

**REINKARNACJA** (od łac.: re – ponownie; incarnatio – wcielenie) – pogląd, że dusza po śmierci ciała, z którym była złączona, odradza się w innym ciele. Kolejne wcielenia, przez które przechodzi dusza, mają na celu jej udoskonalenie i oczyszczenie.

Termin „reinkarnacja” używany bywa na określenie stanowiska przyjmującego, że dusza człowieka wcielać się może wyłącznie w inne ciała ludzkie, natomiast terminy „metempsychoza” (gr. μετεμψύχωσις [metempsychosis] – wędrówka dusz; od: μετά [metá] – do, wśród, za; ἔμψυχος [émpsychos] – żywy, żyjący), „wędrówka dusz” i „transmigracja” dopuszczają możliwość wcielania się duszy zarówno w ciało człowieka, jak i w zwierzęta oraz rośliny. Rozróżnienie to nie zawsze jest ostre, dlatego terminy te czasami funkcjonują zamiennie (zwł. w literaturze pięknej).

TEORIA REINKARNACJI W MYŚLI ZACHODU. Przekonanie o r. występowało w różnych kręgach kulturowych i epokach historycznych. Początki tej koncepcji odnaleźć można w myśli Dalekiego Wschodu. Na Bliskim Wschodzie pierwsze ślady r. odnaleźć można w egipskim kulcie faraonów. Wzmianek na temat r. nie ma w pismach starożytnej Asyrii i Babilonu. Także w pierwszych dziełach kultury gr. (*Iliada*, *Odyseja*) pogląd ten nie występował. W starożytnej Grecji koncepcja r. zyskała popularność za sprawą misterii orfickich. Wspólnoty orfickie za swojego założyciela uważały trackiego poetę Orfeusza, który wg mitycznego przekazu zdołał powrócić z Hadesu – krainy zmarłych, przynosząc ludziom informacje na temat tego, co dzieje się z duszą po śmierci człowieka. Teorię r. rozwijali gr. filozofowie, m.in. Pitagoras, Platon, a później Plotyn.

Nauka o r. przyjęła się w starożytnym Rzymie. Występowała tam zazwyczaj w uproszczonej formie, stanowiąc składnik kultu cesarzy, którzy często uważali się za wcielenia starożytnych bohaterów. Rzymianie znali też rozwiniętą koncepcję r. – jako drogi umożliwiającej moralny rozwój człowieka; taka koncepcja występuje w pismach Plutarcha i Wergiliusza.

R. stanowiła istotny element gnozy (np. w poglądach Bazylidesa i Marcjona z Pontu); odnaleźć ją można także pod hebr. nazwą „gilgul” (od: galgal – koło) w kabale żydowskiej. Zgodnie z kabalistyczną księgą *Sefer Bahir* (*Księga Jasności*), dusze sprawiedliwych mogą ponownie wcielić się i zstąpić na świat po to, aby nieść pomoc ludziom.

Przeciw koncepcji r. opowiedzieli się ojcowie Kościoła. Podjęta przez najwybitniejszych myślicieli patrystyki i scholastyki krytyka teorii r.

spowodowała, że do końca średniowiecza koncepcja ta pozostała w doktrynach tylko niektórych sekt chrześcijańskich (bogomili, katarzy). Zainteresowanie r. powróciło w epoce renesansu (m.in. Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola, Giordano Bruno).

W XIX w. filozofem próbującym łączyć dalekowsch. i europejskie rozumienie r. był A. Schopenhauer. Zapoczątkowana wówczas fascynacja kulturą Dalekiego Wschodu spowodowała, że koncepcja r. wykorzystana została przez wiele nurtów myśli zach. Odnaleźć ją można m.in. w teozofii (H. Bławatska, A. Besant, A. A. Bailey), antropozofii (R. Steiner), a także w doktrynie ruchu New Age.

W Polsce zainteresowanie tą koncepcją przejawiali myśliciele epoki romantyzmu. Do teorii r. (łączonej często z mesjanizmem) nawiązywali m.in. A. Towiański, A. Mickiewicz, J. Słowacki (który odwoływał się do tej koncepcji zwł. w poetyckim traktacie *Genezis z Ducha*), a także Z. Krasiński. Również pol. filozofowie tego okresu inspirowali się koncepcją r. (widoczne jest to zwł. w teorii palingenezy A. Cieszkowskiego).

FILOZOFICZNE ASPEKTY TEORII REINKARNACJI. Choć w starożytnej Grecji teoria r. pojawiła się jako idea religijna, stała się przedmiotem zainteresowania filozofów. Koncepcja r., będąca istotnym składnikiem wierzeń orfickich, w miarę rozwoju gmin orfickich zyskiwała coraz większą popularność. Orficy upowszechnili pogląd, że wcielenie istniejącej w człowieku boskiej zasady (określanej nazwą „daimonion”) to kara za występki, którego daimonion się dopuścił. Aby odpokutować popełnione winy, daimonion musi przejść cykl kolejnych inkarnacji. Zatem po śmierci ciała daimonion wciela się w kolejne ciało (mogło to być nie tylko ciało ludzkie, lecz także zwierzę lub roślina). Tylko dzięki uzyskaniu orfickiego wtajemniczenia i praktykowaniu właściwego sposobu życia daimonion mógł przerwać krąg narodzin i śmierci i uzyskując wyzwolenie powrócić do świata bogów.

Orficką naukę o r. przejęli pitagorejczycy. Przez nich doktryna o wędrowce dusz trafiła do filozofii. Poglądy pitagorejczyków na temat r. były zbliżone do koncepcji orfików. Różnica dotyczyła sposobów umożliwiających duszy wyrwanie się z kręgu wcieleń. Za najlepszą metodę osiągnięcia wyzwolenia uznali pitagorejczycy działalność naukową. Ich fascynacja matematyką spowodowała, że za nauki szczególnie sprzyjające wyzwoleniu duszy uznali te, które badają zależności liczbowe, występujące w przyrodzie

(arytmetyka, geometria, muzyka oraz astronomia).

Poglądy pierwszych gr. filozofów dotyczące r. rozwinął Empedokles, głosząc, że dusza człowieka to daimonion (δαίμωνιον), który ma naturę boską, nie został więc stworzony, lecz jako część bóstwa trwa wiecznie, a za popełnione wykroczenia został odłączony od boskiej jedności, której był częścią. Przechodząc cykl wcieleń, trwający „trzy razy po dziesięć tysięcy lat” (frg. 115, cyt. za: K. Leśniak, *Materialiści greccy w epoce przedsokratejskiej*, Wwa 1972, 217), pokutuje za swoje winy. Jeśli w trakcie kolejnych inkarnacji, obejmujących zarówno rośliny, zwierzęta, jak też ciała ludzkie, będzie postępował we właściwy sposób, nastąpi jego ostateczne oczyszczenie. Wtedy wyzwoli się z kręgu wcieleń i powtórnie połączy z bóstwem.

Koncepcje r. przedstawiane przez pierwszych gr. filozofów rozwinął Platon. Teorię r., której podstawy przejął od pitagorejczyków, omówił w dialogach *Fedon*, *Fajdros* oraz w X księdze *Państwa*. R. stanowiła także składnik obrazu świata opisanego w *Timajosie*. W *Fedonie* uzasadniał konieczność r., wskazując na ścisłą zależność między postępowaniem człowieka a jego kolejnymi wcieleniami. Dusze „wchodzą [...] w takie charaktery, jakie im najbliższe były za życia” (*Phaed.*, 81 E). Podkreślał, że właściwym narzędziem służącym oczyszczeniu duszy jest zajmowanie się filozofią. Opis życia duszy po śmierci ciała zawarty jest w *Fajdrosie*, gdzie dusza pojmowana jest na podobieństwo „skrzydlatego zaprzęgu i woźnicy”; dusze przebywają na ziemi przez 10 tys. lat, po których mogą powrócić do świata boskiego. Wyjątek stanowią dusze filozofów: „Takie dusze po trzecim okresie tysiącletnim, jeśli trzy razy z kolei taki żywot wybrały, dostają pióra na nowo i w trzytysięcznym roku odlatują” (*Phaedr.*, 249 A).

Szczegółowy opis kolejnych etapów r. odnaleźć można w *Timajosie*. Bóg (Demiurg) stworzył dusze, które następnie zostały złączone z ciałami, wchodząc w ten sposób w cykl narodzin; sposób życia w kolejnych wcieleniach decyduje o ich dalszym losie. Aby uwolnić się z kręgu wcieleń, ludzie powinni kierować się rozumem, co pozwoli im zapanować nad emocjami. Ostatecznie po przejściu przez poszczególne wcielenia „człowiek wróci do swego stanu pierwotnego, który był najlepszy” (*Tim.*, 42 D).

Najdokładniejszą i najbardziej obszerną prezentację koncepcji r. zawiera X księga *Państwa*: zabity w bitwie żołnierz Er wraca z zaświatów i opowiada o tym, co widział. Z jego opowieści wynika, że dusze po śmierci

przez 1000 lat odbierają swoją karę lub nagrodę, następnie odradzają się w kolejnym wcieleniu. Taka migracja dusz była konieczna, gdyż liczba dusz jest ściśle określona. Gdyby zatem wszystkie dusze otrzymały po śmierci wieczną zapłatę, to świat ludzki przestałby istnieć.

Platońska koncepcja r. stanowiła najbardziej spójną filozoficzną prezentację tego zagadnienia. Znalazła też licznych kontynuatorów. Nawiązali do niej zwł. neoplatonicy – główne myśli Platona rozwinął i zmodyfikował Plotyn. Podobnie jak Platon uważał, że przed połączeniem się z ciałem dusza istniała w świecie boskim. Odmienne jednak wyjaśniał powody wcielania się dusz. Wg Plotyna dusze wkraczają w materialny świat, który jest oddalony od światła boskiej emanacji, a przez to zły, aby ten świat przemienić i uduchowić (skierować ku Bogu). Taki proces wymaga jednak wielu kolejnych wcieleń duszy. O jej kolejnych inkarnacjach przesądza sposób, w jaki dusza żyła w poprzednim wcieleniu. Jeśli postępowała niewłaściwie – przywiązując nadmierną uwagę do spraw ziemskich – wcieli się w roślinę lub zwierzę. Skutkiem właściwego życia jest natomiast odradzanie się w coraz doskonalszym wcieleniu. Końcem procesu rozwoju duchowego jest mistyczne zjednoczenie duszy z Absolutem. Porfiriusz, uczeń Plotyna, pozostał zwolennikiem r., natomiast odrzucił metempsychozę: uważał, że dusze mogą się wcielać wyłącznie w ciała ludzi.

Przeciw teorii r. stanowczo występowali ojcowie Kościoła (zarówno gr., jak i łac.). Uważali, że teza o wędrówce dusz z ciała do ciała nie może być zaakceptowana przez chrześcijaństwo, ponieważ na sądzie Bożym „wystąpić musi koniecznie ta sama osoba, która była przedtem, żeby otrzymać od Boga wyrok za zasługi dobre lub złe” (Tertulian, *Apologetyk*, tłum. J. Sajdak, Pz 1947, 199). Krytyczne stanowisko ojców Kościoła wobec r. dobrze oddaje formuła św. Augustyna: „O ileż piękniej jest wierzyć w to, że dusze raz tylko przychodzą do własnych ciał, niż w to, że tylekroć wracają do ciał różnych!” (*O Państwie Bożym*, tłum. W. Kornatowski, Wwa 1977, I 484). Zwieńczeniem chrześcijańskiej krytyki koncepcji r. była opracowana przez św. Tomasza z Akwinu nauka o commensuratio, czyli dostosowaniu duszy do konkretnego ciała. Nauka ta za pomocą filozoficznej argumentacji wyjaśniała, dlaczego nie można łączyć teorii r. z chrześcijańską koncepcją człowieka i jego pośmiertnych losów.

FILOZOFICZNA KRYTYKA TEORII REINKARNACJI. Argumenty przeciw teorii r.

mają charakter metafizyczno-antropologiczny. Filozoficzna krytyka polega na podważeniu będącego podstawą teorii r. przekonania, że dusza może się łączyć z dowolnym ciałem. Pierwsza tego rodzaju krytyka zawarta jest w traktacie Arystotelesa *O duszy*; bezpośrednio do koncepcji r. nawiązał Arystoteles w rozdz. I (*De an.*, 406 a – 407 b), wykazując, że pogląd o możliwości łączenia się duszy z wieloma ciałami oparty jest na idealistycznym założeniu, że człowiek może być utożsamiony z duszą. Wg tej koncepcji materialne ciało jest więzieniem dla duszy – źródłem jej ograniczeń i przeszkodą w jej rozwoju. Zwolennicy tej koncepcji zakładają, że połączenie duszy z ciałem jest dla duszy złem. Arystoteles uznał, że w takich poglądach „kryje się [...] następujący absurd: łączą duszę z ciałem i umieszczają ją w nim, nie podawszy żadnej racji za tą łącznością ani warunków wymaganych od niej ze strony ciała” (tamże, 407 b). Wg Arystotelesa taka koncepcja relacji duszy i ciała nie uwzględnia faktu, że „każde ciało posiada sobie właściwy kształt i formę”. Zatem, „jak każda sztuka musi posługiwać się [odpowiednimi] narzędziami, tak dusza [odpowiednim ciałem]” (tamże). Na tej podstawie przekonanie, że dusza łączyć się może z dowolnym ciałem, Arystoteles uznał za fałszywe. Podstawą arystotelesowskiej krytyki teorii reinkarnacji było rozumienie duszy jako „pierwszego aktu ciała fizycznego, który ma życie w możności” (tamże, 412 a 27–28).

Krytyka teorii r. dokonana przez Arystotelesa stała się inspiracją dla Tomasz z Akwinu. W *Komentarzu do Sentencji* Piotra Lombarda napisał: „Platon uczył, że człowiek jest duszą przyodzianą w ciało. A według pitagorejczyków uważano duszę za wędrującą z jednego ciała do drugiego. Wszystko to wyklucza Arystoteles. Wskazuje on, że dusza daje substancjalne i gatunkowe istnienie jednostkowemu ciału” (*In Sent.*, lib. II, d. 17, q. 2, a. 2).

Akwinata, podobnie jak Arystoteles, krytykę teorii r. oparł na koncepcji człowieka jako zespolenia duszy (formy) i ciała (materii). Podkreślał, że związek duszy z ciałem nie ma charakteru przypadkowego, lecz istotowy. Człowiek nie może być więc pojmowany jako ciało, w którym przebywa dusza, będąca niezależnym bytem, ponieważ dusza dostosowana jest do konkretnego ciała, którego jest formą. Tomasz z Akwinu wskazywał, że to dostosowanie duszy do ciała („*commensuratio animae ad hoc corpus*”) sprawia, iż dusza kształtuje konkretne ciało i przez to ciało podejmuje działania. Skoro główną funkcją ludzkiej duszy jest formowanie

(konstytuowanie) konkretnego ciała, jej r. nie jest ani możliwa, ani zasadna. Swoją opinię o teorii r. wyraził następująco: „Nie jest więc możliwe, by dusza psa wstępowała w ciało wilka lub dusza ludzka w inne ciało niż ludzkie. Lecz ta sama proporcja, która występuje między duszą ludzką a ciałem ludzkim, zachodzi też między duszą tego oto człowieka a ciałem tego człowieka. Nie może więc dusza tego oto człowieka wstąpić w inne ciało, jak tylko w ciało tego właśnie człowieka” (C. G., lib. II, c. 73).

Formułowane przez filozofów poważne argumenty przeciw r. pozostają bez wpływu na propagowanie i rozpowszechnianie tej mitycznej teorii przez kulturę Orientu.

C. Tresmontant, *Le problème de l'âme*, P 1971 (*Problem duszy*, Wwa 1973); J. Hick, *Death and Eternal Life*, NY 1976; H. Küng, *Ewiges Leben?*, Mn 1982, 1990<sup>8</sup> (*Życie wieczne?*, Kr 1993); B. Mondin, *Preesistenza, sopravvivenza, r.*, Mi 1989 (*Preegzystencja, nieśmiertelność, r.*, Kr 1996); R. Fakt czy urojenie?, Kr 1995; J. Vernetto, *La reincarnation*, P 1995 (*Reinkarnacja*, Wwa 1999); A. Zwoliński, *Życie... ile razy?*, Kr 1998; P. J. Śliwiński, Ch. Schoenborn, H. L. Martensen, *Kościół a r.*, Kr 2002.

*Robert T. Ptaszek*