230.

ważnym wskaźnikiem istnienia substancjalnej duszy jest świadomość specyfiki, odmienności i transcendencji tegoż „ja” w stosunku do owych aktów psychicznych i ich treści, także w stosunku do ludzkiego ciała, od którego się wyodrębnia, także wobec czynności organicznych, wszystkiego, co „się dzieje” w człowieku. Wszystkie tego rodzaju dane, traktowane jako typ analizy o charakterze fenomenologicznym, stają się empiryczną podstawą do dyskursywnych wywodów filozoficznych na temat substancjalności duchowej duszy ludzkiej, przy wykorzystaniu zasad i założeń stosowanych w tomizmie, przede wszystkim nauki o zróżnicowaniu się duszy ludzkiej na przypadłości i substancję oraz o ich realnej różnicy¹⁸.

Co do poznania tegoż czystego „ja” – bytu realnego, niezmiennego, aktualnego, będącego podstawą rozumowania o istnieniu substancjalnej duszy ludzkiej – sądzi się jednocześnie, że nie jest ono poznawalne w jakimś oglądzie konkretnym, istotowym, „od wewnątrz”, a raczej od strony „powierzchniowej”, na tle przeżyć psychicznych i stanu świadomości podmiotu ludzkiego. To wpływa następnie na sam obraz substancjalności duszy ludzkiej, którą w tej argumentacji rozpatruje się głównie w perspektywie jej centrum, istotnego aspektu, a nie całości bytu. W ten sposób jej poznanie – analogicznie do innych substancji duchowych – nie jest pełne, doskonałe od strony „głębi bytowej”, ale jest patrzeniem na nią z oddali, „od zewnątrz”, poprzez analizę życia psychicznego, a pojęcia na jej temat mają charakter bardziej negatywny, ponieważ są formułowane w opozycji do tego, co typowe dla bytów występujących w przyrodzie¹⁹.

Refleksja w tomizmie nad substancjalną i duchową duszą ludzką – zwłaszcza w kontekście rozwoju neuropsychologii – nie pomija faktu, że człowiek jest podmiotem złożonym, stanowi jedność psychofizyczną; że jego duchowy element jest swoistym duchem wcielonym. Konsekwencją tego stanu rzeczy jest ścisła i dwustronna zależność pomiędzy duchową duszą a ciałem oraz specyficzny charakter tegoż ciała. Chociaż zachowuje ono swój materialny charakter, to jednak nabywa pewnych cech jakościowych (przypadłości), podnoszących tę sferę na wyższy poziom bytowania, na którym jest ona podporządkowana duchowi²⁰. Teologia chrześcijańska zaś dopowiada, że ciało ludzkie i właściwości z nim związane czeka perspektywa zmartwychwstania i pełnego uduchowienia, poddania go całkowicie prawom ducha²¹.

¹⁸ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 107-108, 189-190, 217-220; K. Kłósak, *Próba argumentacji za substancjalnością duszy ludzkiej*, s. 511-520; M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, Lublin 1974, s. 101-140.

¹⁹ Por. K. Kłósak, *Dusza ludzka w perspektywach filozofii przyrody i metafizyki*, s. 29-47; J. Pastuszka, *Psychologia ogólna*, t. 1, Lublin 1957, s. 308-309; R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 2, Kraków 1948, s. 760, 776.

²⁰ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 241-246.

²¹ Por. M.A. Krąpiec, *Człowiek w kulturze*, Warszawa 1990, s. 231.

2. Duchowość wewnętrznych przejawów życia osobowego

Kolejną postacią bytu duchowego na gruncie tomizmu są podstawowe zjawiska towarzyszące wewnętrznemu życiu osobowemu, najważniejsze przejawy aktywności wsobnej, traktowane jako przypadłości, swoiste emanacje istnienia i działania substancjalnych bytów duchowych, czyli Boga, duchów stworzonych i dusz ludzkich. W sposób analogiczny obejmują one trzy zasadnicze obszary ich życia, a mianowicie ich duchowe władze oraz akty i treści tych władz, zgodnie z tomistyczną teorią na temat struktury duszy ludzkiej²².

Sfera duchowego życia wewnętrznego, niebudząca wątpliwości, jest w tomizmie klasyfikowana dychotomicznie na dziedzinę poznania rozumowego oraz woli. Obie mają kluczowe znaczenie dla życia osobowego, wyrażają samą jego istotę jako przypadłości konieczne, właściwe także dla gatunku ludzkiego, do którego się tu ograniczamy. Dzięki nim właśnie wchodzi człowiek w świadome i dobrowolne, konieczne dla siebie relacje ze sobą i ze światem, z Bogiem. W nich też wyraża swoją specyfikę wobec pozostałych bytów w przyrodzie, w tym też zwierząt, którym obca jest racjonalność, celowe i świadome działania, przeżywanie sprawczości, odpowiedzialności²³.

Duchowy charakter całej sfery wewnętrznego życia osobowego jest uzasadniany głównie od strony negatywnej, w ukazywaniu jej niematerialnego charakteru. Tego rodzaju charakter jest dostrzegany najpierw w poznaniu intelektualnym, w którym niematerialność, rozumiana jako brak zjawiskowych właściwości materii, dotyczy władz, a następnie czynności i treści poznawczych, obecnych w pojęciowaniu, sądzeniu i rozumowaniu jako podstawowych funkcjach poznawczych typowo ludzkich, odróżniających człowieka od zwierząt, sprawiających, że człowiek transcenduje świat, w którym żyje, nie zamyka się tylko w kręgu tego, co aktualnie dane w materiale doświadczenia zmysłowego, ale wznosi się ponad jego treści w ich zrozumieniu, poznaniu ich sensu, a nawet zdolny jest do odkrywania istnienia bytu duchowego²⁴. Cechę niematerialności dostrzega się następnie we władzy woli, w jej czynnościach i treściach, gdzie przedmiotem formalnym jest dobro w ogólności, rozpoznawalne przez rozum, a funkcją woli jest świadome i wolne podejmowanie decyzji, dokonywanie wyborów, działanie w imię tegoż dobra, z pominięciem

²² Por. W. Granat, *Teodycea. Istnienie Boga i Jego natura*, s. 385, 395-424; A.B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, s. 232; M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, s. 126-137; S. Kowalczyk, *Antropologia filozoficzna – koncepcja, metody, problematyka*, w: *Antropologia*, red. S. Janeczek, Lublin 2010, s. 17-42.

²³ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 81-85, 92-95, 99, 109-119, 131-136, 143-153, 224.

²⁴ Por. M. Gogacz, *Istnieć i poznawać*, Warszawa 1976, s. 25-35, 41-56; K. Klószak, *Próba rozwiązania problemu pochodzenia duszy ludzkiej*, „Znak” 13 (1961), nr 9, s. 1211, 1226, 1228.

często dobra własnego, utylitarne, zwłaszcza związane ze sferą biologicznego czy psychicznego interesu²⁵.

Niematerialny (duchowy) charakter trzech wskazanych wyżej obszarów wewnętrznego życia duchowego, osobowego (władz, ich aktów i treści), w zakresie rozumu i woli, nie oznacza, że na gruncie tomizmu nie dostrzega się obecności życia duchowego w pozostałych aspektach działania osoby ludzkiej, ponieważ czysto duchowy charakter bytu, tak co do wymiaru substancjalnego, jak i przypadłościowego, przysługuje tylko aniołom i Bogu. W przypadku natomiast człowieka, z racji organicznej jedności bytu ludzkiego, obecności duszy w całej strukturze i we wszystkich funkcjach człowieka (teoria hylemorfizmu), cecha duchowości dostrzegana jest w jakimś stopniu w sferze aktywności somatyczno-wegetatywnej oraz psychiczno-emotywniej²⁶. Jest ona zauważana nawet w sferze dążeń popędowych, podświadomych, w ich treściach o charakterze racjonalnym i celowym²⁷. Dostrzega się ją w poznaniu zmysłowym, czyli we wrażeniach, spostrzeżeniach i wyobrażeniach, w których występują elementy racjonalnego poznania w postaci interpretacji umysłowej w świetle szerszej wizji rzeczywistości²⁸. Występuje ona w końcu w przeżyciach emocjonalnych i pożądaniach, powstających w kontakcie z przedmiotami postrzeganymi zmysłowo, w których ma miejsce pewne nachylenie ku wartościom prawdy i dobra. Najdoskonalszą postać osiąga zaś w tzw. uczuciach duchowych, wyższych, różniących się od uczuć zmysłowych swą złożonością, pogłębionym charakterem, trwałością, obecnością w najwyższym stopniu elementu prawdy i dobra, jak to jest w przypadku uczuć estetycznych, moralnych i religijnych²⁹.

²⁵ Por. K. Kłósak, *Próba rozwiązania problemu pochodzenia duszy ludzkiej*, s. 1204-1205, 1230-1232; tenże, *Próba wykorzystania „fenomenologicznej” antropologii P. Teilharda de Chardin do uzasadnienia tomistycznej filozofii człowieka*, w: *W kierunku prawdy*, red. B. Bejze, Warszawa 1976, s. 485-496.

²⁶ Por. P. Semenenko, *Estetyka*, Archiwum Polskiej Prowincji Zmartwychwstańców w Krakowie. Materiały dotyczące ks. P. Semeneki, brak sygn., s. 6, 15; S. Kowalczyk, *Antropologia filozoficzna – koncepcja, metody, problematyka*, s. 28-40.

²⁷ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 249-269; T. Ślipko, *Życie i płeć człowieka*, Kraków 1978, s. 127-152; S. Kowalczyk, *Człowiek w poszukiwaniu wartości. Elementy aksjologii personalistycznej*, Lublin 2006, s. 165-190.

²⁸ Por. K. Kłósak, *Próba wykorzystania „fenomenologicznej” antropologii P. Teilharda de Chardin do uzasadnienia tomistycznej filozofii człowieka*, s. 493.

²⁹ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 260-261, 271-289; M.A. Krąpiec, *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin 1991, s. 147-215; tenże, *Psychologia racjonalna*, Lublin 1996, s. 272-278.

3. Duchowość zewnętrznej aktywności osobowej

Obecność ducha w filozofii tomistycznej dostrzega się w końcu w osobowej działalności zewnętrznej, której rezultatem jest szeroki i różnorodny świat pozapsychiczny, transcendentny wobec podmiotu osobowego, wielorakie formy ducha zobiektywizowanego, pochodnego w stosunku do tego, co jest duchowe w sensie najbardziej podstawowym, czyli substancjalnych bytów duchowych, ich potrzeb, zdolności i umiejętności³⁰. Są one dziełem tzw. ducha zbiorowego – efektem pracy bardzo wielu osób, tworzących pewien wspólny, historyczny dorobek ludzkości, rzeczywistość ukształtowaną na naturze w sposób racjonalny i celowy, a w stanie idealnym – w perspektywie prawdy, dobra i piękna³¹. Jest to przy tym rzeczywistość niewątpliwie uboższa wobec tego, co zawarte jest w obrębie osobowego życia wewnętrznego, jego bogactwa. W ogólnym bowiem zespole wytworów znajdują się tylko zrealizowane ludzkie intencje zawarte w aktach poznawczych i wolitywnych, skierowane na świat przedmiotów transcendentnych. Bardzo wiele natomiast idei i planów nigdy nie zostało i zapewne nie zostanie z różnych powodów urzeczywistnionych. Dotyczy to nie tylko bytu ludzkiego. Z perspektywy filozofii chrześcijańskiej Bóg także ma pewne idee i zamiary, wyartykułowane wyraźnie w objawieniu, z których jedne były i są realizowane, a jeszcze inne wciąż czekają na spełnienie, wcielenie w jakiś konkret.

Z pozycji teizmu można również sądzić, że Bóg odgrywa pierwszorzędną rolę w kreacji ducha rozumianego jako rzeczywistość pochodna wobec wewnętrznego życia osobowego. Swój duchowy charakter ujawnił zaś nie tylko w znakach dobra, mądrości i piękna obecnych w przyrodzie oraz w naturze osoby ludzkiej. Ma On również ważny, pośredni udział w kształtowaniu ducha obecnego w obrębie dzieł ludzkiej kultury. Dokonuje tego przez: stworzenie człowieka, podtrzymywanie go w istnieniu, wyposażenie go w liczne i rozmaite umiejętności, doskonałe przenikanie go i ubogacanie w relacjach osobowych; poprzez działania inspirujące i wspierające proces doskonalenia osoby ludzkiej w wymiarze duchowym. Przez taki istotny wpływ kultura ma za współtwórcę Boga, będącego w sposób pośredni współautorem najcenniejszych wytworów człowieka³².

³⁰ Zbieżny pogląd wyraził Roman Ingarden w: R. Ingarden, List do Konstantego Michalskiego, Lwów 20.01.1939 (Archiwum Księży Misjonarzy, brak sygn., Kraków, ul. Stradom 4).

³¹ Por. M.A. Krąpiec, *Człowiek. Kultura. Uniwersytet*, Lublin 1998, s. 46-47, 50, 55, 59-65, 70-74, 117-123; tenże, *Człowiek w kulturze*, s. 213-220; S. Kowalczyk, *Człowiek w poszukiwaniu wartości. Elementy aksjologii personalistycznej*, s. 150-160.

³² P. Semenenko, *Historiosofia. Ogólny rzut oka na całe Dzieje*, „Przegląd Poznański” 35 (1863), z. 1, s. 265-272.

Formy tegoż ducha są od strony ontologii właściwości (jakości) bytu realnego, substancjalnego i przypadłościowego uporządkowane według pewnej hierarchii. Najniżej sytuuje się twory tzw. kultury materialnej, głównie techniki, w której najbardziej widoczny jest „ślad” ducha w postaci wiedzy ściśle naukowej, woli i umiejętności tworzenia dóbr użytecznych, instrumentalnych. Wyższym i właściwym jednak polem realizacji możliwości ducha osobowego są – zgodnie z nazwą – wielorakie formy tzw. kultury duchowej, choć zawsze występujące w jakiejś kompozycji z elementem materialnym, zmysłowo dostrzegalnym. W nich przejawia się najwyższy stopień transcendencji ducha ludzkiego wobec świata, dzięki odniesieniom do prawdy, dobra i piękna jako wartościom absolutnym, w imię realizacji celów transcendentnych wobec potrzeb biologicznych, utylitarnych³³.

Wyrazem ducha zbiorowego i zobiektywizowanego jest nauka, zawierająca wielorakie zespoły treści poznawczych, w której duch ludzki przejawia się w rozumności i w aktywności w dążeniu do prawdy, znanej w absolutnym wymiarze Bogu, a człowiekowi dostępnej w zasobach wiedzy ściśle naukowej, filozoficznej i teologicznej. Dzięki niej człowiek odkrywa i wyznacza stosunek do siebie i świata w ideach, poglądach, normach, postawach, przyjmujących pewne zobiektywizowane formy³⁴. Kolejnym obszarem obecności ducha ludzkiego są dzieła twórczości artystycznej, twory szeroko rozumianej sztuki, w której duch osoby ludzkiej „wyrasta” poza potrzeby utylitarne, biologiczne i wyraża swą zdolność do transcendencji w umiejętności dostrzegania i realizowania wartości piękna, mającego związki z prawdą i dobrem, ułatwiającego m.in. ukierunkowanie człowieka na przeżycie najwyższych wartości w sztuce religijnej³⁵. Obecność bytu duchowego zauważana jest dalej na poziomie relacji międzyludzkich, w działaniach moralnych w wymiarze indywidualnym i społecznym, charakterystycznych dla osoby ludzkiej, w których praktykuje się właściwe odniesienia do innych osób w określonych czynach, postawach, stosuje się prawo moralne rozumiane jako dobro powszechne i niezmienne, realizuje się cnoty moralne, głównie miłość, w których jest odniesienie do Dobra absolutnego, uniwersalnego, ukierunkowanego na innych ludzi³⁶. Duch osoby ludzkiej jest obecny wreszcie w aktywności religijnej, w różnych formach kultu, w których wyraża on najwyższe potencjalności i szczytową formę transcendencji wobec świata, wspólnoty ludzkiej, w kierunku egzystencjalnej

³³ Por. J.W. Gałkowski, *Praca i człowiek*, Warszawa 1980, s. 104-300; M.A. Krapiec, *Człowiek w kulturze*, s. 230-290.

³⁴ Por. P. Semenenko, *Wyższy pogląd na historię Polski. Myśl Boża w jej dziejach*, Kraków 1892, s. 9-16, 38-41, 56-58.

³⁵ Por. A.B. Stępień, *Propedeutyka estetyki*, Warszawa 1975, s. 13-52, 121-135.

³⁶ Por. P. Semenenko, *Wyższy pogląd na historię Polski. Myśl Boża w jej dziejach*, s. 54-64, 87-90.

więzi z *Sacrum* w rozumieniu chrześcijańskim (katolickim), gdzie ma miejsce kulminacyjny wymiar życia duchowego, realizujący się w świętości³⁷.

*

W zarysie filozofii bytu duchowego z pozycji tomizmu uwzględniono jego wielość i różnorodność, którą sprowadzono do trzech podstawowych wymiarów. Pierwszy dotyczy istnienia samodzielnych bytów osobowych, indywidualnych substancji: Boga, bytów anielskich oraz dusz ludzkich. To najbardziej fundamentalny sposób istnienia ducha, decydujący o pozostałych formach tego rodzaju bytu, któremu jest dana najwyższa forma transcendencji ontycznej i poznawczej wobec świata przyrody, jego właściwości i praw. Drugi z wymiarów ducha odnosi się do podstawowych fenomenów wewnętrznego życia osobowego, przejawów aktywności wsobnej, swoistych emanacji substancjalnych bytów duchowych, występujących w Bogu, w duchach stworzonych i w duszy ludzkiej, jakimi są duchowe władze oraz ich akty i treści. Ostatnia postać ducha dotyczy rozmaitych wytworów osobowej działalności zewnętrznej, która kreuje najrozmaitsze byty pozapsychiczne. Jest to obecność pochodna, znakowa w stosunku do tego, co jest duchowe w sensie najbardziej podstawowym, czyli substancjalnych bytów duchowych, a następnie ich możliwości, sprawności i osiągniętych umiejętności. Należą do nich przede wszystkim wielorakie formy tzw. kultury duchowej, obecne głównie w nauce, sztuce, moralności i religii.

THE OUTLINE OF THE PHILOSOPHY OF SPIRITUAL BEING FROM THE THOMISTIC PERSPECTIVE

SUMMARY

From the Thomistic point of view, the outline of philosophy of spiritual being takes into account three basic dimensions of the spirit. The first deals with the existence of independent personal beings, i.e. individual substances: God, angelic beings and human souls. The second is related to the fundamental phenomena of the inner life of a person, that is powers of the soul, their acts and objects. The last form of the spirit deals with personal external activity in the course of which all kinds of extra-mental beings are created. These include, above all, the multiple forms of the so-called spiritual culture, present nowadays mainly in science, art, morals and religion.

³⁷ Por. tamże, s. 9-12, 98-101.

Keywords: God, created spirits, human soul, internal and external spiritual activity

Słowa kluczowe: Bóg, duchy stworzone, dusza ludzka, duchowa aktywność wewnętrzna i zewnętrzna

BIBLIOGRAFIA

- Gałkowski J.W., *Praca i człowiek*, Warszawa 1980.
- Garrigou-Lagrange R., *Trzy okresy życia wewnętrznego*, tłum. T. Landy, Poznań 1962.
- Gilson É., *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1960.
- Gogacz M., *Istnieć i poznawać*, Warszawa 1976.
- Gogacz M., *Systemowe uwarunkowania problemu istnienia Boga*, w: *Studia z filozofii Boga*, red. B. Bejze, t. 2, Warszawa 1973, s. 121-163.
- Granat W., *Teodycea. Istnienie Boga i Jego natura*, Lublin 1968.
- Ingarden R., List do Konstantego Michalskiego, Lwów 20.01.1939 (Archiwum Księży Misjonarzy, Kraków, ul. Stradom 4, brak sygn.).
- Ingarden R., *Spór o istnienie świata*, t. 2, Kraków 1948.
- Jaworski M., *Antropologiczne podstawy modlitwy. Studium filozoficzno-religijne*, „Studia Philosophiae Christianae” 51 (2015), nr 1, s. 5-15.
- Jaworski M., *Człowiek a Bóg. Zagadnienie relacji znaczeniowej pomiędzy osobą ludzką i Bogiem a problem ateizmu*, w: M. Jaworski, *Wybór pism filozoficznych*, red. K. Mikucki, Olecko 2003, s. 227-242.
- Jaworski M., *Czym jest filozofia religii*, w: M. Jaworski, *Od filozofii religii do eidos Kościoła*, red. K. Mikucki, Kraków 2018, s. 37-41.
- Jaworski M., *Problem koncepcji filozofii*, w: M. Jaworski, *Wybór pism filozoficznych*, red. K. Mikucki, Olecko 2003, s. 304-313.
- Jaworski M., *Zagadnienie reinterpretacji punktu wyjścia filozoficznego poznania Boga*, w: *Studia z filozofii Boga, religii i człowieka*, t. 2, red. J. Sochoń, Warszawa 2002, s. 142-162.
- Kamiński S., *Duch*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 127-129.
- Kamiński S., Krapiec M.A., *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1962.
- Kamiński S., *O metodzie filozofii klasycznej*, „Roczniki Filozoficzne” 34 (1986), nr 1, s. 5-20.
- Kamiński S., *Zagadnienia metodologiczne związane z filozofią Boga*, w: *Studia z filozofii Boga*, t. 1, red. B. Bejze, Warszawa 1968, s. 380-403.
- Kłósak K., *Dusza ludzka w perspektywach filozofii przyrody i metafizyki*, „Analecta Cracoviensia” 10 (1978), s. 29-47.
- Kłósak K., *Immanencja i transcendencja człowieka w odniesieniu do przyrody*, w: *O Bogu i o człowieku*, cz. I, red. B. Bejze, Warszawa 1968, s. 165-177.
- Kłósak K., *Próba argumentacji za substancjalnością duszy ludzkiej*, „Analecta Cracoviensia” 7 (1975), s. 511-520.
- Kłósak K., *Próba rozwiązania problemu pochodzenia duszy ludzkiej*, „Znak” 13 (1961), nr 9, s. 1181-1234.
- Kłósak K., *Próba wykorzystania «fenomenologicznej» antropologii P. Teilharda de Chardin do uzasadnienia tomistycznej filozofii człowieka*, w: *W kierunku prawdy*, red. B. Bejze, Warszawa 1976, s. 485-496.
- Kłósak K., *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, Poznań 1980.
- Kłósak K., *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, t. I, Kraków 1979.
- Kowalczyk S., *Antropologia filozoficzna – koncepcja, metody, problematyka*, w: *Antropologia*, red. S. Janeczek, Lublin 2010, s. 17-42.

- Kowalczyk S., *Człowiek w poszukiwaniu wartości. Elementy aksjologii personalistycznej*, Lublin 2006.
- Kowalewski M., *Wstęp do filozofii*, Poznań 1958.
- Krapiec M.A., *Człowiek. Kultura. Uniwersytet*, Lublin 1998.
- Krapiec M.A., *Człowiek w kulturze*, Warszawa 1990.
- Krapiec M. A., *Dusza ludzka*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 2, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2001, s. 758-760.
- Krapiec M.A., *Ja – człowiek*, Lublin 1974.
- Krapiec M.A., *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 2000.
- Krapiec M.A., *Psychologia racjonalna*, Lublin 1996.
- Krapiec M.A., *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin 1991.
- Krapiec M.A., *Zło*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2008, s. 941-944.
- Krapiec M.A., *Życie*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2008, s. 971-984.
- Leeuw G. v. der, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1978.
- Lemańska A., *Filozoficzne zagadnienia ewolucjonizmu*, w: *Tajemnice natury. Zarys filozofii przyrody*, Warszawa 2009, s. 299-347.
- Moskal P., *Czy istnieje Bóg? Zarys filozofii Boga*, Pelplin 2002.
- Pastuszka J., *Dusza ludzka. Jej istnienie i natura*, Lublin 1957.
- Pastuszka J., *Psychologia ogólna*, t. 1-2, Lublin 1957.
- Ricoeur P., *Zło. Wyzwanie rzucone filozofii i teologii*, tłum. E. Burska, Warszawa 1992.
- Semenenko P., *Estetyka*, Archiwum Polskiej Prowincji Zmartwychwstańców w Krakowie. Materiały dotyczące ks. P. Semeneki, brak sygn.
- Semenenko P., *Historiosofia. Ogólny rzut oka na całe Dzieje*, „Przegląd Poznański” 35 (1863), z. 1, s. 365-394.
- Semenenko P., *Wyższy pogląd na historię Polski. Myśl Boża w jej dziejach*, Kraków 1892.
- Stępień A.B., *Propedeutyka estetyki*, Warszawa 1975.
- Stępień A.B., *Wstęp do filozofii*, Lublin 1995.
- Swieżawski S., *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1983.
- Ślipko T., *Życie i pleć człowieka*, Kraków 1978.
- Tischner J., *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998.
- Tomasz z Akwinu św., *Summa filozoficzna (Contra Gentiles)*, ks. I-II, brak tłum., Kraków 1930.
- Tomasz z Akwinu św., *Summa filozoficzna (Contra Gentiles)*, ks. III, brak tłum., Kraków 1935.
- Tomasz z Akwinu św., *Suma teologiczna*, t. III: *O aniołach*, brak tłum., Kraków 1933.
- Wojtyła K., *O poznawalności i poznawaniu Boga. Zarys zagadnień*, Kraków 2000.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Kraków 1985.
- Zdybicka Z.J., *Dowody na istnienie Boga*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 2, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2001, s. 680-692.