

Spis treści

Wstęp	5
Rozdział 1	
Wczesne koncepcje duszy w perspektywie badań historii pojęcia	12
1.1. Hermeneutyka personalistyczna	13
1.2. Greckie terminy odnoszące się do rzeczywistości duszy	16
1.2.1. Ψυχή	18
1.2.2. Θυμός	27
1.2.3. Νοῦς / νόος	30
1.2.4. Πνεῦμα	35
1.3. Terminologia hebrajska	42
1.3.1. נֶפֶשׁ	43
1.3.2. רוּחַ	60
1.3.3. לֵב (לִבָּ)	65
1.4. Polski termin „dusza”	71
Rozdział 2	
Pochodzenie duszy ludzkiej	75
2.1. Niekreacjonistyczne teorie pochodzenia duszy ludzkiej	75
2.1.1. Emanacyjna koncepcja pochodzenia duszy ludzkiej	76
2.1.2. Preegzystencja dusz	80
2.1.3. Traducjanizm	92
2.2. Kreacjonistyczne teorie pochodzenia ludzkiej duszy	103
2.2.1. Kreacjonizm bezpośredni	103
2.2.2. Kreacjonizm pośrednio – bezpośredni	106
2.3. Pochodzenie duszy według Cz. St. Bartnika	108
2.3.1. Człowiek jako jedność duszy i ciała	108
2.3.2. Początki duszy ludzkiej w perspektywie antropogenezy	116

2.3.2.1. Początki ludzkiej duszy w wymiarze makrogenetycznym	117
2.3.2.2. Teologia początków ludzkiej duszy w aspekcie Mikrogenezy	134
Rozdział 3	
Teologia duszy	137
3.1. Duchowa natura duszy	137
3.1.1. Kontrowersje dotyczące duchowej natury ludzkiej duszy	138
3.1.2. Argumenty za duchowością ludzkiej duszy według Cz. St. Bartnika	148
3.1.3. Ocena argumentacji potwierdzającej duchową naturę ludzkiej duszy Cz. St. Bartnika	151
3.1.4. Przykład wykorzystania argumentów na rzecz niematerialności ludzkiej duszy w dowodzeniu na gruncie logiki subiektywnej	155
3.2. Istota ludzkiej duszy	164
3.2.1. Dusza jako forma substancjalna bytu ludzkiego	165
3.2.2. Dusza jako wyższa natura bytowania	171
3.2.3. Dusza jako podstawa jednostkowienia	172
3.2.4. Dusza jako zasada pogłębiająca i organizująca wewnętrzną przestrzeń osoby	177
3.2.5. Dusza w kontekście samorealizacji osoby ludzkiej	180
3.2.6. Dusza w aspekcie doskonałości bytu ludzkiego	183
3.3. Eschatologia duszy	185
3.3.1. Biblijne podstawy nauki o nieśmiertelności duszy	185
3.3.2. Chrześcijańskie spory na temat nieśmiertelności duszy	190
3.3.3. Dusza ludzka w perspektywie śmierci i wieczności w ujęciu Cz. St. Bartnika	194
Zakończenie	198
Bibliografia.....	201
Summary of Doctoral Thesis	241

WSTĘP

Pojęcie duszy ludzkiej należy do najbardziej trwałych i zarazem najbardziej wieloznacznych kategorii filozofii i teologii. Od starożytnych intuicji metafizycznych, przez średniowieczne systemy teologiczne, aż po współczesne analizy antropologiczne i fenomenologiczne, dusza pozostaje symbolem tego, co w człowieku najgłębsze, niewyczerpywalne i przekraczające czysto materialne ujęcia rzeczywistości. Jej definicje zmieniały się wraz z rozwojem kultury, nauki i religii, lecz niezmiennie wskazywały na wymiar, który czyni człowieka istotą zdolną do poznania prawdy, wolności, miłości, twórczości i transcendencji.

„Słownik Języka Polskiego” podaje aż jedenaście znaczeń pojęcia duszy. Są to znaczenia tak odmienne, jak choćby z jednej strony dusza rozumiana jako „ogół właściwości, dyspozycji psychicznych człowieka, władze duchowe człowieka; psychika, świadomość”, a z drugiej strony jako „sztabka żelaza wkładana po rozżarzeniu w żelazko dawnego typu i powodująca jego nagrzewanie się”¹. Obok definicji podano również 29 związków terminologicznych i frazeologicznych, wśród których znajdziemy m.in. takie jak: „być chorym na duszy”, „mieć rogatą duszę”, „czytać w czyjejś duszy”, „hulaj dusza”². Różnorodność tych znaczeń i sposobów użycia potwierdza tezę, że konotacje związane z pojęciem duszy są wielorakie. Podobnie wielorakie są koncepcje duszy wypracowane w różnych kulturach i religiach.

Jednym z badaczy, którzy podjęli próbę całościowego i systematycznego przedstawienia tematu duszy ludzkiej był polski teolog i filozof, twórca systemu personalizmu uniwersalistycznego: Czesław Stanisław Bartnik (1929–2020). Jego refleksja nad duszą nie stanowi tematu marginalnego ani okazjonalnego, lecz jest integralnym elementem szeroko zakrojonego projektu antropologiczno-teologicznego, którego zasadniczym punktem odniesienia jest kategoria osoby. Bartnik, wychodząc od krytyki zarówno redukcjonistycznego materializmu, jak i skrajnego spirytualizmu, proponuje ujęcie człowieka jako bytu osobowego, obejmującego w jedności wymiar cielesny i duchowy.

¹ Por. *Słownik Języka Polskiego*, t. I, red. M. Szymczak, Warszawa 1996, s. 439.

² Por. *ibidem*.

Specyfiką Bartnikowej antropologii jest przesunięcie akcentu z klasycznego dualizmu duszy i ciała na kategorię osoby, rozumianej jako ontologiczna nadsynteza obu wymiarów. W tym sensie dusza nie występuje w jego pismach jako pojęcie izolowane, lecz zawsze w relacji do osoby i jej struktury. Jednocześnie jednak uważna lektura rozległego dorobku Bartnika ujawnia, że termin „dusza” używany jest przez autora w różnych kontekstach i sensach: ontologicznym, relacyjno-personalnym, psychologicznym, egzystencjalnym oraz teologiczno-soteriologicznym. Powstaje zatem pytanie, czy i w jaki sposób te znaczenia są w jego systemie integrowane oraz czy proponowana integracja zachowuje spójność pojęciową i moc wyjaśniającą.

Celem niniejszej dysertacji jest rekonstrukcja oraz krytyczna analiza koncepcji duszy ludzkiej w personalizmie uniwersalistycznym Czesława Stanisława Bartnika. Praca podejmuje próbę odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób autor „Personalizmu” ujmuje ontologiczny status duszy, jak porządkuje relację duszy, ciała i osoby oraz jakie konsekwencje antropologiczne i teologiczne wynikają z przyjęcia tej perspektywy. Istotnym elementem analizy jest również konfrontacja Bartnikowej wizji duszy z tradycją filozoficzno-teologiczną, zwłaszcza chrześcijańską, a także z wybranymi współczesnymi debatami antropologicznymi.

Problem badawczy niniejszej pracy można sformułować następująco: w jaki sposób w ramach personalizmu uniwersalistycznego Bartnik konceptualizuje duszę ludzką oraz czy zaproponowane przez niego rozwiązanie pozwala na nieredukcjonistyczne, a zarazem pojęciowo spójne ujęcie osoby ludzkiej. Przyjmujemy jako tezę roboczą, że w pismach Czesława Stanisława Bartnika nie występuje jedna, stabilna i semantycznie jednoznaczna definicja duszy, lecz raczej wiązka konkurencyjnych sensów, które autor stara się integrować na poziomie kategorii osoby. Odtworzenie jego koncepcji wymaga zatem nie tyle prostego streszczenia rozproszonych wypowiedzi, ile ich uporządkowania terminologicznego, rozpoznania napięć między pojęciami „duszy”, „ducha” i „osoby” oraz oceny konsekwencji tej integracji.

Wkład własny zawarty w niniejszej dysertacji polega na całościowej rekonstrukcji tej koncepcji na podstawie szerokiej bazy źródłowej, jej uporządkowaniu pojęciowym oraz na krytycznej ocenie, która pozwala wskazać zarówno jej poznawczy potencjał, jak i miejsca problematyczne, domagające się dalszych badań.

Tak określony problem badawczy nie został dotąd w sposób wystarczający podjęty ani wyczerpująco opracowany przez badaczy zajmujących się teologią i filozofią

Cz. St. Bartnika. Zagadnienie duszy pojawia się wprawdzie w coraz liczniejszych publikacjach przybliżających osobę i twórczość lubelskiego teologa, jednak najczęściej nie mają one charakteru dogłębnego studium poświęconego temu właśnie problemowi. Najbliższy tematowi niniejszej pracy jest artykuł Jana Miczyńskiego zatytułowany „Human Soul in the Light of Czesław Stanisław Bartnik's Universalistic Personalism”. Jest to interesujący przyczynek do badań, jednak niepozbawiony braków, co bliżej przedstawimy w rozdziale trzecim niniejszej dysertacji. Ważne uwagi pojawiają się również w takich opracowaniach, jak: „Teologia osoby w ujęciu Czesława Stanisława Bartnika”³ Roberta Rynkowskiego, „Filozofia i teologia czasu. Czas w systemie personalistycznym Czesława Stanisława Bartnika”⁴ Wojciecha Jaźniewicza, a także w artykułach różnych autorów wydanych w zbiorach: „Ku mądrości teologii”⁵, „Świat osoby. Personalizm Cz. St. Bartnika”⁶ oraz „In Persona Christi”⁷. W pracach tych pojawiają się uwagi dotyczące sposobu ujmowania duszy przez autora „Personalizmu”, jednak nie zawierają one całościowego i wyczerpującego omówienia tego zagadnienia.

Niniejsza dysertacja podejmuje próbę wypełnienia istotnej luki badawczej poprzez systematyczną analizę rozległego dorobku Cz. St. Bartnika, obejmującego blisko sto książek oraz ponad trzy tysiące artykułów. Tak szeroka baza źródłowa pozwala ukazać, że problematyka duszy ludzkiej nie stanowi w jego twórczości tematu pobocznego czy okazjonalnego, lecz należy do fundamentalnych kategorii jego myślenia teologicznego, antropologicznego i filozoficznego. W realizacji tego zadania kluczową rolę odegrała pełna bibliografia dzieł Bartnika, opracowana z dużym nakładem pracy przez jego ucznia i kontynuatora myśli personalistycznej, Mirosława Kowalczyka, publikowana w kolejnych wydaniach pod tytułem: „Działalności naukowej i pisarskiej Cz. St. Bartnika”⁸.

Wspomniana bibliografia unaocznia szereg trudności metodologicznych, z którymi musi zmierzyć się każdy badacz twórczości lubelskiego teologa. Pierwsza z nich dotyczy formy jego publikacji. Znaczną część dorobku stanowią nie monografie, lecz zbiory wcześniej drukowanych artykułów, recenzji, kazań, listów i krótkich wystąpień. Wiele tekstów ukazywało się kilkakrotnie, niekiedy pod zmienionymi

³ R. Rynkowski, *Teologia osoby w ujęciu Czesława Stanisława Bartnika*, Warszawa 2004.

⁴ W. Jaźniewicz, *Filozofia i teologia czasu, Czas w personalizmie uniwersalistycznym Czesława Stanisława Bartnika*, Kraków 2017.

⁵ *Ku mądrości teologii*, red. K. Gózdź, E. Sienkiewicz, Szczecin 2008.

⁶ *Świat osoby. Personalizm Cz. St. Bartnika*, red. K. Guzowski, G. Barth, Lublin 2016.

⁷ *In Persona Christi*, t. 1–2, red. K. Gózdź, Lublin 2009.

⁸ M. Kowalczyk, *Działalność naukowa i pisarska Czesława Stanisława Bartnika*, Lublin 2004–2009.

tytułami lub w wersjach jedynie kosmetycznie poprawionych. Inne zostały włączone do obszerniejszych opracowań, a jeszcze inne tak gruntownie przeredagowane, że można mówić o nowym ujęciu danego zagadnienia. Powstaje zatem pytanie, czy cytując konkretne wypowiedzi Bartnika, należy wskazywać ich pierwotne miejsce publikacji, czy – jak czyni większość badaczy – odwoływać się do kolejnych tomów dzieł zebranych.

W niniejszej pracy przyjęto rozwiązanie pośrednie. Dysponowanie ponad sześćdziesięcioma tomami dzieł zebranych znacząco ułatwia analizę myśli Bartnika, dlatego – o ile nie zaznaczono inaczej – odwołujemy się właśnie do tych wydań. Jednocześnie traktujemy je nie jako jednolite monografie, lecz jako zbiory tekstów o różnym pochodzeniu i stopniu redakcyjnego przetworzenia. Takie podejście umożliwia nie tylko analizę i syntezę poglądów autora „Personalizmu”, lecz także śledzenie dynamiki ich rozwoju, procesów krystalizowania się stanowisk, a niekiedy również rewizji wcześniejszych ujęć.

Drugą trudnością jest fakt, że Bartnik w wielu swoich publikacjach nie stosuje klasycznych odwołań bibliograficznych. Utrudnia to precyzyjne określenie inspiracji, którym podlegał, a czasem nawet oddzielenie jego własnych intuicji od poglądów innych autorów. Brak ten ma jednak także pozytywny wymiar: zmusza badacza do samodzielnego poszukiwania źródeł, które mogły oddziaływać na myśl lubelskiego teologa, co sprzyja twórczej weryfikacji, reinterpretacji i formułowaniu alternatywnych propozycji.

Zarysowane powyżej uwarunkowania wyznaczają metodę zastosowaną w niniejszej dysertacji. Obejmuje ona trzy komplementarne poziomy analizy, które – choć odrębne – tworzą spójny proces rekonstrukcji i interpretacji myśli Cz. St. Bartnika dotyczącej duszy ludzkiej:

1. Analiza źródłowa (analiza wewnętrzna)

Obejmuje ona bezpośrednie odczytanie tekstów Bartnika i pozwala uchwycić dynamikę jego myślenia niejako „od środka”. W jej ramach zostanie dokonana:

- rekonstrukcja antropologii Bartnika poprzez szczegółowe odczytanie jego tekstów,
- wydobycie jego rozumienia duszy ludzkiej jako kategorii teologicznej, filozoficznej i personalistycznej,
- identyfikacja zmian i przekształceń w jego ujęciu duszy na przestrzeni lat,
- śledzenie rozwoju jego myśli.

2. Synteza systemowa

Na tym poziomie rozproszone wypowiedzi Bartnika zostaną scalone w spójny model personalistycznej antropologii. Synteza obejmie:

- scalanie rozproszonych wypowiedzi w spójny model personalistycznej antropologii,
- porządkowanie kategorii i pojęć związanych z duszą, osobą, podmiotowością i transcendencją,
- wyodrębnienie zasadniczych intuicji, które konstytuują Bartnikową koncepcję duszy ludzkiej.

3. Analiza porównawcza (analiza zewnętrzna)

Ten etap pozwoli umieścić myśl Bartnika w szerszym kontekście filozoficznym i teologicznym. Obejmie on:

- zestawienie poglądów Bartnika z klasycznymi i współczesnymi ujęciami duszy w filozofii, teologii, psychologii, fenomenologii i naukach humanistycznych,
- określenie oryginalności jego propozycji,
- wskazanie punktów spornych, zbieżnych i komplementarnych,
- umieszczenie jego myśli w głównym nurcie współczesnych debat nad naturą i strukturą duszy ludzkiej.

Tak rozumiana metoda pozwala nie tylko odtworzyć stanowisko Bartnika, lecz także ukazać jego miejsce w szerokim kontekście intelektualnym. W tym sensie dysertacja realizuje postulat Romana Ingardena, który w tekście „O dyskusji owocnej słów kilka” podkreślał konieczność poznania stanowiska drugiego autora „w oryginale”, jako warunku wyzwolenia się od własnych uprzedzeń i prawa do rzetelnego zrozumienia własnej propozycji⁹. Bartnik – jak postaramy się wykazać – spełniał ten warunek w sposób wyjątkowo konsekwentny.

Struktura niniejszej pracy została zdeterminowana przez logikę rekonstrukcji koncepcji duszy ludzkiej wypracowanej przez Cz. St. Bartnika.

W pierwszym rozdziale przedstawimy genezę i rozwój pojęcia duszy w perspektywie historycznej, językowej i pojęciowej. Analiza ta stanowi twórcze rozwinięcie badań Bartnika, prowadzonych w duchu hermeneutyki personalistycznej,

⁹ Por. R. Ingarden, *O dyskusji owocnej słów kilka*, w: idem, *Książeczka o człowieku*, Kraków 2003, s. 171–176.

zgodnie z którą rzetelna refleksja filozoficzna i teologiczna wymaga uprzedniego namysłu nad językiem oraz znaczeniem podstawowych terminów.

Rozdział obejmuje analizę kluczowych pojęć obecnych w tradycji greckiej i biblijnej, a także omówienie hebrajskiego sposobu ujmowania duszy jako rzeczywistości całościowej i egzystencjalnej. Całość dopełnia refleksja nad polskim terminem „dusza”, jego etymologią oraz kulturowymi konotacjami, które ukazują ciągłość doświadczenia duszy w tradycji europejskiej i polskiej.

Rozdział drugi poświęcony będzie zagadnieniu pochodzenia duszy ludzkiej. Przedstawimy główne stanowiska obecne w historii filozofii i teologii. Ukażemy bogactwo i złożoność prób odpowiedzi na pytanie o genezę duszy – od starożytnych spekulacji filozoficznych, przez refleksję patrystyczną i średniowieczną, aż po współczesne ujęcia teologiczne. Szczególną uwagę poświęcimy krytycznemu dialogowi, jaki Bartnik podejmuje z koncepcjami redukującymi duszę do materii, procesów biologicznych lub czysto ewolucyjnych. Postaramy się również wykazać, że w ramach personalizmu uniwersalistycznego Bartnik proponuje ujęcie, zgodnie z którym dusza pochodzi bezpośrednio od Boga i stanowi osobowy dar konstytuujący niepowtarzalność konkretnego człowieka. Jej powstanie nie ma charakteru mechanicznego ani naturalistycznego, lecz personalny i relacyjny. Dusza zostaje wpisana w akt stwórczy Boga, który powołuje do istnienia osobę ludzką jako byt cielesno-duchowy. Rozdział ukaże, że pytanie o pochodzenie duszy jest nierozzerwalnie związane z pytaniem o sens ludzkiego istnienia, wolność i odpowiedzialność moralną.

W rozdziale trzecim przedstawimy systematyczną teologię duszy w ujęciu Bartnika. Omówiona zostanie jej duchowa natura, istota oraz eschatologiczne przeznaczenie. Dusza ukazana będzie jako personalna rzeczywistość dynamiczna, zdolna do poznania prawdy, dokonywania wolnych wyborów oraz nawiązywania relacji z Bogiem i innymi osobami. Opiszemy stanowisko Bartnika, który podkreśla, że dusza stanowi wewnętrzne centrum osoby ludzkiej i zasadę jej jedności. Przenika wszystkie wymiary życia człowieka – cielesny, psychiczny, moralny i religijny – oraz otwiera go na transcendencję. W perspektywie eschatologicznej dusza nie ulega unicestwieniu wraz ze śmiercią ciała, lecz zachowuje swoją tożsamość i pozostaje podmiotem odpowiedzialności moralnej oraz nadziei zbawienia. Dzięki temu Bartnik osadza refleksję nad duszą w szerszym kontekście historii zbawienia i antropologii chrześcijańskiej.

Całość pracy ma ukazać, że Cz. St. Bartnik traktuje duszę jako kluczowy element integralnej antropologii personalistycznej, łączącej wymiar filozoficzny, teologiczny i egzystencjalny. Dowiedziemy, że koncepcja duszy w ujęciu Bartnika stanowi spójną i pogłębioną propozycję rozumienia osoby ludzkiej, wolną od redukcjonizmu i otwartą na transcendencję. Praca będzie również posiadała wyraźny wymiar polemiczny i metodologiczny: idąc za myślą Bartnika, odniesiemy się krytycznie do współczesnych nurtów antropologicznych, które redukują człowieka do wymiaru biologicznego, psychologicznego lub funkcjonalnego, pomijając duchowy i personalny charakter jego istnienia. Wykażemy, że takie ujęcia nie są w stanie adekwatnie wyjaśnić fenomenu osoby ludzkiej, jej wolności, sumienia oraz zdolności do relacji transcendentnej. Personalizm uniwersalistyczny Bartnika zostanie ukazany jako propozycja integralna, zdolna połączyć dane nauk przyrodniczych, filozofii, teologii i doświadczenia egzystencjalnego w spójną wizję człowieka. Dzięki temu praca nie tylko będzie rekonstruowała określoną koncepcję duszy, lecz, mamy nadzieję, wniesie znaczący wkład w szerszą debatę nad współczesnym rozumieniem osoby ludzkiej i jej miejscem w świecie.

Całość pracy zmierza do wykazania, że koncepcja duszy u Czesława Stanisława Bartnika stanowi integralny element jego antropologii osoby, wolny od uproszczonych redukcjonizmów, choć jednocześnie niepozbawiony napięć terminologicznych, które wymagają krytycznego namysłu. W tym sensie niniejsza dysertacja nie tylko rekonstruuje określoną propozycję teoretyczną, lecz także podejmuje dialog z fundamentalnym pytaniem o naturę i jedność osoby ludzkiej.

WCZESNE KONCEPCJE DUSZY W PERSPEKTYWIE BADAŃ HISTORII POJĘCIA

Cz. St. Bartnik był teologiem i filozofem, który należał bez wątpienia do tej nielicznej grupy badaczy, którzy swoje zainteresowania kierowali daleko poza wąski obszar monotematycznych badań wybranego zagadnienia. Mając do dyspozycji narzędzie w postaci opracowanego przez siebie systemu personalizmu uniwersalistycznego lubelski teolog poddawał filozoficznej i teologicznej analizie tak, zdawałoby się, oddalone od siebie obszary badawcze jak historia myśli ludzkiej¹⁰, historia kultury i cywilizacji¹¹, życie społeczne¹² i polityczne¹³, dogmatyka katolicka¹⁴, teologia biblijna¹⁵ oraz zagadnienia z zakresu nauk przyrodniczych, takie jak powstanie i ewolucja życia¹⁶, ewolucja człowieka¹⁷, kosmologia i fizyka cząstek elementarnych¹⁸. Można odnieść wrażenie, że nie istniało takie zagadnienie, które by go nie interesowało i nie było pretekstem do pogłębionej refleksji, w której starał się dociec samych podstaw bytu i jego najgłębszego sensu¹⁹. Istniały jednak takie tematy, które były mu szczególnie bliskie i szczególnie dla niego ważne. Między tymi najważniejszymi zagadnieniami poczesne miejsce zajmowało zjawisko, które zwykliśmy potocznie nazywać narodem. To właśnie przy okazji analizy rzeczywistości narodu zostało napisane zdanie: „Myśl chrześcijańska nie odrywa bynajmniej swych pojęć doczesnych, lecz pragnie przejść przez samo Serce tej Ziemi, żeby zajaśnić pełnym światłem Ewangelii”²⁰. Wydaje się, że właśnie w tym krótkim zdaniu odnajdujemy jedną

¹⁰ Por. Cz. St. Bartnik, *Historia filozofii*, Lublin 2001.

¹¹ Por. idem, *Próba teologicznej wizji Europy*, w: idem, *Fenomen Europy*, Radom 2001, s. 15–22.

¹² Por. idem, *Pokusa beznarodowości*, w: idem, *O polską mądrość*, Szczecinek 2005, s. 62–69.

¹³ Por. idem, *Różne sposoby pojmowania polityki*, w: idem, *Wprowadzenie do teologii społeczno-politycznej*, Lublin 2006, s. 51–63.

¹⁴ Por. *Ku chrystologii integralnej – Leon Wielki*, w: idem, *Chrystus – Syn Boga Żywego*, Lublin 2000, s. 101–111.

¹⁵ Por. idem, *Idea Mesjasza w Pierwszym Testamencie*, w: idem, *Chrystus – Syn Boga Żywego*, Lublin 2000, s. 21–36.

¹⁶ Por. idem, *Teilhardowska wizja dziejów*, Lublin 1975, s. 17–45.

¹⁷ Por. idem, *Kiedy pojawił się człowiek jako Człowiek?*, w: idem, *Ludzka dusza, jaźń, osoba*, Lublin 2019, s. 25–46.

¹⁸ Por. idem, *Historia filozofii*, op. cit., s. 472–488.

¹⁹ Por. M. Kowalczyk, *Działalność naukowa i pisarska Czesława Stanisława Bartnika*, Lublin 2004, s. 9.

²⁰ Cz. St. Bartnik, *Personalistyczna koncepcja narodu*, w: idem, *Kiedy myślę naród*, Radom 2003, s. 33.

z najbardziej fundamentalnych wskazówek pomocnych dla zrozumienia metodologii jaką posługiwał się autor „Personalizmu”. Streszcza się ona w jednym słowie: „pojęcie”. Cz. St. Bartnik za swoje pierwszorzędne zadanie przyjął poszukiwanie takich pojęć, które najlepiej służyłyby jego teologii i najtrafniej oddawałyby jego myśl. Szukał pojęć, które pomagają zrozumieć świat i choć w przybliżony sposób pozwalają go opisać. Nie inaczej było w przypadku naukowej analizy rzeczywistości duszy, o której nie można mówić bez podstawowego aparatu pojęciowego. To zaś każe nam rozpocząć naszą refleksję od pochylenia się nad zagadnieniem personalistycznej hermeneutyki Cz. St. Bartnika.

1. 1. Hermeneutyka personalistyczna

Charakterystyczną cechą badań teologicznych i filozoficznych prowadzonych przez Cz. St. Bartnika jest wstępna analiza pojęć odnoszących się do badanej rzeczywistości. Znaczenie pojęć i terminów w personalizmie uniwersalistycznym Cz. St. Bartnika zostało przedstawione m.in. przez Łukasza Synoradzkiego w dziele zatytułowanym: „Teologiczne rozumienie przestrzeni w pismach ks. prof. Czesława Stanisława Bartnika (1929–2020)”²¹, Krzysztofa Guzowskiego w artykule „Hermeneutyka personalistyczna”²², Krzysztofa Stołę w artykule „Misterium słowa”²³ oraz Roberta M. Rynkowskiego w artykule „Rola słowa, języka, dialogu w Czesława Stanisława Bartnika koncepcji osoby”²⁴. Opierając się na tekstach lubelskiego teologa takich jak: „Hermeneutyka personalistyczna”²⁵, „Personalizm”²⁶ oraz „Dogmatyka katolicka”²⁷ badacze ci przekonująco udowadniają, że twórca personalizmu uniwersalistycznego stoi na stanowisku, iż pojęcia wskazują na istotę rzeczy. Są one najprostszymi i fundamentalnymi definicjami przedmiotu. Oddają tożsame relacje między elementami „zbioru”, urzeczywistniające się we wszystkich konkretnych bytach i dotyczą rozdzielnie wszystkich realnie istniejących desygnatów. Pozwalają również

²¹ Ł. Synoradzki, *Teologiczne rozumienie przestrzeni w pismach ks. prof. Czesława Stanisława Bartnika (1929–2020)*, Kraków 2023, s. 16–18.

²² K. Guzowski, *Hermeneutyka personalistyczna*, w: *In persona Christi*, t. 2, red. K. Gózdź, Lublin 2009, s. 331–350.

²³ K. Stola, *Misterium słowa*, w: *In persona Christi*, t. 2, red. K. Gózdź, Lublin 2009, s. 364–369.

²⁴ R. M. Rynkowski, *Rola słowa, języka, dialogu w Czesława Stanisława Bartnika koncepcji osoby*, w: *Świat osoby. Personalizm Czesława S. Bartnika*, red. K. Guzowski, G. Barth, Lublin 2016, s. 169–179.

²⁵ Cz. St. Bartnik, *Hermeneutyka personalistyczna*, Lublin 1994.

²⁶ Idem, *Personalizm*, Lublin 2000.

²⁷ Idem, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2003.

na rozróżnienie istnienia lub nieistnienia rzeczy, która jest przez nie oznaczana. Stają się przedmiotem naukowej syntezy i analizy, podlegają rozwojowi i wzajemnie na siebie oddziałują²⁸. Z tego wynika, że nie może istnieć rzetelna nauka w której pominięto by zupełnie analizę języka.

Należy w tym miejscu poczynić zastrzeżenie, że teologia i filozofia hermeneutyczna Cz. St. Bartnika niewiele ma wspólnego z tym, co zwykle się nazywać „zwrotem lingwistycznym”. Przykładem owego „zwrotu” może być hipoteza Saphira-Whorfa w której przyjmuje się, że kategorie językowe formują metafizyczny obraz świata²⁹, a nawet, zdaniem niektórych, wręcz utożsamiają myślenie z językiem³⁰. W przeciwieństwie do tej koncepcji lubelski teolog twierdzi, że człowiek przez swój intelekt najpierw ujmuje faktyczność czegoś, jakiś realny konkret, a następnie treść tego „czegoś”, która pierwotnie nie jest zdeterminowana poznawczo. W konsekwencji to, co poznajemy, ujmowane jest kolejno w „słowo wewnętrzne”, „pojęcie” i ostatecznie w „słowo zewnętrzne”³¹. Z tego właśnie powodu Cz. St. Bartnik powiada, że w prowadzonych badaniach należy bezwzględnie łączyć (bez ich utożsamiania) refleksję nad światem przedmiotowym z badaniami nad światem podmiotowym, byt języka z jego semantyką, rzecz samą w sobie z jej duchowym sygnifikatem oraz pojęcie z jego słownym odpowiednikiem³². Tu właśnie ma swoje źródło krytyka, którą lubelski teolog kieruje pod adresem takiego sposobu uprawiania teologii, który polegałaby na neopozytywistycznej analizie logiki języka i jego empirycznych wyrazów znakowych. Tego typu teologia z konieczności skutkuje odejściem od języka metafizycznego, transcendentnego, a nawet religijnego na rzecz języka całkowicie empirycznego i świeckiego. Znamiennym przykładem takiego procesu jest teologia lingwistyczna, sekularystyczna, feministyczna i teologia „śmierci Boga”³³. Cz. St. Bartnik powie wprost, że tego typu teologia nie ma żadnej wartości naukowej³⁴.

Nie oznacza to jednak, że metody lingwistyczne nie mają żadnej wartości dla teologii i filozofii systemowej. Przeciwnie, mogą być one z powodzeniem używane jako

²⁸ Por. idem, *Hermeneutyka personalistyczna*, op. cit., s. 152; K. Stola, art. cit., s. 364–365; Ł. Synoradzki, op. cit., s. 17; K. Guzowski, art. cit., s. 340–341; R. Rynkowski, art. cit., s. 172.

²⁹ Por. S. Judycki, *Epistemologia*, t. 2, Poznań-Warszawa 2020, s. 845.

³⁰ Por. S. Pinker, *The language instinct: How the mind creates language*, New York 1994, s. 57.

³¹ Por. Cz. St. Bartnik, *Hermeneutyka personalistyczna*, op. cit., s. 150.

³² Por. ibidem, s. 149.

³³ Por. idem, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, op. cit., s. 1011; A. Małek, „Logos” i „Sofia” jako tytuły Chrystusa w świetle teologii feministycznej, w: *Logos – filozofia słowa. Szkice o pograniczach języka, filozofii i literatury*, red. K. Andruczyk, E. Gorlewska, K. Korotkich, Białystok 2017, s. 194.

³⁴ Cz. St. Bartnik, *Od teologii reistycznej do personalistycznej*, „Studia Theologica Varsaviensia” 2014, nr 1, s. 20.

metody pomocnicze. Służą one odkrywaniu sensów języka chrześcijańskiego, jego interpretacji i poprawnego pojmowania³⁵. Taką też rolę odgrywają w badaniach prowadzonych przez Cz. St. Bartnika badaniach.

Lubelski teolog podziela zdanie Reinharta Kosellecka, że aby doświadczać lub zbierać doświadczenia i włączać je w nasze życie, potrzebujemy pojęć. Niemiecki historyk słusznie stwierdza: „Pojęcia są potrzebne po to, aby przeszłe doświadczenia zintegrować zarówno z naszym językiem, jak i z naszym zachowaniem. Dopiero w wyniku takiej integracji możemy zrozumieć, co się stało, i być może będziemy w stanie stawić czoła wyzwaniom przeszłości”³⁶. Z tego też powodu Cz. St. Bartnik podejmuje refleksję nad językiem, terminami i pojęciami. Czyni to jednakże zawsze z tym zastrzeżeniem, że podejmowane analizy nie mogą wykluczać realnego istnienia odpowiedników znaków języka chrześcijańskiego³⁷. Konkretnie pojęcia analizuje pod kątem semiotycznym i semantycznym. Ich związki poddaje logicznej i metodologicznej weryfikacji, precyzuje zasady adekwatności i reguł hermeneutycznych, a nade wszystko odnosi je do rzeczywistości personalnej³⁸.

W tym właśnie kontekście Cz. St. Bartnik sięga w swoich pracach do etymologii oraz doświadczeń języków tak starożytnych jak i nowożytnych³⁹. Zgadza się on ze stanowiskiem Aleksandra Brücknera, według którego w słownictwie wyrażają się dzieje rozumień świata sięgające czasów, do których żadne pisemne dokumenty nie docierają. Słowa są świadectwem sposobów pojmowania rzeczywistości każdej doby rozwojowej. W tym sensie mogą zastępować dzieła historyczne oraz uzupełniać wyniki badań archeologicznych⁴⁰.

W swoich badaniach nad ewolucją pojęć lubelski teolog daje pierwszeństwo językom dawnym, zwłaszcza klasycznym. Jego zdaniem to właśnie języki: łaciński, hebrajski, a nade wszystko grecki, stopniowo wypracowały bogactwo terminów, słów oraz zakresów znaczeniowych odpowiadających sposobowi rozumienia rzeczywistości w kolejnych epokach. Należy przy tym pamiętać, że prądródłem kodu językowego, rozumienia, pojmowania i interpretacji oraz podmiotem całego procesu poznawczego, metodologicznego i w końcu hermeneutycznego jest nie tyle sam język, czy nawet dusza,

³⁵ Por. ibidem; idem, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, op. cit., s. 1011.

³⁶ R. Koselleck, *Dzieje pojęć. Studia z semantyki i pragmatyki języka społeczno-politycznego*, tłum. J. Merecki, W. Kunicki, Warszawa 2009, s. 59.

³⁷ Por. idem, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, op. cit., s. 1011.

³⁸ Por. K. Stola, art. cit., s. 363.

³⁹ Por. ibidem, s. 364.

⁴⁰ Por. A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 1927, s. VII.

lub podmiotowa subzystencja, ile raczej osoba w swoim znaczeniu omegalnym, jako „Misteryjna Całość” i „Absolutność”⁴¹.

W tym miejscu przyjrzymy się poszczególnym terminom które, zdaniem Cz. St. Bartnika, odnosiły się i w jakimś sensie nadal odnoszą do rzeczywistości duszy. Ukażemy nie tylko pewne aspekty etymologiczne opisywanych pojęć, lecz zasygnalizujemy najwcześniejsze sposoby ich rozumienia, co z kolei pozwoli zarysować wczesne koncepcje duszy, które dla naszego badacza stały się punktem wyjścia do stworzenia koncepcji własnej, rozwijanej w ramach systemu personalizmu uniwersalistycznego⁴².

1.2. Greckie terminy odnoszące się do rzeczywistości duszy

Powszechnie przyjmuje się, że pionierem w badaniach wczesnej greckiej idei duszy był bliski przyjaciel Nietzschego Erwin Rohde. W swojej fundamentalnej pracy zatytułowanej „Psyche. Kult duszy i wiara w nieśmiertelność u Greków”⁴³ dał wyraz przekonaniu, że Platoński opis duszy ma swój początek w ascetycznych wartościach religijnych wprowadzonych do Grecji w okresie posthomeryckim. Te wywodzą się z kolei z dionizyjskich rytuałów religijnych, które swój wpływ na grecki sposób myślenia wywierają za pośrednictwem kultu orfickiego oraz spekulacji pitagorejskich. Za pierwotne źródło owych wierzeń Rohde przyjmował wczesne dionizyjskie rytuały ekstazy⁴⁴. Spośród głównych terminów odnoszących się do rzeczywistości duszy Rohde wylicza kolejno: ψυχή⁴⁵, εἶδωλον⁴⁶, εἶδωλα⁴⁷, φρεν⁴⁸, θυμός oraz νόος⁴⁹.

Praca Rohdego została poddana rzeczowej krytyce m.in. przez Davida B. Clausa, który zarzuca niemieckiemu badaczowi, że nie wyjaśnił

⁴¹ Por. Cz. St. Bartnik, *Personalizm*, op. cit., s. 381; K. Stola, art. cit., s. 365–366; W. Jaźniewicz, *Koncepcja prawdy w ramach systemu personalizmu uniwersalistycznego*, „Studia Theologica Varsaviensia” 2023, nr 2, s. 302.

⁴² O konieczności przeprowadzenia takiej analizy w kontekście prac Cz. St. Bartnika przekonywał Piotr Liszka w artykule zatytułowanym „Interpretacja terminu *anima* w Piśmie Świętym i w teologii” (Por. P. Liszka, *Interpretacja terminu „anima” w Piśmie Świętym i w teologii*, „Studia Salvatoriana Polonica” 2014, t. 8, s. 193–194).

⁴³ E. Rohde, *Psyche. Kult duszy i wiara w nieśmiertelność u Greków*, tłum. J. Korpanty, Kęty 2007.

⁴⁴ Por. E. Rohde, op. cit., s. 69–73; P. S. MacDonald, *Psyche*, tłum. A. Serafin, Warszawa 2019, s. 27; G. Ravasi, *Krótką historią duszy*, tłum. A. Wojnowski, Kraków 2008, s. 132–133.

⁴⁵ Por. E. Rohde, op. cit., s. 9.

⁴⁶ Por. ibidem, s. 11.

⁴⁷ Por. ibidem, s. 14. 42.

⁴⁸ Por. ibidem, s. 33.

⁴⁹ Por. ibidem.

on przekonująco zmian w sposobie pojmowania duszy w kontekście niezmiennego używania na różnych etapach rozwoju kultury i religii greckiej terminu ψυχή⁵⁰. Niemniej, klasyczna pozycja niemieckiego badacza wciąż jest cytowana obok takich opracowań jak „The Early Greek Concept of Soul” Jana Bremmera⁵¹, czy szczególnie interesująca pod kątem analiz językowo – porównawczych „The Origins of European Thought. About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate” Richarda B. Oniansa⁵². Również Cz. St. Bartnik w swoich badaniach nad rzeczywistością duszy odwołuje się do autorytetu E. Rohdego, choć, z powodu potknięcia redakcyjnego, błędnie podaje jego nazwisko⁵³. Podążając śladem niemieckiego badacza Cz. St. Bartnik poddaje analizom greckie pojęcia odnoszące się do duszy, formułując jednak swoją własną ich listę. Zdaniem lubelskiego teologa kluczowe dla przedstawienia greckiej koncepcji duszy będą takie pojęcia jak: ψυχή, θυμός, νοῦς i πνεῦμα⁵⁴.

Cz. St. Bartnik wiąże wielość pojęć określających duszę w starożytnej Grecji z faktem rozróżniania w tradycji preorfickiej, orfickiej i homeryckiej przynajmniej trzech rodzajów dusz, z których każdej przysługiwało inne pojęcie⁵⁵. lubelski teolog przyznaje, że w mitologii greckiej – podobnie zresztą jak w terminologiach innych religii – problematyka duszy jest dość zagmatwana. Dotyczy to nie tylko samej ilości dusz, ich lokalizacji czy natury, ale nawet terminologii. Wydaje się, że w swoim opisie sposobu pojmowania duszy przez starożytnych Greków Cz. St. Bartnik opiera się przede wszystkim na habilitacyjnej rozprawie Tadeusza Kobierzyckiego zatytułowanej „Gnothi Seauton: dusza, charakter, jaźń, osobowość, osoba. Dzieje pięciu pojęć”⁵⁶. Zgodnie z tym opracowaniem Cz. St. Bartnik uznaje, że najważniejszym pojęciem wskazującym na duszę jest ψυχή. Termin ten może z jednej strony oznaczać cały zespół dusz, tak cielesnych jak niecielesnych, a z drugiej strony pierwszy ze stopni duszy niecielesnej, a więc tę duszę, która ożywia całe ciało⁵⁷. W tym miejscu przedstawimy sposoby

⁵⁰ Por. D. B. Claus, *Toward the Soul: An Inquiry into the Meaning of psyche before Plato*, New Haven 1981, s. 2. 92.

⁵¹ J. Bremmer, *The Early Greek Concept of Soul*, Princeton 1983.

⁵² R. B. Onians, *The Origins of European Thought. About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge 1951.

⁵³ Zarówno w bibliografii, jak i w indeksie osób LXXII tomu dzieł zebranych zatytułowanym „*Ludzka dusza, jaźń i osoba*” nazwisko niemieckiego badacza ma formę „Rothe”. Por. Cz. St. Bartnik, *Ludzka dusza, jaźń i osoba*, Lublin 2019, s. 442. 451.

⁵⁴ Cz. St. Bartnik, *Dusza w świecie starogreckim*, w: idem, *Ludzka dusza, jaźń i osoba*, Lublin 2019, s. 90.

⁵⁵ Por. Cz. St. Bartnik, *Byt osobowy*, w: idem, *Siódma pieczęć*, Lublin 2012, s. 217.

⁵⁶ T. Kobierzycki, *Gnothi Seauton: dusza, charakter, jaźń, osobowość, osoba. Dzieje pięciu pojęć*, Warszawa 2001, s. 17–39.

⁵⁷ Por. Cz. St. Bartnik, *Byt osobowy*, art. cit., s. 90; T. Kobierzycki, op. cit., s. 17–18.

rozumienia używanych w obrębie greckiej mitologii pojęć odnoszących się do duszy w taki sposób, w jaki ujmuje je Cz. St. Bartnik.

1.2.1. Ψυχή

Nie ma jak dotąd wśród badaczy zgody co do etymologii greckiego terminu ψυχή. Najczęściej przyjmuje się, że termin ten wywodzi się z czasownika ψύχω–„tchnąć”, „dmuchnąć”, „chłodzić”, „ochładzać”, „oziębować”, „szukać orzeźwienia”⁵⁸. Tak uważają m.in.: Elena I. Antonakou, Lazaros C. Triarhou, Steven Paul i Leon Marvell⁵⁹. Nieco innego zdania jest Douglas Cairns, który powiada, że termin ψυχή jest najbliższym spokrewnionym ze słowami ψύχος i ψυχρός, które znaczą odpowiednio: „zimno”, „chłód”, „ochłodzenie” i „orzeźwienie”⁶⁰, oraz przymiotniki „zimny” i „chłodny”⁶¹. Zdaniem tego autora bliskość ta sugeruje, iż pierwotnie ψυχή nawiązywało do „zimnego oddechu śmierci” i jeśli było kiedykolwiek pojęciem dosłownym, to taki właśnie był jego pierwotny sens. Na poparcie swojej tezy Cairns przywołuje dzieło Homera, u którego słowo to pojawia się tylko w kontekście śmierci lub utraty przytomności⁶². Oba stanowiska stara się pogodzić m.in. Michael Clarke, który doszukuje się pierwotnego, intuicyjnego związku między ψυχή, ψύχος i ψύχω. Związek ten ma w opinii badacza wynikać ze skojarzenia czynności dmuchania z chłodem⁶³.

Zupełnie odmiennego zdania jest w kwestii etymologii słowa ψυχή C. B. Claus. Występuje on przeciwko argumentom usiłującym utożsamić ψυχή z oddechem i dowodzi, że słowo to, niezależnie od swego pochodzenia, już w okresie archaicznym było używane na określenie siły życiowej i należało do tej samej kategorii znaczeniowej co θυμός, μένος, czy φρένες⁶⁴.

⁵⁸ Por. *Słownik grecko-polski*, t. IV, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1965, s. 672–673.

⁵⁹ Por. E. I. Antonakou, L. C. Triarhou, *Soul, butterfly, mythological nymph: psyche in philosophy and neuroscience*, „Arquivos de Neuro – Psiquiatria” 2017, nr 3, s. 176; S. Paul, *The Apocalypse Letter by Letter: A Literary Analysis of the Book of Revelation*, New York 2006, s. 281; L. Marvell, *Transfigured light. Transfigured light philosophy, cybernetics and the hermetic imaginary*, Bethesda 2007, s. 128.

⁶⁰ Por. *Słownik grecko-polski*, t. IV, op. cit., s. 671.

⁶¹ Por. ibidem, s. 672.

⁶² D. Cairns, *Ψυχή, Θυμός, and Metaphor in Homer and Plato*, „Etudes Platoniciennes” 2014, nr 11, s. 5.

⁶³ Por. M. Clarke, *Flesh and Spirit in the Songs of Homer. A Study of Words and Myths*, Oxford 1999, s. 144. Zob. też: J. Jouanna, *Le souffle, la vie et le froid. Remarques sur la famille de ψύχω d'Homère à Hippocrate*, „Revue des Études Grecques” 1987, t. 100, s. 206–216.

⁶⁴ Por. D. B. Claus, op. cit., s. 40; P. S. MacDonald, op. cit., s. 39–40.

Możemy również spotkać się z opinią, że homeryckie ψυχή jest nie tyle oddechem, co raczej ciepłą krwią, która uchodzi przez ranę⁶⁵.

Nie rozstrzygając tego sporu przychylamy się do opinii, że w grece homeryckiej obserwujemy ugruntowane już znaczenie omawianego przez nas terminu. Możemy nawet sformułować tezę, że w jakiś sposób pokrywa się ono z przyjmowaną w owym czasie koncepcją duszy. W pierwszym rzędzie termin ten wskazuje zatem na duszę, która jest tym samym co życie⁶⁶. Przykład takiego użycia słowa ψυχή mamy choćby w opisie śmierci Pandarosa, o którym Homer powie, że „τοῦ δ' αὖθις λύθη ψυχή τε μένος τε”, co w translacji Roberta R. Chodkowskiego brzmi: „a z niego siła i życie uciekły”⁶⁷. Co więcej, pomimo tego, iż rzeczywiście słowo ψυχή pojawia się w kontekście śmierci, to jednak odnoszone jest do osoby żywej, stanowiąc podstawę jej żywotności i świadomości. Rozwój sposobu rozumienia ψυχή możemy zaobserwować odnosząc się do konkretnych fragmentów dzieła Homera, gdzie jest mowa o oddawaniu lub zabieraniu komuś ψυχή. Weźmiemy pod uwagę tylko kilka z wielu przykładów. Oto w szesnastej pieśni „Iliady” Meriones ostrzega Eneasza, że trafiony włócznią odda swą ψυχή Hadesowi:

Αἰνεΐα χαλεπὸν σε καὶ ἴφθιμόν περ ἑόντα
πάντων ἀνθρώπων σβέσσαι μένος, ὅς κέ σευ ἄντα
ἔλθῃ ἀμυνόμενος· θνητὸς δέ νυ καὶ σὺ τέτυξαι.
εἰ καὶ ἐγὼ σε βάλοιμι τυχὼν μέσον ὀξείῃ χαλκῷ,
αἰψὰ κε καὶ κρατερός περ ἐὼν καὶ χερσὶ πεποιθὼς
εὖχος ἐμοὶ δοίης, ψυχὴν δ' Ἀΐδι κλυτοπόλῳ⁶⁸.

W dwudziestej drugiej pieśni „Iliady” Hektor wzywa Achillesa do szlachetnej walki, w której żaden z przeciwników w wypadku porażki nie powinien być znieważony. Zaznacza też, że istnieje możliwość, iż to jemu Zeus przyzna zwycięstwo, a przeciwnik postrada swoją ψυχή. Mówi zatem:

⁶⁵ Por. H. G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English lexicon*, Oxford 1996, s. 2027.

⁶⁶ Por. ibidem, s. 2026.

⁶⁷ Homer, *Iliada*, 5, 296. Tekst grecki dostępny na stronach internetowych portalu „Perseus” pod adresem: <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0133%3Abook%3D5%3Acard%3D280>. Dostęp dn. 02.04.2025. Tekst polski: Homer, *Iliada*, tłum. R. R. Chodkowski, Lublin 2022.

⁶⁸ Homer, *Iliada*, op. cit., 16, 620–625.

„ἀλλ’ ἄγε δεῦρο θεοὺς ἐπιδώμεθα: τοὶ γὰρ ἄριστοι
 μάρτυροι ἔσσονται καὶ ἐπίσκοποι ἁρμονιάων:
 οὐ γὰρ ἐγὼ σ’ ἔκπαγλον ἀεικιῶ, αἶ κεν ἐμοὶ Ζεὺς
 δῶη καμμονίην, σὴν δὲ ψυχὴν ἀφέλωμαι:
 ἀλλ’ ἐπεὶ ἄρ κέ σε συλήσω κλυτὰ τεύχε’ Ἀχιλλεῦ
 νεκρὸν Ἀχαιοῖσιν δώσω πάλιν: ὥς δὲ σὺ ῥέζειν.
 δῶη καμμονίην, σὴν δὲ ψυχὴν ἀφέλωμαι:
 ἀλλ’ ἐπεὶ ἄρ κέ σε συλήσω κλυτὰ τεύχε’ Ἀχιλλεῦ
 νεκρὸν Ἀχαιοῖσιν δώσω πάλιν: ὥς δὲ σὺ ῥέζειν”⁶⁹.



Rys. 1. Walka Achillesa z Hektorem

(czerwonofigurowy krater wolutowy pochodzący z ok. 490 - 460 r. p. n. e.)⁷⁰

Z kolei w dwudziestej drugiej księdze Odysei Odys nakazuje rozcinać mieczami rozpustne służące i w ten sposób wyrwać im dusze tak, by zapomniały o Afrodycie, która w tym miejscu jest przez Homera ukazana jako metonimia występnej miłości. Mówi:

„αὐτὰρ ἐπὶν δὴ πάντα δόμον κατακοσμήσῃσθε,
 δμῶας ἐξαγαγόντες ἐϋσταθέος μεγάροιο,
 μεσσηγὺς τε θόλου καὶ ἀμύμονος ἔρκεος αὐλῆς,
 θεινέμεναι ξίφεσιν τανυήκεσιν, εἰς ὃ κε πασέων
 ψυχὰς ἐξαφέλῃσθε καὶ ἐκλελάθωντ’ Ἀφροδίτης,

⁶⁹ Ibidem, 22, 254–259.

⁷⁰ British Museum, numer muzealny: 1848,0801.1. Obraz dostępny na stronach internetowych Muzeum Brytyjskiego pod adresem: https://www.britishmuseum.org/collection/object/G_1848-0801-1. Dostęp dn. 13.05.2024.

τὴν ἄρ' ὑπὸ μνηστῆρσιν ἔχον μίσγοντό τε λάθρη”⁷¹.



Rys. 2. Odyseusz zabijający zalotników.
(czerwono figurowy skyfos attycki pochodzący z ok. 440 r. p.n.e.)⁷²

Już na podstawie tych trzech fragmentów można stwierdzić, że *ψυχή* nie jest zwyczajnym oddechem. Mamy tu wyraźnie do czynienia z metaforą ontologiczną⁷³, w której zimny oddech śmierci staje się symbolem kończącego się życia. Czytając dzieło Homera mamy przed oczami świadectwo procesu metonimicznego polegającego na rozszerzaniu się wskazanego powyżej minimalnego, pierwotnego znaczenia omawianego terminu. Pojęcie jest stopniowo wikłane w coraz szerszy zestaw podstawowych metafor ontologicznych, aż do utożsamienia *ψυχή* z samą żyjącą osobą⁷⁴. Świadectwem finalnego etapu procesu rozwojowego pojęcia jest wyznanie Achillesa, który zapewnia, że stając do walki naraża swoją *ψυχή*, a więc siebie samego – swoje własne życie:

„οὐδέ τί μοι περίκειται, ἐπεὶ πάθον ἄλγεα θυμῷ
αἰεὶ ἐμὴν ψυχὴν παραβαλλόμενος πολεμίζειν”⁷⁵.

⁷¹ Homer, *Odyseja*, 22, 40–44. Tekst grecki dostępny na stronach internetowych portalu *Perseus*, pod adresem:

<https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0135%3Abook%3D22%3Acard%3D42>. Dostęp dn. 13.05.2024.

⁷² Staatliche Museen zu Berlin, numer muzealny F2588. Obraz dostępny na stronach internetowych muzeów państwowych w Berlinie pod adresem: https://recherche.smb.museum/detail/686889/attischer-skyphos?language=de&question=Odysseus&limit=15&offset=15&sort=relevance&controls=none&collectionKec=ANT*&objIdx=20. Dostęp dn. 13.05.2024.

⁷³ Por. A. Lewicka-Strzałecka, *Metafora – racjonalność imaginatywna*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1994, nr 1, s. 94.

⁷⁴ D. Cairns, art. cit., s. 6–7.

⁷⁵ Homer, *Iliada*, op. cit., 9, 22.

Zgodnie z wizją Homera człowiek ma tylko jedną ψυχή, której utrata jest równoznaczna ze śmiercią. O tym przekonuje samego siebie Agenor, szykujący się do starcia z Achillesem:

„καὶ γάρ θην τούτῳ τρωτὸς χρῶς ὀξείῃ χαλκῷ,
ἐν δὲ ἴα ψυχῇ, θνητὸν δὲ ἔφασ' ἄνθρωποι
ἔμμεναι: αὐτὰρ οἱ Κρονίδης Ζεὺς κῦδος ὀπάξει”⁷⁶.

Ψυχή po śmierci uchodzi z ciała i udaje się do Hadesu, o czym wspomina się już w pierwszych wersach Iliady:

„μῆνιν ἄειδε θεὰ Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος
οὐλομένην, ἣ μυρὶ' Ἀχαιοῖς ἄλγε' ἔθηκε,
πολλὰς δ' ἰφθίμους ψυχὰς Ἄϊδι προΐαψεν
ἡρώων, αὐτοὺς δὲ ἐλώρια τεῦχε κύνεσσιν”⁷⁷,

a także w miejscach paralelnych tak w Iliadzie⁷⁸, jak i w Odysei⁷⁹.

⁷⁶ Ibidem, 21, 568–570.

⁷⁷ Ibidem, 1, 1.

⁷⁸ Por. ibidem, 5, 654; 11, 445; 16, 625; 7, 330.

⁷⁹ Por. Homer, *Odyseja*, op. cit., 10, 560; 24, 1–4.



Wnętrze Hadesu
(Czerwonofigurowy krater attycki z ok. 400r. p.n.e.)⁸⁰

W dziele Homera obserwujemy bez wątpienia mitologizację pojęcia ψυχή. Ważnym etapem tego procesu jest wyobrażenie ψυχή, która niby skrzydlata istota ulatuje przez usta z umierającego ciała. Najstarszy zanany z imienia europejski poeta przedstawi to przy okazji opisu śmierci Hektora:

„ὥς ἄρα μιν εἰπόντα τέλος θανάτοιο κάλυψε,
ψυχὴ δ' ἐκ ῥεθέων παμένη Ἄϊδος δὲ βεβήκει
ὄν πότμον γοόωσα λιποῦσ' ἀνδροτῆτα καὶ ἥβην”⁸¹;

i Patroklosa:

„ὥς ἄρα μιν εἰπόντα τέλος θανάτοιο κάλυψε:
ψυχὴ δ' ἐκ ῥεθέων παμένη Ἄϊδος δὲ βεβήκει
ὄν πότμον γοόωσα λιποῦσ' ἀνδροτῆτα καὶ ἥβην”⁸².

⁸⁰ Museo Archeologico Nazionale di Napoli, numer muzealny 128333 bis. Obraz dostępny na stronach internetowych Narodowego Muzeum Archeologicznego w Neapolu pod adresem: <https://mann-napoli.it/en/magna-grecia-2/#gallery-4>.

⁸¹ Homer, *Iliada*, 22, 361–363.

⁸² Ibidem, 16, 855–857.



Rys. 3. Śmierć Patroklosa.
(czarnofigurowy krater attycki z ok. 530 r. p.n.e.)⁸³

Mitologizacja ψυχή została doskonale przedstawiona na czarnofigurwym ojnochoe attyckim, ukazującym śmierć Sarpedona, którego ciało jest składane na stosie pogrzebowym przez Hypnosa i Thanatosa. Oglądający naczynie z łatwością dostrzeże, znajdujące się nad martwym bohaterem przedstawienie skrzydlatej ψυχή, opuszczającej ciało.



Rys. 4. Śmierć Sarpedona
(czarnofigurowe ojnochoe attyckie z ok. 500–475 r. p.n.e.)⁸⁴.

⁸³ Εθνικό Αρχαιολογικό Μουσείο της Αθήνας, numer muzealny: A 26746. Obraz dostępny na stronach internetowych Narodowego Muzeum Archeologicznego w Atenach pod adresem: <https://www.namuseum.gr/en/collection/archaiki-periodos-2/>.

⁸⁴ Chau Chak Wing Museum, numer muzealny: NM98.150. Obraz dostępny na stronach internetowych Muzeum Chau Chak Wing w Sydney pod adresem: https://www.sydney.edu.au/museums/collections_search/#search-

Ψυχή człowieka, która znalazła się w Hadesie, wbrew oczekiwaniom nie jest ową opuszczającą ciało skrzydlatą istotą, lecz jakąś bezkrwawą, osłabioną pozostałością. Jest jakimś niematerialnym, bezcielesnym obrazem człowieka, co doskonale wyraża matka Odyseusza opisując pośmiertny los każdego z ludzi:

„ἀλλ’ αὕτη δίκη ἐστὶ βροτῶν, ὅτε τίς κε θάνησιν:
οὐ γὰρ ἔτι σάρκας τε καὶ ὀστέα ἔινες ἔχουσιν,
ἀλλὰ τὰ μέν τε πυρὸς κρατερὸν μένος αἰθομένοιο
δαμνᾷ, ἐπεὶ κε πρῶτα λίπη λεύκ’ ὀστέα θυμός,
ψυχὴ δ’ ἥūt’ ὄνειρος ἀποπταμένη πεπότηται.
ἀλλὰ φόωσδε τάχιστα λιλαίεο”⁸⁵:

W podobny sposób wypowiada się Achilles, rozpamiętujący z pewnym zdziwieniem pośmiertny los Patroklosa:

„ὦ πόποι ἦ ῥά τίς ἐστὶ καὶ εἰν Αἴδαο δόμοισι
ψυχὴ καὶ εἶδωλον, ἀτὰρ φρένες οὐκ ἐνὶ πάμπαν:
παννυχίη γάρ μοι Πατροκλῆος δειλοῖο
ψυχὴ ἐφεστήκει γοόωσά τε μυρομένη τε,
καὶ μοι ἕκαστ’ ἐπέτελλεν, ἔϊκτο δὲ θέσκελον αὐτῷ”⁸⁶.

Zacytowane powyżej fragmenty T. Kobierzycki komentuje stwierdzeniem, że człowiek przedstawiony przez Homera określany jest przede wszystkim jako ciało. Śmierć powoduje, że ψυχὴ porzuca ciało i już tylko jako εἶδωλον—obraz ciała udaje się do otchłani, by tam prowadzić życie półsenne, pozbawione uczucia, myślenia i woli⁸⁷. Wynika to z faktu, że w przeciwieństwie do koncepcji Platona, wizja Homera nie przypisuje ψυχὴ aktywności umysłowej. Ta przynależy innym „organom mentalnym” ze szczególnym naciskiem na θυμός⁸⁸.

Nowy Testament poszerza i dookreśla ψυχὴ ukazując ją jako nośnik siły życiowej oraz element najbardziej charakterystyczny dla istoty ludzkiej. Ψυχὴ jest tutaj istotnym

results&view=details&id=423a&modules=ecatalogue%3Benarratives%3Beevents%3Beparties&keyword=s=soul&offset=10.

⁸⁵ Homer, *Odyseja*, op. cit., 11, 218–224.

⁸⁶ Homer, *Iliada*, op. cit., 23, 103–107.

⁸⁷ Por. T. Kobierzycki, op. cit., s. 18.

⁸⁸ Por. D. Cairns, art. cit., s. 10. O tym, że funkcje, które pierwotnie przypisywano θυμός z biegiem czasu przejmuje ψυχὴ pisze m.in. D. B. Claus. Zob. D. B. Claus, op. cit., s. 60.

kryterium tożsamości tego, co daje życie ludzkiej naturze i to zarówno w tym świecie jak i po śmierci⁸⁹. W Ewangelii według św. Mateusza ψυχή jest tożsame z życiem, dlatego też słowa anioła kierowane do Józefa:

„λέγων, Ἐγερθεὶς παράλαβε τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ πορεύου εἰς γῆν Ἰσραήλ, τεθνήκασιν γὰρ οἱ ζητοῦντες τὴν ψυχὴν τοῦ παιδίου”,

są w Biblii Tysiąclecia tłumaczone w następujący sposób: „Wstań, weź Dziecię i Jego Matkę i idź do ziemi Izraela, bo już umarli ci, którzy czyhali na życie Dziecięcia” (Mt 2, 20)⁹⁰. W tym samym znaczeniu termin ψυχή użyty jest w Ewangelii według św. Łukasza w miejscu, gdzie jest mowa o konieczności zwrotu duszy Bogu, od którego ona pochodzi, a stanowi podstawę całego ludzkiego istnienia i życia:

„Ἀφρων, ταύτη τῇ νυκτὶ τὴν ψυχὴν σου ἀπαιτοῦσιν ἀπὸ σοῦ· ἃ δὲ ἡτοίμασας, τίνι ἔσται” (Łk 12, 20)⁹¹.

Ψυχή może oznaczać również samą jaźń jednostkową, rozumianą jako centrum wewnętrzne osoby ludzkiej, w którym podejmowane są najbardziej fundamentalne decyzje. Tak będzie w 10 rozdziale Ewangelii według św. Jana, gdzie Żydzi domagają się od Jezusa jasnej deklaracji na temat Jego mesjańskiej misji wyznając, że dotąd ich dusze pozostają w niepewności:

“Ἐως πότε τὴν ψυχὴν ἡμῶν αἴρεις; εἰ σὺ εἶ ὁ Χριστός, εἰπὲ ἡμῖν παρρησίᾳ (J 10, 24).

W literaturze starożytnej pojawiają się też inne, często metaforyczne znaczenia terminu ψυχή. Ksenofont mówi w tym sensie o mocnym ψυχή konia⁹². Izokrates z kolei

⁸⁹ Por. P. S. MacDonald, op. cit., s. 165.

⁹⁰ Podobnie w Biblii Warszawskiej, Brzeskiej, Uspółcześnionej Biblii Gdańskiej, czy niedawnym przekładzie toruńskim. Starsze przekłady, takie jak przekład Jakuba Wójka, Biblia Gdańska (1632; 1881), czy też Nowa Biblia Gdańska zachowują bliższe greckiego oryginału słowo „dusza”.

⁹¹ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza. Nowy komentarz biblijny*, cz. II, Częstochowa 2012, s. 43.

⁹² „Ἦν δὲ τις ἄρα βουλευθῆ καὶ ποιμπικῶ καὶ μετεώρῳ καὶ λαμπρῶ ἵππῳ χρῆσασθαι, οὐ μάλα μὲν τὰ τοιαῦτα ἐκ παντὸς ἵππου γίγνεται, ἀλλὰ δεῖ ὑπάρξαι αὐτῷ καὶ τὴν ψυχὴν μεγαλόφρονα καὶ τὸ σῶμα εὐρωστον”. Ksenofont, *Περὶ Ἱππικῆς*, 11, 1, w: Xenophontis: *Opera omnia*, red. E. C. Marchant, Oxford 1920.

wspomina o wynalezieniu pewnej sztuki dzięki której oswajamy ψυχή zwierząt i czynimy je bardziej użytecznymi⁹³ oraz o ψυχή miasta⁹⁴.

Na zakończenie wypada zaznaczyć, że wyraz ψυχή może również oznaczać motyla lub ćmę, jak np. w wypadku przedstawionego przez Teofrasta opisu zmian, które dokonują się w rozwijających się owadach⁹⁵.

1.2.2. Θυμός

Drugim greckim terminem odnoszącym się do duszy, na który zwraca uwagę Cz. St. Bartnik, jest wyraz „θυμός”. Lubelski teolog rozumie ten termin przede wszystkim jako duszę w tym zakresie w jakim jest ona zasadą uczuć, woli i świadomości działaniowej⁹⁶.

Najczęściej podaje się, że termin „θυμός” pochodzi od obecnego w sanskrycie słowa धूम (dhūmá) tłumaczonego jako „dym”⁹⁷. Podobnie jak w przypadku „ψυχή”, również w kwestii pochodzenia słowa „θυμός” nie obyło się bez kontrowersji. Renato Romizi twierdzi np. że termin ten został utworzony na bazie tematu θυ, który obecny jest w czasowniku „θύω” („szaleć”, „wrzeć”, ale też „spalić coś na ofiarę dla bogów”), do którego został dołączony sufix nominalny –μός⁹⁸.

W tekstach homeryckich termin „θυμός” jest najczęściej związany z zachowaniem się istot obdarzonych duszą, przy czym w odróżnieniu od „ψυχή”, aktywny jest on jedynie w stanach świadomości⁹⁹. Może on zatem oznaczać oddech

⁹³ „(...) ὥς περὶ μὲν τὰ θηρία τέχνας εὐρήκαμεν αἷς αὐτῶν τὰς ψυχὰς ἡμεροῦμεν καὶ πλείονος ἀξίας ποιοῦμεν (...)”. Izokrates, *Πρὸς Νικόκλεα*, 2, 12. Tekst grecki dostępny na stronach internetowych portalu Perseus pod adresem:

<https://scaife.perseus.org/reader/urn:cts:greekLit:tlg0010.tlg013.perseus-grc2:1-5/>. Dostęp dn. 16.05.2024.

⁹⁴ „τοῦ μὲν οὖν διαφερόντως τῶν ἄλλων οἰκεῖσθαι τὴν πόλιν ἡμῶν κατ’ ἐκεῖνον τὸν χρόνον δικαίως ἂν ἐπενέγκοιμεν τὴν αἰτίαν τοῖς βασιλεύσασιν αὐτῆς, περὶ ὧν ὀλίγω πρότερον διελέχθη. ἐκεῖνοι γὰρ ἦσαν οἱ παιδεύσαντες τὸ πλῆθος ἐν ἀρετῇ καὶ δικαιοσύνῃ καὶ πολλῇ σωφροσύνῃ, καὶ διδάξαντες ἐξ ὧν διώκουν, ἅπερ ἐγὼ φανείην ἂν ὕστερον εἰρηκῶς ἢ κεῖνοι πράξαντες, ὅτι πᾶσα πολιτεία ψυχή πόλεως ἐστὶ, τοσαύτην ἔχουσα δύναμιν ὅσην περ ἐν σώματι φρόνησις: αὕτη γὰρ ἐστὶν ἡ βουλευομένη περὶ πάντων, καὶ τὰ μὲν ἀγαθὰ διαφυλάττουσα, τὰς δὲ συμφορὰς διαφεύγουσα, καὶ πάντων αἰτία τῶν ταῖς πόλεσι συμβαινόντων”. Izokrates, *Πρὸς Νικόκλεα*, op. cit., 12, 138.

⁹⁵ Por. Teofrast z Eresos, *Historia plantarum*, 2, 4.4, Vratislavia 1842.

⁹⁶ Por. Cz. St. Bartnik, *Dusza w świecie starogreckim*, art. cit., s. 110.

⁹⁷ Por. H. C. Hahn, *Anger. Wrath*, w: *New International Dictionary of New Testament Theology*, red. C. Brown, Grand Rapids 1986, s. 105–107; R. Beeks, *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden-Boston 2010, s. 564.

⁹⁸ R. Romizi, *Greco antico. Vocabolario greco italiano etimologico e ragionato*, Bologna 2007, s. 623. Zob. też: A. Piwowar, *Gniew człowieka w Księdze Mądrości Syracha*, „Verbum Vitae” 2018, nr 33, s. 99–100.

⁹⁹ Por. P. S. MacDonald, op. cit., s. 31.

życia, jak to mam miejsce w przedstawieniu dokonań Diomedesa. Zabił on mianowicie Akysylosa i Kalezasa, co oznacza odebranie im θυμός:

„Ἀξυλον δ' ἄρ' ἔπεφνε βοὴν ἀγαθὸς Διομήδης
Τευθρανίδην, ὃς ἔναιεν εὐκτιμένη ἐν Ἀρίσβῃ
ἀφνειὸς βιότοιο, φίλος δ' ἦν ἀνθρώποισι.
πάντας γὰρ φιλέεσκεν ὁδῶ ἔπι οἰκία ναίων.
ἀλλὰ οἱ οὐ τις τῶν γε τότε ἤρκεσε λυγρὸν ὄλεθρον
πρόσθεν ὑπαντίσας, ἀλλ' **ἄμφω θυμὸν ἀπηύρα**
αὐτὸν καὶ θεράποντα Καλήσιον, ὃς ῥα τότε ἵππων
ἔσκεν ὑφηνίοχος: τὸ δ' ἄμφω γαῖαν ἐδύτην”¹⁰⁰.

Odebranie θυμός jako synonim śmierci dotyczy również życia zwierzęcego. Tak dla przykładu zostaje opisana śmierć składanych w ofierze baranków:

„ἦ, καὶ ἀπὸ στομάχους ἀρνῶν τάμε νηλεῖ χαλκῶ:
καὶ τοὺς μὲν κατέθηκεν ἐπὶ χθονὸς ἀσπαίροντας
θυμοῦ δευομένους: ἀπὸ γὰρ μένος εἴλετο χαλκός”¹⁰¹.

Czasem pojęcie θυμός bywa stosowane jako odpowiednik serca, które bije gwałtownie wówczas, gdy przepełnione jest pragnieniem zwycięstwa. Tak ukazuje to choćby 23 pieśń „Iliady”, gdzie czytamy:

„πάτασσε δὲ θυμὸς ἐκάστου νίκης ἰεμένων”¹⁰².

Bywa, że θυμός wyraża nadzieję, choć trzeba podkreślić, że jest to raczej nadzieja związana z osobistym działaniem, a nie z otrzymaniem czegoś. Dlatego po śmierci Patroklosa Trojanie idą pełni nadziei na to, że uda im się odebrać ciało poległego Ajasowi:

„οἱ δ' ἰθὺς Δαναῶν βρῖσαντες ἔβησαν
δοῦρατ' ἀνασχόμενοι: μάλα δέ σφισιν ἔλπετο θυμὸς

¹⁰⁰ Homer, *Iliada*, 6, 12–19, op. cit. Podkreślenie wł. Por. ibidem, 5, 852; 1, 205.

¹⁰¹ Ibidem, 3, 292–294.

¹⁰² Ibidem, 23, 370–371.

νεκρὸν ὑπ' Αἴαντος ἐρύειν Τελαμωνιάδαο
νήπιοι: ἧ τε πολέσσιν ἐπ' αὐτῷ θυμὸν ἀπηύρα”¹⁰³.

W dziele Homera „θυμός” jest przedstawione jako główne źródło emocji, swego rodzaju narząd czucia, a nawet niezależny, wewnętrzny głos podpowiadający, co w danej chwili winien czynić człowiek. Co ciekawe, człowiek może jednocześnie słyszeć dwa takie głosy, jak Odyseusz, który „κατὰ μεγαλήτορα θυμὸν” postanawia zabić Cyklopa, lecz stwierdza jednocześnie, że „ἕτερος δέ με θυμὸς ἔρυκεν”¹⁰⁴. W tym sensie „θυμός” bywa też rozumiany jako siedlisko gniewu, jak choćby w wyrażeniu: „χωόμενον κατὰ θυμὸν”¹⁰⁵, bądź też wprost jako „serce”, czego przykładem może być radość Ajasa, którą odczuwa w „θυμός”, czyli w sercu: γήθησε δὲ θυμῷ¹⁰⁶.



Rys. 5. Oślepienie cyklopa Polifema.
(czarnofigurowa amfora szyjowa, chalcydyjska, z ok. 520 r. p.n.e.)¹⁰⁷

Uważa się, że już w okresie antycznym termin „θυμός” był wypierany w swoim zakresie znaczeniowym przez termin „ψυχή”, który stopniowo przejmował jego funkcje.

W tekstach biblijnych „θυμός” będzie już rozumiany przede wszystkim jako „pasja”, „skłonność”, „pragnienie”, „gniew”, „oburzenie”, „wściekłość”

¹⁰³ Ibidem, 17, 233–237.

¹⁰⁴ Homer, *Odyseja*, 9, 299. 302. Por. E. R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, tłum. J. Partyka, Kraków 2014, s. 27–28.

¹⁰⁵ Homer, *Iliada*, 1, 429.

¹⁰⁶ Ibidem, 7, 189.

¹⁰⁷ British Museum, numer muzealny 1866,0805.3. Obraz dostępny na stronach internetowych The British Museum pod adresem: https://www.britishmuseum.org/collection/object/G_1866-0805-3. Dostęp dn. 14.05.2025.

i „rozdrażnienie”¹⁰⁸. Przykładem tego może być wzburzenie słuchających Jezusa Żydów, zgromadzonych w synagodze w Nazarecie, o których ewangelista Łukasz napisze:

„καὶ ἐπλήσθησαν πάντες θυμοῦ ἐν τῇ συναγωγῇ ἀκούοντες ταῦτα” (Łk 4, 28).

1.2.3. Νοῦς / νόος

Trzecim z kolei terminem greckim, na który zwraca uwagę Cz. St. Bartnik jest „νοῦς”. Nasz Teolog podkreśla, że to właśnie ten termin stanie się jednym z podstawowych terminów filozofii klasycznej oznaczając zasadę rozumności, lub wprost umysł, czy intelekt¹⁰⁹.

Po tym, co napisaliśmy na temat etymologii terminów „ψυχή” i „θυμός” nie będzie dla nikogo wielkim zaskoczeniem, że również etymologia słowa „νοῦς” nie jest jasna i pozostaje przedmiotem niekończących się debat, choć przyznać trzeba, że liczba konkurencyjnych hipotez nie jest zbyt wielka. Kurt von Fritz wyprowadza ten termin od wcześniejszego „νέειν”, co miało być odpowiednikiem łacińskiego „nuere”¹¹⁰, które z biegiem czasu przyjęło formę „nutare” i oznacza skinięcie głową. Inni wiążą termin z tematem „snu”, co z kolei ma nawiązywać do wachania czegoś, a zakłada, że oryginalną formą „νοῦς” było „σνοφος”. Potwierdzeniem słuszności tego twierdzenia miałby być fakt, że i współcześnie zamiast mówić o uświadomieniu sobie czegoś, np.. zagrożenia, można mówić o tym, że coś, choćby owo zagrożenie, jest przez nas wyczuwalne. Istnieje też pogląd, że wyraz „νοῦς” wywodzi się od jeszcze innego rzeczownika, a mianowicie od „νέειν”, czyli „pływać”. W końcu są i tacy, którzy łączą „νοῦς” z wyrazem „νέομαι” – „powracać”, co ma mieć swoje źródło w indoeuropejskim temacie „nes”, oznaczającym powrót ze śmierci i ciemności. Z tego punktu widzenia „νοῦς” wyrastałby z religijnej koncepcji powrotu do świadomego życia, jednakże, jak słusznie zauważa James H. Lescher, na długo przed Homerem oba pojęcia miały ze sobą niewiele wspólnego. Pierwsze oznaczało umysł i świadomość, natomiast drugie rozumiano jako zwyczajny powrót, bez jakichkolwiek konotacji religijnych¹¹¹.

¹⁰⁸ Por. R. Popowski, *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 2007, s. 151.

¹⁰⁹ Por. Cz. St. Bartnik, *Dusza w świecie starogreckim*, art. cit., s. 110.

¹¹⁰ Por. *Słownik Łacińsko-polski*, t. III, red. M. Plezia, Warszawa 2007, s. 642.

¹¹¹ Por. K. von Fritz, *NOOΣ and Noein In the homeric poems*, „Classical Philology” 1943, nr 2, s. 80–81; J. H. Lescher, *The Meaning of NOOΣ in the Posterior Analytics*, „Phronesis” 1973, nr 1, s. 47–49; W. Prellwitz, *Etymologisches Wörterbuch der griechischen Sprache*, Göttingen 1905, s. 315; J. Bremmer, op. cit., s. 57.

R. Romizi podaje najprostsze rozwiązanie twierdząc, że „voῦς” jest złożeniem rdzenia „vo”, pochodzącego od wyrazu „voéō” czyli „myśle” oraz sufiksu nominalnego – „oς”¹¹².

Lektura dzieł Homera pozwala stwierdzić, że „voῦς” powiązany jest z wyższymi – w naszym rozumieniu – funkcjami poznawczymi. Dlatego, jak to opisuje Homer, nie uszło uwagi bystrego νόος Zeusa to, że życie Hektora znalazło się w niebezpieczeństwie:

„οὐ λῆθε Διὸς πυκινὸν νόον, ὅς ρ' ἐφύλασσε νῆκτορ”¹¹³.

Dlatego też voῦς Zeusa będzie potężniejszy od rozumu ludzkiego:

„ἀλλ' αἰεὶ τε Διὸς κρείσσων νόος ἢ ἐπερ ἀνδρῶν”¹¹⁴.

Noῦς może być również rozumiany jako akt umysłu, lub sama myśl, jak to ma miejsce w 15 pieśni „Iliady”, gdzie Ajas przekonuje Greków, iż nie ma dla nich lepszego νόος, jak połączyć wysiłki w dalszej walce z Trojanami:

ἡμῖν δ' οὗ τις τοῦδε νόος καὶ μητις ἀμείνων
ἢ αὐτοσχεδίῃ μῖξαι χεῖρας τε μένος τε¹¹⁵.

Zgodnie z dziełem Homera voῦς znajduje się zawsze w klatce piersiowej¹¹⁶, nie jest jednak postrzegany jako coś materialnego, jak to czasem bywa z θυμός. Nóος nie może być uderzony, przebity, czy wyrwany z ciała. Nie istnieją też żadne inne przesłanki, by traktować go jako jakiś organ cielesny¹¹⁷.

J. Bremmer sugeruje, że, wbrew temu, co powiedziano powyżej, voῦς nie może być traktowany wyłącznie w wymiarze intelektualnym. Zwraca on uwagę na fragmenty, w których νόος powiązane jest z jakimiś stanami intelektualnymi. Tak jest choćby w śpiewie Aojdy opiewającym radość Agamemnona:

¹¹² Por. R. Romizi, op. cit., s. 846.

¹¹³ Homer, *Iliada*, 15, 461–462, op. cit.

¹¹⁴ Ibidem, 16, 688.

¹¹⁵ Homer, *Odyseja*, 8, 77–78.

¹¹⁶ Tak to opisuje Homer np. w pieśni czwartej, gdzie νόος łączy się z θυμός:
„ᾧδε καὶ οἱ πρότεροι πόλεας καὶ τεῖχε' ἐπόρθεον
τόνδε νόον καὶ θυμὸν ἐνὶ στήθεσσιν ἔχοντες” (ibidem, 4, 308–309).

¹¹⁷ Por. J. Bremmer, op. cit., s. 57; P. S. MacDonald, op. cit., s. 33.

(...), ἀναξ δ' ἀνδρῶν Ἀγαμέμνων
χαῖρε νόφ, ὃ τ' ἄριστοι Ἀχαιῶν δηριόωντο”¹¹⁸.

Niemniej słuszne jest także spostrzeżenie Bruno Snella, który powiada, że Agamemnon rozradował się w swoim νόος nie z tego powodu, że dwaj najdzielniejsi z Achajów są w sporze, lecz ze wspomnienia przepowiedni Apollina, zgodnie z którą Troja upadnie, gdy najdzielniejsi z bohaterów będą ze sobą rywalizować. Okazuje się zatem, że podstawą tej radości jest refleksja, a więc czynność intelektualna¹¹⁹.

B. Snell wskazuje również inne fragmenty dzieła Homera, które zdają się potwierdzać taki sens pojęcia „νόος”, który nadaje mu charakter wybitnie intelektualny. Jednym z przykładów jest wypowiedź Nestora, który w krytycznej dla Greków sytuacji zaleca, by działać zgodnie z νόος:

„ἡμεῖς δὲ φραζώμεθ' ὅπως ἔσται τάδε ἔργα
εἴ τι νόος ῥέξει: πόλεμον δ' οὐκ ἄμμε κελεύω
δύμεναι: οὐ γάρ πως βεβλημένον ἐστὶ μάχεσθαι”¹²⁰.

Ostatecznie można przyjąć, że B. Snell udowodnił, iż νόος można rozumieć jako umysł, zdolność myślenia, a więc to, co współcześnie określa się mianem „inteligencji”¹²¹. W tym duchu należy czytać wypowiedź Polidmasa, który pouczając Hektora, zwraca uwagę na to, że pośród wielu zdolności, którymi bóg obdarzył ludzi, szczególnie cennym jest ów szlachetny νόος, zdolny dawać rady dla pożytku słuchaczy:

„ἄλλω μὲν γὰρ ἔδωκε θεὸς πολεμήϊα ἔργα,
ἄλλω δ' ὀρχηστύν, ἑτέρω κίθαριν καὶ αἰοιδήν,
ἄλλω δ' ἐν στήθεσσι τιθεῖ νόον εὐρύοπα Ζεὺς
ἐσθλόν, τοῦ δέ τε πολλοὶ ἐπαυρίσκοντ' ἄνθρωποι”¹²².

¹¹⁸ Homer, *Odyseja*, 8, 78.

¹¹⁹ Por. B. Snell, *The Discovery of the Mind*, Oxford 1953, s. 12.

¹²⁰ Homer, *Iliada*, 14, 60–63, op. cit.

¹²¹ Por. B. Snell, op. cit., s. 12–13; D. B. Claus, op. cit., s. 19–21.

¹²² Ibidem, 13, 730–734.

W Septuagincie słowo „νόος” czy też „νοῦς” pojawia się zaskakująco rzadko. Jest ono stosowane jako odpowiednik hebrajskiego „לב” lub „לֵבָב”. Tak jest choćby w greckim tłumaczeniu zdania:

וַיִּפֹּן פָּרְעֹה וַיָּבֹא אֶל-בֵּיתוֹ וְלֹא-שָׁת לִבּוֹ גַּם-לְאֵת:

– ἐπιστραφεὶς δὲ Φαραὼ εἰσῆλθεν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ καὶ οὐκ ἐπέστησε τὸν νοῦν αὐτοῦ οὐδὲ ἐπὶ τούτῳ (Wj 7, 23),

Podobny zabieg translatorski występuje w przekładzie wersetu:

בְּיָדֵינוּ שְׁנֵה אֲנֹכִי בְּשֵׁלַח מִשְׁהַ עֲבָדֵי-יְהוָה אֲתִי מִקֶּדֶשׁ בְּרַנֵּעַ לְרַגְלֵ אֶת-הָאָרֶץ וְאֶשָּׁב אִתּוֹ דָּבָר פֶּאֶשֶׁר עִם-
לִבִּי:

– τεσσαράκοντα γὰρ ἐτῶν ἤμην ὅτε ἀπέστειλέ με Μωυσῆς ὁ παῖς τοῦ Θεοῦ ἐκ Κάδης Βαρνῆ κατασκοπεῦσαι τὴν γῆν, καὶ ἀπεκρίθην αὐτῷ λόγον κατὰ τὸν νοῦν αὐτοῦ (Joz 14, 7).¹²³

„Noῦς” jest również w Septuagincie używane wówczas, gdy mowa o myślach, wyrokach, czy też zrzędzeniach Bożych. Przykład takiego użycia znajdziemy choćby w Księdze Judyty, gdzie Judyta wytyka naczelnikom Belulii, że nie są w stanie przeniknąć Bożych myśli i wyroków:

ὅτι βάθος καρδίας ἀνθρώπου οὐχ εὐρήσετε καὶ λόγους τῆς διανοίας αὐτοῦ οὐ διαλήψεσθε· καὶ πῶς τὸν Θεόν, ὃς ἐποίησε τὰ πάντα ταῦτα, ἐρευνήσετε καὶ τὸν νοῦν αὐτοῦ ἐπιγνώσεσθε καὶ τὸν λογισμὸν αὐτοῦ κατανοήσετε; μηδαμῶς, ἀδελφοί, μὴ παροργίζετε Κύριον τὸν Θεὸν ἡμῶν (Jdt 8, 14).

W tym samym znaczeniu słowo to zostało użyte przy tłumaczeniu czterdziestego rozdziału Księgi Izajasza, gdzie zastosowano je jako grecki odpowiednik hebrajskiego „חֵן”:

¹²³ Por. *Theological Dictionary of the New Testament*, red. G. Kittel, t. IV, Michigan 1969, s. 953.

– τίς ἔγνω νοῦν Κυρίου, καὶ τίς αὐτοῦ σύμβουλος ἐγένετο, ὃς συμβιβᾷ αὐτόν (Iz 40, 13).

W Nowym Testamencie wyraz νοῦς, z wyjątkiem Łk 24, 45; Ap 13, 18 i Ap 17, 9, występuje wyłącznie w *Corpus Paulinum*. Wydaje się, że nie ma on jasno sprecyzowanego znaczenia i używany jest w różnych konotacjach, o których była już mowa. Znajdziemy zatem omawiany przez nas termin użyty w znaczeniu „umysłu”, „rozumu”, lub „myśli”. Tak będzie choćby w Liście do Rzymian, gdzie mowa jest o ułomności ludzkiego poznania i jego konsekwencji, jaką jest uleganie niezdatnemu do przyjęcia prawdy i otoczonego złą sławą (ἀδόκιμος) νοῦς:

καὶ καθὼς οὐκ ἔδοκίμασαν τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει, παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς ἀδόκιμον νοῦν, ποιεῖν τὰ μὴ καθήκοντα (Rz 1, 28)¹²⁴.

„Noῦς” może również oznaczać „rozum praktyczny”, czyli pewną moralną świadomość, która determinuje wolę i działanie człowieka oraz implikuje ludzką odpowiedzialność wobec Boga. W tym sensie św. Paweł mówi o „prawie umysłu” (νόμος τοῦ νοός), które jest przeciwstawione prawu grzechu (νόμος τῆς ἀμαρτίας):

„βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσίν μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου καὶ αἰχμαλωτίζοντά με ἐν τῷ νόμῳ τῆς ἀμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσίν μου” (Rz 7, 23)¹²⁵.

Kolejnym znaczeniem terminu „νοῦς”, które odnajdujemy w Nowym Testamencie jest „rozumienie”. W tym sensie apokaliptyczny anioł mówi o potrzebie posiadania zrozumienia (νοῦς): „ὥδε ὁ νοῦς ὁ ἔχων σοφίαν ...” (Ap 17, 9). Podobnie w Ewangelii według św. Łukasza Zmartwychwstały Chrystus otworzył umysły (νοῦν) apostołów, aby rozumieli Pisma:

¹²⁴ Por. ibidem, s. 968; R. Popowski, *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 2007, s. 12; R. Romizi, op. cit., s. 26; S. Stasiak, *List do Rzymian*, Częstochowa 2020, s. 155–156.

¹²⁵ Por. *Theological Dictionary of the New Testament*, op. cit., s. 958.

„τότε διήνοιξεν αὐτῶν τὸν νοῦν τοῦ συνιέναι τὰς γραφάς” (Łk 24, 45)¹²⁶.

W końcu „νοῦς” może oznaczać „osąd” lub „przekonanie”, czego przykładem jest zachęta św. Pawła skierowana do Rzymian, by każdy trzymał się własnego przekonania (νοῦς):

ὅς μὲν [γὰρ] κρίνει ἡμέραν παρ' ἡμέραν, ὃς δὲ κρίνει πᾶσαν ἡμέραν· ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ νοῖ πληροφορεῖσθω (Rz 14, 5).

1.2.4. Πνεῦμα

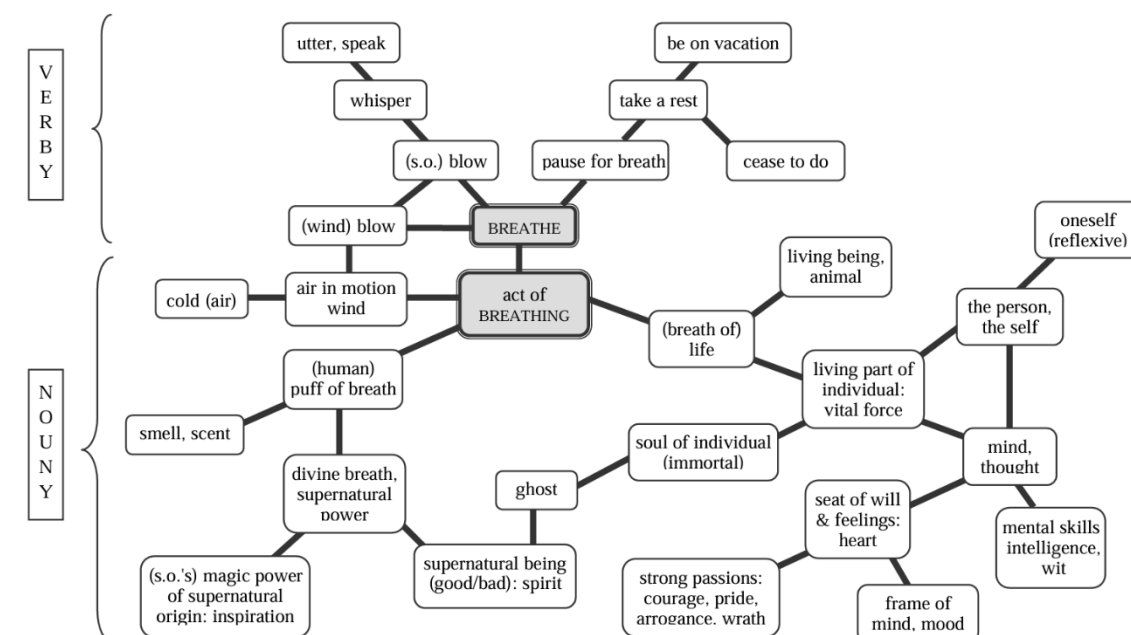
Ostatnim terminem greckim, na który zwraca uwagę Cz. St. Bartnik, jest wyraz „πνεῦμα”. Wyraz ten został utworzony z tematu „πνευ” pochodzącego od „πνέω” – „oddycham”, „oddech” oraz sufiksu nominalnego – „μα”¹²⁷.

Zastanawiając się nad znaczeniem tego wyrazu warto sięgnąć do mapy semantycznej wyrazu „oddech”, którą w swoim artykule zatytułowanym: „Semantic maps and the typology of colexification. Intertwining polysemous networks across languages”¹²⁸ przedstawił Alexandre François. Na tej mapie zobrazowano liczne znaczenia angielskiego terminu „*breath*”, rozszerzone o znaczenia jego odpowiedników występujących w takich językach jak: sanskryt, klasyczny język grecki, język łaciński, język rosyjski, język mandaryński, język Eskimos – aleutycki, język nahuatl, język mwotlap, język nêlêmwa, współczesny język arabski, język bedża, język makonde, oraz język buruszaski, czyli sar:

¹²⁶ Por. ibidem, s. 959.

¹²⁷ Por. R. Romizi, op. cit., s. 1007.

¹²⁸ A. François, *Semantic maps and the typology of colexification. Intertwining polysemous networks across languages*, w: *From Polysemy to Semantic Change: Towards a Typology of Lexical Semantic Associations*, red. M. Vanhove, Amsterdam 2010, s. 163–215.



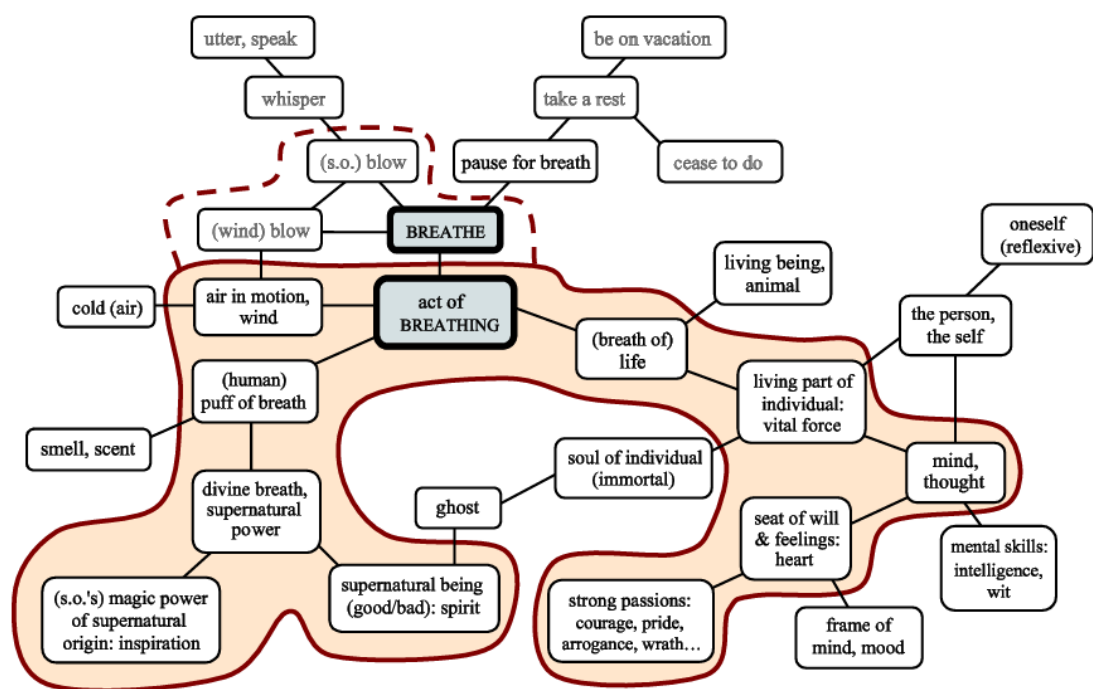
Rys. 6. Mapa semantyczna słowa *breathe*¹²⁹.

Mapa semantyczna, z pewnością niekompletna, stanowi obraz uniwersalnej siatki znaczeniowej stworzonej z punktu widzenia *etic*. Względem tej siatki można opisać kategorie emiczne kolejnych języków¹³⁰. A. François prezentuje grafiki ukazujące kategorie emiczne („zestawy izolektyczne”¹³¹) kilku języków, między którymi znajdują się szczególnie nas interesujące kategorie emiczne języka greckiego i łacińskiego. Pierwsza z grafik związana jest z pojęciem „*πνεῦμα*”, druga z łacińskim słowem „*anima*”, trzecia z łacińskim terminem „*spiritus*”. Linia ciągła wskazuje na ścisłą koleksyfikację, zaś linia przerywana na uzupełnienie tego pierwszego obszaru o koleksyfikację luźną:

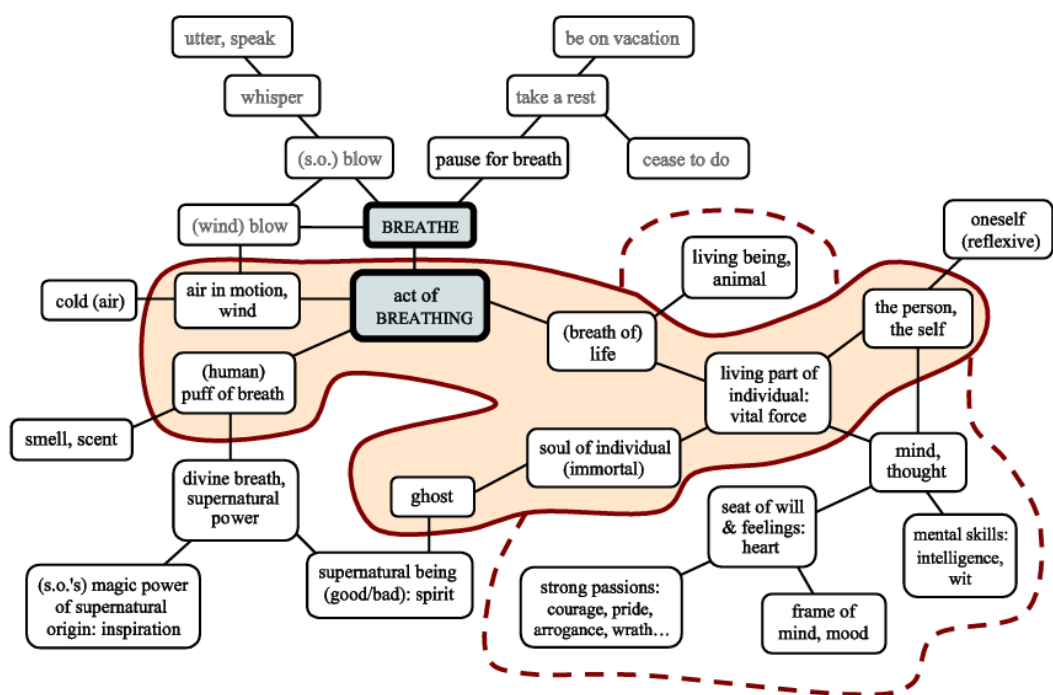
¹²⁹ Ibidem, s. 202.

¹³⁰ *Emic* i *etic* jest to para pojęć stworzonych przez Kennetha L. Pike’a. *Emic* (w szerokim znaczeniu) oznacza badanie kultury od strony jej użytkowników, zaś *etic* z pozycji zewnętrznego obserwatora. Por. A. Bernard, *Antropologia. Zarys teorii i historii*, tłum. S. Szymański, Warszawa 2016, s. 163–169, 251.

¹³¹ Ogólnie rzecz biorąc „zestaw izolektyczny” możemy zdefiniować jako zbiór znaczeń, które można w jakimś języku wyrazić jednym słowem. Por. J. Dellert, *Causal inference of diachronic semantic maps from cross-linguistic synchronic polysemy data*, „Frontiers in Communication” 2024, <https://doi.org/10.3389/fcomm.2023.1288196>. Dostęp dn. 06.06.2024.



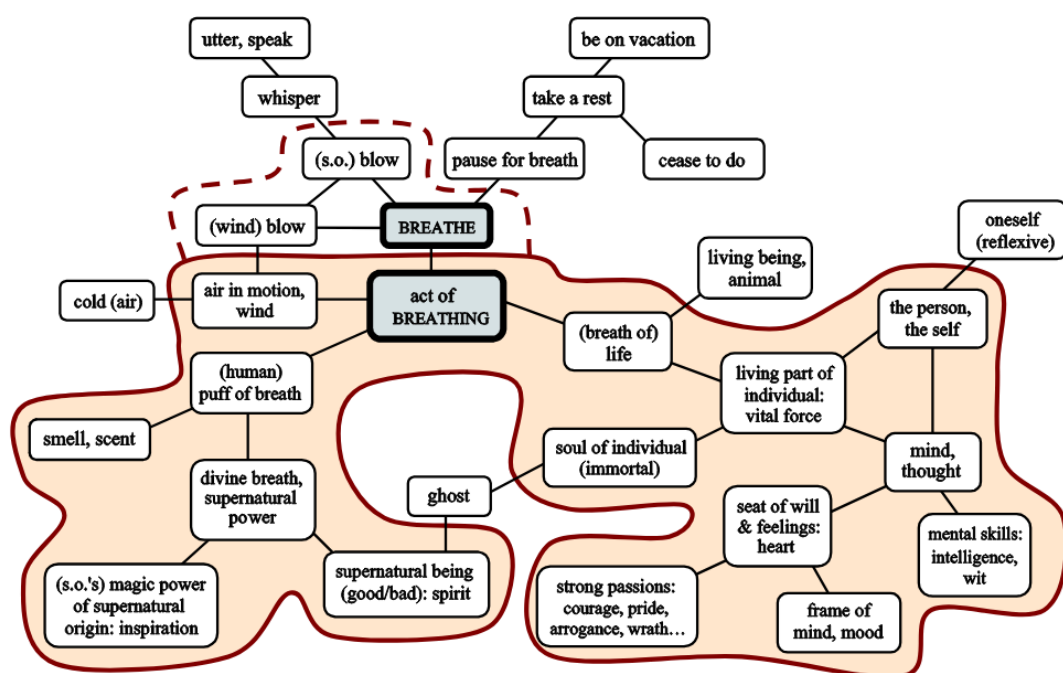
Rys. 7. Zbiór izolektyczny dla greckiego terminu „πνεῦμα”¹³²



Rys. 8. Zbiór izolektyczny dla łacińskiego terminu „anima”¹³³.

¹³² A. François, art. cit., s. 205.

¹³³ Ibidem, s. 206.



Rys. 9. Zbiór izolektyczny łacińskiego terminu „*spiritus*”¹³⁴.

Przedstawione powyżej grafiki zbiorów izolektycznych doskonale obrazują obszary znaczeniowe poszczególnych terminów, które są uznawane za swoje odpowiedniki w różnych językach. Ukazują one fakt, że obszary te nie do końca się pokrywają. Zestawianie ich zatem przez Cz. St. Bartnika, choćby w następujący sposób: „*duch – ruach, pneuma, spiritus (animus)*”¹³⁵, stanowi pewne uproszczenie. Z uwagi jednak na zakres pokrywania się zbiorów izolektycznych poszczególnych terminów, możemy przyjąć, że jest to uproszczenie w pełni uzasadnione.

Analizując termin „*πνεῦμα*” w aspekcie jego historycznego używania zauważamy, że jest on stosunkowo późny. Nie znajdziemy go u Homera. Pierwsze jego użycie na gruncie filozofii przypisuje się Anaksymenesowi. Przytacza się tu następujący fragment „Aecjusza”:

„Ἀναξίμενης Εὐρύστρατου Μιλήσιος ἀρχὴν τῶν ὄντων ἀέρα ἀπεφάνετο· ἐκ γὰρ τούτου πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς αὐτὸν πάλιν ἀναλύεσθαι. οἷον ἢ ψυχὴ, φησίν,

¹³⁴ Ibidem, s. 207.

¹³⁵ Cz. St. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 2000, s. 380.

ἡ ἡμετέρα ἀὴρ οὕσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει λέγεται δὲ συνωνύμως ἀὴρ καὶ πνεῦμα. ἀμαρτάνει δὲ καὶ οὗτος ἐξ ἀπλοῦ καὶ μονοειδοῦς ἀέρος καὶ πνεύματος δοκῶν συνεστάναι τὰ ζῶια· ἀδύνατον γὰρ ἀρχὴν μίαν τὴν ὕλην τῶν ὄντων ὑποστῆναι, ἀλλὰ καὶ τὸ ποιοῦν αἷτιον χρὴ ὑποτιθέναι· οἷον ἄργυρος οὐκ ἀρκεῖ πρὸς τὸ ἔκπωμα γενέσθαι, ἐὰν μὴ τὸ ποιοῦν ᾖ, τουτέστιν ὁ ἀργυροκόπος· ὁμοίως καὶ ἐπὶ τοῦ χαλκοῦ καὶ τοῦ ξύλου. καὶ τῆς ἄλλης ὕλης” (DK 1, 3, B 2)¹³⁶.

Niektórzy badacze wyróżnione zdanie uważają wprost za cytat, jednakże ze względu na to, iż nie jest to dialekt joński, pogląd ten poddawany jest w wątpliwość¹³⁷. Bez względu jednak na to, czy są to wprost słowa Anaksymenesa, czy też jest to cytat po części zmieniony i ujęty w inne słowa, wydaje się niemal pewne, że ten starożytny myśliciel pojęć „πνεῦμα” i „ἀήρ” używał wymiennie. Niemniej pojawia się tutaj interesujące nas, nowe w historii języka greckiego i w historii filozofii pojęcie: „πνεῦμα”, rozumiane jako dusza indywidualna, występujące obok terminu „ἀήρ”, który można uznać za jego odpowiednik, lecz używany w odniesieniu do świata.

Późniejszym przykładem użycia słowa „πνεῦμα”, tym razem z obszaru poezji greckiej, jest dzieło młodszego o pokolenie od Anaksymenesa antycznego twórcy Ajschylosa. W słynnym dramacie zatytułowanym „Persowie” autor opisuje klęskę wojsk perskich w wojnie z Atenami. Perski posłaniec opowiada tragiczne wydarzenia, stwierdzając m.in., że jego towarzysze topili się jeden po drugim, a szczęśliwi byli ci, którzy wcześniej oddali tchnienie życia:

„ἠτύχει δέ τοι ὅστις τάχιστα πνεῦμ’ ἀπέρρηξεν βίου”¹³⁸.

W Septuagincie wyraz „πνεῦμα” użyty jest przede wszystkim jako tłumaczenie hebrajskiego „רוח”. Będzie tak przynajmniej w 277 przypadkach¹³⁹. „Wielki słownik

¹³⁶ Podkreślenie własne.

¹³⁷ Por. G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, tłum. J. Lang, Warszawa 1999, s. 164.

¹³⁸ Ajschylos, *Persowie*, 506–507. Tekst grecki dostępny na stronach internetowych portalu „Perseus” pod adresem:

<https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:abo:tlg,0085,002:507&lang=original>.

Dostęp dn. 10.06.2024.

¹³⁹ Por. *Theological Dictionary of the New Testament*, op. cit., s. 793; P. Liszka, *Pole semantyczne terminu „pneuma” w antropologii chrześcijańskiej*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 2014, nr 2, s. 146.

grecko-polski Nowego Testamentu” objaśniając odnośne hasło kreśli szerokie pole semantyczne, oparte na tekstach biblijnych, jednakże nie podaje jednoznacznego tłumaczenia słowa greckiego¹⁴⁰. P. Liszka interpretuje ten fakt stwierdzając, że termin „πνεῦμα” w języku biblijnym ma tak wiele znaczeń, że nie pozwala to na tłumaczenie go za pomocą jednego tylko słowa polskiego. Trudności zwiększa jeszcze to, iż zastosowane w tłumaczeniach na język polski terminy takie jak: „dech”, „tchnienie”, „wiatr”, „ duch”, czy „dusza” również mają bardzo szerokie pola semantyczne, niejednokrotnie zachodzące na siebie, a każdy z tych terminów może jeszcze wyznaczać kilka pojęć¹⁴¹.

Autorzy „Teologicznego Słownika Nowego Testamentu” zwracają uwagę na to, że o ile odpowiednikiem hebrajskiego „רוּחַ” jest greckie „πνοή”¹⁴², również oznaczające „wiew”, „powiew”, „wiatr”, a także „dech”, „oddech” i „tchnienie”, to jednak wyrazem używanym dla tłumaczenia „רוּחַ” w znaczeniu wiatru jest wyraz „πνεῦμα”. Tak będzie w przypadku gorącego wiatru wschodniego, który Bóg posłał, aby uszkodzić krzew pod którym wypoczywał prorok Jonasz (Jon 4, 8)¹⁴³:

וַיִּזְמַן אֱלֹהִים רוּחַ קָדִים

- „προσέταξεν ο θεός πνεύματι καύσωνι”.

Zastosowanie wyrazu „πνεῦμα” w znaczeniu wiatru znajdziemy również w greckim tłumaczeniu Księgi proroka Jeremiasza (Jr 4, 11)¹⁴⁴:

רוּחַ צָח וְשָׁפָיִים בַּמִּדְבָּר יִדְרֹךְ בְּתַעֲמִי

- „πνεῦμα πλανήσεως εν τη ερήμω οδός της θυγατρός του λαού μου”.

Kolejnym znaczeniem, które niesie w sobie greckie słowo „πνεῦμα”, użyte jako odpowiednik hebrajskiego „רוּחַ”, jest „oddech życia”. Bóg kontroluje ten oddech, pozwalając, by odszedł od człowieka (por. Tob 3, 6; Hi 27, 3). Jest siłą witalną, która może na pewien czas opuścić człowieka, a następnie powrócić (por. Dn 10, 17; Sdz 15,

¹⁴⁰ Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1991, s. 502–506.

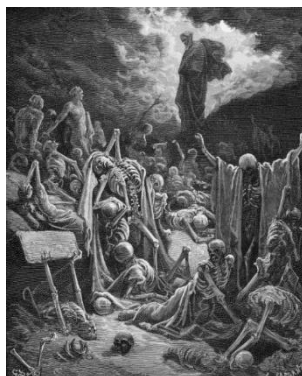
¹⁴¹ Por. P. Liszka, art. cit., s. 137–138.

¹⁴² Por. *Theological Dictionary of the New Testament*, op. cit., s. 793; R. Popowski, *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, op. cit., s. 88.

¹⁴³ Por. *Theological Dictionary of the New Testament*, op. cit., s. 793.

¹⁴⁴ Por. ibidem.

19; 1 Sm 30, 12). W tym sensie „πνεῦμα” może oznaczać również Bożą moc wskrzeszania zmarłych (por. Ez 37, 3. 14)¹⁴⁵.



Rys. 10. Gustave Doré, „Wizja Ezechiela”¹⁴⁶

W Księdze proroka Izajasza „πνεῦμα” użyte jest z kolei na określenie Bożej mocy karania i błogosławienia. Występujące w tym kontekście w jedenastym rozdziale omawiane przez nas pojęcie bliskie jest pojęciu Boskiego „λόγος”, którym Bóg uderzy karząc ziemię za grzechy:

„καὶ πατάξει γῆν τῷ λόγῳ τοῦ στόματος αὐτοῦ καὶ ἐν πνεύματι διὰ χειλέων ἀνελεῖ” ἀσεβῆ (Iz 11, 4).

Mamy również różne fragmenty, które wskazują na to, iż „πνεῦμα” może być rozumiane jako synonim intelektualnych zdolności człowieka. W tym sensie mowa jest o „πνεῦμα” jako „duchu mądrości”, co w Biblii Tysiąclecia przetłumaczono jako „zmysł piękna”. Jest to ten zmysł, który umożliwi rękodzielnikom wykonanie kapłańskich szat Aarona (Wj 28, 3)¹⁴⁷:

„καὶ σὺ λάλησον πᾶσι τοῖς σοφοῖς τῇ διανοίᾳ, οὓς ἐνέπλησα πνεύματος αἰσθήσεως, καὶ ποιήσουσιν τὴν στολὴν τὴν ἁγίαν Ααρων εἰς τὸ ἅγιον, ἐν ᾗ ἱερατεύσει μοι”.

¹⁴⁵ Por. ibidem, s. 794.

¹⁴⁶ T. W. Chambers, *The Bible gallery illustrated by Gustave Doré, with Memoir of Doré and Descriptive Letter-Press by Talbot W. Chambers*, New York 1880, w wydaniu nie oznaczono stron.

¹⁴⁷ Por. *Theological Dictionary of the New Testament*, op. cit., s. 794.

- „Porozmawiaj ze wszystkimi wybitnymi rękodzielnikami, których wyposażylem w zmysł piękna, aby sporządzili szaty dla Aarona, by poświęcony służył Mi w nich jako kapłan”.

W księdze Koheleta „πνεῦμα” jest używane w aspekcie antropologiczno-psychologicznym. W rozdziale pierwszym „προαίρεσις πνεύματος” oznacza próżne ludzkie dążenia, co w Biblii Tysiąclecia przetłumaczono, jako „pogoń za wiatrem”, ale już w Wulgacie oddano przez sformułowanie „*afflictio spiritus*” (Por. Koh 1, 14. 2, 11. 4, 4)¹⁴⁸.

W końcu „πνεῦμα” może również oznaczać ducha, który jest eschatologicznym darem Boga (por. Iz 42, 1. 44, 3).

1.3. Terminologia hebrajska

Trudno wyobrazić sobie jakiekolwiek mówienie o duszy w perspektywie historycznego rozwoju tego pojęcia, bez sięgnięcia do terminologii hebrajskiej. Cz. St. Bartnik zwraca uwagę na to, że naukowa refleksja prowadzona w obszarze języka hebrajskiego napotyka na pewne niepokonywalne problemy związane z samą jego naturą. Język hebrajski nie był językiem filozofii i próżno doszukiwać się w nim wysokich poziomów abstrakcji. Wyrastał raczej ze znaczeń empirycznych, codziennych i nieskomplikowanych. Nie oznacza to oczywiście, że przez słowa języka hebrajskiego nie możemy docierać do wyższych myśli i logicznych poglądów autorów wypowiedzi religijnych. Owszem, możemy i odkrywamy je, ale odkrywamy gdzieś, jak to określił Cz. St. Bartnik, „w głębi tychże słów”¹⁴⁹. To właśnie przez te słowa docieramy do odniesień dotyczących nie tylko ludzkiej codzienności, ale również bytów niewidzialnych i nieempirycznych¹⁵⁰.

Cz. St. Bartnik dostrzega jeszcze jeden problem w interpretacji starożytnej mitologii hebrajskiej, dotyczący bynajmniej nie samego języka, lecz współczesnego, błędnego, apriorycznego nastawienia liberalnych biblistów. Lubelski teolog trafnie diagnozuje ów problem stwierdzając, że w pracach owych badaczy mamy często do czynienia z rugowaniem znaczeń objawionych. Polega to m.in. na przypisywaniu

¹⁴⁸ Por. ibidem.

¹⁴⁹ Por. Cz. St. Bartnik, *Dusza w Biblii*, w: idem, *Ludzka dusza, jaźń i osoba*, Lublin 2019, s. 124.

¹⁵⁰ Por. ibidem.

terminom biblijnym, w imię rzekomej naukowości, znaczeń jedynie doczesnych i laickich. Jest to jeden z wielu przykładów niepokojącego zjawiska ulegania przez teologów wpływom sekularyzacji i ateizacji i to zarówno w obszarze naukowym, jak i ogólnokulturowym. Skutkuje to tym, co w różnych swoich postaciach nazywa się odpowiednio: „ateizmem chrześcijańskim”, „chrześcijaństwem bez Boga”, „chrześcijaństwem sekularystycznym”, lub „teologią świecką”¹⁵¹. Droga do właściwego rozumienia zarówno współczesnych, jak i dawnych pojęć jest ponowne oparcie języka, którym się posługujemy, na obiektywizmie i realizmie ludzkiego poznania oraz powrót do myślenia metafizycznego¹⁵². W tym punkcie postaramy się udowodnić, że tą właśnie drogą podąża Cz. St. Bartnik przy okazji prezentacji hebrajskiej terminologii odnoszącej się do rzeczywistości duszy. Na jej oznaczenie używa się głównie dwóch terminów: „נֶפֶשׁ” oraz „רוּחַ”¹⁵³, do których lubelski teolog doda jeszcze termin „לֵב” względnie „לִבְבִי”¹⁵⁴.

1.3.1. נֶפֶשׁ

Terminy hebrajskie służące do oznaczenia rzeczywistości duszy, podobnie jak terminy greckie, nie są ostre, mają różne znaczenia, nie mają wyraźnych denotacji i nieraz na siebie zachodzą. Fakt ten stawia badacza przed oczywistą koniecznością wyboru semów wiodących w antropologii¹⁵⁵.

Cz. St. Bartnik zauważa, że w antropologii tradycyjnej uznawano, iż Tora przyjmuje trzy, konstytutywne elementy człowieka: כֶּתֶב—które rozumieć można jako ciało, רוּחַ—oznaczające duszę duchową, oraz נֶפֶשׁ—które jest odpowiednikiem duszy wegetatywnej¹⁵⁶. Niemniej, wydaje się, że powyższy pogląd należy nieco zrewidować. Staranna lektura Biblii hebrajskiej ujawnia mianowicie słuszność stwierdzenia Clausa

¹⁵¹ Por. idem, „Ateizm chrześcijański”, w: idem, *Bóg i ateizm*, Lublin 2002, s. 210–217; idem, *Chrześcijaństwo po „śmierci Boga” – Próba oceny*, w: idem, *Bóg i ateizm*, Lublin 2002, s. 218–224; idem, *Śmierć Boga w doczesności*, w: idem, *Bóg i ateizm*, Lublin 2002, s. 225–235; idem, *Chrześcijaństwo bez Boga*, w: idem, *Bóg i ateizm*, Lublin 2002, s. 236–274; idem, *Irreligia czyli nienawiść do Boga*, w: idem, *Gromy mówiące*, Lublin 1999, s. 403–404; idem, *Wiedzieć Chrystusa*, w: idem, *Gromy mówiące*, Lublin 1999, s. 416. O wpływie zjawiska irreligii na środowisko naukowe zob. także: J. Babiński, *Irreligia*, Pelplin 2010, s. 65–74.

¹⁵² Por. idem, *Chrześcijaństwo „bez Boga”*, art. cit., s. 239.

¹⁵³ Por. Cz. St. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, op. cit., s. 380; idem, *Dusza w Biblii*, art. cit., s. 123; idem, *Teologia powszechna o człowieku jako osobie*, w: idem, *Ludzka dusza, jaźń i osoba*, Lublin 2019, s. 364; P. Liszka, *Interpretacja terminu „anima” w Piśmie Świętym i w teologii*, art. cit., s. 193.

¹⁵⁴ Cz. St. Bartnik, *Dusza w Biblii*, art. cit., s. 128.

¹⁵⁵ Por. ibidem, s. 124; por. C. Korzec, *Terminologia antropologiczna „bāšār” i „rûḥ” w księgach Biblii hebrajskiej pomijających termin nepeš*, „Studia Warmińskie” 2023, nr 60, s. 150.

¹⁵⁶ Por. ibidem.

Westermanna, według którego w niewielu tylko tekstach Starego Testamentu termin „נֶפֶשׁ” ma konotację, którą współcześnie łączy się z terminem „dusza”¹⁵⁷. W naszej opinii, do ukształtowania się poglądu, jakoby najlepszym tłumaczeniem dla „נֶפֶשׁ” był termin „dusza”, najbardziej przyczynił się wpływ autorytetu Septuaginty i Wulgaty, które najczęściej oddają ten hebraski termin za pomocą greckiego „ψυχή”¹⁵⁸ i łacińskiego „anima”¹⁵⁹.

Lubelski teolog powiada, że w pierwotnej semantyce materialnej termin „נֶפֶשׁ” wywodzi się od „oddychać”, mieć „tchnienie”, mieć „dech”, jednak wydaje się, że i ta opinia jest pewnym uproszczeniem¹⁶⁰. Należy ją zweryfikować wskazując na jeszcze pierwotniejsze znaczenie hebrajskiego słowa „נֶפֶשׁ”, które jest bardzo konkretne i wskazuje na „gardło” lub „przełyk”¹⁶¹. Dalszy sens tego słowa to „pragnienie” i „tęsknota”, co niektórzy badacze łączą z imperatywem zaspokojenia potrzeby pokarmu, napoju oraz powietrza, które dostają się do organizmu za pośrednictwem gardła¹⁶². W miarę rozwoju pojęcia pojawia się bardziej abstrakcyjny sens wyrazu „נֶפֶשׁ”, a mianowicie „życie”, „siła życiowa”. W końcu, po kolejnej ewolucji, interesujący nas termin staje się synonimem osoby¹⁶³.

Paul S. MacDonald opracował trzy schematy, które mają za zadanie zobrazować ewolucję, czy też stopniowy rozwój różnych sensów hebrajskich słów, w tym terminu „נֶפֶשׁ”¹⁶⁴. Oczywiście są to schematy nieco prowizoryczne i z całą pewnością niezbyt dokładne, lecz przybliżają nam różne drogi, które prowadzą do wzbogacenia znaczeniowego konkretnego terminu. Podstawowy schemat wyglądałby zatem następująco:

¹⁵⁷ Por. C. Westermann, *nepeš, soul*, w: *Theological Lexicon of the Old Testament*, red. E. Jenni, C. Westermann, translated by M. E. Biddle, Peabody 1997, s. 752.

¹⁵⁸ Przyjmuje się, że zabieg ten ma miejsce w 600 przypadkach na 755 wypadków użycia słowa נֶפֶשׁ.

¹⁵⁹ Por. P. Jaskóła, *Bóg rzekł i stało się. Zarys protologii*, Opole 2018, s. 92.

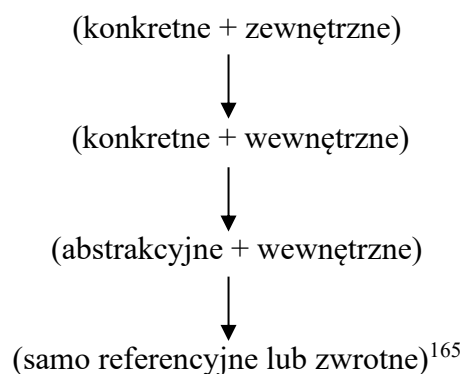
¹⁶⁰ Por. ibidem, s. 125.

¹⁶¹ Por. H. Seebass, נֶפֶשׁ, w: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, t. 5, red. G. J. Botterweck, H. Ringgren, H. J. Fabry, Stuttgart-Berlin-Köln 1986, s. 535.

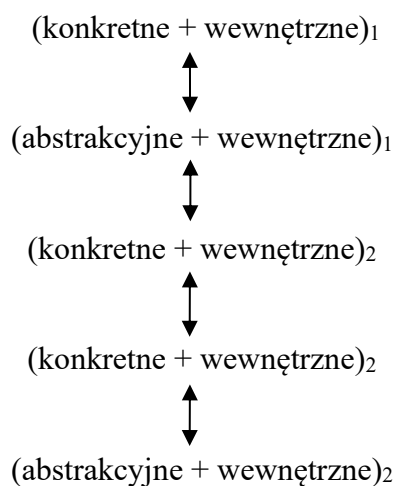
¹⁶² Por. P. S. MacDonald, op. cit., s. 10.

¹⁶³ Por. Seebass, נֶפֶשׁ, art. cit., s. 536.

¹⁶⁴ Schematy te odnoszą się również do ewolucji znaczeniowej wyrazów לֵב i רִיחַ.



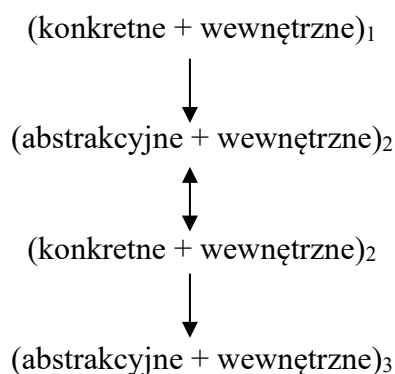
Oczywistym jest, że różne, niejednoznaczne sensy członów (konkretne + wewnętrzne) i (abstrakcyjne + wewnętrzne) mogą wpływać wzajemnie na siebie na zasadzie sprzężenia zwrotnego. W takim wypadku schemat ewolucji pojęć powinien wyglądać następująco:



Podany schemat tłumaczy, dlaczego każdy sensowny poprzednik może zostać oderwany od swojego początkowego sensownego następnika i zakłócić cały proces w kilku różnych kierunkach, łącząc się bardziej z alternatywnymi wektorami. Przedstawia to następujący schemat¹⁶⁶:

¹⁶⁵ Por. P. S. MacDonald, op. cit., s. 10.

¹⁶⁶ Por. ibidem, s. 10–11.



W wyniku przedstawionej ewolucji termin „נָפֶשׁ”, nabrał szerokiego zakresu znaczeniowego.

Aubrey Rodway Johnson, brytyjski profesor języków semickich na *University College of South Wales and Monmouthshire w Cardiff*, analizując interesujące nas zagadnienie powiada, że czymś charakterystycznym dla Izraelitów było bardzo bliskie skojarzenie funkcji psychicznych z fizycznymi funkcjami ciała. Autor wskazuje tu na podobieństwa jakie zachodzą w tym względzie między językiem hebrajskim a językami akkadyjskim i ugaryckim. Podobnie jak w języku hebrajskim, w języku akkadyjskim i w języku ugaryckim wyrazy oznaczające „życie” i „witalność” to odpowiednio:  (napištu)¹⁶⁷ i  (npš). Oba te terminy pierwotnie znaczyły tyle „co „gardło” i „szyja”¹⁶⁸.

W tym właśnie, pierwotnym znaczeniu wyrazu „נָפֶשׁ” używa prorok Izajasz zapowiadając nieszczęścia, które mają spaść na Jerozolimę (Iz 5, 14):

”לֹכֹךְ הַרְחִיקָהּ שְׂאוֹל נִפְשָׁהּ וּפְעֶרָהּ פִּיהָ לִבְלִי־חַק וַיֵּרֶד הַדֶּרֶה וְהַמּוֹנֶה וּשְׂאוֹנָהּ וַעֲלֹזָהּ בָּהּ:”

Na przykładzie tego zdania doskonale można przedstawić trudności, które związane są ze wieloznacznością hebrajskiego terminu „נָפֶשׁ” , oraz przemianę, jaka zachodzi w sposobie jego rozumienia. Okazuje się bowiem, że o ile „נָפֶשׁ” było rozumiane przez dawniejszych tłumaczy raczej jako „dusza”, o tyle tłumacze współcześni odwołują się do

¹⁶⁷ Inne możliwe warianty tego znaku to: , , , . Terminy akkadyjskie i ugaryckie podajemy za internetowym słownikiem tych języków dostępnym pod adresem: https://www.assyrianlanguages.org/akkadian/index_en.php. Dostęp dn. 25.09.2024; *A Concise Dictionary of Akkadian*, red. J. Black, A. George, N. Postgate, Wiesbaden 2000; *The Assyrian Dictionary*, red. J. A. Brinkman, M. Civil, I. J. Gelb, A. E. Oppenheim, E. Reiner, Chicago 2008.

¹⁶⁸ Por. *A Concise Dictionary of Akkadian*, op. cit., s. 239; A. R. Johnson, *The vitality of the individual in the thought of ancient Israel*, Cardiff 1949, s. 9–10; *The Assyrian Dictionary*, op. cit., s. 303.

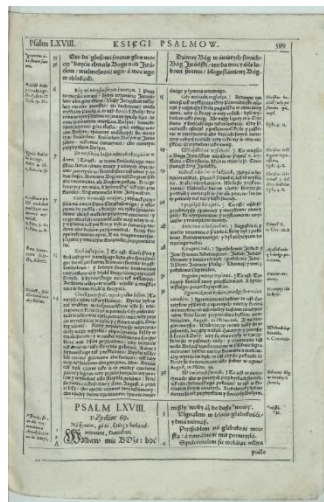
pierwotnego znaczenia tego terminu i tłumaczą go jako „gardziel”. Przykładem tego są dawne teksty Wulgaty, choćby Vulgata Klementyńska, gdzie jest mowa o „rozszerzeniu się duszy otchłani”: „Propterea **dilatavit infernus animam suam**, et aperuit os suum absque ullo termino: et descendunt fortes eius, et populus eius, et sublimes, gloriosique eius ad eum”. Stąd też i w Biblii Jakuba Wujka przeczytamy: „Przetoć **rozszerzyło piekło duszę swoją** i rozdziewiło paszczę swą bez żadnego końca, i zstąpią mocarze jego i pospólstwo jego, i zacni a sławni jego do niego”. Z kolei Nova Vulgata będzie już mówiła „o rozszerzaniu się gardzieli”: „Propterea **dilatavit infernus fauces suas** et aperuit os suum absque ullo termino; et descendunt fortes Ierusalem, et populus eius, et sublimes et tripudiantes in ea”. Podobnie w Biblii Tysiąclecia: „Tak, **Szeol rozszerzył swą gardziel**, rozwarł swą paszczę nadmiernie; wpada doń tłum miasta wspaniały i wyjący z uciechy”. T. Brzegowy, komentując ten werset stwierdzi, że alternatywnie można by wyraz „שָׁפַח” tłumaczyć w tym wypadku jako „apetyt”¹⁶⁹.

Z podobnym zjawiskiem spotykamy się w przypadku tłumaczenia Psalmu 69. Tekst hebrajski podaje (Ps 69, 2):

הוֹשִׁיעֵנִי אֱלֹהִים כִּי בָאוּ מַיִם עַד-נַפְשִׁי:

Dawniejsze, łacińskie tłumaczenie tego zdania to: „Salvum me fac Deus: quoniaun intraverunt aquae **usque ad animam meam**”, co w tłumaczeniu Jakuba Wujka przyjmie formę: „Wybaw mię, Boże, bo weszły wody **aż do duszy mojej**”. „Vulgata Nova” będzie z kolei zdanie to tłumaczyła: „Salvum me fac, Deus, quoniam venerunt aquae **usque ad guttur meum**”, co znajdzie swój odpowiednik w Biblii Tysiąclecia w sformułowaniu: „Wybaw mnie, Boże, bo woda mi sięga **po szyję**”.

¹⁶⁹ Por. T. Brzegowy, *Księga Izajasza. Rozdziały 1–12*, Częstochowa 2010, s. 316.



Rys. 11. Początek Psalmu 69 w tłumaczeniu Jakuba Wujka pochodzący z wydania z roku 1599¹⁷⁰.

O ile podobny problem zaobserwujemy również w drugim rozdziale Księgi Jonasza (Jon 2, 6)¹⁷¹, o tyle nie można już powiedzieć tego samego o innych tekstach, takich jak: Ps 124, 4–5¹⁷², czy Ps 55, 19¹⁷³.

W tym miejscu należy wrócić do znaczenia słowa „נָפַשׁ”, na które Cz. St. Bartnik wskazuje, jako na znaczenie pierwotne, czyli wspomniane już „oddech”, „tchnienie”, „oddychać”, mieć „dech”¹⁷⁴, a także pominięte przez naszego Teologa „zapach”¹⁷⁵.

Wydaje się, że ewolucja znaczeniowa omawianego przez nas terminu we wskazanym przez autora „Personalizmu” kierunku może być łatwo zrozumiana,

¹⁷⁰ Biblia to iest Księgi Starego y Nowego Testamenty: według łacinskiego przekładu starego, w kościele powszechnym przyietego, na polski ięzyk z nowu z pilnością przełożone, z dokładaniem textv żydowskiego y greckiego y z wykładem katolickim, trudniejszych mieysc, do obrony wiary świętey powszechney przeciw kacerztwom tych czasów należących; przez D. Iakvba Wyyka z Wągrowca, theologa Societatis Iesu, Oryginał przechowywany w Bibliotece Uniwersyteckiej w Poznaniu, dostępny na stronach internetowych Wielkopolskiej Biblioteki Cyfrowej pod adresem: <https://www.wbc.poznan.pl/dlibra/show-content/publication/edition/9662?id=9662&from=FBC>

¹⁷¹ אֶפְרָיִם מִיָּם עַד-נֶפֶשׁ תְּהוֹם יִסְבֶּגְנִי סוּף חֲבוּשׁ לְרֹאשִׁ:

¹⁷² אֵיזִי הַמַּיִם שְׁטַפּוּנִי לְחֹלָה עָבַר עַל-נֶפְשִׁי:

אֵיזִי עָבַר עַל-נֶפְשִׁי הַמַּיִם הַיָּדוֹנִים:

¹⁷³ פָּקֶדָה בְּשָׁלוֹם גִּפְשִׁי מִקֶּרֶב לִי כִי-בָרָכִים הֵיוּ עִמָּדִי:

Por. A. R. Johnson, op. cit., s. 10.

¹⁷⁴ Por. Cz. St. Bartnik, *Dusza w Biblii*, art. cit., s. 125.

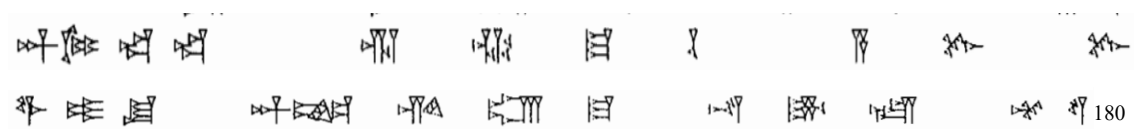
¹⁷⁵ Por. C. J. Ball, *The Book of Job. A revised text and version*, Oxford 1922, s. 92.

nawet jeżeli, jak to zauważa A. R. Johnson, nie można wskazać w tekstach świętych przykładu, w którym owo znaczenie nie mogłoby być zakwestionowane¹⁷⁶.

Jednym z częściej przywoływanych przykładów tłumaczenia „נָפַח” jako oddechu jest Hi 41, 13¹⁷⁷:

נָפַח אֵשׁ בְּתַלְמֵי הַיָּם וְלִהְיוֹת הַיָּם כִּמְיֹן יָבֵשׁ:

W tym wypadku sugerowane jest nawiązanie do wspomnianego powyżej, akadyjskiego terminu 𒍪𒍪𒍪 (napištu), który pojawia się w tym właśnie znaczeniu na drugiej tabliczce „Eposu o Gilgameszu”¹⁷⁸. Jest tam przedstawiony Humbaba (𒄩𒍪𒍪𒍪𒍪𒍪)¹⁷⁹–ziewający ogniem strażnik boskich cedrów:



[^dhum-ba-ba ri-ig-ma-šú a-bu-bu]

[pi-i-šu ^dBIL.GI-um-ma na-pis-su mu-tú]¹⁸¹

„Ryk Huwawy jest jak potop

Jego usta są ogniem, jego oddech śmiercią”¹⁸².

Mamy tu zatem doskonały przykład analogii między językiem akadyjskim, a językiem hebrajskim w kwestii wieloznaczności wyrazów oznaczających duszę.

¹⁷⁶ Por. A. R. Johnson, op. cit., s. 11.

¹⁷⁷ Por. C. J. Ball, op. cit., s. 92.

¹⁷⁸ Por. A. Tronina, *Księga Hioba*, Częstochowa 2013, s. 542.

¹⁷⁹ W języku sumeryjskim Huwawa (𒄩𒍪𒍪𒍪𒍪𒍪).

¹⁸⁰ *Epos o Gilgameszu*, 2, 173–174, cyt. za: *Epic of Gilgamesh. Cuneiform text, transliteration, glossary, indices and sign list*, red. S. Parpola, Helsinki 1997, s. 174. Podkreślenie wł.

¹⁸¹ Ibidem, s. 192.

¹⁸² *Epos o Gilgameszu*, 2, 5, tłum. K. Łyczkowska, P. Puchta, M. Kapeliński, Warszawa 2002. (Wydanie nie zawiera numeracji wersetów, a jedynie tablic i kolumn, dlatego w publikacjach odnoszących się do tego wydania, wskazane przez nas wersety będą oznaczane: „2, 5”).



Rys. Figurka tablicowa wykonana z terakoty, przedstawiająca Huwawę, pochodząca prawdopodobnie z czasów pierwszej dynastii starobabilońskiej (2004–1595 p.n.e.)¹⁸³.

Z kolei w Iz 3, 20 mamy do czynienia z rozumieniem omawianego przez nas terminu jako wonności, lub zapachu, co tłumacze „Vulgata Nova” w połączeniu z *וּבְתִי* rozumiem jako „*olfactoriolum*”:

הַפְּאָרִים וְהַצְּדוֹת וְהַקְּשָׁרִים וּבְתִי הַנֶּפֶשׁ וְהַלְחָשִׁים:

- „*discriminalia et periscelidas et fascias et olfactoriola*”¹⁸⁴.

נֶפֶשׁ nie jest zatem jedynie używane w kontekście głodu, pragnienia, lecz również jako słowo oznaczające organ służący oddychaniu. Oczywiście jest, że taki organ nie jest czymś zarezerwowanym człowiekowi, lecz posiadają go również zwierzęta. Dlatego Jeremiasz może powiedzieć o dzikiej oślicy (zebrze, czy też samicy onagera - *פָּרָא*), która w Biblii Tysiąclecia stała się wielbłądzicą, że w niepoohamowanym pragnieniu (BT – namiętności) chwyta łapczywie powietrze (Jr 2, 24):

כִּי לֹא יִשְׁכַּח הָרִיחַ מִן הַנֶּפֶשׁ לֹא יִשְׁכַּח הָרִיחַ מִן הַנֶּפֶשׁ לֹא יִשְׁכַּח הָרִיחַ מִן הַנֶּפֶשׁ:

¹⁸³ Louvre, numer muzealny AO 9034, obraz dostępny na stronach internetowych muzeum pod adresem: <https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010119533>. Dostęp dn. 05.06.2025.

¹⁸⁴ Por. ibidem, s. 453.

Czynność נָפַח, zwłaszcza z punktu widzenia obserwatora, polega na wydychaniu, jak to miało miejsce we wspomnianym już opisie krokodyla, którego oddech rozpała węgle (por. Hi 41, 13). Jednak już samo wyzioniecie נָפַח jest obrazowym przedstawieniem śmierci. Dlatego też umierająca matka siedmiu synów wyzionie swoją נָפַח (Jr 15, 9)¹⁸⁵:

אִמֶּלֶכָה יִלְדֵת הַשְּׂבָעָה נִפְתָּה נִפְשָׁה בָּאָה שְׂמִשָּׁה בְּעַד יוֹמָם בּוֹשָׁה וְחִפְּרָה וּשְׂאֲרֵיהֶם לַחֲרֹב אָתָּן לִפְנֵי אֲבִיהֶם
נָאִם־יְהוָה:

Podobnie będzie opisywana śmierć i powrót do życia syna wdowy z Sarepty Sydońskiej (1 Krl 17, 21–22):

וַיִּתְמַדְד עַל־הַיֶּלֶד שְׁלֹשׁ פְּעָמִים וַיִּקְרָא אֶל־יְהוָה וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהֵי תִשְׁבֵּב נָא נִפְשׁ־הַיֶּלֶד הַזֶּה עַל־קִרְבּוֹ: וַיִּשְׁמַע
יְהוָה בְּקוֹל אֵלֶיהָ וַתָּשָׁב נִפְשׁ־הַיֶּלֶד עַל־קִרְבּוֹ וַיְחִי:

P. S. MacDonald słusznie zauważa, że pojawiająca się w języku hebrajskim metonimia, w tym przypadku występująca w odmianie synekdochy typu *pars pro toto*¹⁸⁶, zasadza się na przesunięciu znaczeń z konkretnego i zewnętrznego na konkretne i wewnętrzne oraz z konkretnego i wewnętrznego na abstrakcyjne i wewnętrzne¹⁸⁷. W jego rozumieniu owo przesunięcie najlepiej jest widoczne w zestawieniu z łacińskim wyrażeniem: „*per capita*”, które obecne jest do dzisiaj w statystyce i ekonomii, choćby pod postacią wskaźnika PKB *per capita*¹⁸⁸. Analogia między tym wyrażeniem a słowem נָפַח jest szczególnie widoczna w tych fragmentach Starego Testamentu, gdzie נָפַח jest używany jako rzeczownik liczebny. Przykładem takiego użycia może być 4 werset

¹⁸⁵ Por. P. Jaskóła, *op. cit.*, s. 91.

¹⁸⁶ Pomijamy w tym miejscu wszystkie kontrowersje związane z pytaniem, czy pojęcie „synekdochy” jest uprawnione i posługujemy się nim w klasycznym jego rozumieniu. Przykładem zagorzałego krytyka tego pojęcia może być Michel Le Guern, który w swoim dziele zatytułowanym „*Sémantique de la métaphore et de la métonymie*” powie: „Jest zatem rzeczą niemożliwą, aby semantyk posługiwał się tym niejednolitym pojęciem, przynajmniej zachowując zakres, jaki ma ono w retoryce” (*Il est donc impossible au sémanticien de se servir de cette notion composite, du moins en lui gardant l'extension qu'elle a en rhétorique* – M. Le Guern, *Sémantique de la métaphore et de la métonymie*, Paris 1973, s. 36, tłum. wł.). Synekdocha bywa negowana również na gruncie retoryki, co autor wyraża stwierdzeniem, że „retoryka klasyczna wprowadza w tym miejscu błędną koncepcję” (*la rhétorique classique aït introduit là une conception erronée*. Ibidem, s. 38). Zob. też: N. Sato, *Synekdocha, trop podejrany*, „Pamiętnik Literacki” 1986, z. 4, tłum. Z. Kruszyński, s. 249–256.

¹⁸⁷ Por. P. S. MacDonald, *op. cit.*, s. 13.

¹⁸⁸ Wskaźnik PKB *per capita* jest wskaźnikiem wykorzystującym wartość Produktu Krajowego Brutto danego państwa, dzielonego na ilość jego mieszkańców. Por. A. Łopatka, *Ekonomia dobrobytu. Rachunki narodowe w kontekście pomiaru dobrobytu*, „Współczesne Problemy Ekonomiczne” 2015, nr 11, s. 48.

12 rozdziału Księgi Wyjścia, gdzie mowa jest o organizacji uczty paschalnej w taki sposób, by liczba zgromadzonych שָׂנֵי odpowiadała możliwości spożycia baranka w ciągu jednej nocy (Wj 12, 4):

וְאִם־יִמְעוֹט הַבֵּית מִהֵי־ת מִשָּׁה וְלִקַּח הוּא וְשִׁכְנוֹ הַקָּרֵב אֶל־בֵּיתוֹ בְּמִכְסֵּת נִפְשֹׁת אִישׁ לִפִּי אֲכָלוּ תִּכְסּוּ עַל־הַשָּׁה:

Vulgata Klementyńska tłumaczyła to zdanie: „Sin autem minor est numerus ut sufficere possit ad vescendum agnum, assumet vicinum suum qui junctus est domui su, juxta numerum animarum qu sufficere possunt ad esum agni”. Podobnie w Biblii Jakuba Wójka możemy przeczytać: „A jeśli mniejsza liczba jest, niżby dosyć było do zjedzenia baranka, weźmie sąsiada swego, który mieszka podle domu jego, wedle liczby dusz, których by dosyć było do jedzenia baranka.”

Interesujące wydaje się to, że tłumaczenie „Vulgata Nova” zachowuje owo „*juxta numerum animarum*”, podczas gdy w Biblii Tysiąclecia będzie mowa już o „odpowiedniej liczbie osób”: „Jeśliby zaś rodzina była za mała do spożycia baranka, to niech się postara o niego razem ze swym sąsiadem, który mieszka najbliżej jego domu, aby była odpowiednia liczba osób. Liczyć je zaś będziecie dla spożycia baranka według tego, co każdy może spożyć”.

Również Cz. St. Bartnik zwraca uwagę na omawiane tu znaczenie słowa שָׂנֵי przypominając, że w Nowym Testamencie obecne są fragmenty, w których mowa jest o gromadzeniu się tysięcy dusz ($\psi\upsilon\chi\alpha\iota$), które oznaczają poszczególnych ludzi. Lubelski teolog zwraca tu uwagę na takie teksty jak Dz. 2, 41 ($\text{o\i m\epsilon\nu o\upsilon\nu \acute{\alpha}\pi\omicron\delta\epsilon\acute{\xi}\acute{\alpha}\mu\epsilon\nu\omicron\iota \tau\omicron\nu \lambda\omicron\gamma\omicron\nu \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon \acute{\epsilon}\beta\alpha\pi\tau\iota\sigma\theta\eta\sigma\alpha\nu \kappa\alpha\iota \pi\omicron\sigma\epsilon\tau\acute{\epsilon}\theta\eta\sigma\alpha\nu \acute{\epsilon}\nu \tau\eta \eta\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha \acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\nu\eta \psi\upsilon\chi\alpha\iota \acute{\omega}\sigma\epsilon\iota \tau\omicron\iota\varsigma\chi\iota\lambda\iota\alpha\iota$ ¹⁸⁹); Dz 7, 14 ($\text{\acute{\alpha}\pi\omicron\sigma\tau\epsilon\iota\lambda\alpha\varsigma \delta\acute{\epsilon} \text{'}\iota\omega\sigma\eta\phi \mu\epsilon\tau\epsilon\kappa\alpha\lambda\acute{\epsilon}\sigma\alpha\tau\omicron \text{'}\iota\alpha\kappa\omicron\beta \tau\omicron\nu \pi\alpha\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon \kappa\alpha\iota \pi\tilde{\alpha}\sigma\alpha\nu \tau\eta\nu \sigma\upsilon\gamma\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota\alpha\nu \acute{\epsilon}\nu \psi\upsilon\chi\alpha\iota\varsigma \acute{\epsilon}\beta\delta\omicron\mu\acute{\eta}\kappa\omicron\nu\tau\alpha \pi\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon$ ¹⁹⁰). Cz. St. Bartnik podaje jeszcze jeden przykład podobnego użycia terminu $\psi\upsilon\chi\eta$, które nawiązywałoby do starotestamentalnego שָׂנֵי . Nasz Teolog wskazuje na Dz 27, 47, lecz jest to ewidentna pomyłka. 27 rozdział Dziejów Apostolskich zawiera tylko 44 wersety, stąd też uznajemy, że Cz. St. Bartnik miał najprawdopodobniej na myśli 37 werset tego rozdziału, gdzie jest mowa o liczbie osób – dusz, podróżujących statkiem: „ $\eta\mu\epsilon\theta\alpha \delta\acute{\epsilon} \alpha\iota \pi\tilde{\alpha}\sigma\alpha\iota \psi\upsilon\chi\alpha\iota \acute{\epsilon}\nu \tau\omicron\phi \pi\lambda\omicron\iota\omega\phi \delta\iota\alpha\kappa\omicron\sigma\iota\alpha\iota \acute{\epsilon}\beta\delta\omicron\mu\acute{\eta}\kappa\omicron\nu\tau\alpha \acute{\epsilon}\xi$ ” (Dz 27, 37)¹⁹¹.

¹⁸⁹ Podkreślenie wł.

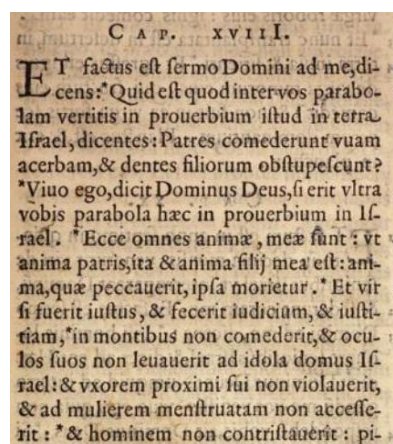
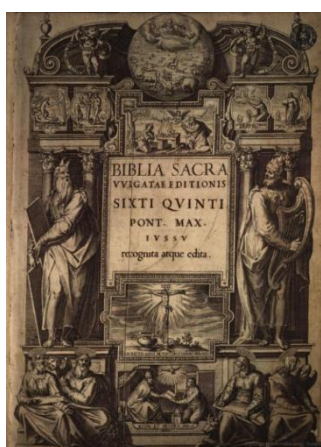
¹⁹⁰ Podkreślenie wł.

¹⁹¹ Por. Cz. St. Bartnik, *Dusza w Biblii*, art. cit., s. 125.

Być może jeszcze wyraźniej opisywane zagadnienie widać w tłumaczeniu 4 wersetu 18 rozdziału Księgi proroka Ezechiela. Mowa jest tam o osobistej odpowiedzialności każdego człowieka wobec Boskiego Sędziego. Bóg mówi zatem za pośrednictwem proroka:

הֵן כָּל־הַנְּפֹשֹׁתַי לִי הֵנָּה כְּנֶפֶשׁ הָאָב וְכְנֶפֶשׁ הַבֶּן לִי־הֵנָּה הַנְּפֹשׁ הַחַטָּאת הִיא תָּמוּת:

Również w tym przypadku zarówno „Vulgata Klementyńska” jak i „Vulgata Nova” tłumaczą wyraz נֶפֶשׁ jako „anima”. W starszym tłumaczeniu możemy zatem przeczytać: „Ecce omnes animae meae sunt: ut anima patris, et anima filii mea est: anima quae peccaverit, ipsa morietur”, a w tłumaczeniu nowym: „Ecce omnes animae meae sunt: ut anima patris, ita et anima filii mea est; anima, quae peccaverit, ipsa morietur”. Znajdzie to swoje odzwierciedlenie w Biblii Jakuba Wójka w sformułowaniu: „Oto wszystkie dusze moje są: jako dusza ojcowa, tak i dusza synowa moja jest: dusza, która zgrzeszy, ta umrze”.



Rys. Jedna ze stron tytułowych pierwszego wydania Wulgaty Klementyńskiej z roku 1592. Obok skan fragmentu tekstu Księgi proroka Izajasza pochodzący z tego samego wydania¹⁹².

Jednakże już Biblia Tysiąclecia zawiera tłumaczenie: „Oto wszystkie osoby są moje: tak osoba ojca, jak osoba syna. Są moje. Umrze tylko ta osoba, która zgrzeszyła”.

¹⁹² *Biblia sacra vulgatae editionis*, Rzym 1592. Skan tego wydania dostępny pod adresem internetowym: https://books.google.pl/books?id=sIwgf1mnU0UC&hl=pl&source=gbs_navlinks_s. Dostęp dn. 15.09.2024.

Cz. St. Bartnik znajduje również analogiczne użycie terminu „dusza” w języku polskim. Wspomina: „A i ja pamiętam z wczesnego dzieciństwa tablicę przed sołtysem mojej wsi Żrebce, na której pisało o mieszkańcach: „dusz 501”¹⁹³.

Kolejne przesunięcie sensu wyrazu נָפֶשׁ, tym razem już w kierunku znaczenia abstrakcyjnego i wewnętrznego ma miejsce tam, gdzie nie oznacza on już tylko większej całości, ale pewien rodzaj bytu kontrolującego siłę życiową. W tym wypadku odnosi się do jakiejś wewnętrzności, której nie da się zaobserwować inaczej, jak tylko poprzez jej zewnętrzne przejawy. W tym kontekście możemy powiedzieć, że to hebrajskie słowo staje się synonimem tego, co my zwykliśmy nazywać duszą¹⁹⁴. Przykładem takiego zastosowania słowa נָפֶשׁ jest 9 werset 23 rozdziału Księgi Wyjścia, gdzie Bóg upomina Izraelitów, by nie uciskali cudzoziemców. Tłumaczy im, że znają z własnego doświadczenia נָפֶשׁ cudzoziemców (Wj 23, 9):

וְגֵר לֹא תִלְחָץ וְאַתָּם יָדַעְתֶּם אֶת-נַפְשׁ הַגֵּר כִּי-גֵרִים הָיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם:

Autor natchniony używając terminu נָפֶשׁ ma na myśli nie tylko pragnienia, uczucia¹⁹⁵ i potrzeby przybysza, ale wszystkie stany jego duszy, a nawet całe jego życie. Dlatego Biblia Tysiąclecia werset ten tłumaczy: „Nie będziesz uciskał cudzoziemców, gdyż znacie życie cudzoziemców, bo sami byliście cudzoziemcami w Egipcie”.

Także Cz. St. Bartnik zwraca uwagę na to, iż nie można pominąć w naszych rozważaniach tego konkretnego, psychologicznego kontekstu, w którym pojawia się wyraz נָפֶשׁ. W tym kontekście będzie on oznaczał podmiot uczuć, czego znakomitym przykładem, zdaniem naszego Teologa, będzie Księga Pieśni nad Pieśniami. To właśnie tam odnajdziemy zdanie, w którym oblubienica mówi o oblubieńcu, jako o tym, którego miłuje jej נָפֶשׁ (Pnp 1, 7)¹⁹⁶:

הַגִּידָה לִּי שְׂאֵהָבָה נִפְשִׁי אֵיכָה תִרְעָה אֵיכָה תִרְבִּיץ בְּצִהָרִים שְׁלֵמָה אֶהְיֶה כְּעֹטִיָּה עַל עֲדָרֵי חֲבֵרִיד:

Obok kontekstu psychologicznego, w którym bywa używany termin נָפֶשׁ, istnieje również kontekst antropologiczny, na który zwraca uwagę lubelski teolog. W tym

¹⁹³ Ibidem.

¹⁹⁴ Por. P. S. MacDonald, *op. cit.*, s. 14.

¹⁹⁵ Por. J. Lemański, *Księga Wyjścia*, Częstochowa 2009, s. 496.

¹⁹⁶ Podkreślenie wł.

aspekcie omawiany przez nas termin oznaczać może inteligencję (por. Ps 139, 14¹⁹⁷), wolę (Pwt 21, 14¹⁹⁸), pamięć (Lam 3, 20¹⁹⁹), świadomość moralną²⁰⁰, lub dynamizm religijny (Ps 25, 1²⁰¹)²⁰².

Znamienne jest również połączenie נֶפֶשׁ z דָּם (krew). Przyjmuje się, że połączenie to pochodzi z tradycji, która swe źródła ma poza światem hebrajskim. Potwierdzeniem tej tezy ma być fakt, że pozorne utożsamienie krwi z duszą obecne jest jedynie w tekstach kapłańskich²⁰³. Przykładami mają tu być Rdz 9, 3–4; Pwt 12, 23 lub Kpł 17, 14. Szczególnie interesujący jest pierwszy ze wskazanych fragmentów. Występujący tu termin נֶפֶשׁ jest obecnie tłumaczony jako „życie”²⁰⁴.

אִדְ-בִּשְׁוֹר בְּנִפְשׁוֹ דָּמוֹ לֹא תֹאכְלוּ:

– „Nie będziecie spożywać jedynie ciała, w którym jest życie, jego krew”²⁰⁵.

נֶפֶשׁ wskazuje tu na życiową witalność ciała, która zgodnie z codziennym doświadczeniem starożytnych, jest w sposób konieczny związana z krwią. To właśnie krew ma decydować o tym czy ciało jest żywe. Janusz Lemański wręcz powie: „Starożytni obserwatorzy nie traktowali jej (krwi) jako symbolu życia. Uważali po prostu, że krew jest życiem!”²⁰⁶. Podobnie zagadnienie to tłumaczy rabin Kotel Da-Don, który w swoim dziele zatytułowanym „Židovstvo - Život, teologija i filozofija” powiada, że נֶפֶשׁ jest tu rozumiane jako „boska, duchowa część” ludzkiego ciała, znajdująca się w jego krwi. נֶפֶשׁ wraz z krwią krąży w całym ludzkim ciele dając mu życiową siłę oraz zmysły. To dzięki נֶפֶשׁ człowiek może wieść życie aktywne. Wszystko ostatecznie co człowiek działa, cała jego witalność pochodzi z mocy נֶפֶשׁ²⁰⁷.

197 אִוְדָה עַל כִּי נִוְרָאוֹת נִפְלִיטִי נִפְלְאִים מַעֲשֵׂיָהּ וְנִפְשֵׁי יִדְעֵת מְאֹד:
198 וְהָיָה אִם-לֹא חִקְצָתָהּ בָּהּ וְשִׁלַּחְתָּהּ לְנִפְשָׁהּ וּמָכַר לֹא-תִמְכְּרָנָהּ בְּכֶסֶף לֹא-תִתְעַמְרָהּ בָּהּ תַּחַת אֲשֶׁר עָנִיתָהּ:
199 זָכוֹר תִּזְכֹּר וְהָשִׁים עָלֶי נִפְשִׁי:

²⁰⁰ W tym wypadku Cz. St. Bartnik powołuje się na Księgę Mądrości Syracha, która nie jest włączona do kanonu Biblii hebrajskiej – Syr 14, 2 (וְלֹא שִׁבְתָּהּ תִּחְלָתוֹ) (אֲשֶׁרִי אִישׁ לֹא חִסְדָּתוֹ נִפְשׁוֹ, וְלֹא שִׁבְתָּהּ תִּחְלָתוֹ).

²⁰¹ לְדָד אֵלֶיךָ יְהוָה נִפְשִׁי אֲשָׂא:

²⁰² Por. Cz. St. Bartnik, *Dusza w Biblii*, art. cit., s. 125.

²⁰³ P. S. MacDonald, *op. cit.*, s. 16.

²⁰⁴ Por. D. Kraljik, *The Notion of Blood in the Old Testament: Blood That Purifies and Blood That Defiles*, „KAİROS. Evangelical Journal of Theology” 2022, nr 1, s. 10–12.

²⁰⁵ Tłumaczenie zaproponowane przez J. Lemańskiego w: J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1–11*, Częstochowa 2013, s. 409.

²⁰⁶ Ibidem, s. 414.

²⁰⁷ Por. K. Da-Don, *Židovstvo. Život, teologija i filozofija*, Zagreb 2004, s. 463.

Warto zauważyć, że w Starym Testamencie termin נֶפֶשׁ znacznie częściej bywa stosowany w ostatnim wskazanym przez nas znaczeniu, niż jako odpowiednik słowa „dusza”. Ujawnia się też w tym miejscu interesująca okoliczność, na którą zwraca uwagę C. Westermann. Stwierdza on mianowicie, że נֶפֶשׁ nie oznacza wbrew pozorom życia w szerokim, ogólnym znaczeniu, w sposób w jaki używają go współczesne języki europejskie. Nie znajdziemy zatem słowa נֶפֶשׁ użytego w kontekście podobnym do wyrażenia: „życie w wielkim mieście” czy „bieg życia”. Zamiast tego wyraz ten znajduje ściśle zastosowanie w kontekście granic życia. Zdaniem tego autora נֶפֶשׁ jest to życie, jako absolutne przeciwieństwo śmierci. W związku z tym przypadki występowania omawianego terminu w Starym Testamencie dzieli on na dwie główne kategorie. Jedna z nich dotyczy wybawienia, lub zachowania życia, druga natomiast jego zagrożenia i zniszczenia²⁰⁸.

Również Horst Seebass zauważa, że נֶפֶשׁ oznacza nie tyle abstrakcyjnie pojęte życie, ile jego indywidualizację, czyli to oto konkretne życie. Zdaniem tego badacza termin נֶפֶשׁ odnosi się nie do duszy, jako jednego z wielu aspektów ludzkiego bytowania, lecz raczej do całego bogactwa osobowości ludzkiej, a nawet samą, odrębną istotę ludzką.

W tym kontekście staje się zrozumiałe, że omawiany przez nas termin można również tłumaczyć jako „osoba”, „jednostka”, a w sensie zaimkowym jako „ego” i „jaźń”²⁰⁹. Przykładem rozumienia tego terminu jako ogólnego wyrazu osobowości jest Ps 16, 9. Psalmista prosząc, by Bóg nie zostawił jego נֶפֶשׁ w Szeolu, nie ma oczywiście na myśli jakiejś części swojej istoty, lecz całego siebie – świadomą samego siebie osobę²¹⁰:

כִּי אֶל־מַעְבְּרַת נַפְשִׁי לִשְׁאֹל לֹא־תִתֶּן חַסִּידְךָ לְרַצּוֹת שָׁחַת:

To znaczenie terminu נֶפֶשׁ zostało zachowane w sposobie rozumienia łacińskiego terminu *anima*, czego świadectwem jest obecne w „Vulgata Nova” tłumaczenie Mk 10, 45: „Filius hominis non venit, ut ministraretur ei, sed ut ministraret et daret animam suam redemptionem pro multis”. Warto zaznaczyć, że wskazany werset w tym właśnie kształcie

²⁰⁸ Por. C. Westermann, art. cit., s. 754.

²⁰⁹ Por. P. S. MacDonald, *op. cit.*, s. 17; C. Korzec, *art. cit.*, s. 150; W. Wysochański, *Umieranie i śmierć. Wielowymiarowość językowa*, Wrocław 2012, s. 148; Z. Kupisiński, *Koncepcje duszy i zaświatów w obrzędach pogrzebowych i zaduszkowych*, „Roczniki Teologiczne” 2016, z. 9, s. 144.

²¹⁰ Podkreślenie wł.

został włączony do ostatniego wydania „Missale Romanum”, jako antyfona na komunię 29 niedzieli zwykłej²¹¹.

Z kolei interesujący nas termin odnajdujemy w 3 rozdziale Księgi Lamentacji, gdzie użyty w sensie zaimkowym נַפְשִׁי, rozumiany jako „ja”, jest zwykle przyjmowany za podmiot zdania²¹²:

וַתִּזְנַח מִשְׁלֹחַם נַפְשִׁי נְשִׁיתִי טוֹבָה:

Autor „Personalizmu” słusznie powiada, że naturalne elementy służą nieraz jako najwyższe symbole, a nie jako teoretyczne czy naukowe rozważania. Z tego stwierdzenia wysuwa on wniosek, że נַפְשִׁי może trwać również poza ciałem i po śmierci człowieka. Wyrażnie nie zgadzają się z takim poglądem Piotr Jaskóła i Antoni Nadbrzeżny, którzy twierdzą, że zgodnie z wierzeniami żydowskimi dusza może umrzeć tak jak ciało. Umarła dusza zstępuje do Szeolu, gdzie – nie mając żadnej mocy – prowadzi marną egzystencję z „cieniami”. Będąc w Szeolu jest ona istotą oddaloną od Boga, którego nie może uwielbiać, bo jak powiada psalmista: „Gdyby Pan mi nie udzielił pomocy, wnet by moja dusza zamieszkała w kraju milczenia” (Ps 94, 17)²¹³. Kohelet zaś dopowiada: „Bo nie ma żadnej czynności ni rozumienia, ani poznania, ani mądrości w Szeolu” (Koh 9, 10).

Wydaje się, że dla przedstawionej tu kontrowersji właściwe będzie rozwiązanie pośrednie. Z jednej strony P. Jaskóła słusznie wskazuje na to, iż w żydowskim pojmowaniu śmierci obecne jest zstępowanie נַפְשִׁי do Szeolu, która odtąd będzie nazywana już tylko רִפְאִים lub מְתִים (por. Ps. 88, 10²¹⁴). Z drugiej strony trzeba jednak zauważyć, że o ile „los (...) synów ludzkich jest ten sam, co i los zwierząt; los ich jest jeden: jaka śmierć jednego, taka śmierć drugiego, i oddech życia ten sam” (Koh 3, 19), to jednak nie istnieje żaden Szeol dla zwierząt. Los człowieka w żaden sposób nie może być porównany z losem innych stworzeń. Zauważmy jednocześnie, że Stary Testament zawiera również fragmenty wskazujące na to, że w tym pośmiertnym stanie nie dochodzi do całkowitej depersonalizacji osoby ludzkiej. Zna ona przeszłość, teraźniejszość, a bywa, że nawet przyszłość, jak to zostało przedstawione w scenie wywoływanie ducha Samuela

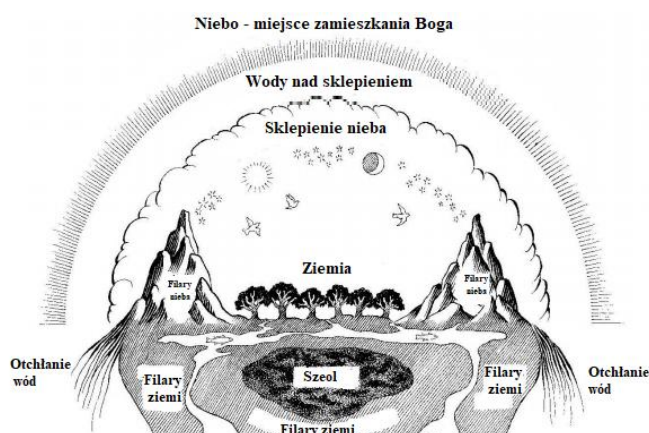
²¹¹ Por. *Missale Romanum*, editio typica tertia, Città del Vaticano 2008, s. 479.

²¹² Por. C. Korzec, *Księga Lamentacji*, Częstochowa 2021, s. 99. O możliwościach innego tłumaczenia tego tekstu zob. ibidem.

²¹³ Por. P. Jaskóła, *op. cit.*, s. 92; A. Nadbrzeżny, *O duszy wczoraj i dziś. Panorama wybranych poglądów filozoficznych i teologicznych*, „Verbum Vitae” 2022, nr 40/3, s. 587.

²¹⁴ הַמֵּתִים תַּעֲשֶׂה-פֶּלֶא אִם-רִפְאִים יִקְוּמוּ | יוֹדוּךָ טוֹבָה:
(podkreślenie wł.)

(pro. 1 Sm 28, 19)²¹⁵. Zgodzić się można zatem z tym, że to, co pozostaje po śmierci, nie jest już $\psi\chi\eta$, które, jak to zauważyliśmy, nacechowane jest energią, dążącą do samorealizacji człowieka. Przyznajmy również, że prawdą jest, iż wegetacja w Szeolu nie jest właściwie życiem, a zatem nie ma wiele wspólnego z $\psi\chi\eta$ ²¹⁶. Niemniej nie możemy nie uznać słuszności stwierdzenia lubelskiego teologa, że również dla ludzi Starego Testamentu śmierć to nie oznaczała bynajmniej definitywnego końca osoby ludzkiej.



Rys. 18. Obraz kosmologii biblijnej z zaznaczonym Szeolem według W. D. Reyburn i E. McG. Fry²¹⁷.

Podsumowując nasze rozważania na temat hebrajskiego terminu $\psi\chi\eta$ przywołajmy opinię Cz. St. Bartnika, zgodnie z którą w porównaniu z greckim terminem $\psi\chi\eta$, ma on znaczenie uboższe i mniej wyrażnie. Mimo to, jak zauważa lubelski teolog, sposób użycia obu tych terminów w tekstach Starego i Nowego testamentu jest mocnym dowodem na to, że modna dzisiaj monistyczna antropologia biblijna jest błędna²¹⁸. Sam autor

²¹⁵ Por. F. M. Rosiński, *Śmierć według wierzeń staroizraelskich*, „Medycyna Nowożytna” 1999, nr 6/1, s. 31.

²¹⁶ Por. J. W. Rosłon, *Zbawienie jako życie w oparciu o Księgę Psalmów*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1986, nr 3, s. 191–192.

²¹⁷ W. D. Reyburn, E. McG. Fry, *A Handbook on Genesis*, United Bible Societies, New York 1998, s. 27, tłum. wł.

²¹⁸ O takiej antropologii biblijnej pisze m.in. Piotr Nyk: „Badacze podkreślają, że zarówno Stary, jak i Nowy Testament prezentują jednolity (monistyczny) obraz człowieka jako stworzenia o nierozzerwalnej jedności cielesno-duchowej” (P. Nyk, *Obraz człowieka w Biblii. Elementy antropologii biblijnej*, „Itinera Spiritualia” 2017, t. X, s. 145).

„Personalizmu” nazwie ją wręcz „znieprawieniem ateizującym”²¹⁹. Przeprowadzona przez nas analiza terminów נֶפֶשׁ i ψυχή skłania nas do przyznania słuszności Cz. St. Bartnikowi. Jego stanowisko znajduje obecnie swoich kontynuatorów. Jednym z nich jest Krzysztof Gózdź, który o omawianym przez nas zagadnieniu wypowiada się następująco: „ (...) w Biblii jest akcentowana jedność, ale w dualizmie duszy i ciała. Przykładem dla zobrazowania sytuacji może być tekst Księgi Koheleta (12,7): <<I wróci się proch do ziemi, tak, jak nią był, a duch powróci do Boga, który go dał>> (por. też: Mdr 2,22-23; 3, 1-3; 4,14; 15,8-11; 16,14). Także teksty Nowego Testamentu są w tym względzie przejrzyste, jako przykład może posłużyć 1 Tes 5,23: <<Sam Bóg pokoju niech was całkowicie uświęca, aby nienaruszony duch wasz, dusza i ciało bez zarzutu zachowały się na przyjście Pana naszego Jezusa Chrystusa>> (por. też: Mt 10,29; 16,26; Mk 8,36-37; 1 Tes 2,8; Hbr 4,12; Ap 6,9; 20,4)”²²⁰. Oznacza to, że sama już analiza terminów biblijnych pozwala stwierdzić, że pogląd, iż Biblia opiera się na antropologicznym monizmie materialnym jest z gruntu błędny. Podobnie błędne jest twierdzenie, jakoby teksty biblijne zawierały przesłankę o ontycznej tożsamości zjednoczenia duszy i ciała²²¹.

Kończąc nasz wywód dotyczący pierwszego z hebrajskich terminów oznaczających duszę przywołajmy jeszcze spostrzeżenie Cz. St. Bartnika, że w sensie teologicznym również o Bogu można powiedzieć, że posiada נֶפֶשׁ. Wprawdzie wbrew temu, co pisze Piotr Jaskóła, zwrot יהוה נֶפֶשׁ w Starym Testamencie nie występuje²²², jednakże autor natchniony powie w Księdze Wyjścia, że Bóg odetchnął (Wj 31, 17²²³), że Jego נֶפֶשׁ może w ukryciu być pograżona w żalu (Jr 13, 17²²⁴), lub brzydzić się tymi, którzy nie przestrzegają Jego woli (Kpł 26, 30²²⁵)²²⁶.

²¹⁹ Por. Cz. St. Bartnik, *Dusza w Biblii*, art. cit., s. 126.

²²⁰ K. Gózdź, *Monizm czy dualizm antropologiczny?*, „Studia Theologica Varsaviensia” 2010, nr 2, s. 46.

²²¹ Por. Cz. St. Bartnik, *Dusza w Biblii*, art. cit., s. 126.

²²² P. Jaskóła twierdzi, że zwrot ten występuje 21 razy (por. P. Jaskóła, *op. cit.*, s. 92), jednak wydaje się, że ma on raczej na myśli miejsca w których termin נֶפֶשׁ odniesiony jest do osoby Boga (por. P. S. MacDonald, *op. cit.*, s. 17).

²²³ בִּינִי וּבִין בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֵת הוּא לְעֵלָם כִּי־שִׁשָּׁת יָמִים עָשָׂה יְהוָה אֶת־הַשָּׁמַיִם וְאֶת־הָאָרֶץ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שָׁבַת וַיְנַפֵּשׁ:
וְאֵם לֹא תִשְׁמְעוּהָ בְּמִסְתָּרִים תִּבְכֶּה־נַפְשִׁי מִפְּנֵי גֹהַ וְדָמָעַ תִּדְמָעַ וְתִרְדַּע עֵינַי דְּמָעָה כִּי נִשְׁבָּה עֶדֶר יְהוָה:

²²⁵ וְהַשְׂמֵדְתִּי אֶת־בְּמִתֵּיכֶם וְהִכְרַתִּי אֶת־חַמְנֵיכֶם וְנָתַתִּי אֶת־פְּגָרֵיכֶם עַל־פְּגָרֵי גֵלְלֵיכֶם וְנָעַלְהָ נַפְשִׁי אֶתְכֶם:

²²⁶ Por. Cz. St. Bartnik, *Dusza w Biblii*, art. cit., s. 125.

1.3.2. רוּחַ

Kolejnym terminem odnoszącym się do rzeczywistości duszy, na który zwraca uwagę Cz. St. Bartnik, jest רוּחַ²²⁷. Lubelski teolog słusznie zauważa, że termin ten jest często równoznaczny z terminem נֶפֶשׁ, choć częściej jest używany jako określenie czegoś wyższego, co na język polski zwykło się tłumaczyć za pomocą słowa „duch”²²⁸. Nasz Badacz zwraca uwagę na to, że termin ten wywodzi się od określenia zwykłych zjawisk materialnych, takich jak ruch powietrza, powiew wiatru, lub tchnienie, lecz z biegiem czasu nabiera on znaczenia wręcz filozoficznego. Związane jest to, zdaniem

²²⁷ Wbrew temu, co pisze Cz. St. Bartnik (idem, *Dusza w Biblii*, art. cit., s. 126) wyraz רוּחַ może występować zarówno w rodzaju męskim, jak żeńskim. Wyraz ten użyty w obu tych rodzajach możemy odnaleźć w Księdze proroka Ezechiela. W Ez 1, 4 רוּחַ bez rodzajnika występuje jako rzeczownik rodzaju żeńskiego:

וְאֵלֶּה הָיוּ הָרוּחַ הַבָּאִים מִן־הַצִּפוֹן עָנָן גָּדוֹל וְאֵשׁ מִתְּלַחֶת וְנֹגַהּ לוֹ סָבִיב וּמִתּוֹכָהּ קָעִין הַחֲשָׁמַל מִתּוֹךְ הָאֵשׁ:

W wersetach 1, 12:

וְאִישׁ אֶל־עֶבֶר פָּגִיו יִלְכוּ אֶל אִשָּׁרְ יְהוָה־שָׁמָּה הָרוּחַ לִלְכָת יִלְכוּ לֹא יִסְבּוּ בְּלִכְתָּם:

i 1, 20:

עַל אִשָּׁרְ יְהוָה־שָׁמָּה הָרוּחַ לִלְכָת יִלְכוּ שָׁמָּה הָרוּחַ לִלְכָת וְהָאוֹפָנִים יִנְשְׂאוּ לַעֲמָתָם כִּי רוּחַ הַתִּהָה בָּאוֹפָנִים:

רוּחַ jest już rzeczownikiem określonym rodzaju męskiego. Z kolei w wersecie 1, 21 רוּחַ wchodzi w związek przydawkowy חֲתִיָּה הָרוּחַ:

בְּלִכְתָּם יִלְכוּ וּבְעַמְדָם יַעֲמְדוּ וּבְהִנְשָׂאָם מֵעַל הָאָרֶץ יִנְשְׂאוּ הָאוֹפָנִים לַעֲמָתָם כִּי רוּחַ הַתִּהָה בָּאוֹפָנִים:

(por. W. Pikor, *Stwórcze działanie Bożego rūḥ w Księdze Ezechiela*, „Verbum Vitae” 2020, nr 1, s. 72; zob. też: K. Terminińska, *Studia z hebrajszczyzny biblijnej. Niedoczytanie moje*, Katowice 2015, s. 117).

Najczęściej przywoływanym przykładem użycia omawianego przez nas wyrazu w rodzaju żeńskim jest Rdz 1, 2, na co ma wskazywać żeńska forma czasownika רָחַח-מִרְחָח. Stąd postulaty niektórych badaczy, aby w tłumaczeniach tego tekstu używać pokracznego feminatywu „Duchini Boża” (por. T. Sikora, *Teurgia światła. Wybrane zagadnienia mistyki światła w judaizmie*, „Ethos” 2017, nr 3, s. 123). Co więcej, istnieje cały nurt teologii feministycznej, która jako jeden z celów stawia sobie podkreślanie żeńskiej natury Ducha Bożego. Reprezentatywne dla tego nurtu mogą być m.in.: Kari E. Børresen (por. K. E. Børresen, *Le madri della chiesa. Il medioevo*, Napoli 1993, s. 121-123), Elizabeth A. Johnson (por. E. A. Johnson, *Colei che è. Il mistero di Dio nel discorso teologico femminista*, Brescia 1999, s. 109-117), Elaine Pagels (por. E. Pagels, *The Gnostic Gospels*, New York 1981, s. 61-63). Podobne intuicje możemy znaleźć również w dziełach Jürgena Moltmanna (por. J. Moltmann, *Lo Spirito della Vita. Per una Pneumatologia integrale*, Brescia 1994, s. 183-187).

Dla ułatwienia lektury pominiemy w naszej pracy dyskusję na temat rodzaju terminu רוּחַ w konkretnych fragmentach i przyjmujemy jako zasadę pisanie o רוּחַ w rodzaju męskim. Zaznaczmy jedynie, że słuszne wydaje się być stwierdzenie Christophera R. Mwashinga, iż żeńska forma terminu רוּחַ nie ma specjalnego znaczenia ze względu na fakt, że nauka o osobowości אֱלֹהִים jest słabo rozwinięta w Starym Testamencie (por. Ch. R. Mwashinga, *Personality of the Holy Spirit: A Biblical, Historical, and Theological Investigation*, „Journal of the Adventist Theological Society” 2019, nr 1–2, s. 173. Zob. też: C. H. Pinnock, *Flame of Love. A Theology of the Holy Spirit*, Downers Grove 1996, s. 15). Zauważmy również, że omawiany przez nas wcześniej grecki termin πνεῦμα jest rodzaju nijakiego, kiedy zaś św. Jan będzie mówił o Duchu Poczycielu użyje męskiego rodzajnika „ὁ” (por. J 14, 26. 15, 26) oraz zaimka wskazującego ἐκεῖνος (por. J 16, 13–14).

²²⁸ Por. Cz. St. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, op. cit., s. 320. 380.

autora „Personalizmu”, z wielopostaciowością zjawiska wiatru. Obok łagodnego powiewu przynoszącego orzeźwienie i życiodajną wodę, istnieje i wiatr w postaci potężnego orkanu, wichru i nawałnicy. Jest zatem wiatr zjawiskiem niewidzialnym, tajemniczym, a jednocześnie bardzo realnym²²⁹.

Również inni badacze dostrzegają ten aspekt znaczeniowej ewolucji terminu רֵיחַ. Cytowany już przez nas A. R. Johnson powiada np., że z jednej strony רֵיחַ może oznaczać łagodny, rześki wietrzyk zachęcający do wieczornego spaceru, z drugiej zaś strony może wskazywać na gorące, wschodnie podmuchy niszczące winnice, powalające drzewa, podnoszące na morzu rozszalałe bałwany i zatapiające statki²³⁰. Również P. S. MacDonald zwraca uwagę na ten dynamiczny charakter wiatru. Wiatr nie tylko przelatuje nad ziemią, lecz wprawia w ruch to, co na niej się znajduje. Jest tajemniczą, działającą siłą, którą poznajemy po skutkach, jakie sprawia i której żaden człowiek nie jest w stanie okiełznać²³¹. To podstawowe znaczenie terminu רֵיחַ jest doskonale widoczne w takich zwrotach jak: רֵיחַ הַקָּדִים – wiatr wschodni (por. Ez 17, 10); רֵיחַ צָפוֹן – wiatr północny (por. Prz 25, 23); רֵיחַ מִדְבָּר – wiatr pustylny (por. Jer 13, 24)²³².

Cz. St. Bartnik zwraca uwagę na to, że w Starym Testamencie niewidoczny רֵיחַ, dzięki swojej sile, ruchliwości, dynamizmowi, a zarazem tajemniczości i nieuchwytności w sposób bardzo obrazowy wskazywał na działanie samego Boga²³³. Podkreśla on, że רֵיחַ jest dziełem Boga (por. Am 4, 13), Jego tchnieniem (por. Ps 33, 6) i objawieniem Jego mocy (por. Ps 147, 18)²³⁴. Jest on jednocześnie całkowicie zależny od swojego Stwórcy (por. Jr 10, 13) i pozostaje Mu posłuszny (por. Ps 148, 8). W pewnych fragmentach רֵיחַ oznacza coś jakby pośredniego pomiędzy wiatrem

²²⁹ Por. Cz. St. Bartnik, *Dusza w Biblii*, art. cit., s. 127. Zob. też: Z. J. Kijas, *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, w: *Dogmatyka*, t. 4, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2007, s. 332; H. Langkammer, *Pneumatologia biblijna (ruach – pneuma)*, Opole 1998, s. 12; A. Jankowski, *Zarys pneumatologii Nowego Testamentu*, Kraków 1982, s. 8.

²³⁰ Por. A. R. Johnson, *op. cit.*, s. 24.

²³¹ Por. P. S. MacDonald, *op. cit.*, s. 19. Zob. też: J. Homerski, *Duch w pismach natchnionych Starego Testamentu*, „Resovia Sacra. Studia Teologiczno-Filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej” 1997, nr 4, s. 8–9.

²³² Z przedstawionego w tym miejscu meteorologicznego znaczenia terminu רֵיחַ wynika rozumienie tego terminu, jako „strony świata”. Doskonałym przykładem takiego rozumienia jest następujący fragment Księgi proroka Ezechiela (Ez 42, 16–19. Podkreślenia wł.):

מִדְבַּר רֵיחַ הַקָּדִים בִּקְנֵה הַמִּזְבֵּה הַמִּשְׁמָעוֹת קָנִים בִּקְנֵה הַמִּזְבֵּה סָבִיב:
מִדְבַּר רֵיחַ הַצָּפוֹן הַמִּשְׁמָעוֹת קָנִים בִּקְנֵה הַמִּזְבֵּה סָבִיב:
אֵת רֵיחַ הַדְּרוֹם מִדְבַּר הַמִּשְׁמָעוֹת קָנִים בִּקְנֵה הַמִּזְבֵּה:
סָבִב אֶל־רֵיחַ הַיָּם מִדְבַּר הַמִּשְׁמָעוֹת קָנִים בִּקְנֵה הַמִּזְבֵּה:

Por. W. Pikor, *art. cit.*, s. 69.

²³³ Por. Cz. St. Bartnik, *Dusza w Biblii*, art. cit., s. 127. Zob. też: J. Homerski, *art. cit.*, s. 9.

²³⁴ Por. Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego. Duch Święty w „ekonomii”*, tłum. A. Paygert, Warszawa 1995, s. 37; N. H. Snaith, *The Distinctive Ideas Of The Old Testament*, London 1944, s. 144.

i tchnieniem. Takie zjawisko obserwujemy np. tam, gdzie mowa jest o uniesieniu, czy też porwaniu w górę proroka. O takim doświadczeniu wspomina prorok Ezechieli (Ez 3, 12. podkreślenie wł.):

וַתִּשְׁאַנֵּנִי רוּחַ וְאַשְׁמַע אֹחֲרַי קוֹל רֵעַשׁ גָּדוֹל בָּרוּךְ כְּבוֹד־יְהוָה מִמְּקוֹמִי:

Keith Carley zauważa, że cytowany werset przypomina Ez 2, 2:

וַתָּבֹא כִי רוּחַ כָּאֶשֶׁר דִּבֶּר אֵלַי וַתַּעֲמֵדָנִי עַל־רִגְלִי וְאַשְׁמַע אֶת מְדַבֵּר אֵלַי:

i 3, 14:

וְרוּחַ נִשְׁאַתָּנִי וַתִּקְחָנִי וְאַלְף מֶרְבַּח מֵת רוּחִי וַיִּדְּ־יְהוָה עָלַי חֲזָקָה:

Zauważmy, że w obu tych wersetach רוּחַ pozbawiony jest rodzajnika, co ma sugerować, że jest on czymś zgoła innym niż duch animujący istoty żywe. Przypomina on raczej wiatr, który proroka podnosi i zabiera go נִשְׁאַתָּנִי וַתִּקְחָנִי²³⁵.

Drugie, zasadnicze znaczenie terminu רוּחַ nie ma swojej konotacji w żadnym stałym zjawisku, lecz wyraża siłę, czy też moc, która znajduje swój zewnętrzny wyraz w oddychaniu. C. Wettermann zauważa, że z perspektywy procesu oddychania (wdechu i wydechu) רוּחַ jest zarówno „wewnątrz”, jak i „na zewnątrz” człowieka. W tym kontekście termin ten wskazuje nie tyle na „normalne oddychanie” (*normal breathing*) rozumiane jako naturalny składnik ludzkiego życia, określane zwykle słowem נְשָׁמָה, co raczej na pewną jego dynamiczną witalność (*dynamic vitality*)²³⁶.

²³⁵ Por. K.W. Carley, *Ezekiel among the Prophets. A Study of Ezekiel's Place in Prophetic Tradition*. London 1975, s. 30.

²³⁶ Norman H. Snaith utrzymuje, że רוּחַ w pierwszym rzędzie oznacza ciężki, silny i gwałtowny oddech, co stawia go w opozycji do נְשָׁמָה, które wskazuje na oddech „zwykły” (*ordinary*) i cichy. Co ciekawe, sam N. H. Snaith zauważa, że jego teza może być kwestionowana zważywszy na fakt, że w Iz 42, 14 czasownik נָשַׁם jest odniesiony do rodzącej kobiety (podkreślenie wł.):

הַחֲשִׁיתִי מְעוֹלִים אֶתְרִישׁ אֶתְאַפֵּק כִּי־לִגְהָ אֶפְשֶׁה אֲשִׁם וְאַשְׁאֵר יָחֵד:

(por. N. H. Snaith, op. cit., s. 144). Do tej kontrowersji odnosi się C. Westermann zauważając, że wyróżnikiem נְשָׁמָה nie jest jakaś zewnętrzna cecha oddychania, lecz raczej jego perspektywa, która odnosi się do oddechu jako zjawiska odróżniającego żywych od umarłych. Tak jest choćby w Pwp 20, 16:

רָם מִעֲרֵי הָעֲמִימִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ גָּתוּ לָהֶם נַחֲלָה לֹא תִתֶּנָּה כָּל־נְשָׁמָה:

Do grupy prawdopodobnie najstarszych fragmentów, w których termin רוּחַ użyty jest w znaczeniu „dynamicznej witalności” C. Westermann zalicza m.in.: Sdz 15:19; 1 Sam 30:12 oraz Rdz 45:27²³⁷.

Sdz 15, 19 ukazuje Samsona, który wycieńczony zwycięską walką z Filistynami, odczuwa wielkie pragnienie. Bóg w odpowiedzi na głos jego skargi dokonuje cudu. Sprawia, że rozwiera się znajdująca się w Ramat-Lechi szczelina i wypełnia się wodą. Samson pije i wraca do niego jego רוּחַ, który tłumacze Biblii Tysiąclecia słusznie rozumieją jako „siły witalne” przywracające bohaterowi życie (pokreślenie wł.):

וַיִּבְלַע אֱלֹהִים אֶת־הַמִּקְתָּשׁ אֲשֶׁר־בְּלִחֵי וַיִּצְאוּ מִמֶּנּוּ מַיִם וַיִּשְׁתְּ נַתַּנָּשׁ רוּחוֹ וַיָּחִי עַל־כֵּן וַיִּקְרָא שְׁמָהּ עֵין הַקּוֹרָא
אֲשֶׁר בְּלִחֵי עַד הַיּוֹם הַזֶּה:

Podobnie w 1 Sm 30, 12, pokarm podany przez Dawida umierającemu z głodu Egipcjaninowi sprawia, że i do niego wraca רוּחַ, które można rozumieć jako życie, dobre samopoczucie, lub zdrowie²³⁸:

Tu właśnie badacz ten dopatruje się powodu, dla którego termin נֶשְׁמָה został użyty w opowiadaniu o stworzeniu (Rdz 2, 7):

וַיִּצְרֵהוּ יְהוָה אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם עֹפֶרֶת מִרֶהָאֲדָמָה וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נֶשְׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְגִפְשׁ חַיָּה:

Mimo tego rozróżnienia C. Westermann przyjmuje, że wtórnie, oba wskazane przez nas terminy mogą być używane synonimicznie (por. C. Westermann, op. cit., s. 1207–1208).

Synonimiczne użycie terminów רוּחַ i נֶשְׁמָה zostało omówione przez N. H. Snaitha w cytowanym przez nas dziele. Zdaniem tego badacza oba te rzeczowniki mogą być używane ogólnie, bez odniesienia do jakiegoś szczególnego rodzaju oddychania. Mogą być używane równolegle, jako synonimy, czego przykłady możemy odnaleźć zestawiając ze sobą Hi 4, 9:

מִנֶּשְׁמַת אֱלֹהִים יֵאָבְדוּ וּמְרוּחַ אָפוּ יִכָּלוּ:

Hi 33, 4:

רוּחַ־אֵל עֲשֵׂתִנִּי וְנֶשְׁמַת שְׂדֵי תַסְתִּינִי:

oraz Iz 42, 5:

כִּי־אֵמַר הָאֵל וַיְהִי בּוֹרֵא הַשָּׁמַיִם וְנוֹשִׁיָתָם רִקְעַת הָאָרֶץ וַיִּצְאָצְאֶיהָ נָתַן נֶשְׁמָה לָעָם עֲלֵיהָ וְרוּחַ לַהֲלָכִים בָּהּ:

(Por. N. H. Snaith, op. cit., s. 144–145).

²³⁷ C. Westermann, op. cit., s. 1208.

²³⁸ Por. K. Terminińska, op. cit., s. 27.

וַיִּתְּנוּ-לוֹ כֶּלֶח דְּבָלָה וּשְׁנֵי צִמְקִים וַיֹּאכַל וַיִּתְּשֵׁב רוּחוֹ אֵלָיו כִּי לֹא-אָכַל לֶחֶם וְלֹא-שָׁתָה מַיִם שְׁלֹשָׁה יָמִים
וּשְׁלֹשָׁה לַיְלֹת:²³⁹

Z kolei w Rdz 45, 27 termin רוּחַ został użyty w znaczeniu pewnej życiowej siły ducha. Jakub dowiaduje się mianowicie, że jego ukochany syn Józef żyje i jest władcą nad całą ziemią Egiptu. Jednakże wiadomość ta nie przynosi starcowi oczekiwanej radości. Autor natchniony powiada, że jego serce było zamarłe, osłabłe i wyczerpane (יָפַג - por. Rdz 45, 26). Kiedy jednak ujrzał wozy podarowane przez Józefa „duch jego ożył” (podkreślenie wł.):

וַיִּדְּבְרוּ אֵלָיו אֶת כָּל-דִּבְרֵי יוֹסֵף אֲשֶׁר דִּבֶּר אֲלֵהֶם וַיֵּרָא אֶת-הַעֲגֻלֹת אֲשֶׁר-שָׁלַח יוֹסֵף לָשֵׂאת אֹתוֹ וַתִּהְיֶי רוּחַ
יַעֲקֹב אֲבִיהֶם:

, co w Biblii Tysiąclecia zostało przetłumaczone za pomocą zwrotu: „wstąpiło w niego życie”²⁴⁰.

Na zakończenie rozważań dotyczących terminu רוּחַ, z konieczności bardzo ograniczonych, przywołajmy tezę postawioną przez Walthera Eichrotda w drugim tomie dzieła zatytułowanego „Theology of the Old Testament”²⁴¹. Autor rozważając znaczenie kolejnych hebrajskich terminów wskazujących na rzeczywistość duszy i ducha podnosi kwestię wzajemnych relacji między נֶפֶשׁ i רוּחַ. W konkluzji swoich wywodów powie: „związek נֶפֶשׁ z koncepcją רוּחַ, jako uniwersalnego tchnienia życia o ponadindywidualnym charakterze, jest całkowicie jasny. Jeśli נֶפֶשׁ jest indywidualnym życiem połączonym z ciałem, רוּחַ jest siłą życiową obecną wszędzie i istniejącą niezależnie od poszczególnej jednostki. Można powiedzieć, że ta sama siła jest rozpatrywana z różnych punktów widzenia. Element witalny rozpatrywany jako *principium*, skuteczna moc, nazywany jest רוּחַ; ta sama siła, urzeczywistniona i aktywna w stworzeniu, rozumiana jako *principatum*, nazywana jest נֶפֶשׁ. Jeśli נֶפֶשׁ jest indywidualny i kończy się wraz ze śmiercią jednostki, רוּחַ jest uniwersalny i niezależny od śmierci stworzenia. רוּחַ nie umiera”²⁴².

²³⁹ W Biblii Tysiąclecia zdanie to jest tłumaczone: „Dali mu też kawałek placka figowego i dwa grona rodzynek. Gdy to zjadł, **ożył się**: przez trzy doby bowiem nic nie jadł ani nie pił” (podkreślenie wł.). Por. C. Westermann, op. cit., s. 1208.

²⁴⁰ Por. J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 37–50*, Częstochowa 2015, s. 339–340.

²⁴¹ W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, t. 2, Philadelphia 1967.

²⁴² „(...) the relationship of *nepeš* to the concept of *rūah* as the universal breath of life, supra-individual in character, is perfectly clear. If *nepeš* is the individual life in association with a body, *rūah* is the life force

Powyższa teza znajduje swoje odbicie w koncepcji Cz. St. Bartnika, który stwierdza, że נָפֶשׁ jest czymś w rodzaju „pojemnika treści”, podczas gdy רוּחַ jest „jego zawartością”. Uważa on, że w tym znaczeniu רוּחַ jest samą istotą tego, co sprawia, że człowiek żyje, czym jest sam w sobie i co go wewnętrznie stanowi. Czy to oznacza, że רוּחַ, będące odpowiednikiem ludzkiego „ja” i świadomości, jest w pełni od człowieka zależne? Bynajmniej. רוּחַ jest tym, co pochodzi nie od człowieka, ale od Boga i po śmierci Bogu się go oddaje²⁴³.

1.3.3. לֵב (לֵב)

Cz. St. Bartnik stwierdza wprawdzie w swojej „Dogmatyce katolickiej”, że Biblia używa na określenie duszy głównie dwóch, omówionych przez nas powyżej terminów²⁴⁴, jednak w artykule „Dusza w Biblii” za konieczne uzna przywołanie w tym kontekście również terminu לֵב²⁴⁵.

Hans W. Wolff powie, że w słownictwie antropologii Starego Testamentu לֵב jest wręcz słowem najważniejszym. Najczęściej, bo aż 598 razy występuje ono w formie לֵב. Oprócz tego 252 razy będzie użyte w formie לֵבָב. Pojawiając się w tekstach biblijnych tak często, słowo to staje się jednym z najważniejszych terminów antropologicznych. Co więcej, w przeciwieństwie do terminów hebrajskich, które przywoływalismy powyżej, termin לֵב odnosi się niemal wyłącznie do człowieka. Jedynie pięć razy wyraz ten wskazuje serca zwierzęce, choć z tego aż cztery razy w kontekście serca ludzkiego. Przykładem tego jest 2 Sm 17, 10, gdzie oznacza serce lwa, lecz w odniesieniu do dzielnego człowieka (podkreślenie wł.)²⁴⁶:

וְהוּא גַם-בְּחַיִּל אֲשֶׁר לְבוֹ הָאֲרִיָּה הַזֶּה יִמָּס בְּיָדָע כָּל-יִשְׂרָאֵל כִּי-גִבּוֹר אָבִיד וּבְחַיִּל אֲשֶׁר אֶתָּו:

present everywhere and existing independently over against the single individual. We might say that the same force is considered from different points of view. The vital element considered as *principium*, effective power, is called *rūah*; the same thing as realized in the creature, and active, that is as *principatum*, is called *nepeš*. If *nepeš* is individual, and comes to an end with the death of the individual, *rūah* is universal, and independent of the death of the creature; it does not die”. Ibidem, s. 136. Tłum. wł.

²⁴³ Por. Cz. St. Bartnik, *Dusza w Biblii*, art. cit., s. 126–127.

²⁴⁴ Por. idem, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, op. cit., s. 380.

²⁴⁵ Por. idem, *Dusza w Biblii*, art. cit., s. 128.

²⁴⁶ Por. H. W. Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, Philadelphia 1974, s. 40.

Podobnie będzie w Oz 7, 11; Dn 4, 13. 5, 21. Mamy zatem do czynienia raczej ze swego rodzaju przenośnią. Jedynie w Hi 41, 16, gdzie znajduje się opis krokodyla, mowa jest o sercu zwierzęcia:

לִבּוֹ יֵצֵוֶק כְּמוֹ-אֶבֶן וְיֵצֵוֶק כְּפֶלֶחַ תְּהִיתִית:

Badacze zwracają uwagę jednak uwagę na to, że w opisie obejmującym obszerny fragment Hi 40, 25–41, 26, nie chodzi o zwykłego krokodyla, lecz Lewiatana – symbol kosmicznego zła²⁴⁷.

Nie jest również częste używanie terminu לֵב w stosunku do Boga. H. W. Wolff wskazuje, że w Starym Testamencie znajduje się jedynie 26 takich przypadków²⁴⁸.

Cz. ST. Bartnik, podobnie jak H. W. Wolff, zwraca uwagę na to, że zwyczajowe tłumaczenie omawianego tu terminu za pomocą polskiego wyrazu „serce”, może się okazać mylące. O ile bowiem w kulturze zachodniej wyraz „serce” oznacza raczej sferę życia uczuciowego, o tyle w Biblii jego znaczenie jest szersze i przesuwają się w kierunku jakiegoś osobowego organu²⁴⁹.

Najstarszym, konkretnym i zewnętrznym znaczeniem słowa לֵב nie jest „serce” lecz „piers”, „klatka piersiowa”. W tym właśnie znaczeniu wyraz לֵב użyto w 2 Sm 18, 14, gdzie mowa jest o śmierci Absaloma, w którego piersi Joab utopił trzy oszczepy (podkreślenie wł.):

וַיֹּאמֶר יוֹאָב לֹא-כֵן אֶתִּילָהּ לְפָגְגִיךָ וַיִּקַּח שְׁלֹשָׁה שִׁבְטִים בְּכַף וַיִּתְקַעֵם בְּלֵב אֲבִישָׁלֹם עַד-כִּי בָלַב הָאֵלֶּה:

Zauważmy, że po przebiciu piersi Absalom pozostawał przy życiu (עַד-כִּי בָלַב הָאֵלֶּה), co jest potwierdzeniem tezy, że chodzi tu nie tyle o serce, co raczej o piers. Z tego też powodu wydaje się, że tłumaczenie w tym miejscu terminu לֵב jako „piers” byłoby właściwsze od tego, które znalazło się zarówno w Wulgacie („Tulit ergo tres lanceas in manu sua et infixit eas in corde Absalom”), jak i w Biblii Tysiąclecia („Wziął do ręki trzy oszczepy i utopił je w sercu Absaloma.”)²⁵⁰.

²⁴⁷ Por. A. Tronina, op. cit., s. 538–541.

²⁴⁸ Por. H. W. Wolff, op. cit., s. 40.

²⁴⁹ Por. Cz. St. Bartnik, *Dusza w Biblii*, art. cit., s. 128; H. W. Wolff, op. cit., s. 41; W. Eichrodt, op. cit., s. 142–143.

²⁵⁰ Por. P. S. MacDonald, op. cit., s. 20.

Wydaje się, że dość szybko znaczenie słowa לב przeszło na poziom abstrakcyjny i wewnętrzny stając się terminem wskazującym na jakiś osobowy organ, a nawet na tę rzeczywistość, którą dziś nazywamy „osobą”, „głębką jaźnią”, lub „organem moralno – religijnym”²⁵¹. Już wczesne nauki Księgi Przysłów wskazują na centralne znaczenie serca, jako ośrodka ludzkiej osobowości. Przekonującymi przykładami są m.in. wersety: Prz 4, 23²⁵² i Prz 25, 3²⁵³.

P. MacDonald wskazuje, że koncepcja serca, jako ośrodka emocji człowieka ma swój początek w traktowaniu go jako swego rodzaju pojemnika, czy też łona, w którym zamknięta jest siła życiowa²⁵⁴. Taka myśl zdaje się mieć swoją paralelę w greckich terminach καρδίη, κῆρ, ἦτορ, oraz φρένες. Καρδίη, κῆρ, ἦτορ oznaczają nie tylko fizyczny fragment organizmu, jakim jest serce, mięsień sercowy, ale odnoszą się również do serca, jako substratu duszy i są używane jako metafora głównego narządu życia duchowego²⁵⁵. Φρένες z kolei w znaczeniu anatomicznym oznacza przeponę (diafragmę) podtrzymującą wątrobę, lub otaczającą serce. To właśnie ona jest – jak to określił Ruth Padel – swego rodzaju pojemnikiem dla νόος, i θυμός. Z tego też powodu jest postrzegana jako organ związany z funkcjami intelektu²⁵⁶.

Warto zauważyć, iż język akkadyjski używa na określenie serca, jako siedliska uczuć, aktywności intelektualnej i działania woli słowa „libbu” (𒌷²⁵⁷), które jest pokrewne terminowi לב. Słowo to spotykamy m.in. w tekście zapisanym na słynnej tabliczce, odnalezionej w Akhetaten (obecnie el-Amarna), datowanej na ok. 1400–1100 r. p.n.e. Znajduje się na niej zdanie:

²⁵¹ Por. Cz. St. Bartnik, *Dusza w Biblii*, art. cit., s. 128.

²⁵²

וַיִּרְנֵי וַיֵּאמֶר לִי יְהוָה דְּבַר לִבִּי שָׁמַר מִצִּוְתַי וְחִיָּה:

²⁵³

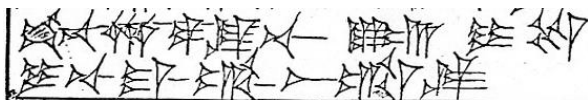
שְׁמִים לְרוּחַ וְאַרְצִי לְעֵמֶק וְלֵב מְלָכִים אֵין חֶקֶר:

²⁵⁴ Por. P. S. MacDonald, op. cit., s. 21.

²⁵⁵ Por. D. B. Claus, op. cit., s. 32; T. Kobierzycki, op. cit., s. 19–20; P. S. MacDonald, op. cit., s. 37–38.

²⁵⁶ Por. R. Padel, *In and Out of the Mind. Greek Images of the Tragic Self*, Princeton 1994, s. 21; D. B. Claus, op. cit., s. 32; T. Kobierzycki, op. cit., s. 21–23. 19–20; P. S. MacDonald, op. cit., s. 37; C. Korzec, op. cit., s. 68. 70; W. Eichrodt, op. cit., s. 142–143. Odmiennego zdania jest np. Dariusz Iwański. Por. D. Iwański, *Księga Lamentacji. Tom 1: Jahwe zniszczył (Rozdz. 1–2). Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Toruń 2015, s. 108.

²⁵⁷ Inne warianty znaku to: 𒌷, .

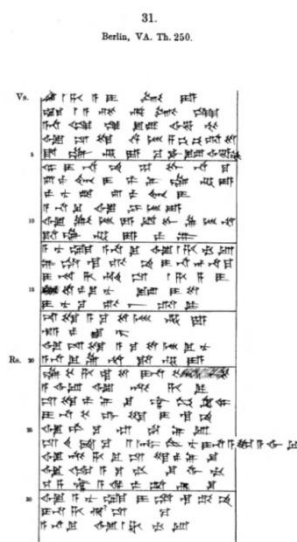
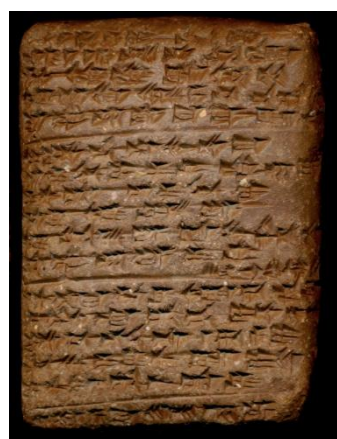


uzu lib₃ - ba₂ - ku - nu lu - u₂ i - de₄

i-nu-ma ka₃-aš-da₂-ku

- „twoje serce powinno wiedzieć, że przyjadę”²⁵⁸.

Oczywiste pokrewieństwo terminu hebrajskiego i akadyjskiego stało się dla W. Eichrodt przesłanką do sformułowania tezy, że użycie terminu „serce” w kontekście intelektu i emocji narzucało się prymitywnemu człowiekowi jako aksjomat²⁵⁹.



Rys. Tabliczka odkopana w Achetaton (dzisiejsze el-Amarna), datowana na okres środkowobabiloński (ok. 1400–1100 p.n.e.), obecnie przechowywana w Vorderasiatisches Museum w Berlinie²⁶⁰ oraz rysunek odwzorowujący tekst opracowany przez H. Winclera oraz L. Abela²⁶¹.

²⁵⁸ Tłumaczenie i transliteracja na podst. J. Lauinger, T. Yoder, *The Amarna Letters: The Syro-Levantine Correspondence*, udostępnionego na stronach internetowych „Open Richly Annotated Cuneiform Corpus”, pod adresem: https://oracc.museum.upenn.edu/aemw/amarna/P271183_project-en.2?srch=s.p9erhK. Dostęp dn. 20.10.2024.

²⁵⁹ Por. W. Eichrodt, op. cit., s. 143.

²⁶⁰ Tabliczka odkopana w Achetaton (dzisiejsze el-Amarna), datowana na okres środkowobabiloński (ok. 1400–1100 p.n.e.), obecnie przechowywana w Vorderasiatisches Museum w Berlinie, oznaczona numerem katalogowym VAT 00250. Obraz dostępny na stronach internetowych platformy Cuneiform Digital Library Interactive, pod adresem: <https://cdli.mpiwg-berlin.mpg.de/artifacts/271183>. Więcej na temat tabliczki można znaleźć np. w: Y. Goren, I. Finkelstein, N. Na'aman, *Inscribed in Clay, Provenance Study of the Amarna Tablets and Other Ancient Near Eastern Texts*, Tel Aviv 2004, s. 111.

²⁶¹ H. Winckler, L. Abel, *Der Tontafelfund von el-Amarna, Berlin 1889*, s. 38.

Biblijny przeskok w kierunku sensu konkretno-wewnętrznego widoczny jest między innymi w lamentacjach, w których do wyrażenia stanów emocjonalnych używa się często istotnych funkcji cielesnych. Stąd mowa jest m.in. o sercu chorym (por. Jr 8, 18; Lm 1, 22), czy trzepoczącym się—סחר (Ps 38, 11)²⁶². Jednakże najważniejsze zastosowania hebrajskiego terminu לֵב występują we fragmentach odnoszących się do aktów intelektualnych, poznawczych i myślowych²⁶³. Z definicji wynika, że tak jak oczy zostały dane człowiekowi do patrzenia, uszy do słuchania, tak serce do rozumienia (por. Pwp 29, 3)²⁶⁴. Wynika z tego, że podstawowym zadaniem serca jest poszukiwanie wiedzy (por. Prz 18, 15) i nabywanie mądrości (por. Prz 16, 23; Ps 90, 12). Nic więc dziwnego, że człowieka głupiego nazywa się „człowiekiem bez serca” (אָגָם חָסֵר-לֵב—por. Prz 24, 30)²⁶⁵.

Serce postrzegane jest również w Starym Testamencie jako ośrodek pamięci (por. Dn 7, 28), którą można wykorzystać w poszukiwaniach motywu właściwego działania (por. Ps 119, 11). W konsekwencji jest ono również ośrodkiem refleksji, w którym rozważa się okoliczności, snuje plany i w końcu podejmuje decyzje (por. Rdz 17, 17²⁶⁶; 1 Sm 27, 1).

Ostatecznie możemy powiedzieć, że hebrajski termin לֵב obejmuje wszystko to, co my przypisujemy głowie, czy wprost mózgowi. Będą to: moc percepcji, rozum, zrozumienie, wgląd, świadomość, pamięć, wiedza, refleksja, osąd, poczucie kierunku i rozeznanie. To te zdolności określają rdzeń znaczenia omawianego tu terminu²⁶⁷.

Niemniej ważnym horyzontem znaczeniowym terminu לֵב jest pojmowanie go jako struktury moralności, czy też wprost jako sumienia²⁶⁸. Takiego znaczenia nabiera

²⁶² Por. P. S. MacDonald, op. cit., s. 21.

²⁶³ Por. H. W. Wolff, op. cit., s. 41. 43. 46–51.

²⁶⁴ Por. M. Baranowski, *Księga Powtórzonego Prawa*, Poznań 2022, s. 622.

²⁶⁵ Por. H. W. Wolff, op. cit., s. 46–47.

²⁶⁶ W kontekście naszego opracowania wydaje się, że właściwszym tłumaczeniem dla Rdz 17, 17:

וַיִּפֹּל אַבְרָהָם עַל-פָּנָיו וַיִּצְחַק וַיֹּאמֶר בְּלִבִּי הָלַכְנוּ מֵאַחַד-שָׁנָה וְהָלַךְ וְאִם-שָׁרָה הִבְתִּי-תַשְׁעִים שָׁנָה תֵּלֵד:

jest tłumaczenie Vulgaty: „Cecidit Abraham in faciem suam et risit dicens in corde suo: «Putasne centenarium nascetur filius? Et Sara nonagenaria pariet? »” oraz J. Wójka: „Upadł Abraham na oblicze swoje i roześmiał się mówiąc w sercu swoim: Co mniemasz, że stułtniemu syn się urodzi? I Sara w dziewięćdziesiąt lat porodzi?”, niż to, które znalazło się w Biblii Tysiąclecia: „Abraham, upadłszy na twarz, roześmiał się; pomyślał sobie bowiem: Czyż człowiekowi stułtniemu może się urodzić syn? Albo czy dziewięćdziesięcioletnia Sara może zostać matką?”. Por. J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 11, 27–36, 43*, Częstochowa 2014, s. 300.

²⁶⁷ Por. H. W. Wolff, op. cit., s. 51; A. R. Johnson, op. cit., s. 77–78.

²⁶⁸ Por. Cz. St. Bartnik, *Dusza w Biblii*, art. cit., s. 128; H. W. Wolff, op. cit., s. 51.

choćby w 24 rozdziale 1 Księgi Samuela, gdzie serce Dawida ukuło go z powodu odcięcia poły płaszcza należącego do Saula:

וַיְהִי אֶחָד־יָמֵי בָנָה לְבִדְוֹן אֲתוֹ עַל אֶשֶׁר כָּרַת אֶת־כְּנָף אֶשֶׁר לְשָׁאוּל:

Kontekst wskazuje na to, że autor natchniony nie ma na myśli ani jakiejś fizycznej dolegliwości, ani emocji towarzyszących temu, co uczynił Dawid, ale reakcję na osąd etyczny wydany przez sumienie²⁶⁹. Takie użycie terminu לב pozwala Cz. St. Bartnikowi sformułować tezę, że termin ten oznacza duchowe, realne i głębinowe wnętrze człowieka, jego najgłębszą jaźń i osobę. Nie da się go zredukować do רִיחַ וּנְפֶשׁ, choć nie trzeba też w nim widzieć trzeciego elementu człowieka, gdyż wskazuje on na „samo centrum duszy”. Nie oznacza to oczywiście, jak już wspomnieliśmy w poprzednim paragrafie, że biblijne pojęcie człowieka jest ontycznie monistyczne. Przyjęcie takiej tezy oznaczałoby konieczność uznania, że dla człowieka Biblii śmierć ciała oznacza jednocześnie śmierć duszy w naszym rozumieniu, a na to, jak już wiemy, lubelski teolog nie chce się zgodzić. Proponuje on rozwiązanie oryginalne uznając, że לב, רִיחַ i נְפֶשׁ różnią się wirtualnie, lecz z podstawą w rzeczy²⁷⁰.

Konkludując nasze rozważania dotyczące hebrajskiej terminologii odnoszącej się do duszy warto przywołać tabelę, stworzoną przez P. S. MacDonalda, która trafnie ujmuje niektóre z naszych ustaleń dokonanych na bazie wyników badań Cz. St. Bartnika²⁷¹:

²⁶⁹ Por. H. W. Wolff, op. cit., s. 51.

²⁷⁰ Por. Cz. St. Bartnik, *Dusza w Biblii*, art. cit., s. 129.

²⁷¹ P. S. MacDonald, op. cit., s. 26.

Termin	Sens	Stopniowany	Przybiera przedmiot	Działanie	Orzekany o Bogu	Orzekany o zwierzętach
נָפֵשׁ	gardło	nie	tak	spożywa	nigdy	często
נָפֵשׁ	pragnienie	tak	tak	zamierza	rzadko	często
נָפֵשׁ	siła życiowa	nie	nie	podtrzymuje	rzadko	często
רוּחַ	wiatr	tak	tak	wieje/ porusza	bóg nim włada	nigdy
רוּחַ	oddech	tak	nie	tchnie	często	czasem
לֵב	serce	nie	nie	bije	nigdy	rzadko
לֵב	umysł	tak	tak	zamierza	rzadko	nigdy

1.4. Polski termin „dusza”

Nasze rozważania poświęcone terminologii odnoszącej się do rzeczywistości duszy zakończymy przedstawieniem wyników badań prowadzonych przez Cz. St. Bartnika dotyczących polskiego wyrazu „dusza”.

Lubelski teolog przyjmuje, że zarówno termin „duch”, jak i „dusza” wywodzą się z językowego oddawania zjawiska oddychania, związanego w sposób konieczny z życiem somatycznym, biologicznym i psychologicznym. Nieco trudności przysparza określenie stanowiska naszego badacza w kwestii etymologicznego pochodzenia omawianego tu terminu. Z jednej strony będzie on twierdził, że „*dusza* to słowo starosłowiańskie: *duš* lub *duch* – zamiennie”²⁷². Z drugiej strony powie, iż prasłowem dla terminu „dusza” jest starosłowiańskie, obecne już w VII – VIII wieku: „*dychati*”²⁷³. Wydaje się, że ta drobna rozbieżność, która nie wpływa na tok rozumowania Cz. St. Bartnika, jest powodowana skrótami myślowymi, towarzyszącymi korzystaniu ze źródeł, którymi dla naszego Badacza są „Słownik prasłowiański”²⁷⁴ oraz „Słownik etymologiczny języka polskiego” Aleksandra Brücknera²⁷⁵.

²⁷² Por. idem, *Dusza w wierzeniach przedchrześcijańskich w Polsce*, w: idem, *Ludzka dusza, jaźń i osoba*, Lublin 2019, s. 119.

²⁷³ Por. idem, *Dusza w Biblii*, art. cit., s. 123.

²⁷⁴ *Słownik prasłowiański*, t. V, red. F. Sławski, Wrocław 1984.

²⁷⁵ A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1957.

A. Brückner w swoim opracowaniu etymologii słowa „dusza” uznaje, że ma ono podobne, lub wręcz to samo pochodzenie co pokrewny wyraz „duch”²⁷⁶. Jako prasłowa obu powyższych terminów Brückner wskazuje kolejno: cerkiewny wyraz „*duch*” oznaczający „dech”; „*duhati*”–„wiał” oraz „*wūzduch*”–powietrze²⁷⁷. Oznacza to, że spośród kilku propozycji Cz. St. Bartnik wybrał jedno i skoncentrował na nim swój wykład, pomijając jednocześnie rozwiązania alternatywne.

Z kolei „Słownik prasłowiański” polski termin „dusza” definiuje jako ogół właściwości psychicznych człowieka, jego władze duchowe, psychikę i świadomość, co ogólnie rzecz biorąc, ma być odpowiednikiem łacińskiego terminu *anima*. W takim znaczeniu wyraz ten funkcjonuje w polszczyźnie od XIV w. W wieku XV jego znaczenie miało się poszerzyć obejmując również siłę życiową, życie, istotę żywą, człowieka i zwierzę. W XVI wieku termin „dusza” zaczęto odnosić do zjaw, mar i duchów zmarłych. Wtedy też zaczął być stosowany w odniesieniu do najistotniejszego składnika czegoś. W tym znaczeniu i dzisiaj mówi się o duszy jako rdzeniu, wewnętrznej części łodygi rośliny, czy ptasiego pióra, a także o żelaznym wkładzie do żelazka. Podobne znaczenia będą miały pokrewne słowa obecne w innych językach słowiańskich²⁷⁸.

Biorąc za punkt wyjścia informacje zawarte w obu wspomnianych dziełach spróbujemy przedstawić nasz pogląd na pochodzenie i znaczenie omawianego tu terminu, wskazując jednocześnie jego zbieżność z ogólną koncepcją Cz. St. Bartnika.

Język polski, jak wiadomo, należy do grupy języków indoeuropejskich, które wywodzą się z prajęzyka, na którego oznaczenie przyjęto termin: „język praindoeuropejski”²⁷⁹. Niemniej, już z okresu ok. 2000 lat p.n.e. pochodzą ślady cywilizacji materialnych, które wyodrębniły się z pierwotnej wspólnoty posługującej się tym językiem. Wraz z procesem różnicowania się kultur różnicowały się również ich języki, tworząc tzw. „rodziny języków indoeuropejskich”. Zaznaczmy, że każda z tych rodzin wywodzi się z języka pośredniego, a te są z kolei kontynuantami dialektów języka praindoeuropejskiego. Przyjmuje się, że w procesie kształtowania się europejskich rodzin językowych można, w pewnym uproszczeniu, wyróżnić cztery fazy, charakteryzujące się coraz większym stopniem stratyfikacji: 1) język praindoeuropejski; 2) dialekty języka

²⁷⁶ Por. *ibidem*, s. 104.

²⁷⁷ Por. *ibidem*, s. 102.

²⁷⁸ Por. *Słownik prasłowiański*, op. cit., s. 108.

²⁷⁹ Por. K. Długosz-Kurczabowa, S. Dubisz, *Gramatyka historyczna języka polskiego*, Warszawa 2006, s. 19.

praindoeuropejskiego; 3) prajęzyki rodzin języków indoeuropejskich; 4) rodziny języków indoeuropejskich²⁸⁰.

Choć twierdzi się, że praindoeuropejczy, nie posiadając abstrakcyjnego pojęcia duszy, nie mogli stworzyć słowa, które by ją desygnowało²⁸¹, to jednak w korpusie językowym „Encyclopedia of Indo-European Culture”²⁸² możemy odnaleźć zrekonstruowane słowo „*dh_uésmi” oznaczające „oddychać”, ale i „być pełnym złych duchów”. „Oddychać” jest określane również słowem „*h_aénh₁mi”, zaś „oddech” słowami: „*h₁eh₁tmén” oraz „*h_aénh₁mos”. Sugeruje się jednocześnie, że podstawową różnicę semantyczną między „*dh_uésmi” a „*h_aénh₁mi” można wyjaśnić poprzez założenie, iż pierwszy z tych terminów oznaczał wydech (stąd jego powiązanie z ostatnim oddechem), podczas gdy drugi (nie mający takiej konotacji) mógł oznaczać wdech²⁸³.

Badania języków indoeuropejskich wskazują na to, że praindoeuropejczycy postrzegali zasadę życia w kategoriach fizjologicznych, takich jak oddech i tchnienie, czego wynikiem jest utworzenie się omówionej przez nas powyżej terminologii greckiej odnoszącej się do duszy. Można też zgodzić się ze stanowiskiem K. Tilgner, która uważa, że taka konceptualizacja nie ma korzeni sięgających okresu języka pierwotnego, co dowodzi kształtowania się europejskich nazw duszy na bazie rdzeni, które odpowiadając sobie znaczeniowo, różnią się między sobą formalnie²⁸⁴.

Polskie terminy „duch” i „dusza” mają etymologię problematyczną. Obecnie uważa się, że terminy te wywodzą się od biorącego swój początek w słowie „douso” prasłowiańskiego słowa „*duchъ”, oznaczającego podmuch; powiew wiatru; tchnienie; dech; oddech jako przejaw życia, siły vitalnej; tchnienie życia; niematerialną, niecielesną, psychiczną stronę życia ludzkiego; istotę niematerialną; marę, upiora i zjawę. Pierwotnie mamy zatem do czynienia z nazwą czynności, a dopiero w konsekwencji z określeniem jej rezultatu. Z tego powodu praźródło omawianego przez nas terminu doszukuje się w praindoeuropejskim słowie „*d^heu-s-l-” (prószyć, rozpraszać się, unosić kłębami, wiać, dąć, parować, wyziewać) z regularną alternacją rdzennego „eu” na „ou”, które następnie rozwinęło się w prasłowiańskie „*u”²⁸⁵.

²⁸⁰ Por. K. Długosz-Kurczabowa, S. Dubisz, op. cit., s. 20.

²⁸¹ Por. K. Tilgner, *Dusza, ciało i tabu. Studia nad sakralnością praindoeuropejskiego formatu *u w łacińskiej terminologii anatomicznej*, Katowice 2017, s. 21.

²⁸² *Encyclopedia of Indo-European Culture*, red. J. P. Mallory, D. Q. Adams, London-Chicago 1997.

²⁸³ Por. ibidem, s. 82.

²⁸⁴ Por. K. Tilgner, op. cit., s. 21–22.

²⁸⁵ Por. W. Borys, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 2008, s. 131.

Podsumowując możemy powiedzieć, że polskie słowo „dusza”, podobnie jak „duch” pochodzi od prasłowiańskiego słowa „**duchъ*”, do którego dodano przyrostek „*–ja”²⁸⁶. Czy to oznacza, że Cz. St. Bartnik pomylił się w swoich pracach dotyczących etymologii terminu „dusza”? Bynajmniej. Wydaje się, że, posługując się najlepszymi, dostępnymi sobie opracowaniami, wybrał jedną z propozycji rozwiązania zajmującego nas problemu. W naszej opinii nie wpływa to na merytoryczną wartość wyników badań lubelskiego teologa. Zważywszy na to, iż autor „Personalizmu” zawsze słusznie podkreślał, iż polski termin „dusza” wywodzi się z terminów określających zjawisko oddychania, związanego z życiem somatycznym, biologicznym i psychologicznym, wszystkie pozostałe kwestie możemy uznać za drugo- i trzeciorzędne.

²⁸⁶ Por. ibidem, s. 134.

2. Pochodzenie duszy ludzkiej

Analiza terminów odnoszących się do rzeczywistości duszy, której poświęciliśmy pierwszy rozdział niniejszej dysertacji, pozwala z kolei przyjrzeć się poszczególnym aspektom jej teologii i filozofii. Tę część naszej pracy poświęcimy niezwykle istotnemu zagadnieniu, jakim jest próba odpowiedzi na pytanie o pochodzenie ludzkiej duszy. Zagadnienie to interesuje człowieka od najdawniejszych czasów, a lubelski teolog przypomina, że także od najdawniejszych czasów formułowane są najróżniejsze teorie mające ten początek wyjaśnić²⁸⁷. Teorie te różnią się między sobą w sposób diametralny, nawet w samym chrześcijaństwie. Warto zatem, zdaniem naszego Badacza, wspomnieć choćby niektóre z nich, by ukazać z jak skomplikowanym zagadnieniem mamy do czynienia. Podążając za myślą autora „Personalizmu”, prześledzimy zatem najpierw koncepcje niekreacjonistyczne, następnie przyjrzymy się ujęciom kreacjonistycznym, by na koniec zaprezentować oryginalne stanowisko Cz. St. Bartnika. Interesować nas będzie zagadnienie pochodzenia ludzkiej duszy zarówno w aspekcie antropogenezy, jak i powstania każdej konkretnej duszy tego oto człowieka.

2.1. Niekreacjonistyczne teorie pochodzenia duszy ludzkiej

Cz. St. Bartnik w swoich rozważaniach dotyczących patrystycznych koncepcji duszy zauważa, że ich opis nie będzie pełny, jeżeli nie przedstawi się ich w opozycji do starożytnych teorii niechrześcijańskich i nieortodoksyjnych, które powstały na bazie dominujących wówczas prądów filozoficznych i religijnych. Zdaniem naszego Badacza to właśnie one wywarły decydujący wpływ na sposób widzenia tego zagadnienia przez pierwszych teologów chrześcijańskich. Warto zatem zająć się nimi również dzisiaj, aby z jednej strony uniknąć popełnionych już wcześniej błędów, a z drugiej strony lepiej zarysować współczesne, katolickie rozumienie tego zagadnienia, wypracowane na bazie personalizmu uniwersalistycznego. W tym miejscu, idąc za myślą lubelskiego teologa, przedstawimy te, które jego zdaniem najsilniej wpłynęły i wpływają na poglądy badaczy

²⁸⁷ Por. Cz. St. Bartnik, *Nauka o duszy w chrześcijańskiej patrystyce*, w: idem, *Ludzka dusza, jaźń, osoba*, Lublin 2019, s. 140.

zajmujących się omawianym tu zagadnieniem. Będą to kolejno: emanacjonizm, teoria o preegzystencji dusz, traducjanizm oraz generacjonizm.

2.1.1. Emanacyjna koncepcja pochodzenia duszy ludzkiej

Wprawdzie emanacjonizm wiązany jest przez wielu badaczy głównie z filozofią Plotyna, jednakże jego źródła należy szukać już w kręgu cywilizacji wschodnich, które pozostawały pod wpływem religii opartych na kulcie słońca²⁸⁸. Kosmogonia bazująca na zasadzie emanacji obecna jest zarówno w wierzeniach egipskich²⁸⁹, jak i greckich²⁹⁰ oraz indyjskich²⁹¹. Pewne ślady emanacjonizmu możemy odnaleźć również w filozofii platońskiej²⁹² i stoickiej²⁹³. Niemniej faktem jest, że doktryna emanacjonizmu osiągnęła szczytową postać w filozofii neoplatońskiej.

Cz. St. Bartnik słusznie stwierdza, że neoplatonizm był ostatnią formacją filozoficzną, jaką wydała starożytna Grecja i ostatnim wielkim systemem starożytności²⁹⁴. Zgodnie z tradycją pierwsze miejsce w szkole neoplatońskiej Cz. St. Bartnik przyznaje Plotynowi. Od lat toczą się spory co do tego, jak duży wpływ na Egipcjanina z Likopolis wywarła myśl Orientu. Arthur H. Armstrong w swoim artykule zatytułowanym *Plotinus and India* stara się ten wpływ nieco pomniejszyć, wykazując

²⁸⁸ Por. P. Jaroszyński, *Cywilizacja łacińska pod wpływem emanatyzmu*, „Człowiek w kulturze” 1995, nr 6–7, s. 102.

²⁸⁹ Por. Ł. Byrski, *Kosmogonia Egipska*, w: *Bóg Stwórca*, red. A. Paciorek, Tarnów 2014, s. 501–515.

²⁹⁰ Por. W. Burkert, *Religia grecka*, tłum. M. Kurkowska, Warszawa 2024, s. 819–820.

²⁹¹ Por. N. Turchi, *Manuale di storia delle religioni*, Torino 1922, s. 285.

²⁹² Mamy tu na myśli przede wszystkim słynne fragmenty dialogu *Państwo*, w których Platon porównuje Dobro do Słońca:

„słońce nazywam dzieckiem Dobra; Dobro je zrodziło na podobieństwo własne i tym, czym jest Dobro w świecie myśli i przedmiotów myśli, tym jest słońce w świecie widzialnym w stosunku do wzroku i do tego, co się widzi” (Platon, *Państwo*, 508 B-C, tłum. W. Witwicki, Kęty 2003).

„słońce, tak mi się wydaje, rzeczom widzialnym nie tylko widzialności dostarcza, ale i powstawania, i wzrostu, i pożywienia, choć ono samo nie jest powstawaniem. (...). Tak więc i przedmiotom poznania nie tylko poznawalność dzięki Dobru przysługuje, ale również istnienie, oraz istota (τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν) ich od niego pochodzi, chociaż Dobro to nie jest istota, tylko coś ponad wszelką istotę, coś wyższego i mocniejszego o wiele” (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος) (ibidem, 509 B, tekst grecki dostępny na stronach internetowych portalu Perseus, pod adresem:

<https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text.jsp?doc=Perseus:text:1999.01.0167>. Dostęp dn. 05.02.2025).

²⁹³ W tym miejscu odnosimy się m.in. do prawdopodobnych poglądów Posejdoniosa, które możemy rekonstruować jedynie z nielicznych, zachowanych fragmentów. Na ich podstawie przyjmuje się, że Posejdoniusz opowiadał się za systemem emanacji, co miało odnosić się przede wszystkim do zagadnienia pochodzenia dusz (por. A. H. Armstrong, „Emanation” in *Plotinus*, w: idem, *Plotinian and Christian studies*, London 1979, s. 62. Zob. też: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. III, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 1999, s. 449–461).

²⁹⁴ Por. Cz. St. Bartnik, *Historia filozofii*, op. cit., s. 150.

jednocześnie, że myśl Plotyna można uznać za prostą kontynuację filozofii zachodniej²⁹⁵. Z drugiej strony mamy stanowisko Emile'a Bréhiera, który twierdził, że niektóre fundamentalne tezy swojej filozofii, takie jak relacja duszy indywidualnej do bytu absolutnego, Plotyn zaczerpnął z religii indyjskiej, niejednokrotnie wprost z Upaniszad²⁹⁶. Cz. St. Bartnik zdaje się zajmować w tym sporze stanowisko bliższe Bréhiera podkreślając, że punktem wyjścia filozofii Plotyna jest myśl perska i indyjska²⁹⁷. Nie oznacza to, że Plotyn jest tej myśli kontynuatorem. Przeciwnie. Lubelski teolog podkreśla, że Plotyn był filozofem niezwykle oryginalnym, a stworzony przez niego system wywarł duży wpływ na rozwój filozofii i teologii chrześcijańskiej²⁹⁸, choć sam autor „Ennead” nie wypowiada się na temat chrześcijaństwa²⁹⁹.

Filozofia Plotyna opiera się na uznaniu, że zasadą istnienia wszystkiego jest najwyższe Jedno (ἓν). Jedno jest transcendentne względem wszelkiego bytu, a jednocześnie jest jego ostatecznym źródłem³⁰⁰. Plotyn powiada: „ono (Jedno) musi być początkiem i być przed nimi (jestestwami) wszystkimi, ażeby także one były po nim”³⁰¹.

²⁹⁵ Por. A. H. Armstrong, *Plotinus and India*, w: idem, *Plotinian and Christian studies*, London 1979, s. 22–28.

²⁹⁶ Por. E. Bréhier, *The philosophy of Plotinus*, Chicago 1958, s. 119. 128. Zagadnieniu wpływu religii wschodnich na filozofię Plotyna E. Bréhier poświęca cały VII rozdział cytowanego dzieła, który zatytułował: *The Orientalism of Plotinus* (zob. ibidem, s. 106–131).

²⁹⁷ Por. Cz. St. Bartnik, *Historia filozofii*, op. cit., s. 151. Podobnie na tę kwestię zapatruje się G. Reale, który wskazuje na to, że współcześni badacze zdołali w znacznej mierze odbrać owi wpływ Orientu na poglądy Plotyna (por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. IV, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 1999, s. 492). Trzeba jednak pamiętać i o tym, że na temat fascynacji Plotyna filozofią wschodu pisze już Porfiriusz w dziele „O życiu Plotyna i układzie jego ksiąg”, które jest głównym źródłem naszych wiadomości na temat życia autora „Ennead” (por. Porfiriusz, *O życiu Plotyna i układzie jego ksiąg*, 3, w: Plotyn, *Enneady I–III*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 2000).

²⁹⁸ O tym, że Cz. St. Bartnik uznaje silny wpływ Plotyna na filozofię i teologię nie tylko starożytną, ale i współczesną, świadczy to, jak często przywołuje jego myśl w swoich pracach. Nawiązania te możemy odnaleźć m. in. w następujących artykułach: Cz. St. Bartnik, *Osoba według tomistycznej szkoły lubelskiej*, w: idem, *Misterium człowieka*, Lublin 2004, s. 109; idem, *Osoba ludzka a wszechbyty*, w: idem, *Misterium człowieka*, Lublin 2004, s. 140; idem, *Rozmowa o rzeczach ostatecznych*, w: idem, *Myśl eschatologiczna*, Lublin 2002, s. 106; idem, *Łaska czasu*, w: idem, *Myśl eschatologiczna*, Lublin 2002, s. 131; idem, „Filozofia przeciwieństw” Romano Guardiniego, w: idem, *Istota chrześcijaństwa*, Lublin 2004, s. 283; idem, *The human person and the universe*, w: idem, *Istota chrześcijaństwa*, Lublin 2004, s. 372, oraz w jego fundamentalnym dziele *Personalizm* (zob. idem, *Personalizm*, op. cit., s. 72–73. 236. 435. 438. 505).

²⁹⁹ Za jedyne nawiązanie do chrześcijaństwa i to w ujęciu gnostyckim uznaje się traktat przeciwko tym, którzy mówią, że Stwórca świata jest zły (Plotyn, *Enneady*, op. cit., II, 9). Twierdzenie Cz. St. Bartnika, że „system Plotyna (...) wyłączał tylko kult Boga chrześcijańskiego i ganił chrześcijan za to, że nie czczą demonów i bogów Olimpu” (Cz. St. Bartnik, *Historia filozofii*, op. cit., s. 153), odnosi się raczej do współczesnych interpretacji pism Plotyna (por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. IV, s. 495) oraz kontynuatorów jego filozofii w tym m.in. Porfiriusza (por. Porfiriusz z Tyru, *Przeciw chrześcijanom*, tłum. P. Siejkowski, Kraków 2006).

³⁰⁰ Por. Cz. St. Bartnik, *Historia filozofii*, op. cit., s. 152. Zob. też: W. Stróżewski, *Ontologia*, Kraków 2004, s. 236; J. Disse, *Metafizyka od Platona do Hegla*, tłum. A. Węgrzecki, L. Kusak, Kraków 2005, s. 101;

³⁰¹ „Δεῖ δὲ αὐτὸ ἀρχὴν εἶναι καὶ εἶναι πρὸ πάντων, ἵνα ἡ μετ' αὐτὸ καὶ τὰ πάντα” (Plotyn, *Enneady*, III, 8, 9. Tekst grecki dostępny na stronach portalu „Bibliotheca Augustana”, pod adresem: https://www.tha.de/~harsch/graeca/Chronologia/S_post03/Plotinos/plo_en38.html. Dostęp dn. 03.02.2025.

Jedno jest pierwszą i pierwotną hipostazą, jest siłą i energią, nigdy się nie wyczerpującą, niewypowiedzianą i absolutną, która otwierając się rodzi wielorakość³⁰².

Owo rodzenie nazywane także „promieniowaniem”³⁰³ i „wyptywaniem”³⁰⁴ zwykło się określać terminem „emanacja”³⁰⁵. Termin ten wskazuje na fakt, iż to, co z Jednego emanuje, nie jest ostatecznie czymś od niego różnym i oddzielnym.

Hipostazą, która wywodzi się z absolutnego centrum jest ta, którą Plotyn nazywa „Νοῦς” (Rozum). To właśnie dzięki tej hipostazie Jedno dochodzi do samoświadomości i poznania idei wszystkich rzeczy, dzięki czemu Plotyn może podkreślać, że „Νοῦς ὁ κόσμος νοητός”³⁰⁶. Z racji na to, że w Νοῦς istnieje dwoistość τὸ νοῦν i τὸ νοούμενον, jest on mniej doskonały od Jednego³⁰⁷.

Z Νοῦς, na zasadzie emanacji, wyłania się kolejny pierwiastek niższy - Ψυχή. Odpowiada on duszy świata z platońskiego *Timajosa*³⁰⁸, dlatego jest zwykle nazywany „ἡ ψυχὴ ὅλη” (duszą uniwersalną)³⁰⁹ lub „ἡ ψυχὴ τοῦ κόσμου” (duszą świata)³¹⁰. Podobnie jak Νοῦς Ψυχή myśli i kontempluje Jedno, różni się jednak od niego tym, że wytwarza i daje życie całej rzeczywistości zmysłowej i całemu Wszechświatowi³¹¹. To właśnie z Ψυχή wyłaniają się niezależne od ciała ludzkie dusze³¹².

Dusza ludzka dzieli się na dwa elementy³¹³, lub inaczej mówiąc, dusza ma „dwa oblicza”³¹⁴. Z jednej strony dusza należy do sfery Νοῦς, sfery niezmienności, nieskończoności i niecielesności, z drugiej jednak strony jest bezpośrednio związana

³⁰² Por. Cz. St. Bartnik, *Historia filozofii*, op. cit., s. 152; idem, *Język metafizyczny*, w: idem, *Bóg i ateizm*, Lublin 2002, s. 50; G. Ravasi, op. cit., s. 68.

³⁰³ Jest to nawiązanie do koncepcji Plotyna zgodnie z którą, proces emanacji jest niejako promieniowaniem światła (por. Plotyn, op. cit., II, 1, 7; F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 1, tłum. H. Bednarek, Warszawa 2004, s. 422.).

³⁰⁴ Por. Plotyn, op. cit., V, 3, 15.

³⁰⁵ Por. Cz. St. Bartnik, *Historia filozofii*, op. cit., s. 152.

³⁰⁶ „ἀναγκαῖον καὶ ἐν νοῦι τὸ ἀρχέτυπον πᾶν εἶναι, καὶ κόσμον νοητὸν τοῦτον τὸν νοῦν εἶναι, ὃν φησιν ὁ Πλάτων ἐν τῷ ὅ ἐστι ζῶιον” (Plotyn, op. cit., V, 9, 9).

³⁰⁷ Por. Cz. St. Bartnik, *Historia filozofii*, op. cit., s. 153; Plotyn, op. cit., V, 3, 5–6.

³⁰⁸ Por. Platon, *Timajos*, V, 6, B-D; w: Platon, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 2012.

³⁰⁹ “Ἐτι πανταχοῦ οὐσα ἡ ψυχὴ ὅλη καὶ οὐ διειλημμένη ἢ τοῦ παντός κατὰ μέρος δίδωσι καὶ τῷ οὐρανῷ, ὥς δύναται, πανταχοῦ εἶναι· δύναται δὲ τῷ πάντα μετέναι καὶ ἐπιπορεύεσθαι (Plotyn, op. cit., II, 2, 1; podkreślenie wł.).

³¹⁰ Sam Plotyn na określenie duszy świata używa różnych sformułowań, które są uznawane za synonimiczne. Są to m.in.: „ἡ πᾶσα ψυχὴ” (Plotyn, op. cit., IV, 3, 1); „ἡ ψυχὴ τοῦ παντός” (ibidem, IV, 8, 7); „ψυχὴ τοῦ κοσμοῦ” (ibidem IV, 3, 2); „ἡ μία ψυχὴ καὶ ὅλη” (ibidem VI, 4, 4); „ἡ ψυχὴ τοῦ ὅλου” (ibidem, IV, 3, 8). Por. Plotinus, *The Enneads*, red. L. P. Gerson, transl. G. Boys-Stones, J. M. Dillon, L. P. Gerson, R. A. H. King, A. Smith, J. Wilberding, Cambridge 2018, s. 388.

³¹¹ Por. G. Ravasi, op. cit., s. 169.

³¹² Por. Cz. St. Bartnik, *Historia filozofii*, op. cit., s. 153.

³¹³ Por. F. Copleston, op. cit., s. 421.

³¹⁴ Por. G. Ravasi, op. cit., s. 171.

z ciałem, czyli z tym, co wielorakie w rzeczywistości zmysłowej, cielesne i fragmentaryczne³¹⁵. Dusza istniała wcześniej, przed swoim połączeniem z ciałem i będzie trwała po jego śmierci, nie mając w pamięci niczego z czasu swojej ziemskiej egzystencji, co czyni możliwą metempsychozę³¹⁶.

Emanatyzm znalazł wielu zwolenników, między którymi znaleźli się gnostycy i manichejczycy³¹⁷. W ślad za tymi ostatnimi, emanacyjną koncepcję pochodzenia duszy ludzkiej i co za tym idzie konsubstancjację duszy ludzkiej i Boga głosili pryscylian, czego wymownym świadectwem jest odnośny fragment skierowanego do św. Augustyna memoriału Ozjusza, znanego dziś pod łacińskim tytułem *Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum*. Ozjusz, hiszpański duchowny pochodzący z Bragi, przedstawia w memoriale błędy nauki pryscylian i prosi Augustyna o rozstrzygnięcie problemów doktrynalnych, z którymi Kościół w Hiszpanii nie mógł sobie poradzić³¹⁸. W interesującym nas temacie Ozjusz pisze:

„On to (Pryscylian) uczył, że dusza, która przez Boga została zrodzona, wychodzi z jakiejś komory. Następnie jawnie oświadcza przed Bogiem, że ma zamiar podjąć walkę - do czego też zachęcają i nakłaniają ją aniołowie. Z kolei zstępując przez jakieś kręgi zostaje pochwycona przez złe władze i zgodnie z wolą zwycięskiego przywódcy jest wtrącana w różne ciała, a przy każdym wtrąceniu zostaje z nią spisany cyrograf³¹⁹”.

Ze swojej strony Augustyn wspomina o tych którzy powiadali, iż „quod animam non ex nihilo, sed de se ipso Deum fecisse”³²⁰ i pogląd ten zalicza do dziesięciu najbardziej perwersyjnych i przeciwnych katolickiej wierze herezji. Pogląd ten został potępiony najpierw na Synodzie w Toledo (400r.), a następnie na Synodzie w Bradze (563r.),

w którego dokumentach znalazły się dwa, kluczowe dla naszego tematu kanony:

„Kan. 5. Jeśli ktoś wierzy, że dusze ludzkie lub aniołowie pochodzą z substancji Bożej, jak mówili Manes i Pryscylian – niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych.

³¹⁵ Por. Plotyn, *Enneady*, IV, 1, t. 2, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 1959.

³¹⁶ Por. F. Copleston, op. cit., s. 421.

³¹⁷ Por. K. Wais, *Psychologia*, Warszawa 1903, s. 2; A. Nadbrzeżny, art. cit., s. 590.

³¹⁸ K. Obrycki, *Memoriał Orozjusza, kapłana hiszpańskiego, do św. Augustyna, biskupa Hippony w sprawie błędów „pryscylian” i „orygenistów”*, „Roczniki Teologiczne Warszawsko-Praskie” 2001, nr 1, s. 94–96.

³¹⁹ Ozjusz, *Przestroga przed błędem pryscylian i orygenistów*, 2.1, tłum. K. Obrycki, w: K. Obrycki, *Memoriał Orozjusza, kapłana hiszpańskiego, do św. Augustyna, biskupa Hippony w sprawie błędów „pryscylian” i „orygenistów”*, „Roczniki Teologiczne Warszawsko-Praskie” 2001, nr 1, s. 101.

³²⁰ Augustyn, *De anima et eius origine*, XV, 22, PL 44, s. 522.

Kan. 6. Jeśli ktoś mówi, że dusze ludzkie najpierw mieszkały w niebie i tam zgrzeszyły, za co zostały strącone na ziemię w ciała ludzkie, jak mówił Pryscylian – n.b.w.”³²¹.

2.1.2. Preegzystencja dusz

Drugim poglądem na temat pochodzenia ludzkiej duszy, do którego odnosi się Cz. St. Bartnik, jest koncepcja preegzystencji. Zagadnienie to pojawiło się już w kontekście koncepcji emanacji, lecz nie jest z nią tożsame.

Pogląd zgodnie z którym dusza ludzka istnieje jeszcze przed zaistnieniem ciała wywodzi się ze wschodnich tradycji hinduizmu, dżinizmu, buddyzmu i sikhizmu oraz z greckiego orfizmu i pitagoreizmu³²².

Jeszcze dzisiaj doktryna o metempsychozie pozostaje głównym dogmatem hinduizmu³²³, trzeba jednak pamiętać, że jak każdy system religijny, także religia indyjska, podlegała prawu rozwoju. Bliżej tematem rozwoju religii i filozofii indyjskiej Cz. St. Bartnik zajmuje się w dziele zatytułowanym *Historiologia w kulturach starożytnych*³²⁴. Autor „Personalizmu” słusznie zauważa, że doktryna o wędrówce dusz została ukształtowana w pełni dopiero w okresie *Upaniszad*. Wtedy to pierwotny szkic filozofii *Wed*³²⁵ został rozwinięty w kierunku podkreślenia podmiotowego aspektu bytu, pojęcia Boga i jego stosunku do świata³²⁶. W tym ujęciu dusza jest postrzegana jako immanentny pierwiastek życia duchowego i ogólnego, który może być kontynuowany po wyzwoleniu się z ciała³²⁷. Dusza ma wędrować po różnych ciałach, przy czym ponowne wcielenie jest uzależnione od stanu moralnego osiągniętego w poprzednim wcieleniu. I tak dobry człowiek rodzi się ponownie jako bramin (ब्रह्मण), lub inny przedstawiciel

³²¹ Synod w Bradze, BF V, 2–3.

³²² Por. B. Mondin, *Preegzystencja. Nieśmiertelność. Reinkarnacja*, tłum. M. Wojewoda, Kraków 1996, s. 11; V. Mancuso, *L'anima e il suo destino*, Milano 2007, s. 81.

³²³ Por. H. Heiler, *Le religioni dell'umanità*, tłum. J. Book, Milano 1985, s. 534.

³²⁴ Cz. St. Bartnik, *Historiologia w kulturach starożytnych*, Lublin 2000, s. 127–151.

³²⁵ W *Wedach* nie znajdziemy jeszcze żadnych aluzji do sansary (sanskryt: संसार). Mowa jest tam o jednym ludzkim życiu, w którym decyduje się ludzka wieczność (por. S. Radhakrishnan, *Filozofia Indyjska*, t. I, Warszawa 1958, s. 137-138; Cz. St. Bartnik, *Historiologia w kulturach starożytnych*, op. cit., s. 133). Dopiero w „Brachmanach” można odnaleźć pierwsze załączki idei potrzebnych do ukształtowania się doktryny o reinkarnacji (por. S. Radhakrishnan, op. cit., s. 155-157).

³²⁶ Por. S. Radhakrishnan, op. cit., s. 131.

³²⁷ Por. Cz. St. Bartnik, *Historia filozofii*, op. cit., s. 80; idem, *Historiologia w kulturach starożytnych*, op. cit., s. 132.

kasty uprzywilejowanej, natomiast człowiek zły rodzi się ponownie jako wieprz, pies, robak, drzewo, a w najlepszym wypadku jako czandala (चण्डाल)³²⁸.

Śledząc tok rozumowania Cz. St. Bartnika odnoszącego się do wiary w reinkarnację dusz natrafiamy na ciekawe spostrzeżenie dotyczące poglądów obecnych w buddyzmie. Buddyzm jest pochodną hinduizmu, w którym doktryna o reinkarnacji jest jedną z fundamentalnych prawd, jednakże lubelski teolog zastrzega, że nie eksponując pozaempirycznego pojęcia duszy Budda został zmuszony przyjąć koncepcję inną od popularnej. W ujęciu Gautamy reinkarnacja nie oznacza trwania tego samego człowieka, czy tej samej duszy. Jest to raczej reinkarnacja karmaniczna. Ponowne narodziny oznaczają w tym wypadku ponowne powstanie zjawiskowego życia, lecz już w innym indywiduum, które przejmując wyłącznie moralne dziedzictwo poprzedniego, nie będąc z nim tożsame osobowo³²⁹.

W podobnym duchu będzie wypowiadał się dżinizm, który czasami jest wręcz identyfikowany z buddyzmem, co Cz. St. Bartnik słusznie uważa za błąd³³⁰. Legendarnym założycielem tego ruchu religijnego miał być Rishabhanatha (ऋषभनाथ)³³¹, który żył w najodleglejszej przeszłości. W Muzeum Rietberg w Zurychu jest przechowywana alabastrowa rzeźba, ukazująca Rishabhanatha, w typowej wizji dżinistycznego świętego całkowicie uwolnionego z ziemskiej niewoli, oczyszczonego z elementów karmy, które barwią i zniekształcają ludzkie życie. Oczyszczenie to, zgodnie z poglądami dżinistów, jest ostatecznym celem istnienia człowieka³³². Umożliwia ono osiągnięcie nirwany, która jest trudna do opisanego ze względu na nieokreśloność, a może nawet niejednostkowość duszy, której uda się osiągnąć ten stan. Cz. St. Bartnik, powołując się na cytowane przez nas dzieło Sarvepall'ego Radhakrishnana podkreśla, że proces ten dokonuje się zwykle na drodze wielokrotnych wcieleń i narodzin, których celem nie jest ucieczka od istnienia, lecz tylko od zniewalającego ciała³³³.

³²⁸ Por. idem, *Historiologia w kulturach starożytnych*, op. cit., s. 133; S. Radhakrishnan, op. cit., s. 250–267.

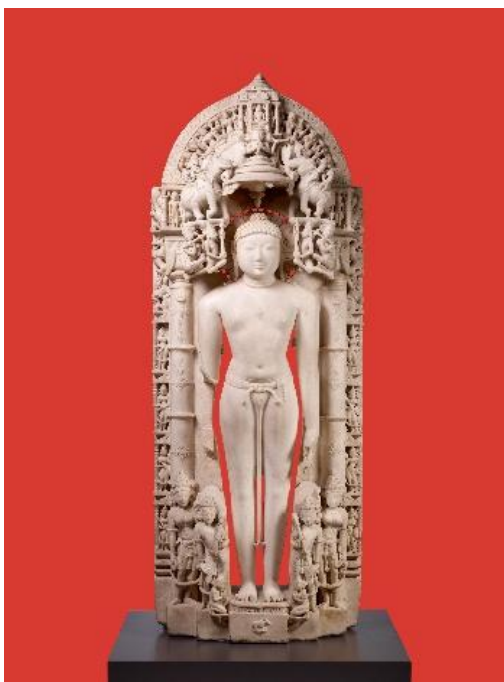
³²⁹ Por. Cz. St. Bartnik, *Historia filozofii*, op. cit., s. 92.

³³⁰ Por. ibidem, s. 86.

³³¹ Inne formy imienia Rishabhanatha to: Rishabhadeva (ऋषभदेव), Rishabha (ऋषभ) oraz Ikshvaku (इक्ष्वाकु). Cz. St. Bartnik zapisuje to imię w formie „Rszabha” (Por. ibidem, s. 86; idem, *Historiologia w kulturach starożytnych*, op. cit., s. 137).

³³² Por. H. Zimmer, *Philosophies of India*, London 1952, s. 208–210.

³³³ Por. Cz. St. Bartnik, *Historiologia w kulturach starożytnych*, op. cit., s. 138; S. Radhakrishnan, op. cit., s. 285.



Rys. 1. Rishabhanatha, rzeźba przechowywana w Muzeum Rietberg w Zurychu³³⁴.

Cz. St. Bartnik wskazuje na fakt, iż w Europie myśl o preegzystencji dusz i metempsychozie obecna jest m.in. u orfików i pitagoreczyków³³⁵. To zestawienie haseł “orficki” i “pitagorejski” pojawia się już u Herodota³³⁶, który w ten sposób wskazuje osoby, które wydawały się być założycielami sekt³³⁷, a może wręcz twórcami religii. Z ich działalnością wiązał się daleko idący przełom w religii greckiej, polegający na przesunięciu do centrum zainteresowania pojęć “duszy” i “nieśmiertelności”³³⁸.

O wadze, jaką przywiązywali orficy do kwestii nieśmiertelności duszy świadczą wielkie odkrycia z lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku, które stworzyły nową bazę badawczą i w znacznym stopniu uniezależniły naszą wiedzę w tym temacie od świadectw starożytności. Mamy tu na myśli złote tabliczki, które potwierdzają istnienie w V wieku

³³⁴ Muzeum Rietberg w Zurychu, numer katalogowy: RVI 213. Grafika dostępna na stronach internetowych muzeum pod adresem: <https://rietberg.ch/en/exhibitions/being-jain>. Dostęp dn. 25.03.2025.

³³⁵ Por. Cz. St. Bartnik, *Historia filozofii*, op. cit., s. 102.

³³⁶ Por. Herodot, *Dzieje*, II, 81, tłum. S. Hammer, Warszawa 2024.

³³⁷ Problem „orfizmu” należy do jednego z najbardziej dyskutowanych zagadnień historii religii i filozofii greckiej, o czym świadczy niezwykle bogata literatura tego przedmiotu. Wśród różnych interpretacji orfizmu na pierwszy plan, naszym zdaniem, wysuwają się takie publikacje jak: I. M. Linforth, *The Arts of Orpheus*, New York 1973; L. Moulinier, *L'Orphée et l'orphisme à l'époque classique*, Paris 1955; M. L. West, *The Orphic Poems*, Oxford 1983; W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, Princeton 1993. Z nowszych opracowań warto odnotować m.in.: Ph. Borgeaud, *Orphisme et Orphée*, Genewa 1991; *Orfeo e l'orfismo*, red. A. Masaracchia, Roma 1993; *Orfeo e le sue metamorfosi*, red. G. Guidorizzi, M. Melotti, Roma 2005.

³³⁸ Por. W. Burkert, op. cit., s. 763.

„Ὀρφικοί” w powiązaniu z nauką o duszy³³⁹ oraz słynny Papirus z Derveni, zawierający dokładne cytaty z teogonii Orfeusza³⁴⁰. Dokumenty te korespondują z fundamentalnym świadectwem Platona zawartym w dialogu *Państwo*: „A tu żebrzące klechy i wieszczbiarze do drzwi bogatych ludzi pukają i wmawiają, że jest u nich moc od bogów zesłana, żeby z pomocą ofiar i śpiewnych modlitw, jeżeli na kimś ciąży zmaza grzechu albo na jego przodkach, zdejmować ją bardzo przyjemnie przy uroczystych nabożeństwach. (...) A ksiąg całe stosy podają Muzajosa i Orfeusza, którzy mieli pochodzić od Księżycy i od Muz. Wedle tych ksiąg oni ofiary składają, a umieją nakłaniać i przekonywać nie tylko ludzi prywatnych, ale i całe państwa, że niby możliwe są rozgrzeszenia i oczyszczenia z grzechów z pomocą ofiar i miłych komedijek jeszcze za życia. Istnieją te rzeczy i dla zmarłych; to są tak zwane wtajemniczenia i nabożeństwa żałobne - te nas uwalniają od złego, które czeka tam, a kto by tych ofiar nie składał, tego czekają rzeczy straszne”³⁴¹.



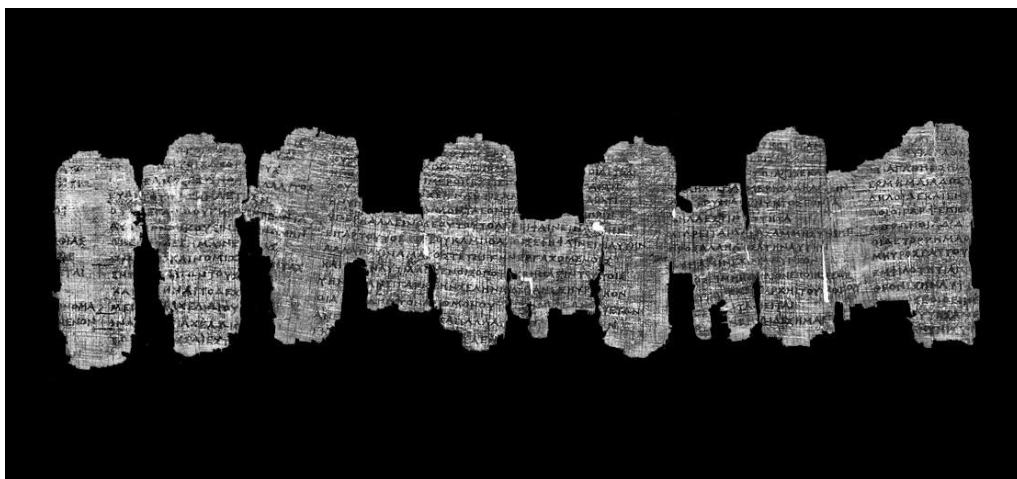
Rys. 2. Złota tabliczka orficka datowana na koniec IV w. p.n.e. przechowywana w Muzeum Getty’ego w Los Angeles³⁴².

³³⁹ Por. *Le lamine d'oro orfiche. Istruzioni per il viaggio oltremondano degli iniziati greci*, cura di: G. Pugliese Carratelli, Milano 2011; *The 'Orphic' Gold Tablets and Greek Religion. Further along the Path*, red. R. G. Edmonds, Cambridge 2011.

³⁴⁰ Polski przekład papirusu z Derveni: K. Kulig, *Papirus z Derveni (przekład)*, „Studia Antyczne i Mediawistyczne” 2005, nr 3, s. 5–17. Więcej na temat papirusu i uwag krytycznych odnoszących się do przekładu Katarzyny Kulig zob.: K. Bielański, *Papirus z Derveni. Największe odkrycie filologiczne XX wieku*, „Kronos” 2008, nr 2, s. 208–221.

³⁴¹ Platon, *Państwo*, 364 B–365 A, op. cit.

³⁴² Getty Museum, *Lamella Orphica*, nr muzealny: 75.AM.19, obraz dostępny na stronach internetowych muzeum pod adresem: <https://www.getty.edu/art/collection/object/103QSS>. Dostęp dn. 08.03.2025.



Rys. 3. Papirus z Derveni (320–340 r. p.n.e.)³⁴³

Zarówno teksty zawarte na złotych tabliczkach, jak i teksty Platona wskazują na to, że fundamentem orfickich obrzędów było przekonanie, iż pewne wtajemniczenia, czy misteria mogą zapewnić rozgrzeszenie z dawnych win i dają nadzieję na lepszy los w zaświatach³⁴⁴. To właśnie z tym przekonaniem była związana wiara w wędrówkę dusz, czego dowodził już Domenico Comparetti w swoim głośnym artykule *The Petelia Gold Tablet*³⁴⁵. Badacz ten wysunął hipotezę, iż nauka o wędrówce dusz w religii orfickiej wynika wprost z mitu antropogenicznego. Jedna z wersji tego mitu rozpoczyna się opisem gwałtu, jaki Zeus zadaje własnej matce, płodząc z Persefonę. Z kolei, przybierając postać węża uwodzi Persefonę i płodzi Dionizosa, którego określa się czasem przydomkiem Zagreus (Ζαγρεύς). Małego syna osadza na swoim tronie i przekazuje mu władzę, w następstwie czego Hera posyła tytanów, którzy mamiąc dziecko zabawkami zrzucają je z tronu, rozszarpują na kawałki i zjadają. Zeus spala ich swoim gromem, a z unoszącej się sadzy powstają ludzkie dusze. Dusze mają jak widzimy boskie pochodzenie, jednakże bogami, od których biorą swój początek, są tytani. Ponieważ tytani zjedli ciało Zegreusa jest w nich pierwiastek dobra, czystej boskości, ale jest on zmieszany z tytanicznym złem i nieczystością. Ten tytaniczny element jest swego rodzaju grzechem pierwotnym, przez który ludzkie dusze są wykluczone z boskiej społeczności i swego szczęśliwego

³⁴³ Αρχαιολογικό Μουσείο Θεσσαλονίκης, Ο Πάπυρος του Δερβενίου, nr muzealny niepodany, obraz dostępny na stronach internetowych muzeum pod adresem: <https://www.amth.gr/exhibitions/highlights>. Dostęp dn. 08.03.2025.

³⁴⁴ Por. W. Burkert, op. cit., s. 765–767.

³⁴⁵ Por. D. Comparetti, C. Smith, *The Petelia Gold Tablet*, „The Journal of Hellenic Studies” 1882, t. III, s. 111–118.

mieszkania oraz skazane na ciąg śmierci i narodzin, które nazwano „κύκλος γῆς γενέσεως” albo „τροχός”. Ów kołowrót śmiertelnych żywotów, pełnych bólu i smutku może znaleźć swój koniec jedynie przez inicjację oraz wypełnienie zasad tajemnych misterii i oczyszczeń, które oferują orficy wieszczkowie. Dopiero w ich konsekwencji dusza ostatecznie powraca do swego czysto boskiego istnienia³⁴⁶.

W tym miejscu wypada zaznaczyć, że powyższa interpretacja tekstów orfickich jest dziś często kwestionowana, czego przykładem są prace Radcliffe’a Edmondsa. Badacz ten przekonuje, że rekonstrukcja mitu o Zegreusie, a nawet cały opis orfizmu, jako rozwiniętej religii, nie ma wystarczającej bazy źródłowej i jest konsekwencją roli, jaką odegrał w debatach na temat wczesnego chrześcijaństwa, toczonych na przełomie XIX i XX w. Badacze tego okresu mieli, zdaniem Edmondsa, dopasować dostępne źródła orfickie do znanych modeli chrześcijańskich sekt religijnych i stworzyć obraz orfizmu jako sekty religijnej z wyraźnie określoną grupą wyznawców i zestawem doktryn religijnych³⁴⁷.

Nie rozstrzygniemy w tym miejscu zarysowanego sporu. Nie czyni tego zresztą również Cz. St. Bartnik. Przyznajemy, że nie ma żadnego powodu, dla którego należałoby traktować orfizm jako jednolity ruch duchowy i religijny o wysokim stopniu organizacji. Niemniej trzeba przyznać, za lubelskim teologiem, że nie ma wątpliwości co do tego, iż obecna była w nim nauka o wędrówce dusz, która swoje rozwinięcie znalazła w poglądach Pitagorasa i jego następców³⁴⁸.

Niektórzy badacze, powołując się na starożytne świadectwa³⁴⁹, wprost twierdzą, że twórcą nauki o wędrówce dusz jest Pitagoras³⁵⁰. Tak uważa m.in. Frederick Copleston, który stwierdza: „można przyjąć, iż przypisywana Pitagorasowi doktryna metempsychozy rzeczywiście pochodzi od niego”³⁵¹.

³⁴⁶ Por. ibidem, s. 116–117; R. G. Edmonds, *Who are you? A brief history of the scholarship*, w: *The 'Orphic' Gold Tablets and Greek Religion. Further along the Path*, op. cit., s. 5–14.

³⁴⁷ Por. R. G. Edmonds, *Tearing Apart the Zegreus Myth: A Few Disparaging Remarks on Orphism and Original Sin*, „Classical Antiquity” 1999, t. 18, s. 58–66; idem, *The Children of Earth and Starry Heaven: The Meaning and Function of the Formula in the 'Orphic' Gold Tablets*, w: *Orfeo y el orfismo: nuevas perspectivas*, red. A. Bernabé, F. Casadesús, M. Antonio Santamaría, Alicante 2010, s. 98–121. Więcej na ten temat zob. idem, *Redefining Ancient Orphism: A Study in Greek Religion*, Cambridge 2013.

³⁴⁸ Por. Cz. St. Bartnik, *Historia filozofii*, op. cit., s. 102.

³⁴⁹ Wskazuje się tu przede wszystkim Ksenofanesa (por. DK 21, 7).

³⁵⁰ Por. R. G. Edmonds, *Imagining the afterlife*, w: *Ancient Greek Religion*, red. E. Eidinow, J. Kindt, Oxford 2015, s. 561.

³⁵¹ F. Copleston, op. cit., s. 37. Warto zauważyć, że zgodnie ze świadectwem Herodota, Pitagoras naukę o metempsychozie przejął od Egipcjan. Herodot pisze: „Egipcjanie mówią, że panowanie nad podziemiem dzierżą Demeter i Dionizos (tj. Izolda i Ozyrys – przyp. wł.). Oni też pierwsi wypowiedzieli to twierdzenie, że dusza ludzka jest nieśmiertelna; kiedy jednak ciało umrze, wstępuje ona w inne stworzenie, które właśnie wtedy się rodzi; a kiedy obejdzie wszystkie zwierzęta lądowe, morskie i ptaki” (Herodot, op. cit., II, 123).

Bez względu na słuszność tej tezy należy zauważyć, że dość powszechnie przyjmuje się, iż Pitagoras z całą pewnością opowiadał się za nauką o nieśmiertelności duszy. Taką opinię podziela również Cz. St. Bartnik³⁵². Wydaje się jednak, że tezę tę należałoby nieco przeformułować. Biorąc pod uwagę dostępne źródła, trzeba by raczej powiedzieć, że według Pitagorasa dusza ludzka jest trwalsza od ciała, bo nie znika w momencie jego śmierci, lecz wchodzi w ciała innych istot żywych³⁵³. To przekonanie nie jest bynajmniej wynikiem jakiejś filozoficznej czy teologicznej refleksji, lecz jest oparte na osobistym doświadczeniu Pitagorasa, który – jeśli wierzyć Diogenesowi Laertiosowi – pamiętał poprzednie wcielenia swojej duszy³⁵⁴. Nie jest to jednak tożsame z przekonaniem o nieśmiertelności duszy. Co więcej, wydaje się, że pitagorejski pogląd na duszę musiał być na tyle zagmatwany, że rodził różne interpretacje. Niektóre z nich były wprost niedorzeczne, jak to zaświadcza Herodot, przywołując anegdotę o byłym niewolniku Pitagorasa, Salmoksisie: „Ponieważ zaś Trakowie żyli nędznie i umysłowo stali dość nisko, więc Salmoksis, który znał joński tryb życia i posiadał wyższą kulturę duchową, niżby tego można po Traku się spodziewać (wszak obcował on z Hellenami i z największym wśród nich mędrcem, Pitagorasem), urządził sobie salę dla mężczyzn, w której podejmował i ugasał starszyznę ze swych współziomków i przy tym nauczał, że ani on sam, ani jego goście, ani nikt z ich potomnych – nie umrą, lecz dostaną się na takie miejsce, gdzie będą żyć wiecznie w posiadaniu wszystkich dóbr. Czyniąc to, o czym wspominałem, i tak nauczając, kazał sobie równocześnie wybudować pod ziemią mieszkanie, a kiedy ono było już zupełnie gotowe, znikł z oczu Traków; oto zszedł do tej podziemnej komnaty i przebywał tam przez trzy lata. A Trakowie tęsknili za nim i opłakiwali go jak zmarłego. Lecz w czwartym roku znowu ukazał się Trakom, i tak uwierzyli oni w to, czego Salmoksis nauczał. Tak on, jak powiadają uczynił”³⁵⁵.

³⁵² Por. Cz. St. Bartnik, *Historia filozofii*, op. cit., s. 102–104.

³⁵³ Por. R. Legutko, *Filozofia presokratyków. Od Talesa do Demokryta*, Kraków 2020, s. 105.

³⁵⁴ „Za życia pamiętał wszystko, a po śmierci nie stracił także pamięci. Następnie wcielił się w Euforbosa i w tej postaci został zraniony przez Menelaosa. Euforbos zaś mówił, że był poprzednio Aitalidesem i że otrzymał od Hermesa dar mówienia o wędrowce duszy, o tym, przez jakie rośliny i jakie zwierzęta przechodziła, czego doznała w Hadesie i co inne dusze tam cierpiały. Gdy zaś umarł jako Euforbos, dusza jego przeszła w Hermotimosa, który chcąc dać dowód swej wiarygodności udał się do Branchid, wszedł do świątyni Apollina i rozpoznał w tarczy, która tam wisiała, votum ofiarowane przez Menelaosa (twierdził bowiem, że Menelaos wracając spod Troi ofiarował tarczę Apollinowi). Tarcza ta była już całkiem zardzewiała, zachowało się tylko obicie z kości słoniowej. Gdy umarł jako Hermotimos, urodził się ponownie jako Pyrros, rybak z Delos, i jako taki pamiętał znowu wszystko: jak był najpierw Aitalidesem, potem Euforbosem, później Hermotimosem, a następnie Pyrrosem. Kiedy zaś Pyrros umarł, stał się Pitagorasem i pamiętał wszystkie powyższe zdarzenia” (Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, 8, 5, tłum. I. Krońska i in., Warszawa 1984).

³⁵⁵ Por. Herodot, op. cit., 4, 95.

Ryszard Legutko, komentując ten fragment zauważa, że pitagorejska nauka o duszy już w starożytności była niezrozumiała i nie musiała być łączona z koncepcją jej nieśmiertelności³⁵⁶. Niemniej należy przyjąć, że Pitagoras uznawał istnienie we Wszechświecie cyklicznego obiegu życia, który sprawia, że ziemską egzystencja i śmierć są następującymi po sobie etapami przejściowymi³⁵⁷.

Innym myślicielem starożytnym, którego wymienia Cz. St. Bartnik w kontekście koncepcji preegzystencji dusz i metempsychozy jest Platon. Lubelski teolog podkreśla znaczenie platońskiej nauki o duszy wskazując na to, iż właśnie u Platona po raz pierwszy dusza zostaje przedstawiona jako coś samoistnego, nie zaś jako jedynie subtelna materia i część przyrody. Zgodnie z tą interpretacją nauki Platona dusza jest substancją zupełną, istniejącą jeszcze przed połączeniem się z ciałem, lecz za jakiegoś przewinienia została wtrącona w ciało, gdzie przebywa jakby w więzieniu. Dusza, zgodnie z koncepcją Platona, jest nieśmiertelna. Po śmierci wciela się w inny byt, by po pewnym cyklu powtarzających się wcieleń powrócić do pierwotnego stanu w świecie idei³⁵⁸.

Słuszność interpretacji Cz. St. Bartnika zdają się potwierdzać słynne fragmenty platońskich dialogów. Przykładem może być mowa Sokratesa z dialogu zatytułowanego *Menon*: „Skoro więc dusza jest nieśmiertelna i nie raz jeden się rodzi i już widziała to, co tu i o, co w Hadesie wszystko, to nie ma takich rzeczy, których by nie umiała”³⁵⁹.

Jest rzeczą oczywistą, że koncepcja wędrówki dusz jest uważana za integralną część nauki Platona. Pojawia się ona w dialogach platońskich stosunkowo często i zajmuje ważne miejsce w rozważaniach Platona na temat pośmiertnych losów człowieka, czego przykładem jest mit przedstawiony w zakończeniu dialogu *Państwo*³⁶⁰. Niemniej uważamy, że istnieją poważne przesłanki, które każą poddać w wątpliwość przypuszczenie, że Platon traktował metempsychozę jako coś pewnego. Zauważmy, że wykład nauki o wędrówce dusz znajduje się przede wszystkim w tzw. mitach platońskich, które zwykle są poprzedzone zastrzeżeniem, że to, o czym będzie mowa, jest

³⁵⁶ Por. R. Legutko, op. cit., s. 107.

³⁵⁷ Por. ibidem, s. 112–114; J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, London 1920, s. 67; W. K. C. Guthrie, *The earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge 1962 s. 306.

³⁵⁸ Por. Cz. St. Bartnik, *Historia filozofii*, op. cit., s. 123–124.

³⁵⁹ „ἄτε οὖν ἡ ψυχὴ ἀθάνατός τε οὖσα καὶ πολλάκις γεγонуῖα, καὶ ἐωρακυῖα καὶ τὰ ἐνθάδε καὶ τὰ ἐν Ἄϊδου καὶ πάντα χρήματα, οὐκ ἔστιν ὅτι οὐ μεμάθηκεν” (Platon, *Menon*, 81 C, tłum. W. Witwicki, w: Platon, *Dialogi*, Warszawa 2012. Tekst grecki dostępny na stronach internetowych portalu Perseus pod adresem: <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0177%3Atext%3DMeno%3Asection%3D81c>. Dostęp dn. 03.03.2025.

³⁶⁰ Platon, *Państwo*, 614 B–621.

mitem lub tradycją, która wprowadzić może być prawdziwa, ale nie sposób przedstawić jej jako wiarygodnej³⁶¹.

Zauważmy, że w najwcześniejszym dialogu, za jaki uważana jest *Obrona Sokratesa*³⁶², Platon zakłada daleko posunięty agnostycyzm co do sytuacji człowieka po śmierci. Uważa on, że o zaświatach nie posiadamy wiedzy, nie możemy zatem powiedzieć o nich nic pewnego. Wydaje się, że w takiej sytuacji najlepiej jest wziąć pod uwagę dwa warianty: zaświaty istnieją, albo nie istnieją. Tym samym śmierć jest albo nicością, albo, κατὰ τὰ λεγόμενα μεταβολή τις τυγχάνει οὔσα καὶ μετοίκησις τῇ ψυχῇ τοῦ τόπου τοῦ ἐνθένδε εἰς ἄλλον τόπον³⁶³. Jeśli prawdziwa jest druga ewentualność można przyjąć, że szczególny los będzie udziałem filozofów, którzy odznaczyli się umiłowaniem mądrości. W *Fedonie* Platon zapowiada, że żyć oni będą szczęśliwie bez ciała w mieszkaniach, których piękna nie sposób opisać³⁶⁴. Komentując ten fragment Erland Ehnmark wysunął tezę, że mamy tutaj do czynienia wręcz z pośrednim zanegowaniem koncepcji metempsychozy. Owszem, w dalszej części dialogu pojawia się koncepcja wędrówki dusz i wiecznego kołowrotu śmierci i narodzin³⁶⁵, lecz sam Sokrates widzi swoją przyszłość w wiecznym poznawaniu prawdy, które będzie możliwe po wyzwoleniu się z ciała³⁶⁶. Przychylamy się tu do zdania Ehnmarka, który uważa, że wprowadzenie przez Platona doktryny o metempsychozie ma na celu z jednej strony postawienie kwestii nieśmiertelności duszy, a z drugiej obrazuje kwestię moralnej odpowiedzialności za czyny popełnione na ziemi. Wypada też stwierdzić, że prawdopodobnie Platon nigdy nie opracował systematycznej doktryny dotyczącej rzeczy ostatecznych. Być może zagadnienia te były dla niego wręcz drugorzędne pod warunkiem, że zapewnione będzie zwycięstwo ostatecznej sprawiedliwości³⁶⁷.

³⁶¹ Por. E. Ehnmark, *Transmigration in Plato*, „The Harvard Theological Review” 1957, nr 1, s. 1–2.

³⁶² Por. R. Legutko, *Komentarz, do: Obrona Sokratesa*, w: Platon, *Obrona Sokratesa*, tłum. i kom. R. Legutko, Kraków-Warszawa 2017, s. 11.

³⁶³ „albo, jak to się powiada, jest ona czymś w rodzaju przemiany i polega na przemieszczeniu duszy z tego świata do innego” (Platon, *Obrona Sokratesa*, 40 c, 8–9, tłum. i kom. R. Legutko, Kraków-Warszawa 2017. Wydanie grecko-polskie).

³⁶⁴ Por. Platon, *Fedon*, 114 C, w: Platon, *Dialogi*, Warszawa 2012. Tekst grecki dostępny na stronach internetowych portalu Perseus pod adresem: <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0169%3atext%3dPhaedo>. Dostęp dn. 15.03.2025.

³⁶⁵ Por. ibidem, 42 C. D. I. M. Crombie nazywa wprost *Fileba* „dialogiem reinkarnacyjnym” (*dialogue surely reincarnationis*) (I. M. Crombie, *An Examination of Plato's Doctrines*, t. 1, London-New York 2010, s. 302).

³⁶⁶ Por. Platon, *Fedon*, op. cit., 67 A, 81 A. 114 C.

³⁶⁷ Por. E. Ehnmark, op. cit., s. 19–20.

O ile zatem poddajemy w wątpliwość stwierdzenie, iż Platon przyjmował doktrynę reinkarnacji³⁶⁸, przyjmujemy za pewnik, że głosił on ideę preegzystencji, czego dowód możemy odnaleźć w cytowanym już przez nas *Fedonie*, gdzie Platon powiada: „ἐρρήθη γάρ που οὕτως ἡμῶν εἶναι ἢ ψυχὴ καὶ πρὶν εἰς σῶμα ἀφικέσθαι, ὥσπερ αὐτῆς ἐστὶν ἡ οὐσία ἔχουσα τὴν ἐπωνυμίαν τὴν τοῦ ‘ὃ ἐστὶν’ ἐγὼ δὲ ταύτην, ὥς ἐμαυτὸν πείθω, ἱκανῶς τε καὶ ὀρθῶς ἀποδέδεγμαι”³⁶⁹ oraz: „αἱ ψυχαὶ καὶ πρότερον, πρὶν εἶναι ἐν ἀνθρώπου εἶδει, χωρὶς σωμάτων, καὶ φρόνησιν εἶχον”³⁷⁰.

Cz. St. Bartnik spośród wielu interpretacji nauki Platona wybiera tę, zgodnie z którą dusze ludzkie istniały już wcześniej, wcielone w inne byty, ale na końcu czasów wszystkie powrócą do pierwotnego stanu w krainie idei. Uważamy, że lubelski teolog miał źródłowe podstawy do takiej interpretacji poglądów Platona, jednakże rzecz wymaga nieco wnikliwszego i bardziej subtelnego przepracowania na gruncie personalizmu uniwersalistycznego, który lubelski teolog stworzył i który promował. Co ciekawe, w taki właśnie sposób potraktował poglądy wielkiego chrześcijańskiego ucznia Platona, jakim był Orygenes.

Niemal powszechnie przyjmuje się, że Orygenes uznawał preegzystencję ludzkich dusz. Takie stanowisko prezentuje m.in. Henri Crouzel, który powołując się na fundamentalne dzieło Orygenesesa *O zasadach*³⁷¹ stwierdza, że teolog z Aleksandrii wysunął własną hipotezę o preegzystencji dusz, zapożyczoną z platonizmu. Zgodnie z interpretacją Crouzela Orygenes miał twierdzić, że wszystkie dusze zostały stworzone w jednym momencie. Zostały stworzone przez Ojca w zrodzeniu Syna, przez co są stworzeniem odwiecznie z Bogiem współistniejącym. Ponieważ zaś Trójca Święta nie ma ciała, dusze miały ciała eteryczne i zajęte były kontemplacją Boga. Ponieważ zaś osłabła ich żarliwość, oddaliły się od Boga, dzieląc się, w zależności od ciężaru grzechu i możliwości poprawy, na aniołów, ludzi i demony³⁷². W podobny sposób o nauce Orygenesesa

³⁶⁸ Podobne stanowisko zajmuje m.in. F. Copleston, który pisze: „Na ile (Platon – przyp. wł.) rozumiał doktrynę kolejnych wcieleń, którą wyłożył w mitach, nie jest rzeczą pewną ...” (F. Copleston, *Historia filozofii*, t. I, op. cit., s. 196).

³⁶⁹ „Bo mówiło się jakoś, że dusza istniała zanim jeszcze weszła w ciało, jako iż przysługuje jej istota, która imię bierze od tego, co istnieje. Tę zasadę ja przyjmuję – jestem przekonany – na dostatecznych i słusznym podstawach” (Platon, *Fedon*, op. cit., 92 D–E).

³⁷⁰ „Istniały dusze wcześniej, zanim weszły w postać człowieka; bez ciała, a rozum miały” (ibidem, 76 C).

³⁷¹ H. Crouzel powołuje się na fragmenty: II, 9, 2; I, 2, 10; I, 4, 3–5 (Orygenes, *O zasadach*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1996).

³⁷² Por. H. Crouzel, *Szkoła Aleksandryjska i jej losy*, w: *Historia Teologii. Epoka patrystyczna*, red. A. Bernardino, B. Studera, Kraków 2003, s. 225–226.

wypowiadali się m.in.: Geddes MacGregor³⁷³, Mark Scott³⁷⁴, Tom Greggs³⁷⁵, czy Henryk Pietras³⁷⁶.

Cz. St. Bartnik zauważa, że istnieją poważne problemy interpretacyjne myśli Orygenesesa, które powodowały powstawanie niekończących się kontrowersji odnośnie jego nauki. Lubelski teolog stawia w związku z tym postulat podjęcia studiów zmierzających do lepszego zrozumienia jego myśli. Zauważa, że w studiach tych należy wziąć pod uwagę fakt, że część tekstów aleksandryjskiego egzegety to „hipotezy robocze” polegające na próbie ujęcia doktryny chrześcijańskiej w ramach teorii hellenistycznych. Wskazuje również na to, że część zarzutów kierowanych przeciwko ortodoksji Orygenesesa opiera się nie tyle na materiale źródłowym, co na interpretacjach i przeinaczeniach, które były dziełem jego wrogów. W końcu należy pamiętać o tym, że Orygenes posługiwał się specyficzną metodą alegoryczną i mistyczną. Wziąwszy to wszystko pod uwagę, Cz. St. Bartnik dochodzi do wniosku, że orygenesowska preegzystencja dusz to jedynie ich boskie pochodzenie i bytowy prymat³⁷⁷.

Także w późniejszych wiekach myśl o preegzystencji dusz odżywała w filozofii zachodu. W jakimś sensie jest ona obecna nauce Giordano Bruno³⁷⁸, Gottfrieda W. Leibniza³⁷⁹, Bernarda Bolzano³⁸⁰ oraz u polskich myślicieli takich jak

³⁷³ Por. G. MacGregor, *Reincarnation as a Christian hope*, London 1982, s. 55–56.

³⁷⁴ Por. M. S. M. Scott, *Journey Back to God. Origen on the Problem of Evil*, Oxford 2012, s. 53–55.

³⁷⁵ Por. T. Greggs, *Barth, Origen, and Universal Salvation. Restoring Particularity*, Oxford 2009, s. 55–56.

³⁷⁶ Por. H. Pietras, *By nie milczeć o Bogu. Zarys teologii Ojców Kościoła*, Kraków 1991, s. 102–103.

³⁷⁷ Por. Cz. St. Bartnik, *Historia filozofii*, op. cit., s. 196; idem, *Historia jako spirytualizacja*, w: idem, *Historia ludzka i Chrystus. Szkice z chrześcijańskiej wizji dziejów*, Katowice 1987, s. 174–185; idem, *Stworzył ich „mężczyznę i kobietę”*, w: idem, *Misterium człowieka*, Lublin 2004, s. 337; idem, *Osobowy byt Kościoła*, w: idem, *Wprowadzenie do teologii społeczno-politycznej*, Lublin 2006, s. 156; idem, *„Mężczyznę i niewiastę stworzył go”*, w: idem, *Wprowadzenie do teologii społeczno-politycznej*, Lublin 2006, s. 192; idem, *Matka „Siedmiobołesna”*; idem, *Matka Boża*, Lublin 2003, s. 334; idem, *Szkic teologii historii zbawienia*, w: idem, *Eseje o historii zbawienia*, Lublin 2002, s. 25–26; idem, *Zbawienie pogan według Biblii*, w: idem, *Eseje o historii zbawienia*, Lublin 2002, s. 290; idem, *Logos według Orygenesesa*, w: idem, *Bóg i ateizm*, Lublin 2002, s. 98–99; idem, *Teolog kosmosu*, w: idem, *Bóg i ateizm*, Lublin 2002, s. 413–414; idem, *Historyczne posłannictwo materii – Orygenes*, w: idem, *Osoba i historia*, Lublin 2001, s. 165–166; idem, *Z hermeneutyki patrystycznej*, w: idem, *Osoba i historia*, Lublin 2001, s. 183; idem, *Filozoficzne horyzonty twórczości Wincentego Granata*, w: idem, *Osoba i historia*, Lublin 2001, s. 302; idem, *Od teologii reistycznej do personalistycznej*, art. cit., s. 20; idem, *Kolegialność w kościele*, w: idem, *Chrześcijaństwo personalistyczne*, Lublin 2003, s. 410; idem, *Z ekumenii między Prawosławiem a Kościołem Grekokatolickim i łacińskim*, w: idem, *Siódma Pieczęć*, Lublin 2012, s. 91; idem, *Nadzieje upadającego Rzymu. Papiaska wizja świata ze schyłku imperium rzymskiego*, Lublin 2002, s. 156; idem, *Wykład na konferencji naukowej Towarzystwa Teologów Dogmatyków*, w: idem, *„Osoba” w filozofii i teologii*, Lublin 2017, s. 23; idem, *Teologia historii według Leona wielkiego*, Lublin 2001, s. 142; idem, *Wcielenie jako podstawa teologii historii u Leona Wielkiego*, w: idem, *Teologia historii*, Lublin 1999, s. 215;

³⁷⁸ Por. V. Mancuso, op. cit., s. 81.

³⁷⁹ Por. G. W. Leibniz, *Monadologia*, § 82, tłum. H. Elzenberg, Toruń 1991.

³⁸⁰ Por. D. Łukasiewicz, *Podstawy i główne zasady teodycei Bernarda Bolzano*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2007, nr 7, s. 233. 236.

Wincenty Lutosławski³⁸¹, August Cieszkowski, czy Zygmunt Krasiński³⁸². Warto jednak zauważyć, że Cz. St. Bartnik nie traktuje poważnie zarzutów o nieprawowierność odnośnie Cieszkowskiego i Krasińskiego zauważając, nie bez racji, że Cieszkowski³⁸³ działał w czasach, w których Kościół nie miał jasnej świadomości doktrynalnej, a twórczość literacka Krasińskiego nie może być interpretowana w kategoriach katechizmowych³⁸⁴.

Z poglądem o preegzystencji dusz polemizowali już Ojcowie Kościoła. Jako przykład możemy tu przywołać Grzegorza z Nyssy, który w dziele zatytułowanym *O stworzeniu człowieka* zapisał: „powielają [oni], jak mi się zdaje, pogańskie wyobrażenia o metempsychozie. Jeśli ktoś wnikliwie zbada ich wywody, odkryje, że ich myślenie sprowadza się, czy tego chcą, czy nie, do opowieści, którą, jak sami twierdzą, głosił jeden z ich mędrców, że (najpierw) urodził się jako mężczyzna, potem zmienił się w kobietę, dalej latał z ptakami, rósł jak krzak, a potem mu przypadło w udziale życie w wodzie. [...] Z koncepcji preegzystencji dusz wynikają takie właśnie brednie”³⁸⁵.

Ostatecznie nauka o preegzystencji dusz została przez Kościół potępiona na Synodzie Konstantynopolińskim w roku 543. Pierwszy kanon tego synodu głosi: „Jeśli ktoś mówi lub sądzi, że dusze ludzkie istniały uprzednio jako duchy i święte moce, ale że – sprzykrzywszy sobie oglądanie Boga – ku złemu się zwróciły i przez to oziębły w miłości Bożej i stąd otrzymały nazwę dusz i za karę zrzucone zostały w ciała – niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych”³⁸⁶.

Komentując naukę Kościoła Cz. St. Bartnik powie: „Trzeba pamiętać, że dla katolika dogmatem jest absolutna jednorazowość życia i historii, jednostkowej i uniwersalnej. A więc nie przyjmujemy preegzystencji dusz (uprzedniego istnienia duszy w niebie), wędrówki dusz po różnych jestestwach, reinkarnacji (wcielania się tej samej duszy w różne ciała ludzkie), zastępstw osobowościowych (znika jedna osoba, a na jej miejsce pojawia się inna, kontynuując istnienie pierwszej), repetycji życia, wielu narodzeni czy wielu śmierci historycznych, powtarzania się światów jednego po drugim itp. Przy tym katolicy odrzucają jakieś istnienie wieczne w postaci śladu, energii, zapisu,

³⁸¹ Por. Cz. St. Bartnik, *Historia filozofii*, op. cit., s. 51.

³⁸² Por. R. Palacz, *Klasycy filozofii polskiej*, Zielona Góra 2024, s. 260–261.

³⁸³ Por. Cz. St. Bartnik, *Trójca Święta a historia – A. Cieszkowski*, w: idem, *Osoba i historia*, Lublin 2001, s. 232.

³⁸⁴ Por. ibidem, s. 407.

³⁸⁵ Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, XXVIII, 4–5, tłum. M. Przyszychowska, Kraków 2006.

³⁸⁶ Synod Konstantynopoliński (543), kan. 1, cyt. za: BF V, 30.

światła, dzieła sztuki, myśli, miłości, wspólnoty itd., wszystkiego, co nie stanowi człowieka. Byłaby to tylko żalosna pociecha nieśmiertelności”³⁸⁷.

Ostatnia uwaga lubelskiego teologa z biegiem czasu nie tylko nie traci, ale przeciwnie – wciąż zyskuje na swojej aktualności. Dzieje się tak szczególnie w perspektywie coraz głośniejszemu podnoszonej idei przeniesienia ludzkiego umysłu z ciała biologicznego do komputera. Miałoby to w założeniu ideologów tego procesu zapewnić człowiekowi nieśmiertelność, umożliwiając jednocześnie tworzenie kopii zapasowych, które mogłyby być użyte w razie nieszczęśliwych zdarzeń losowych³⁸⁸.

2.1.3. Traducjanizm

Kolejną wspomnianą przez Cz. St. Bartnika koncepcją pochodzenia ludzkiej duszy jest traducjanizm. Zwolennicy traducjanizmu głosili, że dusza ludzka przekazywana jest przez rodziców z pokolenia na pokolenie, bez jakiegokolwiek stwórczej aktywności ze strony Boga³⁸⁹. Część substancji duszy rodziców ma w tym wypadku przenikać do duszy dziecka wraz z materialnym nasieniem³⁹⁰.

Powstanie traducjanizmu wiąże się przede wszystkim z osobą Tertuliana – pochodzącego z Kartaginy myśliciela wczesnochrześcijańskiego, który jako pierwszy nadał tej koncepcji systematyczny i spójny kształt. Jego refleksja teologiczna rozwijała się w ścisłym związku z praktyką życia chrześcijańskiego oraz z problematyką moralną, co w pewnej mierze wynikało z jego prawniczego wykształcenia i charakterystycznego rygoryzmu intelektualnego³⁹¹. Tertulian dążył do maksymalnego wywyższenia transcendencji Boga, nawet za cenę radykalnego pomniejszenia kondycji

³⁸⁷ Cz. St. Bartnik, *Rozmowa o rzeczach ostatecznych*, art. cit., s. 99.

³⁸⁸ Por. G. M. Martin, *Brief proposal on immortality: an interim solution*, „Perspectives in Biology and Medicine” 1971, nr 2, s. 339.

³⁸⁹ Por. Tertulian, *De anima*, VI, CSEL, t. XX. Tertulian w rozdziale VII cytowanego dzieła będzie próbował udowodnić cielesność duszy, przywołując ewangeliczną przypowieść o bogaczu i Łazarzu. W jej kontekście powie m.in.: „Imaginem existimas exitum illum pauperis laetantis et diuitis maerentis? Et quid illic Eleazari nomen, si non in ueritate res est? Sed et si imago credenda est, testimonium erit ueritatis. Si enim non haberet anima corpus, non caperet imago animae imaginem corporis, nec mentiretur de corporalibus membris scriptura, si non erant” (ibidem, VII).

³⁹⁰ Por. Cz. St. Bartnik, *Nauka o duszy w chrześcijańskiej patrystyce*, art. cit., s. 141; G. L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Kraków 2015, s. 153; V. Mancuso, op. cit., s. 93.

³⁹¹ Por. M. Jesiotr, *Wstęp do: Tertulian, O duszy*, wstęp, tłum. komentarz M. Jesiotr, Warszawa 2025, s. 6–11; D. Rankin, *Tertullian and the Church*, Cambridge 1995, s. 34–36.

antropologicznej człowieka³⁹². Jego antropologia nacechowana jest wyraźnym pesymizmem, prowadzącym do przyjęcia materialistycznej wizji rzeczywistości³⁹³.

W konsekwencji Tertulian utrzymywał, że wszelkie byty – w tym również dusza ludzka – posiadają charakter substancjalno-cielesny³⁹⁴. W jego ujęciu dusza nie oznacza niematerialności, lecz swoisty rodzaj subtelnej substancji, zgodny z kategoriami stoickiej ontologii. Skoro zatem dusza jest realną, „materialną” substancją, musi być przekazywana w sposób analogiczny do dziedziczenia cech cielesnych³⁹⁵. W traktacie *De anima* formułuje to jednoznacznie: „Nam etsi duas species confitebimur seminis, corporalem et animale, indiscretas tamen uindicamus et hoc modo contemporales eiusdemque momenti (...) Hoc erit semen animale, protinus ex animae destillatione, sicut et uirus illud corporale semen ex carnis defaecatione”³⁹⁶.

Fragment ten stanowi jedno z najpełniejszych świadectw przekonania Tertuliana, że dusza przekazywana jest wraz z nasieniem cielesnym w akcie prokreacji.

Interpretacja i ocena stanowiska Tertuliana dokonana przez Czesława Stanisława Bartnika wyróżnia się w literaturze teologicznej jednoznacznością i ostrością³⁹⁷. Bartnik ocenia Tertuliana nadzwyczaj surowo, ukazując go jako postać zarazem wybitną i tragiczną – intelektualnie przenikliwą, lecz duchowo nieharmonijną. W jego ujęciu Tertulian jawi się jako typowy chrześcijański rygorysta, któremu zabrakło miłości, wielkoduszności, wyrozumiałości, miłosierdzia oraz „znajomości życia”. Najpoważniejszym zarzutem pozostaje jednak rzekomy brak racjonalności, który – zdaniem Bartnika – doprowadził afrykańskiego teologa do sformułowania błędnej, materialistycznej koncepcji duszy ludzkiej oraz do przyjęcia traducjanizmu³⁹⁸.

³⁹² E. Osborne, *Tertullian: First Theologian of the West*, Cambridge 2003, s. 42.

³⁹³ Por. J. M. Szymusiak, M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971, s. 379.

³⁹⁴ Wymowne jest tutaj świadectwo św. Augustyna, który do biskupa Optata pisze na temat cielesnej natury dusz i Boga w naukach Tertuliana: „Nam et illi qui animas ex una propagari asserunt, quam Deus primo homini dedit, atque ita eas ex parentibus trahi dicunt, si Tertulliani opinionem sequuntur, profecto eas non spiritus, sed corpora esse contendunt, et corpulentis seminibus exoriri 28. Quo perversius quid dici potest? Neque hoc Tertullianum somniasse mirandum est, qui etiam ipsum creatorem Deum non esse nisi corpus opinatur” (Augustyn z Hippony, *Epistola 190*, 14, PL 33). Por. Thomas Fuhrer, *Body and Soul in Tertullian*, „Vigiliae Christianae” 2010, t. 64, s. 121–139.

³⁹⁵ Por. Cz. St. Bartnik, *Historia filozofii*, op. cit., s. 199–200; idem, *Z eschatologii doczesnej – św. Bonawentura*, w: idem, *Myśl eschatologiczna*, Lublin 2002, s. 115; idem, *Teologia powszechna o człowieku jako osobie*, art. cit., s. 361. 368; idem, *Personalizm*, op. cit., s. 162; A. M. Filipowicz, *Koncepcja duszy według Tertuliana*, Olecko 2007, s. 220; A. Muszala, *Embrion ludzki w starożytnej refleksji teologicznej*, Kraków 2009, s. 269–274.

³⁹⁶ Tertulian, *De anima*, op. cit., 25.

³⁹⁷ Por. Cz. St. Bartnik, *Historia filozofii*, op. cit., s. 200–201.

³⁹⁸ Por. ibidem.

Tego rodzaju interpretacja, choć sugestywna, nie znajduje potwierdzenia w najnowszych badaniach patrologicznych i historyczno-teologicznych³⁹⁹. Odchodzi się w nich wyraźnie od moralizatorskich i psychologizujących ocen Tertuliana. Badacze podkreślają przede wszystkim konieczność odczytywania jego myśli w kontekście intelektualnym epoki, zwłaszcza w odniesieniu do stoickiej ontologii i retorycznej kultury Afryki rzymskiej⁴⁰⁰.

W tym ujęciu materializm Tertuliana nie stanowi przejawu irracjonalności, lecz konsekwencję przyjęcia stoickiej zasady, zgodnie z którą realność bytu wyraża się poprzez jego „cielesność”, rozumianą jako substancjalność, a nie fizyczność w nowożytnym sensie. Dusza jako *substantia tenuis* pozostaje bytem duchowym, choć nie niematerialnym, co w pełni odpowiada ówczesnym kategoriom filozoficznym. W konsekwencji traducjanizm Tertuliana nie jest wynikiem duchowej deformacji, lecz logicznym rozwinięciem przyjętej ontologii oraz próbą wyjaśnienia problemu dziedziczenia grzechu przy użyciu dostępnych narzędzi pojęciowych⁴⁰¹.

Współczesne badania podkreślają również, że Tertulian był jednym z najbardziej twórczych i wpływowych teologów łacińskich przełomu II i III wieku⁴⁰². Jego wkład w rozwój terminologii trynitarniej (*persona, substantia, Trinitas*) oraz w kształtowanie zachodniej teologii jest powszechnie uznawany. Nawet jeśli niektóre jego poglądy – w tym traducjanizm – nie zostały przyjęte przez późniejszą tradycję, nie umniejsza to znaczenia Tertuliana jako myśliciela o wyjątkowej konsekwencji i oryginalności. W tym świetle ocena Bartnika, akcentująca rzekomy braku racjonalności i duchowej nieadekwatności, jawi się jako nieproporcjonalna i metodologicznie problematyczna.

Wydaje się, że krytyka Tertuliana obecna w pismach Bartnika wynika w dużej mierze z perspektywy teologii systematycznej, oceniającej Tertuliana z punktu widzenia późniejszej ortodoksji oraz chrześcijańskiego ideału duchowości. Bardziej uzasadniona wydaje się natomiast perspektywa współczesnej patrologii, przyjmująca metodę historyczno-krytyczną, pozwalającą dostrzec wewnętrzną spójność jego myśli oraz jej zakorzenienie w intelektualnych sporach epoki. Z tego względu interpretacja Bartnika, choć interesująca jako świadectwo recepcji Tertuliana w polskiej teologii XX wieku, wymaga naszym zdaniem pewnej korekty.

³⁹⁹ Por. G. D. Dunn, *Tertullian*, London 2004, s. 14–20.

⁴⁰⁰ Por. E. Osborne, op. cit., s. 35. 63. 78.

⁴⁰¹ Por. ibidem.

⁴⁰² Por. J. Quasten, dz. cyt., s. 249.

Innym starożytnym myślicielem chrześcijańskim, który skłaniał się do traducjanizmu, był św. Augustyn. Cz. St. Bartnik stoi na stanowisku, że choć biskup Hippony nie miał jasnego sądu co do pochodzenia duszy ludzkiej, to jednak przychylił się do przyjęcia poglądu, że dusza dziecka wyłania się z dusz rodziców, co miało uzasadniać koncepcję „dziedziczenia” grzechu pierworodnego⁴⁰³.

Wydaje się, że należy przyznać rację Cz. St. Bartnikowi i uznać, że rzeczywiście Augustyn do końca życia nie potrafił zająć jednoznacznego stanowiska w kwestii pochodzenia ludzkiej duszy. Dobitnie świadczy o tym wyznanie, które pozostawił w swoich *Sprostowaniach*: „sine controuersia ergo quaedam originalis regio beatitudinis animi deus ipse est, qui eum non quidem de se ipso genuit, sed de nulla re alia condidit, sicut condidit corpus e terra. nam quod adtinet ad eius originem, qua fit, ut sit in corpore, utrum de illo uno sit, qui primum creatus est, quando factus est homo in animam uiuam, an similiter fiant singulis singuli, nec tunc sciebam nec adhuc scio”⁴⁰⁴.

Jest jednak również prawdą i to, że biskup Hippony wciąż powracał do koncepcji traducjanizmu. Ta skłonność jest zrozumiała w kontekście polemik z pelagianizmem, które był zmuszony prowadzić. O ile bowiem traducjanizm wiązał zagadnienie duszy z materią, o tyle pelagianizm, stojący na gruncie koncepcji kreacjonistycznej, wskazywał na fakt, iż stworzona bezpośrednio przez Boga dusza nie może być z zasady dotknięta skazą grzechu pierworodnego. Augustyn polemizując z tym poglądem podjął zagadnienie pochodzenia ludzkiej duszy już w roku 395 pisząc traktat „O wolnej woli”⁴⁰⁵. W dialogu tym autor „Wyznań” wskazuje, że istnieją cztery opinie na temat pochodzenia dusz⁴⁰⁶. Dwie z nich dotyczyły preegzystencji, jedna mówiła o przekazywaniu duszy przez spółdzenie, a kolejna o bezpośrednim stwarzaniu duszy przez Boga. W tamtym momencie Augustyn powstrzymuje się od osądu, która z nich właściwie tłumaczy interesujące nas zagadnienie, jednakże już w liście adresowanym do Hieronima jednoznacznie odrzuca możliwość preegzystencji dusz i ich kary pisząc: „Sed in alia superiore vita peccare animas, et inde praecipitari in carceres carneos, non credo, non acquiesco, non consentio”⁴⁰⁷. Istnieje opinia, że w owym czasie Augustyn skłaniał się raczej ku koncepcji

⁴⁰³ Por. tamże, s. 204; M. Flick, Z. Alszeghy, *Il Creatore. L'inizio della salvezza*, Firenze 1959, s. 232.

⁴⁰⁴ Augustyn z Hippony, *Retractiones*, I, 1, 3, PL 32. Tekst polski: św. Augustyn, *Sprostowania*, w: idem, *O nauce chrześcijańskiej*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1979, s. 153–287.

⁴⁰⁵ Augustyn z Hippony, *De Libero Arbitrio*, PL 32. Tekst polski: św. Augustyn, *O wolnej woli*, w: idem, *Dialogi filozoficzne. O nauczycielu. O Wolnej woli*, tłum. A. Trombala, Warszawa 1953, s. 77–235.

⁴⁰⁶ „Harum autem quatuor de anima sententiarum, utrum de propagine veniant, an in singulis quibusque nascentibus novae fiant, an in corpora nascentium iam alicubi existentes vel mittantur divinitus, vel sua sponte labantur, nullam temere affirmare oportebit” (ibidem, III, 21).

⁴⁰⁷ Idem, *Epistola 166*, 27, PL 33, t. 2, s. 416.

kreacjonistycznej, jednakże wspomniana powyżej kwestia grzechu pierworodnego stała się powodem zmiany stanowiska⁴⁰⁸. Świadcstwo ewolucji poglądu biskupa Hippony znajdziemy w liście do biskupa Optata, w którym stwierdzi, że dusze dzieci, mimo iż przekazywane przez rodziców, nie są ciałem, lecz duchem. Niemniej zauważa, że trudno jest pojąć w jaki sposób dusza rodzica daje początek duszy potomstwa. Być może dzieje się tak dzięki działaniu jakiegoś nasienia duszy, które jest niewidzialne i tajemnicze, a które kryje się w nasieniu cielesnym⁴⁰⁹.

Takie ujęcie zagadnienia początków ludzkiej duszy zaczęto z biegiem czasu nazywać „traducjanizmem spirytualistycznym⁴¹⁰” i nie zostało nigdy jednoznacznie potępione, jednakże oficjalne nauczanie Kościoła poszło po linii kreacjonistycznej, co będzie przedmiotem naszej analizy w kolejnym punkcie.

Wypada zauważyć, że traducjanizm nie jest bynajmniej koncepcją tylko historyczną. Jest ona wciąż rozwijana na gruncie prawosławia. Powołując się na autorytet Tertuliana, Grzegorza z Nyssy, Makarego Wielkiego i Atanazego Prezbitera teologowie prawosławni przychylają się do opinii, że dusza ludzka pochodzi od dusz rodziców, podobnie jak ciało dziecka ma swój początek w ich ciałach. W ten sposób termin „stwarzanie” jest przez nich rozumiany w szerokim sensie, jako udział człowieka w twórczej mocy Boga, która jest obecna zawsze i wszędzie, dla każdego rodzaju życia. Podstawą tego poglądu ma być fragment Dziejów Apostolskich: „On z jednego (człowieka) wyprowadził cały rodzaj ludzki, aby zamieszkiwał całą powierzchnię ziemi” (Dz 17, 24). Zdaniem teologów prawosławnych z tekstu tego ma wynikać, że w Adamie dusza i ciało każdego człowieka zostały stworzone w swojej potencjalności, aktualizują się jednak dzięki działaniu Boga, który „sam daje wszystkim życie i oddech, i wszystko” (Dz 17, 25) i raz jeden stworzywszy wszystko, wciąż kontynuuje swoje stworzenie⁴¹¹.

W ostatnim czasie coraz częściej spotykamy się z nawiązaniem do traducjanizmu również wśród myślicieli zachodnich. Interesującym przykładem może być tutaj włoski teolog i filozof Vitaio Mancuso. W swoim dziele zatytułowanym „L'anime e il suo destino”, omawiając zagadnienia związane z traducjanizmem wprost stwierdza, że najbliższej prawdy są ci, którzy wierzą, że dusza (natychmiast obdarzona indywidualnością i potencjalnie nieśmiertelnością i duchowością) pochodzi ze świata.

⁴⁰⁸ Por. A. Muszala, op. cit., s. 281.

⁴⁰⁹ Por. Augustyn z Hippony, *Epistola 190*, op. cit.

⁴¹⁰ Por. A. Muszala, op. cit., s. 282.

⁴¹¹ Por. M. Pomazansky, *Orthodox Dogmatic Theology*, tłum. H. S. Rose, Platina 1997, s. 129.

Dzieje się to w ten sam sposób w jaki ciało pochodzi ze świata, czyli za pośrednictwem rodziców. Tak jak rodzice są u źródła ciała, tak są też u źródeł duszy, co zdaniem Mancuso przejawia się m.in. w psychice i charakterze dzieci i rodziców. Powiada on, że nasz wymiar psychiczny, podobnie jak fizyczny, jest radykalnie uzależniony od tych, którzy dali nam życie. Pyta również czym jest ludzka psychika, jeśli nie duszą na poziomie duszy zmysłowej? Ponieważ zaś istnieje jedna tylko dusza, a nie wiele dusz, rozwój tej jednej duszy wznosi ją kolejno na poziom duszy racjonalnej, potem duszy duchowej, a w końcu na poziom duszy duchowej w sposób wolny zorientowanej na rzeczywistość dobra i świętości. Włoski teolog powiada, że dopiero na tym ostatnim poziomie mamy do czynienia z bezpośrednim działaniem Boga, które jest działaniem Ducha Świętego. Powołując się na prace rehabilitowanego w ostatnim czasie Antonio Rosminiego – Serbati⁴¹², badacz ten przekonuje, że nie można mówić o żadnym dualizmie między duszą i ciałem, który wciąż, jego zdaniem, jest obecny u tych, którzy twierdzą, że dusza może pochodzić tylko z góry, z zewnątrz tego świata. Mancuso twierdzi wręcz, że duchowa dusza pochodzi z istoty świata, wobec czego ciało i dusza muszą być tej samej substancji: ciało jest energią w formie materii, dusza zaś jest energią w stanie wolnym⁴¹³. Twierdzenie, że dusza jest stwarzana niezależnie od ciała, włoski teolog nazywa mitycznym i prowadzi do odrzucenia prawdy o jej istnieniu. Jako argument na rzecz pochodzenia duszy niejako z dołu, ze świata, przedstawia on kwestię chorób genetycznych, które nie mogłyby istnieć, gdyby dusza była rezultatem stwórczego oddechu Boga⁴¹⁴.

Z kolei autor rozwija tezę Rosminiego, zgodnie z którą nie jest wewnętrznie sprzeczne stwierdzenie, że dusza powstaje przez rodzenie tak, że da się pomyśleć, że ze stanu niedoskonałego przechodzi w stopniowym rozwoju do stanu doskonałego. Najpierw istniałaby zatem dusza na poziomie zmysłowym, by rozwijając się wraz z organizmem uzyskać intuicję bytu i stać się tym samym intelektualną i racjonalną⁴¹⁵.

⁴¹² Por. R. Skrzypczak, *Między Chrystusem a Antychrystem*, Kraków 2022.

⁴¹³ V. Mancuso, op. cit., s. 92–97.

⁴¹⁴ Por. ibidem, s. 97–98.

⁴¹⁵ Rosmini pisze: „Noi abbiamo già detto, che la generazione dell'anima umana si può concepire per gradi progressivi dall' imperfetto al perfetto, e però che prima ci sia il principio sensitivo, il quale giunto alla sua perfezione colla perfezione dell'organismo, riceva l'intuizione dell'essere, e così si renda intellettuale e razionale” (A. Rosmini, *Teosofia*, T. I. n. 646, s. 619, cyt. za: S. Congregatio S.R.U. Inquisitionis, *Decretum, quo damnantur plures propositiones ex operibus nuper editis sub nomine Antonii Rosmini Serbati*, w: AAS t. XX, Città del Vaticano 1887, s. 403).

Odwołując się do przyjętej przez Arystotelesa⁴¹⁶ i Tomasza z Akwinu⁴¹⁷ systematyki dusz, Mancuso proponuje następujący proces powstawania ludzkiej duszy. Powiada on, że każda istota ludzka, przez sam fakt swojego narodzenia jako istota żywa ma duszę, która jest zasadą życia, duszą wegetatywną. Dusza ta, podobnie jak u roślin, kontroluje w sposób nieświadomiony funkcje życiowe takie jak bicie serca, czy metabolizm. Następnie, wraz z kształtowaniem się systemu nerwowego, kształtuje się w człowieku biologiczna podstawa dla duszy zmysłowej – tej, która kontroluje takie funkcje jak czucie, czy apetyt. Mancuso twierdzi, że przypadki w których to zwierzęta opiekowały się ludźmi dowodzą, że dusza takiego człowieka pozostaje na poziomie duszy zmysłowej, nie rozwijając w sobie żadnych wyższych funkcji takich jak język, czy sfera duchowa. Dopiero kiedy człowiek wchodzi w kontakt z kulturą, dzięki środowisku jakie tworzy rodzina, szkoła i społeczeństwo, dusza ludzka zaczyna czerpać z tego wyższego poziomu racjonalności i dopiero wówczas możemy mówić o duszy racjonalnej. Przez większość czasu dusza rozwija się na poziomie racjonalnym, traktując racjonalność jako jeszcze jedną broń w walce o byt, bez kierowania się światłem rozumu. Z tego powodu często praca umysłu nie jest jeszcze prawdziwą myślą, a jedynie myśleniem instrumentalnym (*pensiero strumentale*), które jest wzbudzane pożądaniami i namiętnościami. Mancuso jest zdania, że wielu ludzi pozostaje na tym właśnie poziomie, który wprawdzie jest czymś więcej niż tylko życie roślinne i zwierzęce, ale nie osiąga poziomu życia duchowego. Rozum u takich ludzi służy jedynie namiętnościom i instynktom. Bywa, że również życie religijne zamyka się jedynie na tym poziomie, bez żadnego kontaktu z wymiarem duchowym. Istnieje jednak również ten wymiar wyższy ludzkiego ducha. Jest to wymiar twórczej wolności. Na ten poziom człowiek dociera wchodząc w wymiar kultury już nie tylko w wymiarze zewnętrznym, lecz osobistym i wewnętrznym. Kultura na tym poziomie staje się intymną potrzebą duszy. Wchodzi ona w osobistą relację z filozofami, malarzami, muzykami i spotyka się codziennie z ich duszami. Żyje niejako razem z nimi, a ich myśli ujęte w formę muzyki, koloru, pisma stają się również udziałem duszy i światłem jej życiowej energii. Na tym poziomie wchodzi się w wieczną komunie dusz i dopiero na tym poziomie, powiada Mancuso, dusza staje się prawdziwie duszą duchową. Nie jest to jednak jeszcze pełnia rozwoju duszy ludzkiej. Tę osiąga się dopiero poprzez kontemplację prawdy. Doświadczenie świata jako prawdy wprowadza duszę na poziom ducha. Kontemplacja prawdy prowadzi

⁴¹⁶ Por. Arystoteles, *O częściach zwierząt*, 641a–641b.

⁴¹⁷ Por. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, I q 76, a. 3.

duszę w kierunku dobra. Uzdrawiające doświadczenie dobra jest niczym innym jak działaniem Ducha Świętego, który na tym etapie rozwoju uświęca duszę i dokonuje w niej tego, co w teologii określane jest słowem „θέωσις”, a co jest równoznaczne z osiągnięciem pełni życia⁴¹⁸.

W Polsce propagatorem nowego traducjanizmu jest Stanisław Ziemiański, który swoją propozycję przedstawił w artykule zatytułowanym „Jedna czy wiele dusz⁴¹⁹”. Ziemiański prezentację swojej koncepcji rozpoczyna od przywołania doktrynalnych wypowiedzi Magisterium potępiających traducjanizm. Przypomina m.in. pierwszy dokument uznający tę koncepcję za heretycką, którym jest list papieża Anastazego II z dnia 23. VIII. 498 do biskupów Galii, w którym czytamy m.in.: „[niektórzy w Galii są zdania], że rodzice, jak przez materialne nasienie przekazują rodzajowi ludzkiemu ciało, tak samo udzielają mu duchowego tchnienia życia (...) Jakżeż mogą oni tak po ziemsku myśleć wbrew Bożym słowom, że duszę na obraz Boży stworzoną można przekazać i dać ciału przez złączenie ciał, skoro działanie [Boga], który na początku stworzył [duszę], dotąd nie ustaje, jak sam powiedział: *Ojciec mój działa bez przerwy i ja działam* [J 5, 17] (...) Przecież powinni zrozumieć wszyscy to, co napisano: *Ten, który żyje na wieki, wszystko uczynił bez wyjątku* [Syr 18, 1] (...) Niech przyjmą prawowierną naukę, tj. że ten udziela duszy, który *powołuje do istnienia to, co nie istnieje* [Rz 4, 17]⁴²⁰”.

Pochodzenie każdej duszy na mocy bezpośredniej kreacji podkreśla z kolei I Synod w Toledo zwołany w roku 400. W wyznaniu wiary tego synodu czytamy: „animam autem hominis non divinae esse substantiae aut dei patris, sed creaturam dicimus dei voluntate creatam⁴²¹”. Kontynuatorem tej myśli okazał się papież Leon IX, który w liście z 1054 r., adresowanym do biskupa Antiochii Piotra zawiera swoje credo, w którym zawarte jest zdanie: „Animam non esse partem Dei, sed ex nihilo creatam (...) credo et praedico”⁴²².

Z kolei przeciwko traducjanizmowi wypowiedział się Benedykt XII, uznając za błędną naukę Mechitariz’a. Papież zwraca zatem uwagę na to, że zarówno do niego, jak i do jego poprzednika, Jana XXII, dochodziły wiadomości, że Ormianie w sprawach

⁴¹⁸ Por. V. Mancuso, op. cit., s. 97–104.

⁴¹⁹ S. Ziemiański, *Jedna czy wiele dusz*, „Forum Philosophicum” 2004, nr 9, s. 73–92.

⁴²⁰ Atanazy II, *List do biskupów Galii*, BF V, 43.

⁴²¹ Concilium Toletanum primum documenta omnia. Tekst dostępny na stronach internetowych portalu „Documenta Catholica Omnia” pod adresem: https://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0400-0400__Concilium_Toletanum_I__Documenta_Omnia__LT.doc.html. Dostęp dn. 20.03.2025.

⁴²² Leon IX, *Epistula ad Petrum episcopum Antiochenum*, PL 143, s. 772.

wiary i przekonań chrześcijańskich głoszą różne błędy⁴²³. Wśród nich znajduje się również ten dotyczący pochodzenia duszy, który biskup Rzymu przedstawia w następujący sposób: „Item, quod quidam magister Armenorum vocatus Mechitariz, qui interpretatur Paraclitus, de novo introduxit et docuit, quod anima humana filii propagatur ab anima patris sui, sicut corpus a corpore et angelus etiam unus ab alio; quia, cum anima humana rationalis existens et angelus existens intellectualis naturae sint quaedam lumina spiritualia, ex se ipsis propagant alia lumina spiritualia; et in hoc sequuntur eum quasi omnes de provincia Argiciens (...)”⁴²⁴.

Za sprzeczny z nauką katolicką uznał traducjanizm św. Tomasz z Akwinu, który przeciwko tej koncepcji wysuwał następujące argumenty: „To niemożliwe, żeby tkwiąca w materii moc czynna rozciągnęła swoje działanie na powodowanie niematerialnych skutków. Jasne bowiem jest, że w człowieku umysłowy pierwiastek góruje nad materią, bo ma czynność, w której ciało nie bierze udziału. I dlatego niemożliwe jest, moc tkwiąca w nasieniu była twórczynią pierwiastka umysłowego.

Jest to niemożliwe także dlatego, że moc tkwiąca w nasieniu działa mocą duszy rodziciela, o ile ta dusza rodziciela jest urzeczywistnieniem ciała i posługuje się samym ciałem w swoim działaniu. Tymczasem w czynności umysłu ciało nie bierze udziału. Stąd też moc pierwiastka umysłowego jako umysłowego nie może pochodzić od nasienia.

Wreszcie jest to niemożliwe z następującego powodu: dusza umysłowa (...) jest bytem samoistnym, ponieważ ma czynność bez udziału ciała; z tego tytułu należy się jej istnienie i stawanie. A ponieważ jest substancją niematerialną, nie może być spowodowana przez rodzenie, ale jedynie drogą stwarzania przez Boga. Twierdzić więc, że dusza umysłowa jest spowodowana przez rodziciela, znaczy tyle co twierdzić, że ona nie jest bytem samoistnym, a co za tym idzie, że ulega zniszczeniu wraz z ciałem. I dlatego herezją jest mówić, że dusza umysłowa bywa przekazywana wraz z nasieniem”⁴²⁵.

Przytoczone tu wypowiedzi papieża oraz nauka św. Tomasza, nie zakończyły – zdaniem Ziemiańskiego – sporu o traducjanizm. Komentując tekst listu Aleksandra II, Ziemiański zwraca uwagę na luki w przedstawionej w nim argumentacji. Trafnie zauważa, że Biskup Rzymu wychodzi z błędnego założenia, jakoby człowiek rodził się z brudu (*faeces*), którym to słowem określa męskie nasienie i krew matki. Fakt ten ukazuje,

⁴²³ Por. Benedykt XII, *Libellus ad Armenios*, I, w: „Acta Benedicti XII (1334-1342)” 1958, t. VIII.

⁴²⁴ Ibidem, V.

⁴²⁵ S. Th. I, q. 118, a. 2.

zdaniem Ziemiańskiego, ignorancję Anastazego w zakresie embriologii, nawet na poziomie jaki jest obecny u Arystotelesa⁴²⁶. Cytowane przez papieża teksty biblijne, a szczególnie J 5, 17, nie odnoszą się bynajmniej do kwestii pochodzenia duszy i przywoływanie ich w tym kontekście wydaje się być pewnym nadużyciem. Co do argumentu, że istnieje wyraźna dysproporcja między cielesnym działaniem rodziców, a duchową naturą duszy, która została stworzona na obraz i podobieństwo Boga, Ziemiański odpowiada, że Anastazy, wbrew nauce biblijnej, ogranicza owo podobieństwo jedynie do samej duszy, co może być pozostałością platońskiego przeciwstawienia duszy ciału.

Badacz ten podaje również ciekawe argumenty, które podważają słuszność wyводу św. Tomasza. Ziemiański zwraca m.in. uwagę na to, że zgodnie z koncepcją Akwinaty, głównym argumentem mającym potwierdzać niematerialność ludzkiej duszy jest obecność w umyśle uniwersaliów, które są niezależne od istnienia indywiduów⁴²⁷. Jeśli bowiem przyjąć, że materia „est principium individuationis formarum”⁴²⁸, ogólność uniwersaliów wskazuje bezpośrednio na ich niematerialność, a pośrednio na niematerialność duszy, która jest podmiotem dla intelektu. Jednakże, jak zauważa cytowany autor, ostateczne rozstrzygnięcie problemu jest jeszcze przed nami i jest uzależnione od wyników badań procesu tworzenia pojęć, którym obecnie zajmują się nauki kognitywne⁴²⁹.

Według S. Ziemiańskiego podobnie należy podejść do argumentu odwołującego się do refleksji. Argument ten zasadza się na przyjęciu, iż materia nie jest zdolna do samopoznania, jednakże również ta kwestia nie została jeszcze rozstrzygnięta i czeka na swoje wyjaśnienie w ramach nauk zajmujących się obserwacją, analizą działania i modelowaniem działania mózgu, zmysłów i umysłu⁴³⁰.

Ziemiański zauważa również słusznie, że w cytowanych powyżej tekstach Akwinata odwołuje się do terminologii platońskiej, która przeciwstawia ciało duszy. Ponadto używa on terminu „materia” nie określając w żaden sposób, jak należy rozumieć wzajemny stosunek ciała i materii⁴³¹.

⁴²⁶ Por. Arystoteles, *O rodzeniu się zwierząt*, w: idem, *Dzieła Wszystkie*, t. IV, tłum. P. Siwek, Warszawa 1993.

⁴²⁷ Por. W. Stróżewski, op. cit., s. 158.

⁴²⁸ S. Th. I, q. 75, a. 5.

⁴²⁹ Por. G. Brun, C. Herfeld, K. Reuter, *Introduction to the topical Collection: Concept formation in the natural and social sciences: empirical and normative aspects*, „Synthese” 2023, nr 201, art. nr 89; S. Ziemiański, art. cit., s. 79.

⁴³⁰ Por. S. Ziemiański, art. cit., s. 79–80.

⁴³¹ Por. ibidem, s. 80.

W końcu koncepcja św. Tomasza jest nie do utrzymania w świetle obecnej znajomości embriologii. Dziś jest czymś oczywistym, że samo nasienie nie jest wystarczającym warunkiem powstania żywego organizmu. Niemniej ważną, a może nawet ważniejszą rolę w rozmnażaniu płciowym odgrywa żeńska komórka rozrodcza. To stawia przed nami problem dusz komórek rozrodczych, które mają postać bardziej rozwiniętą niż te, w których dokonują się typowe procesy życiowe. W przypadku plemników możliwe jest nawet ich poruszanie się. Jeśli więc uznać, że komórki te żyją, to czy nie muszą mieć również własnej zasady życia, tj. przynajmniej zmysłowej duszy? Nasienie nie jest ponadto jedynie siłą, która przetwarza materię matki, jak uważano w czasach Tomasza. Zawiera ono jedynie połowę informacji genetycznej, która dopełnia się informacją zawartą w żeńskich komórkach rozrodczych w czasie tworzenia się zygoty. Mamy zatem do czynienia nie tylko z działaniem sprawczym, lecz również formalnym⁴³².

S. Ziemiański zgadza się z Tomaszem, że w naszym rozważaniu należy uwzględnić argument *agere sequitur esse*, nie ma jednak żadnego racjonalnego powodu, dla którego należałoby przesunąć moment animacji na jakiś czas późniejszy, skoro dziecko bliskie urodzenia nie tworzy bynajmniej jeszcze żadnych pojęć i nie jest zdolne do jakiejś refleksji, a Tomasz przyznaje, że posiada już rozumną, duchową duszę. Ziemiański stawia wobec tego pytanie, czy właśnie traducjanizm nie wyjaśnia w sposób satysfakcjonujący zdolności człowieka do tworzenia pojęć ogólnych, skoro przyczyną osoby ludzkiej są rodzice, obdarzeni duszą rozumną? Czy to właśnie oni nie są ową przyczyną proporcjonalną, a nie tylko częściową i materialną nowej osoby ludzkiej⁴³³?

Cz. St. Bartnik w swojej interpretacji traducjanizmu podkreśla, że w swoim nauczaniu Kościół całkowicie odrzucił traducjanizm w wersji traducjanizmu somatycznego, w którym dusza traktowana jest jako pewien rodzaj subtelnej materii i miałyby być przekazywana poprzez nasienie (*tradux animae*). Nie ma jednak oficjalnych wypowiedzi Magisterium, które potępiałyby traducjanizm w wersji traducjanizmu duchowego, zwanego też generacjonizmem. To właśnie tę wersję traducjanizmu, zdaniem lubelskiego teologa, przyjmowali w jakimś stopniu Apolinary z Laodycei⁴³⁴ i św. Augustyn. W tym duchu pisał również Jakob Frohschammer, który zagadnieniu generacjonizmu poświęcił dzieło zatytułowane „Über den Ursprung der

⁴³² Por. ibidem.

⁴³³ Por. ibidem, s. 80–81.

⁴³⁴ Por. A. Muszala, op. cit., s. 268.

menschlichen Seelen”⁴³⁵. W pracy tej badacz ów stwierdza jednoznacznie, że należy odrzucić koncepcję kreacjonistyczną jako nieuzasadnioną ekonomicznie i bezpodstawną⁴³⁶. Wskazuje natomiast, że należy przyjąć, iż dusza dziecka rodzona jest przez twórczą siłę antropogenetyczną rodziców, jednakże zależną od tchnienia idei Bożej⁴³⁷. Również P. Teilhard de Chardin stawiał tezę, że dusza dziecka wyłania się dzięki skokowi dialektycznemu biogenezy na zasadzie uniwersalnej ewolucji twórczej. Rodzice w tym ujęciu są tymi, którzy nie tylko dają początek nowemu człowiekowi na poziomie materii, ale dają również duszę, którą można opisać jako „wnętrze” ciała. Zarówno zaistnienie ciała, jak i zaistnienie duszy jest możliwe dzięki stwórczemu działaniu Chrystusa jako Omegi⁴³⁸.

2.2. Kreacjonistyczne teorie pochodzenia ludzkiej duszy

Badając teorie dotyczące początków ludzkiej duszy Cz. St. Bartnik słusznie zauważa, że mniej więcej od średniowiecza dominuje pogląd, że dusza ludzka jest stworzona przez Boga *ex nihilo*. Lubelski teolog stwierdza, że jest to nauka teologicznie pewna, lecz jednocześnie wskazuje, że ów stopień pewności w odniesieniu do poszczególnych ujęć tej teorii bywa bardzo różny. Ogólnie rzecz biorąc teorie kreacjonistyczne będą reprezentowały nurt kreacjonizmu bezpośredniego, albo kreacjonizmu pośrednio – bezpośredniego⁴³⁹. W tym miejscu przedstawimy oba rodzaje kreacjonizmu tak, jak przedstawia je Cz. St. Bartnik.

2.2.1. Kreacjonizm bezpośredni

Jako głównego przedstawiciela kreacjonizmu bezpośredniego odnośnie pochodzenia ludzkiej duszy Cz. St. Bartnik wskazuje św. Tomasza z Akwinu. Przywołuje w tym miejscu odpowiednie ustępy „Sumy Teologicznej” o których już była mowa⁴⁴⁰. Lubelski teolog podkreśla, że według Tomasza dusza stwarzana jest *ex nihilo sui et*

⁴³⁵ J. Frohschammer, *Über den Ursprung der menschlichen Seelen*, München 1854.

⁴³⁶ Por. ibidem, s. 64.

⁴³⁷ Por. ibidem, s. 59–64.

⁴³⁸ Por. Cz. St. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, op. cit., s. 437.

⁴³⁹ Por. ibidem, s. 437.

⁴⁴⁰ S. Th. I, q. 118 a. 2. Cz. St. Bartnik powołuje się przy tej okazji również na dzieło *De anima* 2, 86, lecz trudno jest stwierdzić do czego Autor „Personalizmu” odnosi się w tym konkretnym miejscu. Naszym zdaniem do tekstu „Dogmatyki katolickiej” wkradł się błąd, a Cz. St. Bartnik miał w tym miejscu na myśli *Contra Gentiles* II, 89. Por. Cz. St. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, op. cit., s. 439.

subiecti bezpośrednio przez Boga dla każdego ciała indywidualnego. Nie ma czasowego odstępu między kreacją duszy a jej waniem w konkretne ciało, które jest poczęte przez rodziców na mocy działania Bożej Opatrzności. Nie można więc przyjmować jakiegokolwiek preegzystencji dusz. Cz. St. Bartnik zauważa, że w poglądach św. Tomasza pojawia się pewna niekonsekwencja ponieważ Akwinata, idąc za Filonem z Aleksandrii twierdził jednocześnie, że dusza jest stwarzana w czterdziestym dniu po poczęciu w wypadku chłopca i w osiemdziesiątym dniu po poczęciu dziewczynki⁴⁴¹.

To ostatnie zdanie wymaga naszego komentarza. Cz. St. Bartnik mówi o poglądach św. Tomasza na temat momentu animacji powołując się na „Sumę Teologiczną”⁴⁴² oraz „Summa contra gentiles”⁴⁴³. Jednakże o konkretnych momentach Tomasz mówi tylko raz w „Scriptum super tertio libro Sententiarum: iuxta textum Petri Lombardi”. Rozpatruje on w tym dziele kwestię poczęcia Chrystusa opowiadając się w tym jednym wypadku za jednoczesnym poczęciem i animacją. Po stwierdzeniu tego faktu dopowiada: „In aliis autem haec successive contingunt, ita quod maris conceptio non perficitur nisi usque ad quadragesimum diem, ut Philosophus in 9 de animalibus dicit, feminae autem usque ad nonagesimum”⁴⁴⁴. Wskazuje jednocześnie na istnienie innych opinii mówiąc, że „in completionem corporis masculi videtur Augustinus superaddere sex dies, qui sic distinguuntur, secundum eum in epistola ad Hieronymum. Semen primis sex diebus quasi lactis habet similitudinem; novem diebus vertitur in sanguinem; deinde duodecim diebus solidatur; decem et octo diebus formatur usque ad perfecta membrorum lineamenta; et hinc jam reliquo tempore usque ad tempus partus magnitudine augetur; unde versus: *sex in lacte dies, ter sunt in sanguine terni, bis seni carnem, ter seni membra figurant*”. Jeśli więc Tomasz skłaniał się ku poglądom poprzedników, to raczej trzeba tu wskazać Arystotelesa i Augustyna, a nie Filona, który rzeczywiście wspominał o wydłużonym procesie kształtowania się płodu żeńskiego, zdolnego do przyjęcia duszy⁴⁴⁵, ale w tym kontekście nie jest on przez Tomasza wymieniany.

⁴⁴¹ Por. ibidem, s. 438. Warto zaznaczyć, że, jeśli wierzyć Diogenesowi Laertiosowi, jako pierwszy liczbę czterdzieści w omawianym przez nas kontekście podał Pitagoras (por. Diogenes Laertios, op. cit., VIII, 24–28). Zob. też V. Mancuso, op. cit., s. 79–80.

⁴⁴² S. Th. I, q. 118 a. 2.

⁴⁴³ Tomasz z Akwinu, SCG, II, 89.

⁴⁴⁴ Idem, *Scriptum super Sententiis*, III, dist. 3, q. 5, a. 2, Resp., Textum Parmae 1858 editum et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, tekst dostępny na stronach internetowych portalu Corpus Tomisticum, pod adresem: <https://www.corpusthomicum.org/snp3002.html>. Dostęp dn. 20.04.2025.

⁴⁴⁵ Por. Filon, *Questions and answers on Genesis*, I, 25, w: Philo, *Supplement*, t. I, transl. R. Marcus, London 1953. Por. D. I. Sly, *The perception of women in the writing of Philo of Alexandria*, Hamilton 1987; A. Muszala, op. cit., s. 29, 232.

Cz. St. Bartnik słusznie zauważa, że nauka św. Tomasza na temat momentu animacji została przez Magisterium zrewidowana. Uczynił to już w 1679 r. papież Innocenty IV, a ściśle rzecz biorąc (o czym już lubelski teolog nie wspomina) Święte Oficjum, które wskazało na następujące błędy w doktrynie moralnej:

„Licet procurare abortum ante, animationem foetus, ne puella deprehensa gravida occidatur aul infametur”.

„Videtur probabile, omnem foetum (quamdiu in utero est) carere anima rationali et tunc primum incipere eamdem habere, cum paritur ac consequenter dicendum erit, in nullo abortu homicidium committi”⁴⁴⁶.

Kluczowymi dokumentami, na które w tym kontekście powołuje się Cz. St. Bartnik jest „Konstytucja duszpasterska o kościele w świecie współczesnym. *Gaudium et spes*” oraz encyklika Jana Pawła II „*Evangelium vitae*”. Pierwszy z tych dokumentów we wskazanym przez Cz. St. Bartnika punkcie (51) nie mówi wprost o momencie animacji, jednakże przyjmuje jako oczywiste założenie, że dzieje się to w momencie zapłodnienia, z czego wynika obowiązek ochrony ludzkiego życia od samego poczęcia⁴⁴⁷. Drugi z przywołanych przez autora „Personalizmu” dokumentów w punktach 44–60, odnosi się już wprost do działania Boga w momencie zapłodnienia⁴⁴⁸, a w punkcie 43 zaznacza, że „w akcie rodzenia, w którym rodzice przekazują życie dziecku, zostaje też przekazany – dzięki stworzeniu nieśmiertelnej duszy – obraz i podobieństwo samego Boga”⁴⁴⁹. Trzeba też docenić odwołanie się do encykliki Piusa XII „*Humani generis*”, gdzie papież stwierdza: „animas enim a Deo immediate creari catholica fides nos retinere iubet”⁴⁵⁰. Stwierdzenie to – co przypomina Cz. St. Bartnik – zostało podtrzymane w „Katechizmie Kościoła Katolickiego”, gdzie czytamy: „Nauka wiary przyjmuje, że dusza duchowa i nieśmiertelna została stworzona bezpośrednio przez Boga”⁴⁵¹.

Cz. St. Bartnik w swojej ocenie kreacjonizmu bezpośredniego prostego słusznie podkreśla, że koncepcja ta ma pod względem teologicznym duże braki i nie sposób

⁴⁴⁶ *Propositiones 65. damnatae ab Innocentio XI. decreto Congregationis generalis sanctae romanae et universalis Inquisitionis, Sanctissimus Dominus noster etc. 2. Mart. 1679*, cyt. za: *Opus Theologicum Morale*, t. 1, red. D. Palmieri, Roma 1888.

⁴⁴⁷ Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym. Gaudium et spes*, 51, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, red. J. Grobicki, E. Florkowski, S. Jaworski, L. Kowalczyk, Poznań [b. r.].

⁴⁴⁸ Por. Cz. St. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, op. cit., s. 438.

⁴⁴⁹ Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 43, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1998.

⁴⁵⁰ Pius XII, *Humani generis*, cyt. za: AAS, 42 (1950), s. 575.

⁴⁵¹ KKK 382. Por. Cz. St. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, op. cit., s. 438.

przedstawiając tę koncepcję nie popaść w sprzeczności. Kluczowe wydaje się w tym miejscu to jaką koncepcję aktu stworzenia się przyjmuje. Lubelski teolog podkreśla, że poważnym błędem jest twierdzenie, że jeden i ten sam człowiek ma osobno „rodzone” ciało i osobno „stwarzaną” duszę. Nieuniknioną konsekwencją takiego podejścia byłoby przyjęcie skrajnego dualizmu bytu ludzkiego. Jeśli więc dusza stwarzana byłaby wprost, to należałoby jednocześnie głosić, że i ciało jest stwarzane, ponieważ dusza nie jest owocem możliwości materii i jest formą substancjalną, od której zależy to, że ciało jest ciałem. Bylibyśmy jednocześnie zmuszeni uznać, że tyle jest stworzeń światów, ilu jest, a nawet ilu jeszcze będzie ludzi. Bóg w takim wypadku stwarzałby duszę *ad nutum* człowieka i to nawet w wypadku zapłodnień, które byłyby wynikiem czynów przestępczych⁴⁵².

Innym punktem kontrowersji jest w wypadku przyjęcia kreacjonizmu bezpośredniego prostego wyrażenie wiązanie obrazów materialno – biologicznych odnoszących się do ludzkiego ciała z teologicznymi obrazami odnoszącymi się do duszy, co jest poważnym błędem metodologicznym⁴⁵³.

W końcu zupełnie niezrozumiałe jest obecne w omawianej koncepcji, uparte, pozostawianie badania początków ludzkiego ciała naukom przyrodniczym, a powstawania ludzkiej duszy naukom teologicznym tak, jakby były to dwa, luźno ze sobą związane „kawałki” człowieka. W tym kontekście Cz. St. Bartnik słusznie postuluje konieczność podkreślenia jedności bytu ludzkiego i zajęcia stanowiska przeciwnego jakimkolwiek sugestiom, że człowiek to „ciało plus dusza”⁴⁵⁴.

2.2.2. Kreacjonizm pośrednio-bezpośredni

Cz. St. Bartnik zauważa, że rozwiązania problemów, o których mówiliśmy powyżej, można szukać w koncepcji kreacjonizmu pośrednio-bezpośredniego. To właśnie w tej koncepcji przyjmuje się, że stwórczy akt Boga jest jeden, jedyny i absolutnie prosty, obejmujący całą rzeczywistość jednocześnie i żaden element *Universum* nie jest spod tego aktu wyłączony. Jest však rzeczą oczywistą, że Bóg nie stwarza każdego pojedynczego bytu w sposób izolowany. Lubelski teolog, z właściwym sobie lekkim sarkazmem, stwierdza: „Bóg nie stwarza osobno galaktyk, słońca, ziemi,

⁴⁵² Por. Cz. St. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, op. cit., s. 438.

⁴⁵³ Por. ibidem.

⁴⁵⁴ Por. ibidem.

atmosfery, światła, brzozy, pszczoły, ikry, no i duszy człowieka”⁴⁵⁵. Każdy konkretny człowiek został stworzony wraz z całą ludzkością i całym światem, natomiast następstwo czasowe i przestrzenne jest zdecydowanie wtórne⁴⁵⁶.

W tym miejscu rozważań Cz. St. Bartnik przywołuje rozróżnienie pojęć „stawania się” (*Werden*) i „działania” – „sprawiania” (*Wirken*), które zaproponował niemiecki teolog Karl Rahner. Według niemieckiego myśliciela aktywne „stawanie się” (*Werden*), z jednej strony objawia się jako aktywne, asymptotyczne zmierzanie do tego, co wyższe, poprzez aktywną samorealizację własnego bytu, a z drugiej strony, jako aktywna autotranscendencja, w której byt przekracza samego siebie we własnym akcie, który jest jednocześnie aktem Boga⁴⁵⁷. Z kolei „działanie” Boga w stworzeniu (*Wirken*) nie może być określane jako kategoryczne, ponieważ nie odnosi się do działania Boga, które byłoby niejako konkurencyjne wobec stworzeń. Jest to działanie Boga w stworzeniach i poprzez stworzenia, lecz jednocześnie przekracza ich możliwości⁴⁵⁸.

Różnica między wskazanymi pojęciami polega zatem przede wszystkim na ich odmiennej perspektywie. Pierwsze z nich podkreśla perspektywę stworzenia, które staje się i rozwija w czasie, natomiast drugie dotyczy perspektywy Boga, który działa w świecie w sposób przekraczający możliwości stworzenia. „*Werden*” jest procesem stawania się stworzenia w drodze do osiągnięcia pełni. „*Wirken*” to działanie Boga, który umożliwia stworzeniu ową drogę ku autotranscendencji. W końcu „*Werden*” zanurzone jest w czas, przestrzeń i historię, zaś „*Wirken*” jest permanentnym działaniem Boga w każdej chwili i każdym akcie stworzenia.

W ramach owego rozróżnienia K. Rahner twierdzi, że Bóg działa w powstaniu duszy pierwszego człowieka, posługując się stworzeniem nie-ludzkim. W kolejnych pokoleniach natomiast, posługuje się ludzkimi rodzicami w taki sposób, że dusza jest skutkiem autotranscendencji, co oznacza, że nie-ludzka istota żywa, czy później ludzcy rodzice są również przyczyną duszy. Zdaniem Rahnera wspomniane przez nas powyżej twierdzenia doktrynalne, zgodnie z którymi Bóg bezpośrednio stwarza ludzką duszę, nie przeczą bynajmniej temu, że rodzice rodzą jedną istotę ludzką (ciało i duszę). Zrodzenie należy do tego rodzaju stworzeniowej przyczynowości skutecznej, w której podmiot,

⁴⁵⁵ Ibidem, s. 439.

⁴⁵⁶ Por. ibidem.

⁴⁵⁷ Por. K. Rahner, *Die Hominisation als theologische Frage*, w: Paul Overhage, Karl Rahner, *Das Problem der Hominisation*, Freiburg i. Br. 1961, s. 61.

⁴⁵⁸ Por. ibidem, s. 84.

dzięki mocy przyczynowości Boskiej, zasadniczo przekracza granice wyznaczone przez jego istnienie⁴⁵⁹.

Cz. St. Bartnik podsumowując myśl K. Rahnera powiada, że należy przyjąć, iż w głębi działania rodziców działa przyczynowość Boża odnosząca się do człowieka jako całości. Bóg działa zatem w działaniu rodziców, ci zaś działają w ramach Bożego aktu stwórczego. Bóg i rodzice nie działają zatem w sposób od siebie odizolowany, lecz stanowią przyczynę wspólną, w której każdy podmiot działa na swój własny sposób: Bóg jako Przyczyna Stwórcza, a rodzice jako „przyczyna przyczynowa”⁴⁶⁰.

Cz. St. Bartnik zauważa, że koncepcja kreacjonizmu pośrednio-bezpośredniego znalazła swoje odzwierciedlenie w dziełach P. Teilharda de Chardin, Pietera Smuldersa i Johannes Feinera⁴⁶¹.

2.3. Pochodzenie duszy według Cz. St. Bartnika

Rozważania, które prowadziliśmy do tej pory, idąc śladem Cz. St. Bartnika, wskazują na to jak istotny dla lubelskiego teologa był problem pochodzenia ludzkiej duszy. Wskazywał na pojawiające się w historii opinie błędne i podkreślał pozytywne punkty teorii, które były próbami odpowiedzi na pytanie o początki ludzkiej duszy. Sformułował również własną odpowiedź, która opiera się na stwierdzeniu o absolutnej jedności duszy i ciała, uznaniu za wysoko przekonujące argumentów przemawiających za słusznością teorii ewolucji oraz wierności dogmatycznym wypowiedziom Magisterium.

2.3.1. Człowiek jako jedność duszy i ciała

Cz. St. Bartnik podkreśla, że stosunek ciała do duszy pozostaje niezgłębioną tajemnicą, która nie została wyjaśniona w sposób analityczny nawet przez Objawienie. Nic zatem dziwnego, że w historii myśli ludzkiej pojawiły się odmienne poglądy nie tylko

⁴⁵⁹ Ibidem, s. 82.

⁴⁶⁰ Cz. St. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, op. cit., s. 439.

⁴⁶¹ Por. ibidem.

na wzajemne relacje duszy i ciała, lecz również na ilość pierwiastków tworzących ludzki byt⁴⁶².

O mnogości tej wspominaliśmy już przedstawiając greckie pojęcia odnoszące się do ludzkiej duszy⁴⁶³. Lubelski teolog przypomina, że również w starożytnym Egipcie przyjmowano większą ilość elementów bytu ludzkiego⁴⁶⁴. Obok ciała określanego jako *haw* (⁴⁶⁵), wyróżniano również przynajmniej cztery dusze. Pierwsza z nich, *ba* (⁴⁶⁶, ⁴⁶⁷), najbardziej odpowiada temu, co rozumiemy przez duszę w kulturze zachodniej. Cz. St. Bartnik utożsamia ją wręcz z greckim *ψυχή*⁴⁶⁸. Był to zatem element refleksyjny, emocjonalny i odpowiedzialny za życiowe wybory⁴⁶⁹.

⁴⁶² Por. Cz. St. Bartnik, *Personalizm*, op. cit., s. 162; idem, *Spoleczny i transcendentny wymiar osoby ludzkiej*, w: idem, *Nauka społeczno-polityczna Kościoła*, Lublin 2008, s. 29; idem, *Teologia powszechna o człowieku jako osobie*, art. cit., s. 365.

⁴⁶³ Więcej na temat ilości pierwiastków tworzących byt ludzki wyodrębnianych w starożytnej Grecji zob.: Cz. St. Bartnik, *Byt osobowy*, art. cit., s. 217–218; idem, *Personalizm* op. cit., s. 72. 185; idem, *Osoba a dusza*, w: idem, *Ludzka dusza, jaźń, osoba*, Lublin 2019, s. 229; idem, *Dusza w świecie starogreckim*, art. cit., s. 89–110; idem, *Teologia powszechna o człowieku jako osobie*, art. cit., s. 365; idem, *Spełnienie osoby przez działanie*, w: idem, *Słowo i czyn*, Lublin 2006, s. 126.

⁴⁶⁴ Por. Cz. St. Bartnik, *Wyjście osoby ludzkiej z historii doczesnej*, w: idem, *Myśl eschatologiczna*, Lublin 2002, s. 21; idem, *Byt osobowy*, art. cit., s. 217.

⁴⁶⁵ Por. A. Gardiner, *Egyptian grammar. Being an introduction to the study of hieroglyphs*, Oxford 1994, s. 525.

⁴⁶⁶ Por. ibidem, s. 472.

⁴⁶⁷ Por. ibidem, s. 470.

⁴⁶⁸ Por. Cz. St. Bartnik, *Teologia powszechna o człowieku jako osobie*, art. cit., s. 365; idem, *Personalizm*, op. cit., s. 162.

⁴⁶⁹ Por. W. Bator, *Religia starożytnego Egiptu. Perspektywa religioznawcza*, Kraków 2012, s. 229; J. P. Allen, *Middle Egyptian An Introduction. To The Language And Culture Of Hieroglyphs*, Cambridge 2014, s. 100.



Rys. 4. *Ba* człowieka w postaci ptaka z ludzką głową i jego cień wychodzący z grobu. Scena z tebańskiego grobowca oznaczonego numerem TT 290⁴⁷⁰.

Każda osoba żywa oprócz *haw* i *ba* miała także duszę określaną słowem *ka*⁴⁷¹ (𓂀), którą Cz. St. Bartnik określa, niezbyt trafnie, jako sobowtóra. W kwestii tego, jak należałoby rozumieć ten element ludzkiego bytu wciąż toczą się spory. Wystarczy wspomnieć, że interpretacje obejmują szeroki wachlarz skrajnych poglądów od określania *ka* jako niematerialnej i subtelnej formy przypominającej platońskie idee, aż po bezosobową siłę w której nie występuje jakikolwiek element duchowy. Cz. St. Bartnik opowiada się za przyjęciem hipotezy, iż *ka* należy rozumieć jako swoistą abstrakcyjną osobowość⁴⁷².

⁴⁷⁰ Cyt. za: M. Barwik, *Księga wychodzenia z dnia. Tajemnice egipskiej księgi umarłych*, Warszawa 2020, s. 97.

⁴⁷¹ Cz. St. Bartnik używa transliteracji „*khu*” (por. Cz. St. Bartnik, *Teologia powszechna o człowieku jako osobie*, art. cit., s. 365).

⁴⁷² Por. Cz. St. Bartnik, *Personalizm*, op. cit., s. 162; idem, *Teologia powszechna o człowieku jako osobie*, art. cit., s. 365.



Rys. 5. Drewniana statua przedstawiająca *ka* faraona Hora I, przechowywana w Muzeum Egipskim w Kairze, oznaczona numerem muzealnym JE 30948 = CG 259⁴⁷³.

Kolejnym elementem człowieka miał być *khu*, częściej określany jako *akh* (⁴⁷⁴), który kierował całą intelektualną sferą człowieka, a po śmierci powracał do nieba rozumianego jako siedziba bogów⁴⁷⁵.

Jako ostatni element składowy bytu ludzkiego Cz. St. Bartnik podaje mumificzną formę pośmiertną *khat* ()⁴⁷⁶, rozumianą jako forma fizyczna, której istnienie było niezbędne do tego, by dusza zachowała swą inteligencję⁴⁷⁷.

⁴⁷³ Obraz dostępny na stronach internetowych portalu Globalegyptianmuseum pod adresem internetowym: <https://www.globalegyptianmuseum.org/detail.aspx?id=14835>. Dostęp dn. 04.05.2025.

⁴⁷⁴ Por. A. Gardiner, op. cit., s. 470.

⁴⁷⁵ Por. W. Bator, op. cit., s. 227; Cz. St. Bartnik, *Personalizm*, op. cit., s. 162; idem, *Teologia powszechna o człowieku jako osobie*, art. cit., s. 365.

⁴⁷⁶ Por. ibidem, s. 465.

⁴⁷⁷ Por. Cz. St. Bartnik, *Personalizm*, op. cit., s. 162; idem, *Teologia powszechna o człowieku jako osobie*, art. cit., s. 365; idem, *Przeciwko pomieszaniu płaszczyzn*, w: idem, *Bóg i ateizm*, Lublin 2002, s. 283–284;

Wydaje się, że Cz. St. Bartnik wyrażając swoją opinię na temat ilości elementów bytu ludzkiego w wierzeniach staroegipskich dokonał mimo wszystko pewnego uproszczenia. Naszym zdaniem religia staroegipska wymienia więcej niż tylko pięć elementów ludzkiego bytu. Nie można wszak zapomnieć o tak istotnych aspektach jednostki ludzkiej jak cień, określane słowami *khajbit*, lub *šwt* (⁴⁷⁸),⁴⁷⁹ *ib* (⁴⁸⁰) czyli serce⁴⁸¹ oraz *ren* (⁴⁸²) oznaczające imię⁴⁸³. Mimo tych braków należy docenić przywołanie przez Cz. St. Bartnika wierzeń egipskich jako *exemplum* dla koncepcji przyjmujących większą liczbę elementów tworzących byt ludzki.

Innym przykładem doktryny przyjmującej mnogość pierwiastków kształtujących człowieka, co podkreśla Cz. St. Bartnik, są „Upaniszady” i niektóre wielkie systemy antropologii hinduistycznej. Wyróżnia się tam: ciało materialne nazywane *annarasamaya* (अन्नरसमय)⁴⁸⁴; *prameya* (प्रमेय), które lubelski teolog określa jako subtelne ciało organiczne; *manomaya* (मनोमय) utożsamiane przez Cz. St. Bartnika z wewnętrzną, świadomą i refleksyjną *ψυχή*; *atman* (आत्मन्), który ma być duchem, duszą i istotą człowieka; *purusza*, (पुरुष) oznaczające podmiot, jaźń i osobowość oraz duchowość subiektywną⁴⁸⁵.

Na tle poglądów, które przyjmują istnienie wielu elementów tworzących byt ludzki, wyróżniają się te koncepcje, które ograniczają się do wskazania jedynie dwóch, ewentualnie trzech składowych. Jednym z takich kierunków myślowych jest filozofia starochińska i chiński taoizm, gdzie przyjmowano istnienie jedynie dwóch dusz. Pierwsza z nich, nazywana *hun* (魂), miała być duszą eteryczną i duchową. To właśnie ta dusza

idem, *Historia filozofii*, op. cit., s. 65; idem, *Byt osobowy*, art. cit., s. 217; idem, *Personalizm*, op. cit., s. 183–184; idem, *Duch*, w: idem, *Ludzka dusza, jaźń, osoba*, Lublin 2019, s. 151.

⁴⁷⁸ Por. A. Gardiner, op. cit., s. 508.

⁴⁷⁹ Cień miał być elementem pośredniczącym między tym co niematerialne, a tym co materialne w człowieku. Był obecny zawsze i stanowił widzialny miernik witalnych i reprodukcyjnych sił jednostki (por. W. Bator, op. cit., s. 233; J. P. Allen, op. cit., s. 99–100).

⁴⁸⁰ Por. A. Gardiner, op. cit., s. 465.

⁴⁸¹ Według egipskich wierzeń serce stanowiło ośrodek myśli (Por. W. Bator, op. cit., s. 230–231).

⁴⁸² A. Gardiner, op. cit., s. 452. 490.

⁴⁸³ Imię było przez Egipcjan uważane za łącznik między twórczym duchem i jego bierną formą wykonawczą oraz element pośredniczący między sferą mentalną, a uczuciową (Por. W. Bator, op. cit., s. 227).

⁴⁸⁴ Por. J. Jagadeesan, *The Fourth Dimension*, Kadugudi 2008, s. 13.

⁴⁸⁵ Por. Cz. St. Bartnik, *Personalizm*, op. cit., s. 64–69. 162. 184–185; idem, *Teologia powszechna o człowieku jako osobie*, art. cit., s. 365; idem, *Historia filozofii*, op. cit., s. 79–82; idem, *Byt osobowy*, art. cit., s. 217; idem, *Dusza w filozofii religijnej Indii*, w: idem, *Ludzka dusza, jaźń, osoba*, Lublin 2019, s. 68–79; idem, *Personalizm uniwersalistyczny*, w: idem, *Ludzka dusza, jaźń, osoba*, Lublin 2019, s. 341.

opuszczać miała człowieka w chwili śmierci i stanowiła gwarancję jego nieśmiertelności. Druga dusza, nazywana *po* (魄), była z kolei uważana za cielesną i substancjalną. Przebywała ona w ciele zmarłego przez pewien czas, a następnie powracała do ziemi, co było powodowane rozkładem ciała⁴⁸⁶.

Stary Testament wydaje się z kolei wyróżniać dwa lub trzy elementy ludzkiego bytu. Są to odpowiednio ciało (בָּשָׂר) i dusza (נֶפֶשׁ), lub ciało (בָּשָׂר), dusza (נֶפֶשׁ) i duch (רוּחַ). Cz. St. Bartnik zauważa również, że tekstach hebrajskich można także odnaleźć pogląd, iż człowiek ma trzy dusze, którym odpowiadałyby pojęcia נֶפֶשׁ, לֵב oraz רוּחַ. Trzeba jednakże pamiętać, że starożytna antropologia hebrajska podkreślała to, co Cz. St. Bartnik nazywa „złożonym monizmem”. W tym ujęciu człowiek ma być jednością „ciała” od którego nie można wyraźnie oddzielić „duszy”. Towarzyszyła temu jednocześnie wiara w to, że „ciało” jest podmiotem duchowości i religijności i to ono zmartwychwstanie w „Dniu Jahwe”⁴⁸⁷.

Myśl chrześcijańska przejęła za dawną tradycją istnienie w człowieku dwóch pierwiastków: cielesnego i duchowego. Pierwiastek cielesny stanowi ciało (σῶμα, *corpus*), a duchowy stanowi dusza (ψυχή, πνεῦμα, *anima*). Cz. St. Bartnik słusznie zauważa, że w teologii chrześcijańskiej istniały też stanowiska odmienne. W wyniku oddziaływania gnozy, hellenizmu, filozofii aleksandryjskiej i platonizmu przyjmowano czasami mnogość elementów bytu ludzkiego między którymi znalazły się: ciało (σάρξ, σῶμα, *caro, corpus*), ciało subtelne (σῶμα, *materia, corpus spirituale*), dusza jako ψυχή (ψυχή, *anima, mens*), duch (πνεῦμα, νοῦς, *spiritus*), część Bóstwa (θέωσις, θεοῖς, *divinizatio, deificatio, particula Divinitatis*). Ostateczne orzeczenie w sprawie ilości dusz ludzkich wydał Sobór Konstantynopolitański IV, który w kanonie 11 (kanon grecki 10) stwierdza: „Quod oportet anathemizare omnem qui impie ac laesis sensibus habere

⁴⁸⁶ Por. idem, *Dusza w wierzeniach Chin*, w: idem, *Ludzka dusza, jaźń, osoba*, Lublin 2019, s. 80–84; idem, *Byt osobowy*, art. cit., s. 217. Na marginesie rozważań Cz. St. Bartnika warto zauważyć, że także w Chinach pojawiały się kontrowersje wokół zagadnienia ilości dusz. Przykładem odmiennego poglądu na to temat jest daoizm w którym mówiono o *sanhun qipo* (三魂七魄), czyli trzech duszach *hun* i siedmiu duszach *po* (por. Yü Ying-Shih, *O Soul, Come Back! A Study in the Changing Conceptions of the Soul and Afterlife in Pre-Buddhist China*, „Harvard Journal of Asiatic Studies” 1987, nr 2, s. 363–395; Z. Wesołowski, *Stosunek logosu do mitu u starożytnych Greków i Chińczyków. Przyczynek do zrozumienia relacji pomiędzy religią a filozofią na Zachodzie i w Chinach*, „Chiny Dzisiaj” 2013, nr 1, s. 26).

⁴⁸⁷ Por. Cz. St. Bartnik, *Personalizm*, op. cit., s. 162; idem, *Osoba a dusza*, art. cit., s. 229; idem, *Byt osobowy*, art. cit., s. 218; idem, *Dusza ludzka a kosmos*, w: idem, *Ludzka dusza, jaźń, osoba*, Lublin 2019, s. 301; idem, *Szczyt eschatologiczny historii*, w: idem, *Myśl eschatologiczna*, Lublin 2002, s. 71; J. Milczyński, *Życie duchowe jako szczyt osoby*, w: Cz. St. Bartnik, *Ludzka dusza, jaźń, osoba*, Lublin 2019, s. 211.

hominem duas animas opinatur. Veteri et novo testamento unam animam rationabilem et intellectualem hominem docente”⁴⁸⁸.

W tym miejscu swoich rozważań Cz. St. Bartnik przypomina kontrowersję, która pojawiła się w związku z wystąpieniem austriackiego filozofa Antona Günthera, który utrzymywał, że człowiek posiada dwie dusze: rozumną i zmysłową. Teza ta została potępiona, lecz przy opisie owego potępienia lubelski teolog popełnia małą nieścisłość. Twierdzi mianowicie, że orzeczenie nieortodoksyjności poglądów Günthera jest dziełem Soboru Watykańskiego. Musimy przyznać, że propozycja takiego potępienia rzeczywiście pojawiła się w proponowanym schemacie o nauce katolickiej („Si quis praeter animam rationalem aliam ab hac realiter distinctam in homo esse affirmaverit; anathema sit”⁴⁸⁹), jednakże ostatecznie w uchwalonym dokumencie się nie znalazła⁴⁹⁰. Cz. St. Bartnik wskazuje przy tym dokument oznaczony w „*Enchiridion Symbolorum*”⁴⁹¹ numerem 2828, jednakże nie jest to dokument soborowy, lecz list Piusa IX kierowany do Johanna von Geisela. Poza tą drobną nieścisłością Cz. St. Bartnik słusznie wskazuje na to, że myśl o istnieniu wielu dusz w człowieku została przez Kościół odrzucona⁴⁹².

Opisana przez nas powyżej nauka Kościoła nie oznacza bynajmniej, że należy pominąć problem relacji między duszą i duchem, co jest konsekwencją sygnalizowanej przez nas trychotomii obecnej w Nowym Testamencie (por. 1 Tes 5, 23; Kor, 1–16; Rz 1, 3; Rz 5, 5; Ef 4, 23; Hbr 4, 12; 1 Kor 15, 44nn). Cz. St. Bartnik problem ten rozwiązuje przyjmując, że ciało i dusza stanowią naturę ludzką, jednakże człowiek okazuje się pełną osobą, dopiero po uwzględnieniu „ducha”, który określa całość bytu ludzkiego i nie oddziela się po śmierci od duszy, bo jest jej wymiarem omegalnym, swoistym „duchem duszy”, najwyższą realną bytowością i „obrazem Boga”. To właśnie „duch” daje „duszy” doskonałość bytową, misteryjność, czy w końcu relacyjność względem innych ludzi i osobowego Boga⁴⁹³. Wydaje się, że właśnie na bazie tej ostatniej funkcji ducha

⁴⁸⁸ Sobór Konstantynopolitański IV, *Canon XI*, w: *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński i polski*, t. II, Kraków 2007, s. 74.

⁴⁸⁹ Sobór Watykański I, *Schema secundae constitutionis dogmaticae de doctrina catholica a Deputatione pro rebus fidei reformatum*, Can. II, 2, w: *Collectio Conciliorum recentum Ecclesiae Universae*, t. 17, curantibus L. Petit, I. B. Martin, Arnheim-Leipzig 1927, s. 236. 230–238.

⁴⁹⁰ Por. Sobór Watykański I, *Constitutio Dogmatica De Fide Catholica*, w: *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński i polski*, t. II, Kraków 2007, s. 888–911.

⁴⁹¹ H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum*, Friburg i/B 1963.

⁴⁹² Por. Cz. St. Bartnik, *Osoba ludzka a kosmos*, art. cit., s. 300; idem, *Personalizm*, op. cit., s. 162–163; idem, *Byt osobowy*, art. cit., s. 218; idem, *Historia filozofii*, op. cit., s. 160.

⁴⁹³ Por. idem, *Osoba a dusza*, art. cit., s. 229; idem, *Historia filozofii*, op. cit., s. 431; idem, *Duch*, art. cit., s. 151–153; idem, *Ontologia personalistyczna*, w: idem, *Istota chrześcijaństwa*, Lublin 2004, s. 206; idem, *Trójca Święta a historia – A. Cieszkowski*, art. cit., s. 232; idem, *Wyższa logika historii – Feliks Koneczny*, w: idem, *Osoba i historia*, Lublin 2001, s. 245; idem, *Osoba ludzka a kosmos*, art. cit., s. 301; idem, *Teologia*

stworzono takie pojęcia jak: „duchowe centrum świata”⁴⁹⁴; „duch Europy”⁴⁹⁵, „duch katolicyzmu”⁴⁹⁶, „dziedzictwo duchowe”⁴⁹⁷; „duch dziedzictwa”⁴⁹⁸, „duch Polski”⁴⁹⁹, „duch pojednania”⁵⁰⁰, „duch rodziny”⁵⁰¹, „duch personalistyczny”⁵⁰², „duch polskiego dziennikarstwa”⁵⁰³ i wiele innych.

Cz. St. Bartnik w swoim wykładzie antropologii teologicznej, odrzucając wszelkie formy dualizmu⁵⁰⁴, opowiada się za koncepcją zgodnie z którą istota ludzka składa się z duszy i ciała, które tworzą diadyczną jedność. Człowiek nie jest zatem zlepkiem różnych elementów, lecz integralną i nierozbijnalną całością, w której jedność panuje nad wielością, a byt zmierza ku Jedności Absolutnej⁵⁰⁵.

Jedność ta zasadza się na prostocie aktu stwórczego, osiąga zaś swoją pełnię w odkupieniu i zbawieniu. Należy ją postrzegać w perspektywie ontycznej relacji człowieka do Boga, która ma zarówno swój wymiar materialny (zewnętrzny), jak i duchowy (wewnętrzny). Cz. St. Bartnik przedstawia w tym kontekście ludzki byt jako cielesno-duchową i zarazem absolutną relację – odniesienie do Boga, do Bożej Natury i trójstości Osób. Człowieka należy zatem widzieć jako medialny byt stojący między

powszechna o człowieku jako osobie, art. cit., s. 370; idem, *Personalizm*, op. cit., s. 409; idem, *Z teorii struktur historycznych*, w: idem, *Osoba i historia*, Lublin 2001, s. 100.

⁴⁹⁴ Por. idem, *Przemiany koncepcji Unii Europejskiej*, w: idem, *Nauka społeczno-polityczna Kościoła*, Lublin 2008, s. 436.

⁴⁹⁵ Por. idem, *Zmierzch ducha Europy*, w: idem, *Nostalgia*, Lublin 2006, s. 265.

⁴⁹⁶ Por. idem, *Solidarność w postkomunizmie?*, w: idem, *Wprowadzenie do teologii społeczno-politycznej*, Lublin 2006, s. 286.

⁴⁹⁷ Por. idem, *Co obiecują „Podstawowe Prawa UE”?*, w: idem, *Nostalgia*, Lublin 2006, s. 71.

⁴⁹⁸ Por. idem, *Polska marzeń*, w: idem, *Słowo i czyn*, Lublin 2006, s. 48.

⁴⁹⁹ Por. idem, *Sakrament pojednania narodu w nauczaniu Jana Pawła II w Polsce w 1983*, w: idem, *Sakramentologia społeczna*, Lublin 2000, s. 347.

⁵⁰⁰ Por. idem, *Sakrament pokuty – dialog syna marnotrawnego z Ojcem*, w: idem, *Sakramentologia społeczna*, Lublin 2000, s. 320.

⁵⁰¹ Por. idem, *Kościół domowy – rodzinny*, w: idem, *Sakramentologia społeczna*, Lublin 2000, s. 463.

⁵⁰² Por. idem, *Definicja sakramentu – I. Różycki*, w: idem, *Sakramentologia społeczna*, Lublin 2000, s. 75.

⁵⁰³ Por. idem, *Liberalizm prowokuje rozlew krwi?*, w: idem, *Słowo i czyn*, Lublin 2006, s. 39.

⁵⁰⁴ Cz. St. Bartnik do przedstawicieli dualizmu w ujmowaniu wzajemnych relacji ciała i duszy zalicza m.in.: Platona, Kartezjusza, Franciszka Suareza, Arnolda Geulincx’a, Nicolasa Malebranche’a, Sorena Kierkegarda, Augusta Cieszkowskiego i Williama Ockhama. Zdaniem lubelskiego teologa pogląd ten ma charakteryzować również ogólnie zoroastryzm, braminizm, hinduizm, neoplatonizm, manicheizm i gnostycyzm (por. idem, *Historia filozofii*, op. cit., s. 159. 294. 312–313. 315; idem, *Wolność – współczesny temat główny*, w: idem, *Wprowadzenie do teologii społeczno-politycznej*, Lublin 2006, s. 332; idem, *Trójca Święta a historia – A. Cieszkowski*, art. cit., s. 232–233; idem, *Personalizm*, op. cit., s. 99. 101–102. 408; idem, *Byt osobowy*, art. cit., s. 218; idem, *Osoba indywidualna i „osoba” społeczna*, w: idem, *Dusza ludzka, jaźń, osoba*, Lublin 2019, s. 267; idem, *Ontologia personalistyczna*, art. cit., s. 376). Zob. też: idem, *Metafizyka o istnieniu i naturze duszy*, w: idem, *Dusza ludzka, jaźń, osoba*, Lublin 2019, s. 160; K. Gózdź, *Ciało i dusza w „filozofii przeciwieństw” Romano Guardiniego*, w: Cz. St. Bartnik, *Dusza ludzka, jaźń, osoba*, Lublin 2019, s. 186.

⁵⁰⁵ Por. idem, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, op. cit., s. 392–393; idem, *Personalizm*, op. cit., s. 81. 87. 146. 414; idem, *Dusza ludzka według św. Tomasza i tomistów*, w: idem, *Ludzka dusza, jaźń, osoba*, Lublin 2019, s. 148.

Bogiem a materią. Jedność ludzkiego bytu nie oznacza bynajmniej identyczności duszy i ciała. Oba elementy są relacjami diadycznymi względem ludzkiej istoty i żadne z nich, osobno, nie stanowi w tym świecie osobowej pełni, choć to dusza jest główną podstawą tożsamości personalnej. Ciało pozostaje subpodmiotową konkretyzacją ziemskiej materii i jako takie stanowi samoistość wtórną, zależną i przemijającą, pełniąc funkcje alfabne, wiążące człowieka ze światem, historią, empirią i możliwościami współkreacji osoby w przestrzeni stworzenia. Trzeba zatem powiedzieć, że ciało i dusza razem stanowią „ludzką naturę”. Nie są zatem sprzecznością, lecz diadyczną jednością tworzącą byt i proces – ku osobie⁵⁰⁶.

2.3.2. Początki duszy ludzkiej w perspektywie antropogenezy

Przedstawienie koncepcji bytu ludzkiego jako diadycznej jedności duszy i ciała otwiera przed nami możliwość właściwego opisania poglądów Cz. St. Bartnika na genezę ludzkiej duszy zarówno w wymiarze makroogenezy, jak i mikroogenezy. Pierwsza z nich będzie zatem związana z powstaniem całego ludzkiego gatunku, druga natomiast z powstaniem każdego osobnego człowieka.

⁵⁰⁶ Por. idem, *Soteriologia społeczna*, w: idem, *Nauka społeczno-polityczna Kościoła*, Lublin 2008, s. 255. 257; idem, *Z eschatologii ciała*, w: idem, *Myśl eschatologiczna*, Lublin 2002, s. 254; idem, *Ontologia personalistyczna*, art. cit., s. 206 - 207; idem, *Teologiczna interpretacja wydarzenia śmierci*, w: idem, *Myśl eschatologiczna*, Lublin 2002, s. 160; idem, *O współczesnej eschatologii*, w: idem, *Myśl eschatologiczna*, Lublin 2002, s. 89; idem, *Personalizm*, opr. Cit., s. 169; idem, *Obecność Kościoła w świecie*, w: idem, *Myśl eschatologiczna*, Lublin 2002, s. 338; idem, *Historia filozofii*, op. cit., s. 233; idem, *Koncepcja osoby we współczesnej teologii polskiej*, w: idem, *Siódma Pieczęć*, Lublin 2012, s. 70; idem, *Personalizm uniwersalistyczny – nowy kierunek naukowy*, w: idem, *Osoba i historia*, Lublin 2001, s. 30; idem, *Pojęcie osoby*, w: idem, *Bóg i ateizm*, Lublin 2002, s. 109; idem, *Zabijanie nienarodzonych*, w: idem, *Wprowadzenie do teologii społeczno-politycznej*, Lublin 2006, s. 239; idem, *Wprowadzenie*, do: idem, *Ludzka dusza, jaźń, osoba*, Lublin 2019, s. 12; idem, *Próba ujęcia istoty miłości*, w: idem, *Słowo i czyn*, Lublin 2006, s. 214; idem, *Résumé systemu personalistycznego*, w: idem, *Słowo i czyn*, Lublin 2006, s. 179; idem, *Osoba ludzka*, art. cit., s. 101; idem, *Próba określenia podstawowych celów partii personalizmu społecznego*, w: idem, *Wprowadzenie do teologii społeczno-politycznej*, Lublin 2006, s. 96; idem, *Osoba a dusza*, art. cit., s. 229–230; idem, *Ku definicji osoby*, w: idem, *Ludzka dusza, jaźń, osoba*, Lublin 2019, s. 272; idem, *Dusza ludzka a kosmos*, art. cit., s. 298; idem, *Argument na istnienie Boga z osoby ludzkiej*, w: idem, *Ludzka dusza, jaźń, osoba*, Lublin 2019, s. 323; idem, *Kategoria personalności jako najwyższe uwarunkowanie*, w: idem, *Ludzka dusza, jaźń, osoba*, Lublin 2019, s. 281; idem, *Personalizm jako system*, w: idem, *Ludzka dusza, jaźń, osoba*, Lublin 2019, s. 331; idem, *Personalizm uniwersalistyczny*, art. cit., s. 343; idem, *Teologia powszechna o człowieku jako osobie*, art. cit., s. 361. 372–373. 376; idem, *Z fenomenologii liturgii*, w: idem, *Myśl eschatologiczna*, Lublin 2002, s. 325; idem, *Klonowanie człowieka?*, w: idem, *Wprowadzenie do teologii społeczno-politycznej*, Lublin 2006, s. 248; idem, *Antropologia pastoralna*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski, Lublin 2006, s. 53; W. Przygoda, *Implikacje pastoralne antropologii personalistycznej*, w: *In Persona Christi*, t. 2., red. K. Gózdź, Lublin 2009, s. 610.

2.3.2.1. Początki ludzkiej duszy w wymiarze makrogenetycznym

Jednym z tych badaczy, którzy wywarli największy wpływ na sposób uprawiania teologii i filozofii przez Cz. St. Bartnika, był bez wątpienia Teilhard de Chardin. Ten francuski jezuita był pierwszym tak konsekwentnym i – jak to określił autor „Personalizmu”–„totalnym” twórcą systemu ewolucji uniwersalnej⁵⁰⁷. Lubelski teolog słusznie zauważa, że choć duże zainteresowanie myślą francuskiego badacza, a nawet entuzjizm dla jego poglądów raczej przeminęły, to jednak jego myśl odcisnęła swój ślad we współczesnych konstrukcjach naukowych, filozoficznych i teologicznych⁵⁰⁸. Taki ślad obserwujemy bez wątpienia również w pismach Cz. St. Bartnika. Najbardziej widoczne jest to w przyświecającej lubelskiemu teologowi idei stworzenia wielkiej syntezy, która obejmowałaby całość naszej wiedzy teologicznej, filozoficznej i tej, która zawarta jest w naukach przyrodniczych. Podczaj jednak gdy francuski filozof idąc za współczesnym mu „zmysłem historycznym”, nadał swojej myśli charakter wizji historycznej, czy wręcz „uniwersalnohistorycznej”, w której ewolucja jest ruchem całej rzeczywistości, Cz. St. Bartnik ujął swoją wizję stojącego się Wszechświata w ramy systemu personalizmu uniwersalistycznego, w którym cała rzeczywistość naznaczona jest osobocentryzmem. W przeciwieństwie do tomizmu, czy systemów strukturalistycznych, które odsuwają poza obszar swojego zainteresowania dynamizm bytu w jego stawianiu się, zarówno Teilhard de Chardin jak i Cz. St. Bartnik podkreślają aspekt procesu, rozwoju i bytowania w aspekcie temporalnym, co z kolei uwypukla pozytywny charakter bytu.

Wzorem Teilharda de Chardin, Cz. St. Bartnik nie deprecjonuje osiągnięć nauk przyrodniczych. Przeciwnie, wskazuje na ich wielką wagę dla kształtowania się światopoglądu człowieka i podkreśla konieczność uwzględniania ich w badaniach filozoficznych i teologicznych.

Stanisław Krajewski w swoim eseju zatytułowanym „Czy matematyka jest nauką humanistyczną” słusznie zauważa, że patrząc na historię myśli ludzkiej, szczególnie w ostatnim etapie jej rozwoju, można wyróżnić dwa bieguny, wokół których skupiają się wszelkie filozoficzne rozważania. Pierwszy z nich bliski jest naukom przyrodniczym i matematyce, drugi zaś literaturze i religii. Filozofowie zwykle skłaniają się ku jednemu

⁵⁰⁷ Por. Cz. St. Bartnik, Recenzja: *Konrad Waloszczyk, Wola życia. Myśl Pierrea Teilharda de Chardin, Warszawa, PIW, s. 248*, recenzja, „Collectanea Theologica” 1987, nr 3, s. 80.

⁵⁰⁸ Por. idem, *Teilhardyzm jako historia uniwersalna*, Lublin 2003, s. 7.

z tych biegunów, nie zwracając uwagi na drugi. Bywa, że wiążąc się z jednym, drugi określają jako nie tylko mniej ważny, ale wręcz szkodliwy dla czystości filozofowania. S. Krajewski wyraża obawę, że filozof, który łączyłby oba podejścia, zdarza się tylko wyjątkowo, a może nawet nie zdarza się w ogóle⁵⁰⁹. Tymczasem taki właśnie sposób uprawiania filozofii i teologii wydaje się nieodzowny. Stąd w przedmowie do eseju zatytułowanego „Środowisko Boże” Teilhard de Chardin pisał: „W następstwie przeobrażeń, które wraz z naszą empiryczną widzą o świecie zmieniły w ciągu wieku moralną wartość wielu jego elementów, *humanistyczny ideał religijny* zmierza do wypuklenia dążności do wyrażania się w języki które na pierwszy rzut oka wydają się mieć niewiele wspólnego z *chrześcijańskim ideałem religijnym*.”

Stąd u tych ludzi, którzy z racji swego wykształcenia lub instynktownych skłonności słyszą przede wszystkim głos Ziemi, występuje pewna obawa, że się sprzeniewierzą sobie lub w jakiś sposób się pomniejszą, pozostając na drodze wytkniętej przez Ewangelię⁵¹⁰.

Dzięki uwzględnieniu wyników badań nauk przyrodniczych w rozważaniach teologicznych i filozoficznych, Cz. St. Bartnik czyni swoje rozważania nadzwyczaj aktualnymi. Co więcej w przeciwieństwie do wielu współczesnych teologów podkreśla systemowy charakter swoich badań w których własne, niezbywalne miejsce zajmują: teologia, filozofia oraz nauki przyrodnicze. Potwierdza w ten sposób słusność stwierdzenia amerykańskiego myśliciela Johna R. Searle’a, według którego nie żyjemy w wielu, a nawet nie w dwóch, różnych światach: w świecie mentalnym i świecie fizycznym, naukowym i zdroworoządkowym. Jest tylko jeden świat i jest to świat w którym wszyscy żyjemy i musimy wyjaśnić w jaki sposób żyjemy jako jego część⁵¹¹.

Zgodnie z przyjętą metodologią Cz. St. Bartnik zadaje pytanie o to, kiedy pojawia się na świecie ludzka dusza. Mając do wyboru teorie statyczne i ewolucjonistyczne, lubelski teolog opowiada się po stronie tych drugich. Wskazuje jednocześnie, że antropogeneza, jak każdy początek, ma w sobie coś z niewyjaśnianej tajemnicy. Nie jest np. możliwe jednoznaczne określenie tego, kto był naprawdę „pierwszym człowiekiem”. Nie jesteśmy w stanie określić jednoznacznie granicy pomiędzy „osobnikiem”, a „osobą”. Nie znamy zatem odpowiedzi na pytanie o to, czy osobą jest

⁵⁰⁹ Por. S. Krajewski, *Czy matematyka jest nauką humanistyczną*, w: M. Heller, S. Krajewski, *Czy fizyka i matematyka to nauki humanistyczne*, Kraków 2014, s. 250–251.

⁵¹⁰ P. T. de Chardin, *Środowisko Boże*, tłum. W. Studnicka, w: idem, *Wybór pism*, wybór M. Tazbir, tłum. W. Sukiennicka, M. Tazbir, Warszawa 1965, s. 7.

⁵¹¹ Por. J. R. Searle, *La mente*, tłum. C. Rizzo, R. Cortina, Milano 2005, s. 267.

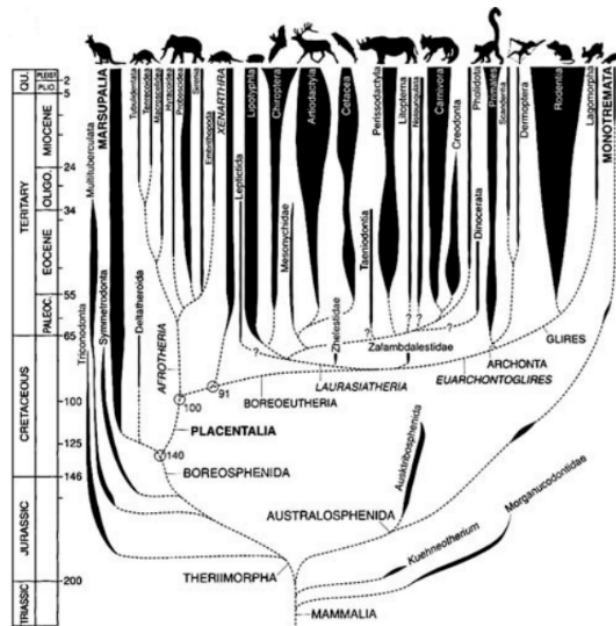
dopiero człowiek współczesny (*homo sapiens*), czy ludźmi byli przedstawiciele wcześniejszych form człowieka?

Cz. St. Bartnik początki ludzkiej duszy wpisuje w wielki proces ewolucji kosmosu, a w węższym wymiarze w proces powstania i ewolucja życia, którego kolejnymi etapami jest powstanie:

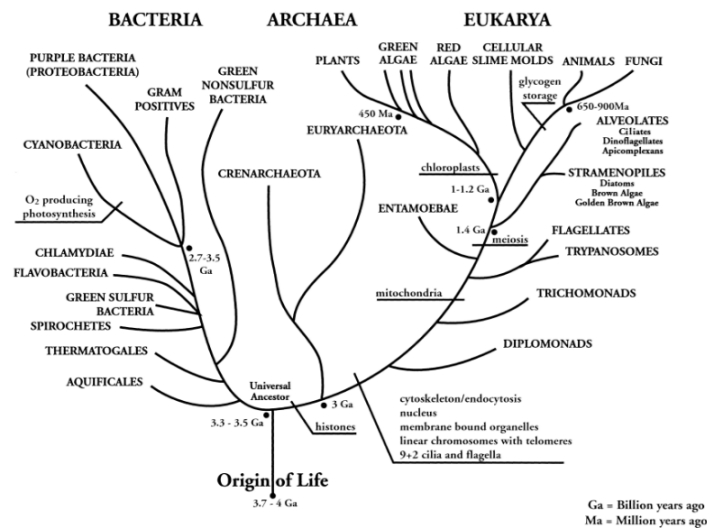
- pierwszej komórki żywej;
- wielokomórkowców zwierzęcych;
- zwierząt należących do strunowców;
- zwierząt należących do królestwa czworonogów;
- zwierząt należących do gromady ssaków i podgromady łożyskowców;
- zwierząt z rzędu naczelnych;
- preantropoidów takich jak lemury, parapiteki, kopalne małpy z okresu dolnego oligocenu, przodkowie niektórych małp wąskonosych;
- antropoidów, tj. istot człowiekopodobnych i rodziny pramałp wąskonosych;
- hominidów, do których zgodnie z opisem Cz. St. Bartnika należą: ramapitek (?), australopitek, pitekanthrop, neandertalczyk i w końcu *homo sapiens*⁵¹².

Oczywiście proponowane przez lubelskiego teologa następstwo kolejnych gatunków istot żywych, przedstawiane zwykle w formie drzewa, nie jest jedyną możliwą interpretacją ewolucji życia na ziemi. Możliwe jest choćby przedstawienie tego procesu w formie „drzewa sieciowego”, co wskazuje na poziom komplikacji procesu ewolucyjnego. Niemniej trzeba stwierdzić, że przedstawiona przez Cz. St. Bartnika koncepcja odpowiada w ogólnym zarysie współczesnej mu wiedzy przyrodniczej.

⁵¹² Por. Cz. St. Bartnik, *Personalizm*, op. cit., s. 48–49.



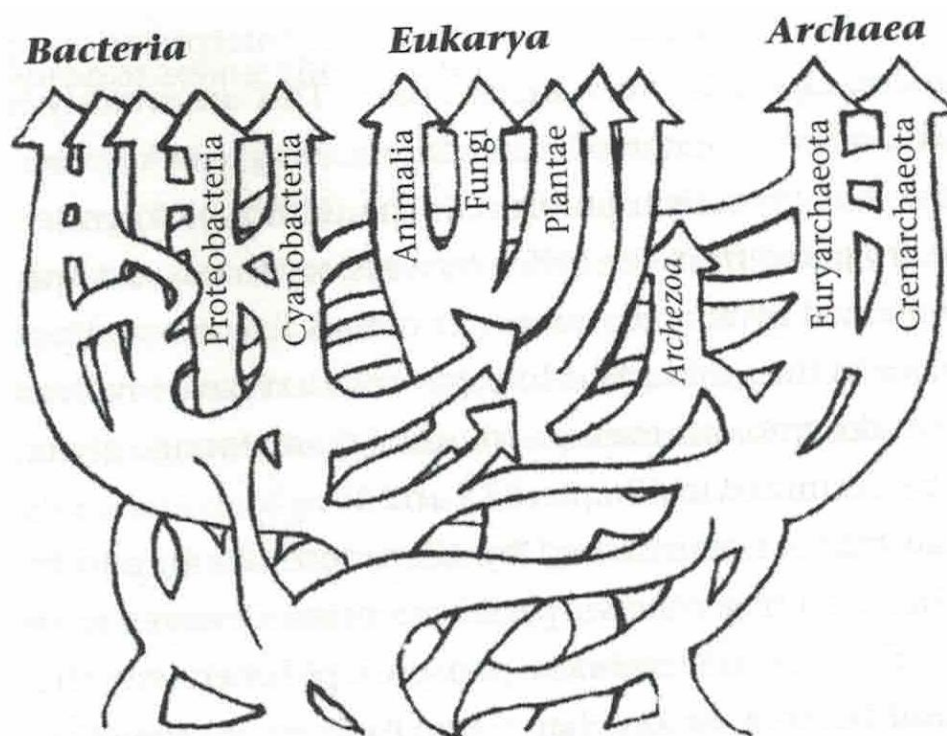
Rys. 6. Przykładowe drzewo ewolucyjne obejmujące informacje o czasie i różnorodności gatunków⁵¹³.



Rys. 7. Uniwersalne drzewo filogenetyczne zaproponowane przez Susan Offner⁵¹⁴.

⁵¹³ T. R. Gregory, *Understanding Evolutionary Trees*, „Evolution: Education and Outreach” 2008, nr 1, s. 129.

⁵¹⁴ S. Offner, *A Universal Phylogenetic Tree*, „The American Biology Teacher” 2001, t. 63, nr 3, s. 165.



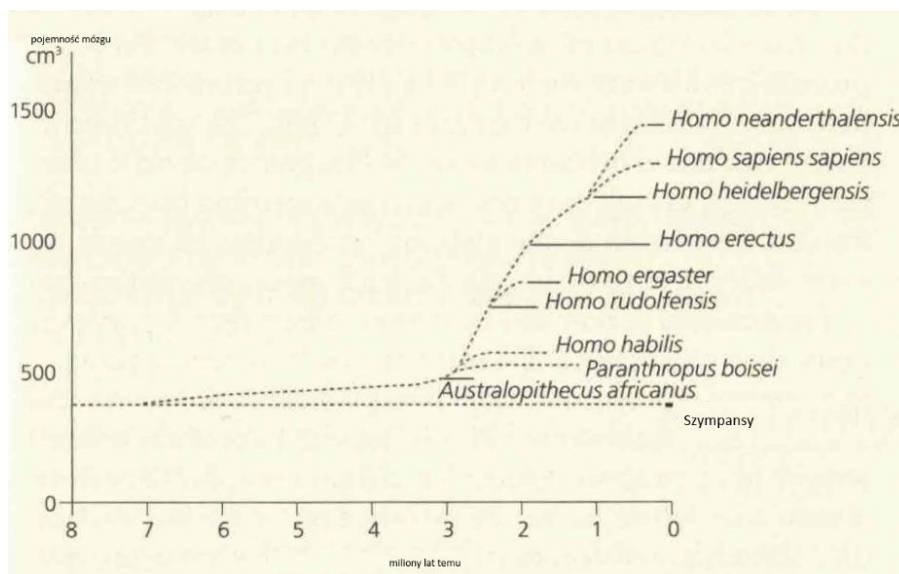
Rys. 8. Siatkowe drzewo życia, ukazujące wielokrotne boczne transfery genów przekształcające je w sieć⁵¹⁵.

Podobnie nie można czynić Cz. St. Bartnikowi zarzutu z tego, że nie wymienia wszystkich znanych dzisiaj przedstawicieli rodzaju *Homo*, takich jak *Homo rudolfensis*, *Homo gautengensis*, *Homo ergaster*, *Homo cepranensis*, *Homo rhodesiensis*, *Homo floresiensis* i innych⁵¹⁶. Zabieg ten ułatwia zrozumienie całego wywodu, który zmierza do ukazania istoty ewolucyjnego pochodzenia człowieka współczesnego oraz trudności jakie napotykamy w interpretacji ontycznego statusu kolejnych przedstawicieli *Homo*⁵¹⁷.

⁵¹⁵ W. F. Dolittle, *Phylogenetic classification and the universal tree*, „Science” 1999, nr 284, s. 2124–2128, cyt. za: C. de Duve, *Singularities. Landmarks on the Pathways of Life*, Cambridge 2005, s. 181.

⁵¹⁶ Por. T. Higham, *Nie tylko „Homo sapiens”*. Nowa historia pochodzenia człowieka, tłum. A. Tuz, Warszawa 2024; T. C. Wood, *Baraminological Analysis Places Homo habilis, Homo rudolfensis, and Australopithecus sediba in the Human Holobaramin*, „Answers Research Journal” 2010, nr 3, s. 71–90.

⁵¹⁷ Por. Cz. St. Bartnik, *Kiedy pojawił się człowiek jako Człowiek?*, art. cit., s. 33–45.



Rys. 9. Przykładowy model zmiany pojemności mózgu u kolejnych hominidów⁵¹⁸.

Analizując najnowsze osiągnięcia z zakresu nauk przyrodniczych w obszarze antropogenezy Cz. St. Bartnik włącza się do wciąż trwającej, ożywionej dyskusji dotyczącej tego, które z odnalezionych hominidów mogą być uznane już za ludzi, a które jeszcze nie. Zdaniem lubelskiego teologa jest to pytanie równoznaczne z pytaniem o to, który z hominidów miał już duszę nieśmiertelną, a który należy jeszcze do świata zwierzęcego.

Badacze w różny sposób odpowiadali na postawione tu pytanie. Fazale Rana i Hugh Ross, przedstawiciele kierunku nazywanego „kreacjonizmem starej ziemi”, twierdzą, że jedynie człowiek współczesny – *Homo sapiens sapiens* może być uznany za prawdziwego człowieka⁵¹⁹. Z kolei przedstawiciele tzw. „kreacjonizmu młodej ziemi”, w większości uznają, że *Homo neanderthalensis*, w przeciwieństwie do *Australopithecus*, powinien być również uznany za człowieka. Co do innych hominidów zdania są podzielone. *Homo erectus* jest uznawany za człowieka m.in. przez

⁵¹⁸ C. de Duve, *Genetica del peccato originale. Il peso del passato sul futuro della vita*, tłum. L. Sosio, Milano 2010, tłum. wł., s. 151.

⁵¹⁹ Por. F. Rana, H. Ross, *Who was Adam? A creation model approach to the origin of man*, Colorado Springs 2005.

Sigrida Hartwig-Scherera⁵²⁰, Martina L. Lubenowa⁵²¹ i Kurta P. Wise'a⁵²². Natomiast Duane T. Gish⁵²³ i Malcolm Bowden⁵²⁴ twierdzą, że jest to jedynie hybryda⁵²⁵ małpy człekokształtnej i człowieka. Jack W. Cuzzo utrzymuje zaś, że *Homo erectus* to jedynie złożona małpa (*complex ape*)⁵²⁶. *Homo habilis* jest postrzegany jako jedynie małpa człekokształtna przez D. T. Gish'a⁵²⁷ i S. Hartwig-Scherera⁵²⁸, podczas gdy M. L. Lubenow twierdzi, że jest to już hybryda małpy człekokształtnej i człowieka⁵²⁹. Słynna czaszka znaleziona przez Richarda Leakeya w 1972 r. na stanowisku w Koobi Fora w Kenii, oznaczona jako KNM-ER 1470, jest uznawana za najprawdopodobniej



Rys. 10. KNM-ER 1470, odlew z oryginału przechowywany w Göteborgs Naturhistoriska Museum⁵³⁰.

⁵²⁰ Por. S. Hartwig-Scherer, *Apes or ancestors? Interpretations of the hominid fossil record within evolutionary and basic type biology*, w: *Mere Creation*, red. W. A. Dembski, Downers Grove 1998, s. 212–235.

⁵²¹ Por. M. L. Lubenow, *Bones of Contention. A Creationist Assessment of Human Fossils*, Michigan 1992, s. 120–133.

⁵²² Por. K. P. Wise, *The Flores Skeleton and Human Baraminology*, „Occas. Papers of the BSG” 2005, nr 6, s. 1–13.

⁵²³ Por. D. T. Gish, *Evolution: The Fossils Still Say No!*, El Cajon 1985, s. 304–305.

⁵²⁴ Por. M. Bowden, *Ape-men: Fact or Fallacy?*, New York 1981, s. 208–210.

⁵²⁵ Trudno w języku polskim znaleźć odpowiedni termin na określenie osobnika, który łączy w sobie cechy różnych gatunków. W języku angielskim badacze używają w tym kontekście terminu „mix”. Moglibyśmy mówić o „mieszance”, lub „krzyżówce”. My wybieramy jednak termin „hybryda”, rozumiejąc przez niego osobnika, który łączy w sobie cechy charakterystyczne dla różnych typów hominidów.

⁵²⁶ Por. J. W. Cuzzo, *Buried alive. The startling truth about Neanderthal man*, Green Forest 1998, s. 101.

⁵²⁷ Por. D. T. Gish, op. cit., s. 279.

⁵²⁸ Por. S. Hartwig-Scherer, „*Homo “habilis ab jetzt kein Mensch mehr*”, „Studium Integrale Journal” 1999, nr 2, s. 85–87.

⁵²⁹ Por. M. L. Lubenow, op. cit., s. 157–166.

⁵³⁰ Obraz dostępny na stronach internetowych Wikimedia Commons pod adresem: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Homo_rudolfensis_\(KNM-ER_1470_cast\)_at_G%C3%B6teborgs_Naturhistoriska_Museum_8805.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Homo_rudolfensis_(KNM-ER_1470_cast)_at_G%C3%B6teborgs_Naturhistoriska_Museum_8805.jpg). Dostęp dn. 20.05.2025.

czaszkę już ludzką przez M. Bowdena⁵³¹, J. W. Cuzzo⁵³² i M. L. Lubenowa⁵³³, podczas gdy Hartwig-Scherer i Michael Brandt⁵³⁴ oraz Bill Mehler⁵³⁵ są przekonani, że jest to czaszka jedynie małej człokształtnej.

Okazuje się zatem, że próba rozwiązania postawionego powyżej problemu, przy odwołaniu jedynie do poziomu filogenetycznego, jak ma to miejsce w przypadku przywołanych tu przedstawicieli kreacjonizmu, jest niewystarczająca i nie daje możliwości sformułowania jednoznacznych odpowiedzi. Zauważa to wielu współczesnych przyrodników. Jednym z nich jest włoski paleontolog Claudio Messori, który proponuje, by spojrzeć na problem antropogenezy z punktu widzenia antro-po-neuro-psychologicznego. Taki zabieg pozwala dostrzec, że cech charakterystycznych, właściwych jedynie człowiekowi, należy poszukiwać w fenomenach świadomości, kultury i języka⁵³⁶.

W ujęciu tego badacza świadomość należy rozumieć jako neuropsychologiczną ośnowę, w której przeplatają się wątki zdolności do tworzenia idei, planowania i angażowania się, przy czym zdolności te nie występują okazjonalnie i nie są wynikiem udomowienia i sztucznego programowania. Świadomość jest filogenetycznym i epigenetycznym wynikiem procesu nukleacji ludzkiej dynamiki umysłowej, jest relacyjną możliwością, która wyróżnia człowieka spośród świata zwierząt⁵³⁷.

Kultura z kolei, powinna być rozumiana jako ciągłe przewyższanie stereotypowych wzorców zachowań, poprzez celowe, epigenetyczne ideacje, planowanie, organizację i wdrażanie w celach adaptacyjnych i ponadadaptacyjnych strategii poznawczo-behawioralnych⁵³⁸.

W końcu język mówiony trzeba rozumieć, jako ciągłe filogenetycznie ukształtowaną i intuicyjnie dostrojoną emisję sygnałów dźwiękowych poprzez celową, zaplanowaną, myślowo – czuciową komunikację, realizowaną dzięki ideacji,

⁵³¹ M. Bowden, op. cit., s. 200.

⁵³² J. W. Cuzzo, *Skull 1470—a new look*, „Creation Research Society Quarterly” 1977, nr 3, s. 173–176.

⁵³³ M. L. Lubenow, op. cit., s. 165.

⁵³⁴ S. Hartwig-Scherer, M. Brandt, *KNM-ER 1470 kein Vorfahr des Menschen—Aufstieg und Fall eines Stars*, „Studium Integrale Journal” 2007, nr 2, s. 74–76.

⁵³⁵ A. W. (Bill) Mehler, *The rise and fall of skull KNM-ER 1470*. „Creation Ex Nihilo Technical Journal” 1999, nr 2, s. 96–100.

⁵³⁶ Por. C. Messori, *Paleoanthropology of Consciousness, Culture and Oral Language*, „Open Access Library Journal” 2019, t. 6, e5237, s. 19.

⁵³⁷ Por. ibidem.

⁵³⁸ C. Messori zauważa, że w odróżnieniu od człowieka dynamiki behawioralne zwierząt powinny być uznane za dynamiki należące do modułu relacyjnego danego organizmu o nastawieniu neurologicznym, poddanym imperatywowi filogenetycznemu, który jest związany ze stereotypami (por. ibidem).

planowaniu, organizacji i wydobywaniu konwencjonalnych, muzycznie zakodowanych i semantycznie skodyfikowanych dźwięków⁵³⁹.

Badając myśl Cz. St. Bartnika zauważmy, że lubelski teolog, zgłębiając zagadnienia antropogenezy, podąża w kierunku podobnym do tego, który wybrał C. Messori. Wyraża zatem wielkie uznanie dla wyników badań archeologicznych i paleoantropologii, uznając je za fundamentalne dla prowadzonych badań. Zauważa jednak, że koncentrują się one jedynie na zjawiskach somatycznych i śladach ewentualnej ewolucji hominidalnej i antropoidalnej. Z tego wynika konieczność podjęcia badań nurtu noofanijnego i personofanijnego u hominidów. Ten zaś można odkrywać tylko w zachowanych śladach tych trzech obszarów, na które wskazał C. Messori: samoświadomości, kultury i języka⁵⁴⁰.

Cz. St. Bartnik słusznie zauważa, że badanie samoświadomości, kultury i języka hominidów jest niezwykle trudne, a realizuje się przez badanie przedmiotów, działań i pewnych treści ideowych wytworzonych przez interesujących nas hominidów. Możemy to czynić najpierw poprzez badanie wytwarzanych i używanych przez nich narzędzi i przedmiotów. Pomocne jest w tym względzie, przyjmowane przez lubelskiego teologa, rozróżnienie na narzędzia pierwszego i drugiego stopnia. Za narzędzia pierwszego stopnia uznaje się m.in. otoczaki, pięściaki, kamienie maczugowate, drewniane kije oraz przygodne kamienie. Narzędzia drugiego stopnia są to już narzędzia świadomie i celowo obrobione i przeznaczone do wykonywania zadań o wyższym stopniu komplikacji. Są to m.in.: tłuki ciężkie, pięściaki, naczyniaki oraz pierwsze noże⁵⁴¹. Cz. St. Bartnik wskazuje na fakt, że narzędzia pierwszego stopnia są używane nie tylko przez człowieka, lecz również zwierzęta, jednakże w wypadku zwierząt zawsze jest to działanie instynktowne, nietwórcze, przygodne, a nade wszystko nierozwojowe. Lubelski teolog powiada, że zwierzę posługujące się narzędziem nie wytwarza go, lecz jedynie znajduje, używa do jednorodnej czynności, jednorazowo, bez zachowania do powtórnego użycia⁵⁴².

⁵³⁹ Por. ibidem, s. 19–20.

⁵⁴⁰ Por. Cz. St. Bartnik, *Kiedy pojawił się człowiek jako Człowiek?*, art. cit., s. 30.

⁵⁴¹ Por. ibidem.

⁵⁴² Por. ibidem, s. 33.



Rys. 11. Rycina 1. Szympanś poluje na galago z użyciem narzędzia (Fongoli, Senegal). Dorosły samiec używa gałęzi ze zmodyfikowanym zakończeniem wbijając ją w pustą gałąź drzewa, w którym ukrył się galago, którego ostatecznie łapie (a – c) młody szympanś przygląda się temu działaniu (d)⁵⁴³.

W przeciwieństwie do narzędzi pierwszego stopnia narzędzia stopnia drugiego są nie tylko samodzielnie wytwarzane, ale również odpowiednio dostosowywane do różnorodnych czynności, stosowane wielorazowo, mają charakter wielofunkcyjny, są gromadzone, z czasem przekształcane, ulepszane i zastępowane przez narzędzia doskonalsze. Użycie, przynajmniej niektórych spośród narzędzi drugiego stopnia, umożliwia budowanie nowego środowiska i jest, zdaniem Cz. St. Bartnika, widzialnym znakiem stanów podmiotowych o znaczeniu nadmaterialnym. Posługiwanie się nimi wykracza zatem poza sferę czysto materialną, a nawet pozwala zdobyć panowanie nad czasem i przestrzenią, służąc pełniejszej samorealizacji człowieka. Można zatem powiedzieć, że narzędzia te i umiejętność posługiwania się nimi, pozwalają nie tylko poznać materialny stan badanego osobnika, lecz także jego stan podmiotowy, obejmujący poziom duchowy i transcendentny. Materialne świadectwo w postaci omawianego tu narzędzia świadczy o przyczynowym myśleniu jego twórcy, zdolności do zrozumienia relacji między tym który działa, a rzeczą, lub czynnością jako taką, oraz myślenia koncepcyjnego. Ktokolwiek zatem narzędziem tym się posługiwał musiał charakteryzować się myśleniem, koncepcyjnością, wolą, analizą sytuacji i działaniem

⁵⁴³ Por. J. D. Pruetz, P. Bertolani, K. Boyer Ontl, S. Lindshield, M. Shelley, and E. G. Wessling, *New evidence on the tool-assisted hunting exhibited by chimpanzees (Pan troglodytes verus) in a savannah habitat at Fongoli, Sénégal*, „Royal Society Open Science” 2015, t. 2, art. 140507, s. 3.

celowym. Stąd najstarsze narzędzia drugiego stopnia można potraktować jako świadectwo tego, co Teilhard de Chardin nazwał przekroczeniem „progu świadomości refleksyjnej”, lub „wybuchem świadomości”, które jest tożsame z pojawieniem się duszy⁵⁴⁴.

Podzielając generalnie prezentowany przez Cz. St. Bartnika pogląd zauważamy, że należy doprecyzować argument odnoszący się do niemożliwości wytwarzania narzędzi przez zwierzęta. Okazuje się bowiem, że istnieją liczne przypadki przeczące temu stwierdzeniu. Przykładem może tu być wytwarzanie przez wronę brodą narzędzi z pandanusa, służących do wydobywania larw⁵⁴⁵.



Rys. 12. Narzędzia używane przez wrony. A) Wrona brodata (*Corvus moneduloides*) wydobywająca larwy za pomocą narzędzia wykonanego z pandanusa. B) Przykłady narzędzi wykonanych przez wrony z pandanusa⁵⁴⁶.

⁵⁴⁴ Por. ibidem, s. 30–31; P. Teilhard de Chardin, *Człowiek. Struktura i kierunki ewolucji grupy zoologicznej ludzkiej*, w: idem, *Człowiek*, tłum. J. Fedorowska, G. Fedorowski, Warszawa 1984, s. 4. 53–54.

⁵⁴⁵ Por. A. Seed, R. Byrne, *Animal Tool-Use*, „Current Biology” 2010, t. 20, s. R1033.

⁵⁴⁶ Ibidem.

Co więcej udało się nauczyć orangutany rozłupywania kamienia, wytwarzania i używania narzędzi kultury olduwajskiej⁵⁴⁷.



Rys. 13. Małpa bonobo wytwarzająca kamienne narzędzia⁵⁴⁸ (jedna z interpretacji jej aktywności wskazuje na możliwe „obliczanie” kątów uderzenia⁵⁴⁹).

Należałoby zatem poszukać pewnego poziomu skomplikowania wytwarzanego narzędzia, który można osiągnąć tylko w przypadku posiadania zdolności do myślenia abstrakcyjnego i przewidywania. Naszą propozycją na rozwiązanie tego problemu jest zastosowanie w badaniu najstarszych narzędzi wytwarzanych przez hominidów następujących kryteriów⁵⁵⁰:

1. Innowacyjność – pojawienie się nowych narzędzi, względnie zaawansowanych modyfikacji narzędzi już istniejących.
2. Transmisyjność – metody transmisji umiejętności wytwarzania danego narzędzia⁵⁵¹.

⁵⁴⁷ Por. I. Davidson, W. C. McGrew, *Stone tools and the uniqueness of human culture*, „Journal of the Royal Anthropological Institute” 2005, nr 4, s. 793–817.

⁵⁴⁸ Por. ibidem, s. 800.

⁵⁴⁹ Por. E. S. Savage-Rumbaugh, R. Lewin, *Kanzi*, New York 1994, s. 243.

⁵⁵⁰ Por. I. Davidson, W. C. McGrew, art. cit., s. 805–806.

⁵⁵¹ Por. J. M. Burdukiewicz, *Początki kultury symbolicznej w dziejach ludzkości*, w: *Sic errat in fatis. Studia i szkice historyczne dedykowane Profesorowi Bogdanowi Rokowi*, red. E. Kościak, R. Żerelik, P. Badyńska, F. Wolański, t. 2, Toruń 2012, s. 253.

3. Standaryzacja – ustabilizowanie się konkretnego wzoru danego narzędzia.
4. Trwałość – trwanie w czasie umiejętności wytwarzania narzędzia.
5. Tradycja – uformowanie się konkretnej tradycji w obróbce narzędzia.
6. Kultura – uformowanie się kultury w obrębie której dane narzędzie jest wytwarzane⁵⁵² (np. kultura aszelska wyodrębniona została przez badaczy na podstawie zmiany jakościowej w obrębie obróbki kamienia, w postaci zastosowania bifacjalnego retuszu stosowanego przy produkcji rozłupców i pięściaków⁵⁵³).
7. *Sitz im Leben* – interpretacja danego narzędzia musi w miarę możliwości uwzględniać środowisko w jakim powstało, co w praktyce oznacza odwołanie się w badaniach przede wszystkim do danych archeologicznych. Eksperymenty lub etnografia mogą pomóc w rozumieniu sposobu w jaki narzędzie powstało i do czego służyło, ale nie mogą wpływać na interpretację wyników badań jako części naturalnego zachowania wczesnych hominidów. Na tej zasadzie wspomniane powyżej eksperymenty polegające na nauczaniu małej obróbki kamienia nie informują nas w żadnym stopniu o hominidach.

W proponowanej przez nas analizie narzędzi wytwarzanych przez hominidy należy uwzględnić w miarę możliwości wszystkie powyższe kryteria. Wynik takiej analizy może, choć nie musi, stanowić odpowiedź na pytanie o to, czy osobnik, który dane narzędzie wytworzył mógł być istotą świadomą i racjonalną. Zauważmy, że wśród proponowanych przez nas kryteriów nie uwzględnia się badań paleoantropologicznych. Jest to zgodne ze stanowiskiem Cz. St. Bartnika, który słusznie twierdził, że „parametry ilościowe układu nerwowego nie decydują o poziomie inteligencji”⁵⁵⁴. Jest to pogląd,

⁵⁵² Por. J. M. Burdukiewicz, art. cit., s. 243–248.

⁵⁵³ Por. S. K. Kozłowski, W. Twardowski, *Znalezisko pięściaka w pobliżu Radomia*, „Światowid” 1971, nr 32, s. 145–148; W. Więckowski, „Out-of-Africa” exodus : rozprzestrzenianie się hominidów we wczesnym i środkowym plejstocenie, „Światowid” 2002, t. IV, s. 243–248.

⁵⁵⁴ Cz. St. Bartnik, *Kiedy pojawił się człowiek jako Człowiek*, art. cit., s. 35. Cz. St. Bartnik podaje, że jest to cytat z dzieła Piotra Lenartowicza zatytułowanego *Ludy czy małpoludy*, Kraków 2011, lecz autor nie podaje strony, na której cytat ten się znajduje. Niestety nie udało nam się odnaleźć wydania z roku 2011, co więcej nie odnaleźliśmy żadnej informacji o tym, że takie wydanie się ukazało. W naszej pracy bazujemy na jedynym znanym nam wydaniu tego dzieła, które ukazało się w roku 2010 (P. Lenartowicz, *Ludy czy małpoludy*, Kraków 2010). Na jego podstawie możemy stwierdzić, że taki cytat we wskazanej pozycji nie występuje. Znajdujemy tam natomiast następujący cytat: „Uznanie *Homo floresiensis* za odmianę, rasę *Homo sapiens* poszerzyłoby naszą wiedzę na temat potencjału rozwojowo-adaptacyjnego człowieka. Byłoby to równocześnie osłabieniem rozpowszechnionego, a bezpodstawnego mniemania, że rozmiary mózgu decydują o poziomie inteligencji” (s. 364). Jedynym miejscem gdzie odnaleźliśmy cytowane przez Cz. St. Bartnika zdanie znajduje się w internetowym omówieniu prac P. Lenartowicza autorstwa R. Kolskiego, zatytułowanym „Jezuicka misja dialogu z ateizmem-60 lat <<po>>” (<https://jezuici.pl/2025/05/jezuicka-misja-dialogu-z-ateizmem-60-lat-po/>. Dostęp dn. 25.05.2025.). Wydaje się, że w cytowaniu nastąpił niezamierzony błąd, który nie wpłynął na jakość wywodu.

który lubelski teolog formułuje na podstawie badań prowadzonych przez Piotra Lenartowicza dla których sztandarowym przykładem jest kwestia *Homo floresis*, zwanego potocznie „Hobbitem”⁵⁵⁵. Cz. St. Bartnik przywołuje badania porównawcze nad pojemnością mózgu tego hominida, która miała wynosić między 380–417 cm³ ⁵⁵⁶. Okazuje się, że ograniczona pojemność nie wpłynęła negatywnie na jego możliwości intelektualne, których świadectwo odnajdujemy w postaci wytwarzanych przez niego narzędzi⁵⁵⁷.



Rys. 14. Czaszka *Homo floresis*⁵⁵⁸.

Powyższe uwagi są istotne w tym względzie, że podobną pojemność czaszki mieli przedstawiciele *Australopithecus afarensis*⁵⁵⁹. Jeśli zatem można uznać, że *Homo floresis*, był istotą samoświadomą, obdarzoną duszą ludzką, to nie ma przeszkód anatomicznych, by takim mógł być również Australopitek.

⁵⁵⁵ Por. P. Lenartowicz, op. cit., s. 361.

⁵⁵⁶ Wielkość 380 cm³ to pojemność mózgu *Homo floresis* szacowana przez zespół Petera Browna (P. Brown, T. Sutikna, M. J. Morwood, R. P. Soejono, E. Jatmiko, Wayhu Saptomo, Rokus Awe Due, *A new small-bodied hominin from the Late Pleistocene of Flores*, „Indonesia. Nature” 2004, nr 431, s. 1055–1061). Wielkość 417cm³ jest z kolei szacowana przez zespół Dean Falk (D. Falk, C.Hildebolt, K. Smith, M. J. Morwood, T. Sutikna, P. Brown, Jatmiko, Saptomo Wayhu, B. Brunnsden, F. Prior, *The Brain of LBI, Homo floresiensis*, „Science” 2005, nr 308, s. 242–245; D. Falk, C. Hildebolt, K. Smith, M. J. Morwood, T. Sutikna, P. Brown, Jatmiko, Saptomo Wayhu, B. Brunnsden, F. Prior, *Brain shape in human microcephalics and Homo floresiensis*, „Proceedings of the National Academy of Sciences” 2007, nr 7, s. 2513–2518. Nowsze szacunki podnoszą wielkość pojemności mózgu *Homo floresis* do 522–585 cm³ (por. T. Higham, op. cit., s. 225).

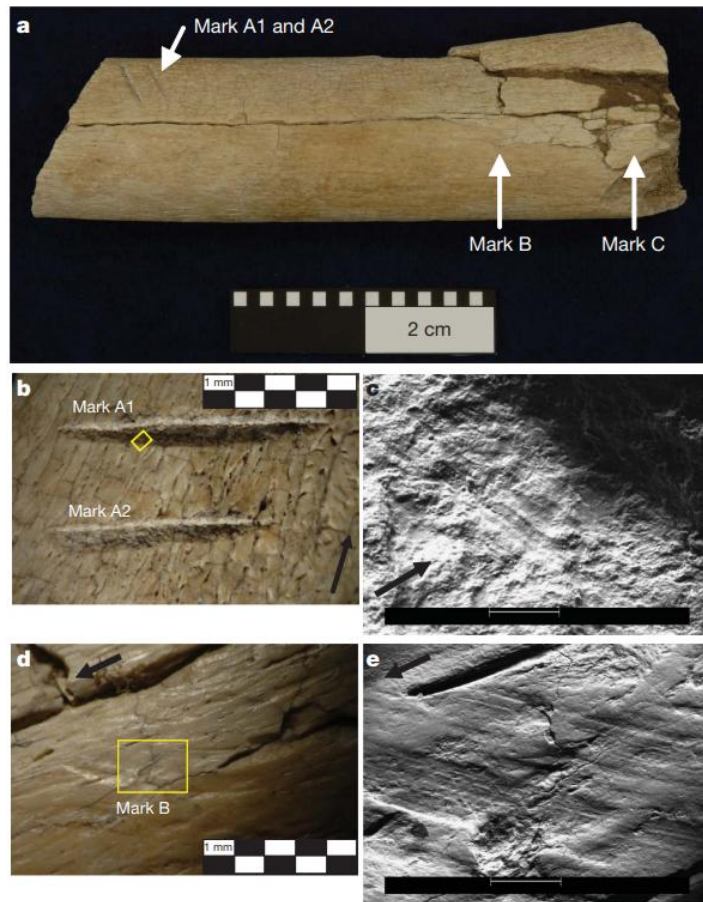
⁵⁵⁷ Por. T. Higham, op. cit., s. 222.

⁵⁵⁸ C. Groves, *The Homo floresiensis Controversy*, „Journal of Biosciences” 2007, nr 4, s. 123.

⁵⁵⁹ Por. Z. Cofran, *Brain size growth in Australopithecus*, „Journal of Human Evolution” 2019, t. 130, s. 72–82.

Cz. St. Bartnik badając zasygnalizowany problem zauważa niejednoznaczne stanowisko paleoantropologów w kwestii przechodzenia Australopiteka od zbieractwa do początków łowiectwa. Niemniej pojawiają się wciąż nowe dowody na to, że hominid ten polował przy użyciu narzędzi. Przykładem takiego dowodu są ślady pozostawione przez narzędzia kamienne na kościach znalezionych podczas prac badawczych prowadzonych w Dikka w Etiopii. Na bazie obserwacji mikroskopowych o małej mocy i mikroskopu elektronowego skanującego środowisko uznano, że wspomniane kości wykazują jednoznaczne ślady nacięć spowodowanych użyciem narzędzi kamiennych w celu usunięcia mięsa i ślady opukiwania w celu dostępu do szpiku. Odkrycia te wydłużają o około 800 000 lat starożytność narzędzi kamiennych i wspomaganej nimi konsumpcji kopytnych przez hominidy, które można obecnie utożsamić z przedstawicielami gatunku *Australopithecus afarensis*⁵⁶⁰.

⁵⁶⁰ Por. S. McPherron, Z. Alemseged, C. W. Marean, J. G. Wynn, D. Reed, D. Geraads, R. Bobe, H. A. Bearat, *Evidence for Stone-Tool-Assisted Consumption of Animal Tissues before 3.39 million years ago at Dikika, Ethiopia*, „Nature” 2010, t. 466, s. 857.



Rys. 15. Ślady zadane kamiennym narzędziem na DIK55-2, żebrze prawdopodobnie zwierzęcia kopytnego: a) Zewnętrzna powierzchnia DIK-55-2 i lokalizacja każdego ze śladów na powierzchni kości. Żebro jest zorientowane tak, że odłamana głowa żebra (*caput costae*) byłaby po lewej stronie; b) oznaczenia A1 i A2 wskazują na ślady zadane kamiennym narzędziem (małe powiększenie optyczne); żółty prostokąt wyznacza zakres obszaru widocznego na rysunku c; c) Obraz ESEM⁵⁶¹ ukazujący mikroprążki wskazujące na cięcie kamiennym narzędziem; d) oznaczenie B wskazuje na ślad zadany kamiennym narzędziem (małe powiększeniu optyczne) w wyniku cięcia i skrobienia lub uderzenia; żółty prostokąt wyznacza zakres obszaru widocznego na rysunku e; e) obraz ESEM ukazujący mikroprążki wskazujące na działanie narzędzia kamiennego. Strzałki widoczne na rysunkach b – e wskazują na miejsce gdzie znajdowała się główka żebra⁵⁶².

⁵⁶¹ ESEM (environmental scanning electron microscope) - technika środowiskowej skaningowej mikroskopii elektronowej która stanowi rozszerzenie standardowej skaningowej mikroskopii elektronowej, w której zostały wprowadzone specjalne rozwiązania technologiczne umożliwiające obserwacje próbek w próżni niższej niż 10^{-4} Pa (por. A. M. Donald, *The use of environmental scanning electron microscopy for imaging wet and insulating materials*, „Nature Materials” 2003, nr 2, s. 511–516; G. D. Danilatos, *Foundations of Environmental Scanning Electron Microscopy*, „Advances in Electronics and Electron Physics” 1988, t. 78, s. 109–250.

⁵⁶² Por. ibidem, s. 859.

Cz. St. Bartnik powiada, że w świetle wyników badań, których przykład podaliśmy, należy włączyć prehistoryczne (plio- i plejstocenyjskie) formy ludzkie do gatunku *Homo sapiens* i przyjąć, że bez wątpienia i one miały dusze⁵⁶³.

Całość tych rozważań, które stanowią próbę odpowiedzi na pytanie: kiedy pojawiła się ludzka dusza i który hominid jako pierwszy był w nią wyposażony, doskonale podsumowują słowa P. Teilharda de Chardina, na którego badania wielokrotnie powołuje się lubelski teolog: „... jest rzeczą oczywistą, że w odmętach czasu, gdzie kryje się punkt zerowy antrogeneracji (...), możemy napotkać rozległe «białe plamy» w naszych wyobrażeniach o przeszłości. Czy można marzyć o znalezieniu śladów ludzi naprawdę pierwszych, skoro musimy zrezygnować z poznania pierwszych Greków czy pierwszych Chińczyków! W tej dziedzinie prawa perspektywy historycznej pozwalają nam liczyć najwyżej na zredukowanie do minimum zakresu niepewności (czy niezdeterminowania), którym mieści się nieuchwytny punkt, źródło rzeki, którą chcielibyśmy poznać od początku do końca”⁵⁶⁴

Niemniej, to co powiedziano do tej pory pozwala Cz. St. Bartnikowi stwierdzić, że ewolucja antropogenetyczna przechodziła bez wątpienia głębokie zmiany somatyczne, psychologiczne i społeczne, ale zawsze realizowała się w osi wyznaczonej przez ciało, duszę i całą strukturę osobową. Jest to zatem ewolucja w ramach natury ludzkiej. Absurdalne jest zatem stwierdzenie, że nastąpiła jakaś ewolucja od nie-człowieka do człowieka, od materii do rozumności i ducha jak chciał Fryderyk Engels, który stwierdził: „Jak należy przypuszczać, przede wszystkim pod wpływem swego trybu życia, który wymagał, by przy wspinaniu się ręce wykonywały inne funkcje niż nogi, małpy (...) zaczęły odzwyczajając się od pomocy rąk przy chodzeniu po ziemi i przyswajając sobie coraz to bardziej pionową postawę. W ten sposób dokonany został decydujący krok na drodze ewolucji od małpy do człowieka”⁵⁶⁵.

Przekształcenie się człowieka w aspekcie somatycznym, psychicznym, społecznym, kulturowym i duchowym jest dynamiczne i twórcze, jednak nigdy nie przekracza ludzkiej natury. Dokonuje się niejako wewnątrz niej, wewnątrz ludzkiej istoty

⁵⁶³ Por. Cz. St. Bartnik, *Kiedy pojawił się człowiek jako Człowiek*, art. cit., s. 35.

⁵⁶⁴ P. Teilhard de Chardin, *Człowiek. Struktura i kierunki ewolucji grupy zoologicznej ludzkiej*, art. cit., s. 56.

⁵⁶⁵ F. Engels, *Rola pracy w procesie przekształcania małpy w człowieka*, brak informacji o tłumaczu, „Problemy” 1949, nr 10, s. 681.

i paradygmatu tożsamości, co ma swoje daleko idące konsekwencje w teologicznym opisie powstania ludzkiej duszy⁵⁶⁶.

2.3.2.2. Teologia początków ludzkiej duszy w aspekcie mikrogenyzy

Przedstawiony powyżej opis wyników badań z zakresu antropogenezy prowadzi Cz. St. Bartnika do oczywistej konstatacji, że należy ostatecznie odrzucić wszelkie formy pozornego autokreacjonizmu, według którego człowiek albo jest efektem deterministycznego działania „niezmiennego świata”, albo sam wyłania się i rozwija w różnych kierunkach. W jego opinii ta propozycja opisu antropogenezy jest czysto immanentystyczna, beztreściowa i beztematyczna. Z kolei kreacjonistyczne widzenie świata Cz. St. Bartnik uznaje za niezwykle głębokie, twórcze i owocne duchowo, jednakże odpowiedzi formułowane w jego kontekście wydają się być niewystarczające. Dopiero ujęcie syntetyczne, sformułowane w postaci ewolucjonizmu kreacyjnego, w którym podkreśla się, iż stwórczy akt Boga dokonuje się wewnątrz uniwersalnego procesu twórczej ewolucji konwergentnej na zasadzie: wyższa złożoność – wyższy stopień uwewnętrznienia i świadomości, daje nadzieję na podanie najlepszej odpowiedzi na pytanie o antropogenezę. Zgodnie z tym punktem widzenia należy stwierdzić, że cała rzeczywistość wewnętrznie ewoluuje w kierunku punktu Omega na zasadzie przyciągania od strony kresu, Stwórcy w pleromie. Jednocześnie mamy do czynienia z jednym wszechogarniającym i nieprzerwanym aktem stwarzania. Człowiek został postawiony w samym centrum obu tych faz kreacyjnych. Jest on stwarzany permanentnie przez Punkt Finalny świata, wszelako nie tyle przez ingerencję z zewnątrz, ile przez ruch unifikacyjny wewnątrz całej rzeczywistości. W ten sposób człowiek stwarzany jest poprzez całą rzeczywistość Ewolucji Uniwersalnej rozumianej jako jeden, jedyny, a ciągły Akt. Pojawienie się duszy ludzkiej nie może być zatem rozumiane jako wynik nowego aktu stwórczego ze strony Boga, lecz raczej wynik kontynuacji i aktualizacji stworzenia. W przeciwnym razie należałoby mówić o niezliczonej liczbie nowych aktów stwórczych–„nowych wyprowadzeń z nicości”. Stwierdzenie, że dusza została stworzona przez Boga nie oznacza, że Bóg dokonuje nowego aktu stwórczego, lecz,

⁵⁶⁶ Por. Cz. St. Bartnik, *Kiedy pojawił się człowiek jako Człowiek*, art. cit., s. 46.

że działa on w jednym stwórczym akcie, dzięki czemu możemy jednocześnie mówić o *productio entis ex nihilo sui et subiecti* oraz o *transformatio creativa*⁵⁶⁷.

Cz. St. Bartnik podkreślając jedność ciała i duszy stoi na stanowisku, że nie można uważać, że dusza ludzka została dodana do jakiegoś, istniejącego już ciała zwierzęcego o własnej formie substancjalnej, którą nie była dusza. Stworzenie człowieka musiało mieć charakter integralny, obejmujący, choćby w sensie pochodnym, jednoczesne stworzenie duszy i tego oto ciała⁵⁶⁸. Z tego też powodu proponowana m.in. przez Georga Mivarta analogia między „gliną” z której formowany jest Adam, a „ciałem zoologicznym”, uformowanym w procesie ewolucji gatunków jest daleko niedoskonała⁵⁶⁹. Lubelski teolog słusznie zauważa, że תְּבִלָּה, o którym jest mowa w Rdz 2, 7 należy rozumieć jako metaforę materii w ogóle, a może nawet jako metaforę „nicości”, której pojęcia w Biblii jeszcze nie ma⁵⁷⁰. Należy przyjąć, że wewnętrzne przemiany stworzonego świata są wkomponowane w strukturę i logikę jednego i tego samego aktu stwórczego. Dusza ludzka musiała być zatem stworzona prostym i niepowtarzalnym aktem, jednocześnie z całym światem, choć z perspektywy ludzkiej, zarówno pierwsza, jak i każda później istniejąca osoba jawi się w konkretnym i tylko jej przynależnym miejscu i czasie⁵⁷¹.

Takie widzenie początków duszy ludzkiej w perspektywie antropogenezy znajduje swoje odbicie w poglądach Cz. St. Bartnika na początek każdej konkretnej ludzkiej duszy. Lektura dzieł lubelskiego teologa pozawala nam prześledzić ewolucję jego stanowiska w kierunku kreacjonizmu pośrednio-bezpośredniego. Lubelski teolog stoi na stanowisku, że fakt uniwersalności i jedyności aktu stwórczego nie stoi w żadnej sprzeczności z prawdą, że każda dusza jest stwarzana bezpośrednio i wprost przez Boga. Stworzenie to trzeba jednak rozumieć w ten sposób, że Bóg stwarza konkretną duszę i osobę z nicości i bezpośrednio ale zawsze w relacji do całego stworzenia i biologii, które też mają swoje źródło w Bogu. Stwórca nie działa więc niezależnie od aktu stworzenia kosmogenetycznego, niejako go dublując. Jest to zawsze jeden i ten sam beczasowy akt stworzenia, który jedynie może być interpretowany albo od strony całego istniejącego *Universum*, albo od strony konkretnego człowieka. Stworzenie bezpośrednie należy

⁵⁶⁷ Por. idem, *Personalizm*, s. 44–48; idem, *Kiedy pojawił się człowiek jako Człowiek*, art. cit., s. 25–26; idem, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, op. cit., s. 247–251; idem, *Ontologia personalistyczna*, art. cit., s. 207; idem, *Teilhardyzm jako historia uniwersalna*, op. cit., s. 17–20; idem, *Utopia – realizm w teilhardowskiej wizji człowieka ewolucji*, w: idem, *Nauka społeczno-polityczna Kościoła*, Lublin 2008, s. 149.

⁵⁶⁸ Por. idem,

⁵⁶⁹ Por. G. Mivart, *On the Genesis of Species*, London 1871, s. 295.

⁵⁷⁰ Por. J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały I–II*, Częstochowa 2013, s. 219–220.

⁵⁷¹ Por. Cz. St. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, op. cit., s. 430–431; idem, *Kiedy pojawił się człowiek jako Człowiek*, art. cit., s. 26.

interpretować jako charakter przyczyniania, z którego wynika osobowa relacja człowieka z Bogiem. Stworzenie każdej ludzkiej duszy dokonuje się poprzez uniwersalny akt stwórczy, w którym *implicite* zawarte są wszystkie przyczyny wtórne. Skutki tego aktu są wyłączne, niepowtarzalne i bezpośrednio upodmiotowione. W tym sensie stworzenie duszy jest jednocześnie bezpośrednie i pośrednie, bo dokonuje się przez akt uniwersalny⁵⁷².

Cz. St. Bartnik zauważa, że w związku z tak ujętą nauką o początku duszy pojawia się pytanie o to, czy ludzka matka, jako matka osobowa, poczyrna i rodzi człowieka tylko swoim ciałem, czy rodzi również duszę swoją własną duszą poprzez stwórczy akt Boga. Autor „Personalizmu” daje tutaj odpowiedź syntetyczną. Powiada mianowicie, że matka rodzi człowieka „całoosobowo”. Bezpośrednio jest przez matkę rodzone ciało, jednak poprzez akt Boży, który realizuje się w niej, pośrednio, przez ciało i naturę ludzką rodzi całego człowieka, całą osobę w aspekcie ontycznym. Stąd zarówno dusza, jak i ciało istnieją już w momencie poczęcia. W ten sposób należy odczytywać teksty Pisma Świętego, które mówią o tym, że Bóg kształtuje człowieka w łonie matki (Ps 22, 10–11; Ps 71, 6; Ps 139, 13–14). Lubelski teolog zwraca uwagę na to, że każde ludzkie macierzyństwo jest daleką analogią do macierzyństwa Maryi, która bezpośrednio zrodziła człowieczeństwo Jezusa, ponieważ jednak człowieczeństwo było zapodmiotowione w osobie Syna Bożego, Matka Jezusa jest jednocześnie Θεοτόκος–Matką Boga. Należy zatem przyjąć, że każda ludzka matka, rodząc człowiecze ciało, wtórnie stanowi niejako łono stworzenia duszy i całej osoby, co pozwala nam mówić, że jest matką całego człowieka. Ludzkie macierzyństwo jest zatem w sposób nierozdzielny, a zarazem tajemniczy, związane z macierzyństwem „całoosobowym”⁵⁷³.

⁵⁷² Por. ibidem, s. 439; idem, *Boży dar życia*, w: idem, *Dotknąć Boga Żywego*, Lublin 2004, s. 210–211; idem, *Człowiek od początku osobą*, w: idem, *Ludzka dusza, jaźń, osoba*, Lublin 2019, s. 254. 259–260; idem, *Personalizm*, op. cit., s. 90. 430; idem, *Metafizyka osoby*, w: idem, *Ludzka dusza, jaźń, osoba*, Lublin 2019, s. 244; idem, *Historia filozofii*, op. cit., s. 162; idem, *Klonowanie człowieka?*, art. cit., s. 249; G. L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, op. cit., s. 153; Cz. St. Bartnik, *Struktura moralna osoby*, w: idem, *Ludzka dusza, jaźń, osoba*, Lublin 2019, s. 231; idem, *Sakrament małżeństwa*, w: idem, *Wprowadzenie do teologii społeczno-politycznej*, Lublin 2006, s. 200; idem, *Wprowadzenie*, do: idem, *Ludzka dusza, jaźń, osoba*, art. cit., s. 11; idem, *Od humanizmu do personalizmu*, w: idem, *Słowo i czyn*, Lublin 2006, s. 147.

⁵⁷³ Por. idem, *Matka – w aspekcie teologicznym*, w: idem, *Nostalgia*, Lublin 2006, s. 239;

3. Teologia duszy

Cz. St. Bartnik, podejmując badanie zjawiska ludzkiej duszy, miał pełną świadomość zarówno wagi tego zagadnienia, jak i trudności związanych z jego naukowym ujęciem. W jednym z artykułów zauważył: „Najtrudniej jest poznać, ująć w słowa i określić naukowo to, co prapierwotne, jak: Bóg, istnienie, życie, materia, energia, myśl, rzeczywistość”⁵⁷⁴. Słowa te odnoszą się również do fenomenu duszy, który wymyka się jednoznacznym definicjom i próbom konceptualizacji. Bartnik sam nie formułuje precyzyjnej definicji duszy, lecz w wielu miejscach odsłania sposób, w jaki ją rozumie. W niniejszym rozdziale podejmiemy próbę uporządkowania i syntetycznego przedstawienia tego rozumienia poprzez rekonstrukcję kluczowych elementów Bartnikowej koncepcji duszy: jej duchowej natury, istoty oraz eschatologicznego przeznaczenia.

3.1. Duchowa natura duszy

Analiza terminologiczna rzeczywistości duszy oraz przedstawione w poprzednim rozdziale ujęcia jej genezy – zarówno w perspektywie metafizycznej, jak i teologicznej – pozwalają przejść do kolejnego, kluczowego etapu rekonstrukcji myśli Cz. St. Bartnika. Będzie to próba przedstawienia systematycznej filozofii i teologii duszy, które odsłaniają jej najgłębszą naturę oraz funkcję, jaką pełni w kształtowaniu ludzkiego bytu. Wykażemy, że refleksja lubelskiego teologa nie sprowadza się do powtarzania klasycznych definicji, lecz w sposób oryginalny zmierza do odsłonięcia duchowego, dynamicznego i relacyjnego charakteru duszy – rozumianej jako zasady, która przenika całe życie osoby, konstytuuje jej wewnętrzną tożsamość, umożliwia transcendencję oraz zakorzenienia ją w historii zbawienia. Omówienie duchowej natury duszy stanowi nie tylko konieczny wstęp, lecz także fundamentalny punkt odniesienia dla dalszych części pracy.

⁵⁷⁴ Cz. St. Bartnik, *Misterium ludzkiego „ja”*, „Studia Włocławskie” 2012, t. 14, s. 105.

3.1.1. Kontrowersje dotyczące duchowej natury ludzkiej duszy

17 maja 1979 r. Kongregacja Nauki Wiary ogłosiła List do Biskupów dotyczący wybranych zagadnień eschatologicznych. W dokumencie zwrócono uwagę na toczące się wówczas dyskusje teologiczne, obejmujące m.in. problem istnienia ludzkiej duszy. Podkreślono, że debaty te mogą wprowadzać zamęt wśród wiernych, którzy w codziennej praktyce duszpasterskiej i popularnych tekstach teologicznych nie odnajdują już znanego im słownictwa i tradycyjnych kategorii pojęciowych. W związku z tym wskazano na konieczność ochrony wiary chrześcijan wobec prawd coraz częściej podawanych w wątpliwość. W dokumencie stwierdzono jednoznacznie: „Kościół przyjmuje istnienie i życie, po śmierci, elementu duchowego, obdarzonego świadomością i wolą w taki sposób, że *ja ludzkie* istnieje nadal, chociaż w tym czasie brakuje dopełnienia jego ciała. Na oznaczenie tego elementu Kościół posługuje się pojęciem *duszy*, którego używa Pismo Święte i Tradycja. Chociaż pojęcie to ma w Biblii różne znaczenia, Kościół stwierdza jednak, że nie ma poważnej racji, by je odrzucić, a co więcej, uważa, że jest bezwzględnie konieczny jakiś aparat pojęciowy dla podtrzymywania wiary chrześcijan⁵⁷⁵”.

Zdaniem Czesława Stanisława Bartnika tekst ten odnosi się przede wszystkim do kwestii stosowania w refleksji teologicznej terminu „dusza”. Autor słusznie zauważa jednak, że współczesne badania kwestionują nie tylko zasadność używania samego pojęcia, lecz także — a nierzadko przede wszystkim — istnienie duchowego pierwiastka w człowieku, do którego termin ten się odnosi⁵⁷⁶. Wskazuje ponadto, iż proces ten ma długą i złożoną historię.

Jednym z pierwszych myślicieli utrzymujących, że dusza — podobnie jak ciało — ma charakter materialny, był Demokryt⁵⁷⁷. W interpretacji jego filozofii Czesław Stanisław Bartnik nie wydaje się jednak całkowicie konsekwentny. W *Historii filozofii* określa atomizm Leukipposa i Demokryta jako „w pełni materialistyczną i ateistyczną

⁵⁷⁵ Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii*, tekst dostępny na stronach internetowych Stolicy Apostolskiej pod adresem: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19790517_escatologia_pl.html. Dostęp dn. 01.09.2025.

⁵⁷⁶ Por. Cz. St. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, op. cit., s. 380.

⁵⁷⁷ Cz. St. Bartnik przedstawiając poglądy Demokryta dotyczące duszy odwołuje się do badań polskiej historyk filozofii, Janiny Gajdy-Krynickiej, jednakże swoim zwyczajem nie podaje konkretnego źródła. Najbardziej prawdopodobne jest, że owym niewskazany źródłem jest praca zatytułowana „Filozofia przedsokratejska”, która ma formę podręcznika akademickiego dla młodszych studentów humanistyki. Interesujące nas fragmenty znajdują się na stronach 146–148 (Por. J. Gajda-Krynicka, *Filozofia przedsokratejska*, Warszawa 2015, s. 146–148).

teorię świata”⁵⁷⁸, natomiast w artykule *Dusza w świecie starogreckim* twierdzi, że Demokryt nie był ateistą ani materialistą w ścisłym znaczeniu⁵⁷⁹. Drugą z tych opinii uzasadnia faktem, że filozof przyjmował istnienie zarówno duszy, jak i bogów.

Skoro jednak zarówno dusza, jak i bogowie — podobnie jak wszelka rzeczywistość — składają się u Demokryta z atomów, bardziej przekonująca wydaje się interpretacja podkreślająca konsekwentnie materialistyczny charakter jego stanowiska. Trzeba przy tym pamiętać, że zróżnicowanie i często wzajemna niespójność przekazów dotyczących koncepcji duszy u Demokryta uniemożliwiają jej jednoznaczną rekonstrukcję⁵⁸⁰. W badaniach nad atomizmem przyjmuje się jednak, że filozof z Abdera zakładał istnienie duszy rozumianej jako zasada ruchu, a tym samym jako czynnik konstytutywny procesów życiowych⁵⁸¹.

Arystoteles relacjonuje, iż według Demokryta „dusza jest szczególnym rodzajem ognia lub ciepłoty. Istnieje nieskończona ilość kształtów, czyli atomów; te spośród nich, które mają kształt kulisty, nazywa ogniem i duszą; podobne są do tzw. pyłku powietrznego, który jasno widać w promieniach słońca wpadających przez okna”⁵⁸². Z tej charakterystyki wynika, że dusza nie stanowi własności swoście ludzkiej. Kuliste atomy, będące nośnikami zasady życiowej, przenikają całą rzeczywistość fizyczną: występują zarówno w organizmach ludzkich i zwierzęcych, jak i w powietrzu. Arystoteles odnotowuje ponadto, że Demokryt utrzymywał, iż „w powietrzu istnieje wielka liczba takich ciałek, które on nazywa umysłem i duszą. W chwili, gdy zwierzę oddycha i powietrze w nie wchodzi, wchodzi równocześnie z powietrzem owe ciała”⁵⁸³.

Na podstawie tych świadectw Bartnik stwierdza, że w ujęciu Demokryta dusza i ciało stanowią jedną i tę samą materię⁵⁸⁴.

Podobne poglądy Czesław Stanisław Bartnik dostrzega w nauce stoików, zwłaszcza w okresie starej i średniej szkoły⁵⁸⁵. Już założyciel stoicyzmu, Zenon z Kitionu, przyjął za fundament swojej filozofii hileizm, zgodnie z którym materia

⁵⁷⁸ Por. Cz. St. Bartnik, *Historia filozofii*, op. cit., s. 110. Podobny pogląd lubelski teolog wyraża m.in. w następujących publikacjach: *Argument na istnienie Boga z osoby ludzkiej*, art. cit., s. 318; *Sekciarski charakter liberalizmu*, w: idem, *Słowo i czyn*, Lublin 2006, s. 24; *Wieczne trwanie istoty ludzkiej*, w: idem, *Myśl eschatologiczna*, Lublin 2002, s. 214.

⁵⁷⁹ Por. idem, *Dusza w świecie starogreckim*, art. cit., s. 96.

⁵⁸⁰ Więcej na temat sprzecznych relacji o koncepcji duszy u Demokryta zob. C. W. Taylor, *The Atomists: Leukippos and Democritus – Fragments*, Toronto 1999, s. 201–202.

⁵⁸¹ Por. R. Legutko, *Filozofia presokratyków. Od Talesa do Demokryta*, Kraków 2020, s. 365.

⁵⁸² Arystoteles, *O duszy*, 404a, w: idem, *Dzieła wszystkie*, t. 3, tłum. P. Siwek, Warszawa 2005.

⁵⁸³ Arystoteles, *O oddychaniu*, 472a, w: idem, *Dzieła wszystkie*, t. 3, tłum. P. Siwek, Warszawa 2005.

⁵⁸⁴ Por. Cz. St. Bartnik, *Historia filozofii*, op. cit., s. 136.

⁵⁸⁵ Por. ibidem, s. 139–140; idem, *Dusza w świecie starogreckim*, art. cit., s. 103–104.

posiada życie z siebie samej i nie istnieje nic poza nią. Według świadectwa Cycerona „Zeno igitur naturam ita definit, ut eam dicat ignem esse artificiosum ad gignendum progredientem via; censet enim artis maxime proprium esse creare et gignere, quodque in operibus nostrarum artium manus efficiat id multo artificiosius naturam efficere, id est, ut dixi, ignem artificiosum magistrum artium reliquarum”⁵⁸⁶.

Późniejsi przedstawiciele szkoły stoickiej różnili się w szczegółach dotyczących koncepcji duszy, jednak zasadniczo stoicy utrzymywali, że Bóg jest inteligentną i aktywną zasadą świata, przybierającą postać ognia lub utożsamianego z πνεῦμα oddechu. Zasada ta przenika i kształtuje bierną, amorficzną materię, dlatego może być określana mianem λόγος, νοῦς lub ψυχή. W stoickiej fizyce mamy zatem do czynienia z dwiema zasadami: czynną i bierną. Bierną jest nieukształtowana substancja, czynną natomiast — zasada racjonalna, czyli Bóg i rozum, przy czym „Bóg” i „rozum” są dwiema nazwami tej samej rzeczywistości.

Boska zasada czynna stanowi „duszę wszechświata” (τοῦ κόσμου ψυχή), o czym wspomina m.in. Plutarch. Odwołując się do Chryzypa, zauważa on, że według stoików dusza świata wchłania wszystko w siebie aż do powszechnego pożaru, który daje początek kolejnemu cyklowi kosmicznemu⁵⁸⁷. Ludzka dusza jest porównywalna z ową boską zasadą wszechświata, a nawet z nią tożsama, ponieważ stanowi jej część. Co więcej jako πνεῦμα obecna jest nie tylko w człowieku, lecz także w zwierzętach; jako φύσις — w roślinach; a jako ἔξις — w ciałach nieożywionych⁵⁸⁸.

Czesław Stanisław Bartnik trafnie zauważa, że w obrębie stoicyzmu doszło do zasadniczej przemiany w poglądach dotyczących natury duszy, gdy Stoę Średnią

⁵⁸⁶ Cyceron, *De Natura Deorum*, II, 57, tekst łaciński dostępny na stronach internetowych portalu Perseus pod adresem:

<https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2007.01.0037%3Abook%3D2%3Asection%3D57>. Dostęp dn. 05.09.2025.

⁵⁸⁷ „λέγει ‘τροφή τε οἱ μὲν ἄλλοι θεοὶ χρῶνται, παραπλησίως συνεχόμενοι δι’ αὐτήν: ὁ δὲ Ζεὺς καὶ ὁ κόσμος καθ’ ἕτερον τρόπον ἀναλίσκομένων καὶ ἐκ πυρὸς γινομένων’ ἐνταῦθα μὲν οὖν ἀποφαίνεται πάντας τοὺς ἄλλους θεοὺς τρέφεσθαι, πλὴν τοῦ κόσμου καὶ τοῦ Διός: ἐν δὲ τῷ πρώτῳ περὶ Προνοίας ‘τὸν Δία φησὶν αὖξεσθαι, μέχρι ἂν εἰς αὐτὸν ἅπαντα καταναλώσῃ. ἐπεὶ γὰρ ὁ θάνατος μὲν ἐστὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος, ἡ δὲ τοῦ κόσμου ψυχή οὐ χωρίζεται μὲν αὖξεται δὲ συνεχῶς μέχρι ἂν εἰς ἑαυτὴν καταναλώσῃ τὴν ὕλην, οὐ ρητέον ἀποθνήσκειν τὸν κόσμον’” (Plutarch, *De stoicorum repugnantiis*, 1052c. Tekst grecki dostępny na stronach internetowych portalu Perseus pod adresem:

<https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0388%3Astephpage%3D1052c>. Dostęp dn. 05.09.2025).

⁵⁸⁸ Por. Cz. St. Bartnik, *Dusza w świecie starogreckim*, art. cit., s. 104; A. C. Pearson, *The Fragments Of Zeno and Cleanthes with introduction and explanatory notes*, London 1989, s. 33. 42. 92. 176; R. Salles, *The Stoic World Soul and the Theory of Seminal Principles*, w: *World Soul: A History*, red. J. Wilberding, Oxford 2021, s. 44–66; F. Ademollo, *Cosmic and Individual Soul in Early Stoicism*, w: *Body and Soul in Hellenistic Philosophy: Proceedings of the 14th Symposium Hellenisticum*, red. B. Inwood and J. Warren, Cambridge 2020, s. 113–144.

zastąpiła Stoa Młodsza. Przedstawiciele tej ostatniej — Seneka, Epiktet z Frygii oraz Marek Aureliusz — odeszli od klasycznego stoickiego materializmu, skłaniając się ku stanowiskom o wyraźnie dualistycznym i spirytualistycznym charakterze⁵⁸⁹.

Uznając słuszność argumentacji Czesława Stanisława Bartnika dotyczącej wskazanej tu ewolucji stoickich poglądów, należy zauważyć, że dualizm, który pojawia się w okresie Stoi Młodszej — zakładający istnienie ducha i materii — nie musi jeszcze oznaczać przyjęcia koncepcji niematerialnej duszy. W jednym z listów Seneki adresowanych do Lucyliusza znajdujemy bowiem charakterystyczne dla stoickiego materializmu stwierdzenie: „Bonum facit: prodest enim. Quod facit, corpus est. Bonum agitat animum et quodammodo format et continet, quae propria sunt corporis. Quae corporis bona sunt, corpora sunt; ergo et quae animi sunt. Nam et hoc corpus est”⁵⁹⁰.

Z kolei źródeł współczesnej negacji istnienia duszy ludzkiej Czesław Stanisław Bartnik upatruje w przemianach, jakie dokonały się w filozofii, teologii i szeroko rozumianym światopoglądzie europejskim od okresu renesansu. Jego zdaniem to właśnie czas od XIV do XVI wieku został naznaczony procesem stopniowego odchodzenia od uznawania prymatu Boga i Jego królestwa na ziemi oraz wysuwania na pierwszy plan problematyki człowieka i społeczeństwa świeckiego. Rozpoczęto kontestowanie związków Kościoła z państwem oraz relacji między wiarą a rozumem. Pojawił się sprzeciw wobec autorytetu, biblijnych przykazań, obiektywnej wartości teologii i prawd wiary, w tym wobec uznania istnienia duszy jako bytu duchowego i nieśmiertelnego⁵⁹¹.

Jednym ze skutków tego procesu było powstanie nowożytnych koncepcji negujących istnienie ludzkiej duszy. Wśród nich szczególne znaczenie mają — zdaniem Bartnika — te, które wyrosły na gruncie filozofii Thomasa Hobbesa, Dawida Hume’a, Ludwiga A. Feuerbacha, materializmu dialektycznego, scjentyzmu oraz teologii sekularyzacyjnej. Jest to obserwacja trafna. Współczesna materialistyczna koncepcja istoty i struktury umysłu ma swoje źródło w dorobku Hobbesa, którego wpływu na nowożytną debatę o naturze duszy nie sposób przecenić.

⁵⁸⁹ Por. Cz. St. Bartnik, *Dusza w świecie starogreckim*, art. cit., s. 104–105; idem, *Historia filozofii*, op. cit., s. 141; P. Ćwikliński, *Problem zaistnienia duszy ludzkiej w świetle historycznych uwarunkowań egzystencjalnej jedności bytu*, Wrocław 2013, s. 77–81.

⁵⁹⁰ L. A. Seneca, *Ad Lucilium Epistulae Morales*, CVI 4–5, tekst łaciński dostępny na stronach internetowych portalu Perseus pod adresem:

<https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2007.01.0080%3Aletter%3D106%3Asection%3D4>. Dostęp dn. 06.09.2025. Por. G. Reale, *La filosofia di Seneca con terapia dei mali dell'anima*, Milano 2008, s. 101; M. Krasnodębski, *Filozoficzne rozmowy leczące duszę. Seneki listy moralne do Lucyliusza jako traktat terapeutyczny*, „Παιδεία” 2023, nr 5, s. 154.

⁵⁹¹ Por. Cz. St. Bartnik, *Od humanizmu do personalizmu*, art. cit., s. 143–146.

Hobbes, wychodząc z założeń skrajnego materializmu, twierdził, że doznania i wyobrażenia są jedynie różnymi formami ruchu, a zatem odwoływanie się do istnienia niecielesnej duszy jest pozbawione sensu. Idąc dalej, utrzymywał, że samo pojęcie substancji niecielesnej jest wewnętrznie sprzeczne. Pisał: „Wszechświat jest agregatem wszelkich ciał; nie ma tedy żadnej realnej jego części, która by nie była też ciałem. [...] ponieważ ciała podlegają zmianie, to znaczy: ukazują się na różny sposób zmysłom istot żywych, odbierającym rozmaite jakości zmysłowe; [...] zgodnie z tym znaczeniem słów *substancja* i *ciało* oznaczają tę samą rzecz; i wobec tego substancja bezcielesna to słowa, które połączone w jedno, znoszą się wzajemnie, tak samo, jak gdyby ktoś powiedział: *ciało bezcielesne*”⁵⁹².

Co więcej, Hobbes podejmuje się nowej interpretacji biblijnych wersetów, które tradycyjnie traktowano jako dowód istnienia nieśmiertelnej i niematerialnej duszy⁵⁹³. Jego egzegeza prowadzi do dwóch powiązanych ze sobą tez: po pierwsze, że w omawianych tekstach nie ma wzmianki o niezależnej substancji oddzielonej od ludzkiej doczesności na wzór platońskiej duszy; po drugie, że istotą problemu jest błędne tłumaczenie, które wtórnie narzuciło arbitralne konotacje⁵⁹⁴. Wydaje się, że chcąc pozostać wierny swoim materialistycznym założeniom, a jednocześnie uniknąć oskarżeń o ateizm, Hobbes uznał, iż Bóg może stwarzać nieśmiertelne byty istniejące poza naturalnym porządkiem, jednak również one muszą być cielesne. Dlatego stwierdza: „substancja niecielesna nie jest rzeczą tylko wyobrażaną, lecz realną, a mianowicie jest subtelną substancją niewidzialną, która ma wymiary, tak samo jak ciała o grubszej budowie”⁵⁹⁵.

To ostatnie twierdzenie przypomina Bartnikowi poglądy niektórych chrześcijańskich uczonych poprzedzających Hobbesa, którzy również uważali duszę za „najdoskonalszą materię”. Zdaniem lubelskiego teologa należeli do nich m.in. św. Justyn, Tertulian, św. Jan Kasjan, Faustus z Riez, Jan Szkot Eriugena, św. Bonawentura czy Dawid z Dinant⁵⁹⁶. Oznacza to, że omawiany tu pogląd, choć materialistyczny, nie prowadzi jeszcze wprost do odrzucenia Boga i rzeczywistości nadprzyrodzonej.

⁵⁹² Por. T. Hobbes, *Lewiatan czyli Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 1954, s. 10.

⁵⁹³ Są to m.in.: Rdz 2, 7; Ez 2, 30; Pwt 34, 9; Rz 8, 9; J 4, 2; Łk 4, 1.

⁵⁹⁴ Por. T. Hobbes, op. cit., s. 477–492.

⁵⁹⁵ Por. ibidem, s. 354; Cz. St. Bartnik, *Personalizm*, op. cit., s. 107; idem, *Osoba, natura, wolność*, w: idem, *Wprowadzenie do teologii społeczno-politycznej*, Lublin 2006, s. 347; idem, *Historia filozofii*, op. cit., s. 392.

⁵⁹⁶ Por. Cz. St. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, op. cit., s. 384–385.

Inaczej przedstawia się sytuacja w przypadku koncepcji materialnej duszy powstałej na gruncie marksizmu.

Czesław Stanisław Bartnik zauważa, że marksizm stanowi w pewnym zakresie kontynuację feuerbachowskiej interpretacji filozofii Hegla. O ile jednak Feuerbach koncentrował się przede wszystkim na zagadnieniach biologicznych⁵⁹⁷, o tyle Karol Marks zreinterpretował heglizm w perspektywie społecznej i historycznej, wprowadzając do niego jednocześnie ideę rewolucji⁵⁹⁸. Lubelski teolog poświęcił marksizmowi wiele miejsca w swojej twórczości, co było podyktowane historyczno-politycznym kontekstem, w jakim przyszło mu żyć i prowadzić badania. Jego pisma, zwłaszcza z lat siedemdziesiątych XX wieku, stanowią w znacznej mierze próbę obalenia obowiązującej wówczas ideologii marksistowskiej poprzez stworzenie dobrze ugruntowanej filozofii i teologii personalistycznej. Ważnym elementem tej krytyki była analiza marksistowskiego materializmu, którego istotną częścią jest negacja istnienia niematerialnej duszy.

Bartnik przywołuje zatem marksistowską teorię, zgodnie z którą dusza jest jedynie postacią wyżej zorganizowanej materii⁵⁹⁹. W tej koncepcji materia stanowi jedyną formę bytu, a świadomość jest jedynie jej funkcją. Materia jest zawsze podstawą istnienia, natomiast świadomość — czy też dusza — jest czymś wtórnym i zależnym⁶⁰⁰. Bartnik słusznie wskazuje na sprzeczność, jaka powstaje w ramach takiego stanowiska: marksizm z jednej strony przeciwstawia ducha materii, a z drugiej utrzymuje, że świadomość i materia są w gruncie rzeczy tym samym⁶⁰¹. Co więcej, lubelski teolog przypomina, że według marksistów samo pojęcie duszy narodziło się ze zwykłego lęku przed śmiercią⁶⁰². Fryderyk Engels pisał wprost: „Dusza, jako coś odrębnego od ciała,

⁵⁹⁷ Zdaniem lubelskiego teologa symbolem biologicznej interpretacji filozofii Hegla przed F. Feuerbacha stało się słynne zdanie: „Der Mensch ist, was er isst”, które filozof zapisał w eseju z roku 1864 zatytułowanym: *Das Geheimnis des Opfers oder: Der Mensch ist, was er isst*. Píše tam również m.in.: „Gott ist, was er isst; er isst Ambrosia, d. h. also Unsterblichkeit, ein Gott; der Mensch dagegen isst Brot, isst Früchte der Erde, also irdisches, nicht ambrosisches, sterbliches, also ist er ein Mensch, ein Sterblicher“ (L. Feuerbach, *Das Geheimnis des Opfers oder: Der Mensch ist, was er isst*, cyt. za: G. Gniech, *Essen und Psyche. Über Hunger und Satttheit, Genuß und Kultur*, Berlin 1995, s. 237). Por. Cz. St. Bartnik, *Historia filozofii*, op. cit., s. 369.

⁵⁹⁸ Por. Cz. St. Bartnik, *Historia filozofii*, op. cit., s. 374.

⁵⁹⁹ Por. ibidem, s. 377.

⁶⁰⁰ Por. ibidem, s. 375. 385. 196.

⁶⁰¹ Por. ibidem, s. 392.

⁶⁰² Idem, *Wprowadzenie do: idem, Ludzka dusza, jaźń, osoba*, Lublin 2019, s. 13.

jest tylko wyobrażeniem religijnym, które filozofia idealistyczna przejęła i próbowała uzasadnić spekulatywnie”⁶⁰³.

Stanowisko marksistów Bartnik podsumowuje w sobie właściwy sposób przy okazji omawiania filozofii Igora S. Kona, marksisty z Uniwersytetu Leningradzkiego. We wprowadzeniu do analizy jego dzieła *Odkrycie „ja”*⁶⁰⁴ stwierdza: „Zastanawiająca jest tępota materialistów, którzy nie dostrzegali oczywistego zjawiska jaźni, uważając je za złudzenie lub za coś idealistycznego”⁶⁰⁵.

Zdaniem Czesława Stanisława Bartnika podobną drogą, co marksizm, podążył scjentyzm. Źródłem tego kierunku myślowego lubelski teolog upatruje w filozoficznym minimalizmie charakterystycznym dla Augusta Comte’a, Jamesa Milla oraz jego syna Johna Stuarta Milla. To właśnie ci pozytywiści postulowali odejście od metafizyki i zaprzestanie spekulacji dotyczących nieujawnionej natury rzeczy. Twierdzili, że należy zrezygnować z używania pojęć, którym nie odpowiadają żadne realne byty — a takim pojęciem miało być, ich zdaniem, również słowo „dusza”⁶⁰⁶.

W podobnym duchu argumentował jeden z czołowych przedstawicieli scjentyzmu, Karl Pearson. Dla niego już sama świadomość była nierozdzielnie związana z procesem zachodzącym w mózgu w wyniku pobudzenia sensorycznego. W *The Grammar of Science* stwierdzał jednoznacznie: „(...) świadomość wiąże się z procesem, który może zachodzić w mózgu między odebraniem wrażenia zmysłowego przez nerw czuciowy a wysłaniem bodźca do działania poprzez nerw ruchowy. Jest więc związana z określonym typem aparatury fizjologicznej, którą ujmujemy zbiorczo jako mózg i układ nerwowy.”⁶⁰⁷. W przekonaniu Pearsona za fakty można uznać wyłącznie to, co stanowi przedmiot badań nauk przyrodniczych⁶⁰⁸.

⁶⁰³ F. Engels, *Anty-Dühring. Przewrót w nauce pana Eugeniusza Dühringa*, tłum. W. A. Balon, Warszawa 2020, s. 38.

⁶⁰⁴ I. S. Kon, *Odkrycie „ja”*, tłum. L. Siniugina, Warszawa 1987.

⁶⁰⁵ Cz. St. Bartnik, *Tajemnica jaźni*, w: idem, *Ludzka dusza, jaźń i osoba*, Lublin 2019, s. 203.

⁶⁰⁶ Por. Cz. St. Bartnik, *Historia filozofii*, op. cit., s. 416; L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna*, Warszawa 2003, s. 62–67. 83–87. 92–98.

⁶⁰⁷ „(...) consciousness is associated with the process which may intervene in the brain between the receipt of a sense-impression from a sensory nerve and the despatch of a stimulus to action through a motor nerve. Consciousness is thus associated with physiological machinery of a certain character, which we sum up under brain and nerves” (K. Pearson, *The grammar of science*, London 1911, tł. wł., s. 57. Por. ibidem, s. 52).

⁶⁰⁸ Por. M. Gogacz, *Wstęp do tomizmu*, Warszawa 2024, s. 317.

Podobne stanowisko zajmował polski przedstawiciel scjentyzmu, Benedykt Dybowski⁶⁰⁹, który z przekonaniem głosił, że „droga, wiodąca do poznania prawdy – praw rządzących przyrodą całą, do poznania ideałów społecznych, jest drogą studiów przyrodniczych”⁶¹⁰. Założenie to doprowadziło go do wniosku, iż „jak ciało, tak też i psyche formowały się stopniowo; rozum i strona duchowa dzisiejszych geniuszów są tylko stopniem wyższym czynności mózgowych, niższych kategorii istot”⁶¹¹.

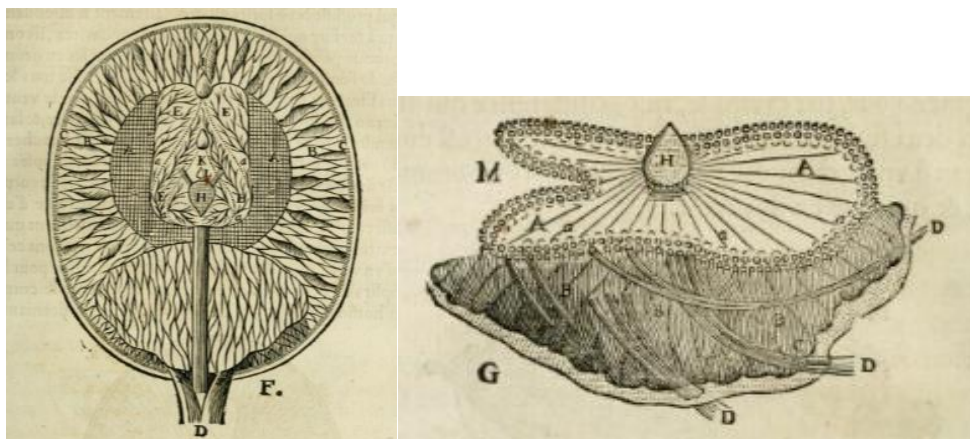
Scjentyzm, jak podkreśla Bartnik, nie jest bynajmniej kierunkiem wyłącznie historycznym. Lubelski teolog słusznie zauważa, że pozostaje on szeroko rozpowszechniony wśród współczesnych uczonych. Doskonałym przykładem może być, naszym zdaniem, Christian de Duve, cytolog i biochemik, laureat Nagrody Nobla w dziedzinie medycyny. Również on był przekonany, że wszystkie zjawiska — także psychiczne — można wyjaśnić w oparciu o nauki przyrodnicze. W odniesieniu do duszy stwierdził kategorycznie, że materia i duch nie są odrębnymi podmiotami, lecz dwoma aspektami tej samej rzeczywistości. Postulował zatem, by ukształtowany na gruncie filozofii Kartezjusza dualizm ustąpił miejsca monizmowi⁶¹².

⁶⁰⁹ W obu wydaniach *Historii filozofii* Cz. St. Bartnika pojawia się konsekwentnie ten sam błąd w zapisie nazwiska polskiego myśliciela: „Dyboski” zamiast „Dybowski”. Por. Cz. St. Bartnik, *Historia filozofii*, op. cit., s. 416. 569; idem, *Historia filozofii*, Lublin 2000, s. 374.

⁶¹⁰ B. Dybowski, *Kilka słów wstępnych*, w: E. Haeckel, *O pochodzeniu człowieka*, Lwów 1902, s. XI. W podanym cytacie dokonaliśmy uwspółcześnienia ortografii. Por. Cz. St. Bartnik, *Historia filozofii*, op. cit., s. 416; L. Kuźnicki, *Ewolucjonizm w Polsce 1883–1959*, „Kosmos. Problemy nauk biologicznych” 2009, nr 3–4, s. 300–302; A. Słoniowska, *Benedykta Dybowskiego program odrodzenia ludzkości*, „Galicja. Studia i Materiały” 2022, nr 8, s. 15–16.

⁶¹¹ B. Dybowski, *O światopoglądach starożytnych i naukowych*, Warszawa 1919, s. 64. W podanym cytacie dokonaliśmy uwspółcześnienia ortografii.

⁶¹² Por. Ch. De Duve, *Da Gesù a Gesù passando per Darwin. Un itinerario personale*, tłum. C. Travaglino, Milano 2011, s. 71.



Rys. 1. Schematy mózgu według Kartezjusza. Narząd oznaczony literą H to szyszynka, która — zgodnie z nauką Kartezjusza — stanowi jedyne miejsce interakcji duszy z ciałem⁶¹³. To właśnie za jej pośrednictwem dusza oddziałuje na zachowanie ciała⁶¹⁴.

Podobne stanowisko zajmował Francis Crick, laureat Nagrody Nobla i współodkrywca struktury molekularnej DNA. Swoje poglądy na temat natury świadomości i duszy przedstawił m.in. w obszernej książce *The Astonishing Hypothesis. The Scientific Search for the Soul*⁶¹⁵. Programowa teza tego dzieła została wyrażona już w pierwszym zdaniu: „Zadziwiająca hipoteza głosi, że Ty, twoje radości i smutki, twoje wspomnienia i ambicje, twoje poczucie tożsamości i wolnej woli, to w rzeczywistości nic więcej niż zachowanie ogromnego zbioru komórek nerwowych i powiązanych z nimi molekuł”⁶¹⁶.

W dalszej części książki Crick utrzymuje, że idea duszy jako bytu istniejącego niezależnie od ciała i niepodlegającego znanym prawom przyrody jest jedynie mitem, którego źródłem był brak wiedzy o naturze materii, promieniowania oraz procesów

⁶¹³ Kartezjusz, *L'homme, et la formation du fœtus*, Paris 1667, s. 61. 64. Egzemplarz przechowywany w bibliotece Uniwersytetu w Toronto, dostępny na stronach internetowych portalu „Internet Archive” pod adresem: <https://archive.org/details/lhommeetlaformat00desc/page/n3/mode/2up>, dostęp dn. 05.09.2025.

⁶¹⁴ Por. idem, *Les passions de l'âme*, Amsterdam 1650, s. 62. Egzemplarz przechowywany w Centralnej Bibliotece Narodowej we Florencji, dostępny na stronach internetowych portalu „Internet Archive” pod adresem:

https://archive.org/details/bub_gb_2O05ZS1k7i8C/bub_gb_2O05ZS1k7i8C/page/n3/mode/2up?q=De+l%E2%80%99union+de+l%E2%80%99C3%A2me. Dostęp dn. 05.09.2025.

⁶¹⁵ F. Crick, *The astonishing hypothesis The scientific search for the soul*, New York 1994.

⁶¹⁶ „The Astonishing Hypothesis is that “You,” your joys and your sorrows, your memories and your ambitions, your sense of personal identity and free will, are in fact no more than the behavior of a vast assembly of nerve cells and their associated molecules“ (ibidem, tłum. wł., s. 3).

ewolucyjnych⁶¹⁷. Współczesny neurolog — argumentuje Crick — nie potrzebuje już odwoływać się do pojęcia duszy, aby wyjaśnić zachowanie ludzi i zwierząt⁶¹⁸.

Warto w tym miejscu przywołać również jednego z najbardziej znanych współczesnych krytyków koncepcji istnienia ludzkiej duszy, Richarda Dawkinsa. Ten wybitny zoolog, etolog i ewolucjonista utrzymuje, że przekonanie o istnieniu duszy niezależnej od ciała stanowi rezultat wrodzonego człowiekowi dualizmu. Dualizm ten — ukształtowany, jak twierdzi, w toku ewolucji — miał zapewnić człowiekowi określoną przewagę adaptacyjną nad innymi gatunkami⁶¹⁹.

Podsumowując stanowisko scjentyistów⁶²⁰, można zauważyć, że w swoich analizach najczęściej odwołują się oni do własnych wyobrażeń na temat tego, jak ludzie wierzący rozumieją pojęcie duszy, zatrzymując się zazwyczaj na kartezjańskiej koncepcji substancji duchowej. Nie podejmują natomiast refleksji nad tym, w jaki sposób zagadnienie to ujmuje współczesna teologia — zwłaszcza teologia katolicka — której, jak się wydaje, nie znają lub nie uwzględniają. W tym kontekście szczególnego znaczenia nabierają badania Cz. St. Bartnika, prezentujące personalistyczną, współczesną interpretację natury duszy w ujęciu katolickim.

Lubelski badacz trafnie zauważa, że współczesna katolicka nauka o duszy jest poddawana krytyce nie tylko z perspektywy scjentyzmu, lecz szerzej — z pozycji antyeklezyalizmu. Cz. St. Bartnik definiuje antyeklezyalizm jako charakterystyczną dla współczesnego świata postawę wobec Kościoła, polegającą na jego negacji, przybierającej różnorodne formy. Jednym z jej przejawów, widocznym na płaszczyźnie intelektualnej, jest zwalczanie podstawowych prawd wiary katolickiej, takich jak istnienie Boga, duszy, wieczności, możliwość zbawienia czy sens ludzkiego życia. Bartnik podkreśla, że działania te bywają niekiedy wspierane przez niektórych teologów, których stanowisko określa mianem „teologii sekularyzującej”⁶²¹.

⁶¹⁷ Por. ibidem, s. 4.

⁶¹⁸ Por. ibidem, s. 6. 33. 261.

⁶¹⁹ Por. R. Dawkins, *Bóg urojony*, tłum. P. J. Szwajcer, Warszawa 2014, s. 194–196.

⁶²⁰ Przedstawiciele tego kierunku jest znacznie więcej niż trzech, wspomnianych przez nas współczesnych przyrodników. Wystarczy wspomnieć choćby Daniela C. Dennetta (por. D. C. Dennett, *Świadomość*, tłum. E. Stokłosa, Kraków 2018), Stevena Pinkera (por. S. Pinker, *Jak działa umysł*, tłum. M. Koraszewska, T. Lanczewski, Poznań 2022), Paula M. Churchlanda (por. P. M. Churchland, *Mechanizm rozumu, siedlisko duszy. Filozoficzna podróż w głąb mózgu*, tłum. Z. Karaś, Warszawa 2002). Zob. też: G. Ravasi, *op. cit.*, s. 336–340.

⁶²¹ Por. Cz. St. Bartnik, *Antyeklezyalizm*, w: idem, *Nauka społeczno-polityczna Kościoła*, Lublin 2008, s. 96–97; idem, *Duchowe oblicze współczesnego świata*, w: idem, *Nauka społeczno-polityczna Kościoła*, Lublin 2008, s. 134.

Choć Bartnik nie formułuje jednoznacznej definicji „teologii sekularyzującej”, z kontekstu jego analiz wynika, że termin ten odnosi się do nurtu teologicznego, którego początki sięgają czasów reformacji. Nurt ten konsekwentnie odrzuca obecne w chrześcijaństwie elementy mityczne, metafizyczne i transcendentalne. W takim ujęciu pojęcia religijne — w tym idea ludzkiej duszy — traktowane są jako anachroniczne relikty epoki, która odchodzi do historii, jako wytwory wyobraźni właściwej „protologii” rodzaju ludzkiego⁶²².

Przykładem tego sposobu myślenia jest teologia Rudolfa Bultmanna. Jego program demitologizacji Nowego Testamentu znajduje wyraz m.in. w słynnym stwierdzeniu z eseju *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, w którym pisze, że „nie można używać elektrycznego światła i radia, korzystać w razie choroby z nowoczesnych środków medycznych i klinicznych, a jednocześnie wierzyć w świat duchów i cudów Nowego Testamentu”⁶²³.

Cz. St. Bartnik zauważa, że opisany powyżej sposób myślenia wynika przede wszystkim z odrzucenia ontycznej różnicy między duchem a materią, a w konsekwencji — między ciałem a duszą. W takim ujęciu dusza jawiłaby się jedynie jako kolejny etap rozwojowy ciała, którego formą finalną miałyby być osoba. Lubelski teolog podkreśla jednak, że przyjęcie takiego założenia filozoficznego wymagałoby uznania, iż zarówno postać psychiczna, jak i osobowa są prostym produktem materii⁶²⁴. Dla Bartnika jest to stanowisko nie do przyjęcia.

W związku z tym uznaje on za konieczne przytoczenie dalszych argumentów przemawiających na rzecz duchowej koncepcji duszy, a tym samym podkreślających jej odmienność i nieredukowalność względem materii.

3.1.2. Argumenty za duchowością ludzkiej duszy według Cz. St. Bartnika

Cz. St. Bartnik nie ma wątpliwości co do duchowej natury ludzkiej duszy. Jego odpowiedzią na koncepcje podważające to przekonanie jest wskazanie zjawisk

⁶²² Por. idem, *Duchowe oblicze współczesnego świata*, art. cit., s. 134.

⁶²³ „Man kann nicht elektrisches Licht und Radioapparat benutzen, in Krankheitsfällen moderne medizinische und klinische Mittel in Anspruch nehmen und gleichzeitig an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben“ (R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, München 1985, tłum. wł., s. 16).

⁶²⁴ Por. Cz. St. Bartnik, *Człowiek od początku osoba*, art. cit. s. 259.

o charakterze duchowym, które — jego zdaniem — radykalnie odróżniają człowieka od świata zwierząt. Zjawiska te określa mianem „zjawisk antropofanijnych”⁶²⁵. Obejmują one:

- a. fenomen własnego „ja”, czyli jaźni utożsamianej z podmiotem niematerialnym⁶²⁶;
- b. świadomość;
- c. zdolność do refleksji;
- d. istnienie umysłu wraz z intelektem, rozumem i intuicją duchową;
- e. zdolność do poznania umysłowego, obejmującego m.in. pojmowanie, rozumowanie i wnioskowanie;
- f. zdolność tworzenia pojęć ogólnych, sądów i idei, a także samego aktu myślenia i gromadzenia wiedzy;
- g. myślenie abstrakcyjne oraz rozpoznawanie zasad i praw ogólnych;
- h. pamięć duchową, umożliwiającą trwanie samoświadomości i ciągłość osobową;
- i. wyobraźnię, wyrażającą się m.in. w marzeniach, tworzeniu utopii oraz łączeniu faktów, emocji i znaczeń w spójną narrację;
- j. myślenie logiczne, oparte na wnioskowaniu, uzasadnianiu, weryfikacji i metodologicznej dyscyplinie;
- k. zdolność podejmowania decyzji, w tym decyzji dotyczących dążeń, pragnień i celów życiowych, które są związane z telematyką życia⁶²⁷;
- l. wolność, realizującą się w decyzjach, czynach, rozwoju i kształtowaniu własnej tożsamości;
- m. miłość, zwłaszcza miłość altruistyczną, zdolną do poświęceń;

⁶²⁵ Por. Cz. St. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, op. cit., s. 385.

⁶²⁶ Por. ibidem.

⁶²⁷ Cz. St. Bartnik posługuje się terminem „telematyka” w znaczeniu dążenia do spełnienia, dopełnienia i osiągnięcia celu, co zauważył już R. M. Rynkowski (por. R. M. Rynkowski, *Teologia osoby w ujęciu Cz. St. Bartnika*, Warszawa 2004, s. 39. 141). Termin ten Bartnik tworzy na bazie gr. *télos*, oznaczającego m.in. wykonanie, dokonanie, urzeczywistnienie i spełnienie (por. Słownik grecko-polski, t. IV, op. cit., s. 301–303). Warto jednak zauważyć, że w języku polskim funkcjonuje już termin „telematyka” w znaczeniu technicznym, odnoszącym się do integracji technologii telekomunikacyjnych i informatycznych, uznawanej za odrębną dziedzinę nauki (por. W. Furmanek, *Kultura informacyjna kategorią pedagogiki współczesnej*, „Chowanna” 2003, t. 1, s. 182; T. Piątek, *Kultura informacyjna studentów Uniwersytetu Rzeszowskiego*, „Dydaktyka Informatyki” 2004, t. 1, s. 234; K. B. Wydro, *Telematyka – znaczenia i definicje terminu*, „Telekomunikacja i Techniki Informacyjne” 2005, nr 1–2, s. 126–127). Z tego względu zasadne wydaje się zastąpienie bartnikowego neologizmu innym określeniem, np. „apoteleizacja”.

- n. wysoko zorganizowaną pracę, charakteryzującą się nowością, twórczością i wytwarzaniem kultury materialnej;
- o. twórczość, świadome dążenie do celu oraz poszukiwanie prawdy;
- p. ukierunkowanie na przyszłość, obejmujące planowanie, przewidywanie, nadzieję i profetyzm;
- q. technikę, wytwarzanie narzędzi drugiego stopnia, rozwój przemysłu i maszynosfery;
- r. otwarcie na Wszechświat, przejawiające się w eksploracji kosmosu i rozwoju astronomii;
- s. język, zainteresowanie językami obcymi, przekładami i tworzeniem nowych systemów znaczeń;
- t. religię, ideę bóstwa, kult, wiarę oraz pojęcie transcendencji;
- u. moralność, normy etyczne, sumienie oraz świadomość dobra, zła i grzechu;
- v. dążenie do wartości wyższych, takich jak prawda, dobro, piękno i sprawiedliwość;
- w. kulturę, zwłaszcza literaturę, poezję, dramat i sztuki plastyczne;
- x. zmysł historii, tradycji i przeszłości, a także docenienie znaczenia protologii i eschatologii;
- y. świadomą relację do dynamiki rzeczywistości, w której kluczową rolę odgrywa czas i zmiana;
- z. poczucie godności, honoru, troski o dobre imię i sławę;
- aa) życie wewnętrzne, obejmujące dążenie do doskonałości, świętości, ascezy, mistyki i zdolność przeżywania ekstazy;
- bb) doświadczenie rozterek, wątpliwości i cierpienia duchowego, a także zdolność działania w oparciu o rachunek prawdopodobieństwa;
- cc) dążenie do przezwyciężenia determinizmów: przyrodniczych, losowych, popędowych, strukturalnych i sytuacyjnych;
- dd) zdolność odczuwania dwubiegunowości rzeczywistości: wartości i antywartości, życia i śmierci, sensu i bezsensu, szczęścia i nieszczęścia;
- ee) władzę nad materią i naturą;
- ff) zdolność przyjęcia rzeczywistości i wpisania się w nią, a także dążenie do pozostawienia trwałego dziedzictwa;

gg) pragnienie nieśmiertelności⁶²⁸.

Bartnik twierdzi, że wymienione zjawiska ukazują ten wymiar ludzkiej duszy, który w sposób radykalny różni się od materii poddającej się doświadczeniu zmysłowemu. Jego zdaniem uznanie duchowej natury duszy jest logiczną konsekwencją stwierdzenia, iż zjawiska te rzeczywiście istnieją — i że do ich rozpoznania nie potrzeba ani Objawienia, ani szczególnej łaski, ani nawet wiedzy religijnej. W dalszej części poddamy krótkiej ocenie zasadność tego stanowiska.

3.1.3. Ocena argumentacji potwierdzającej duchową naturę ludzkiej duszy Cz. St. Bartnika

Przytoczone powyżej zjawiska, które według Cz. St. Bartnika mają potwierdzać niematerialność ludzkiej duszy, wskazują, że lubelski teolog nie tylko twórczo rozwija klasyczną myśl filozoficzną i teologiczną, lecz także czerpie inspiracje z dorobku współczesnej fenomenologii, a nawet psychologii. Pomimo że autor *Personalizmu* nie podaje w tym miejscu pełnych odwołań bibliograficznych, nietrudno zauważyć, iż głównymi myślicielami, do których nawiązuje, są św. Augustyn i św. Tomasz z Akwinu. Znacznie trudniej jednoznacznie wskazać współczesnych autorów, z których dorobku korzysta. Z tego względu w niniejszym punkcie wskażemy nie tyle bezpośrednie źródła jego inspiracji, ile przedstawicieli nurtów badawczych, z którymi jego refleksja wyraźnie koresponduje.

Pierwszym myślicielem, do którego Bartnik odwołuje się w sposób szczególnie wyraźny, jest św. Augustyn. Biskup Hippony podjął próbę wykazania, że dusza ludzka istnieje niezależnie od ciała, a zatem stanowi substancję duchową. Jego argumentacja ma charakter aprioryczny i opiera się na założeniu, że rzeczy, których istotne właściwości są rozpoznawane przez myśl jako odrębne, muszą być również odrębnymi bytami. Konieczne jest zatem określenie istoty duszy i ciała, aby ustalić, czy mogą się one wzajemnie przenikać. Augustyn stwierdza, że ciało — w przeciwieństwie do duszy — jest z definicji czymś posiadającym długość, szerokość, wysokość oraz siłę fizyczną, podczas gdy dusza żadnej z tych właściwości nie posiada. Jak pisze: „Non enim ullo

⁶²⁸ Por. Cz. St. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, op. cit., s. 385–386.

modo, aut longa, aut lata, aut quasi valida suspicanda est anima: corporea ista sunt, ut mihi videtur (...)"⁶²⁹.

Jeszcze ważniejszym argumentem Augustyna są zjawiska życia wewnętrznego: pamiętanie, rozumienie, chcenie, myślenie, poznawanie i sądzenie. Nie mogą one — jak zauważa — być utożsamione ani z żywiołami świata, ani z mózgiem czy krwią, choć istnieli tacy, którzy tak twierdzili. Nikt jednak nie był w stanie zaprzeczyć istnieniu niematerialnej myśli, zdolnej do wątpienia, co samo w sobie stanowi akt duchowy⁶³⁰. Argumenty Augustyna odpowiadają zatem argumentom Bartnika oznaczonym literami: a, b, c, d, e, f oraz h.

Z kolei św. Tomasz z Akwinu argumentuje za niematerialnością duszy, wskazując na niematerialny charakter aktu myślenia, który jest jej właściwą operacją. Akwinata zauważa, że gdyby zasada intelektualna miała naturę cielesną, nie mogłaby poznawać wszystkich ciał, ponieważ każde ciało posiada naturę określoną i ograniczoną. Tymczasem intelekt jest zdolny do poznania wszelkich bytów materialnych. Jak pisze: „Impossibile est igitur quod principium intellectuale sit corpus... Relinquitur igitur animam humanam... esse aliquid incorporeum et subsistens”⁶³¹. Innymi argumentami Tomasza są m.in. niepodzielność intelektu oraz fakt, że działa on poza porządkiem cielesnym⁶³². W ujęciu Bartnika odpowiada to argumentom oznaczonym literami: c, d, e, f oraz g.

⁶²⁹ Augustyn z Hippony, *De quantitate animae*, III, 4. Por. idem, *De anima et eius origine*, op. cit., IV, 21, 35.

⁶³⁰ Por. idem, *De Trinitate*, X, 10, 14. To właśnie ten fragment rozważań św. Augustyna stał się podstawą dla słynnego fragmentu rozważań Kartezjusza: „Me non sensisse: cogitare? Hic invenio, cogitatio est; haec sola a me divelli nequit. Ego sum, ego existo, certum est. Quamdiu autem? Nempe quamdiu cogito; nam forte etiam fieri posset, si cessarem ab omni cogitatione, ut illico totus esse desinerem. Nihil nunc admitto nisi quod necessario sit verum. Sum igitur praecise tantum res cogitans, id est mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio; voces mihi prius significationis ignotae. Sum autem res vera et vere existens; sed qualis res? Dixi, cogitans” (Kartezjusz, *Meditationes de prima philosophia*, Amsterdam 1644, s. 13. Książka dostępna na stronach internetowych portalu „Internet Archive”, pod adresem: <https://archive.org/details/ned-kbn-all-00004327-002/page/n17/mode/2up?q=non+sum+compages>. Dostęp dn. 13.09.2025. Więcej na ten temat zob. E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, Warszawa 1953, s. 58–74.

⁶³¹ Tomasz z Akwinu, S. Th. I, q. 75, a. 2.

⁶³² Por. idem, SCG II, c. 49; idem, *Quaestio disputata de anima*, a. 2, a. 14. Tekst dostępny na stronach internetowych portalu „Corpus Thomisticum” pod adresem: <https://www.corpusthomisticum.org/qda01.html>. Dostęp dn. 12.11.2025; idem, *Sentencia libri De anima*, lib. 3, l. 7, n. 10. Tekst dostępny na stronach internetowych portalu Corpus Thomisticum pod adresem: <https://www.corpusthomisticum.org/can3.html>. Dostęp dn. 12.11.2025; M. Zembrzusi, „*Homo non est intellectus*”. *Aquinas about relation between soul and intellect*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 2017, nr 4, s. 80. 91; D. R. Foster, *Aquinas on the Immateriality of the Intellect*, „*The Thomist: A Speculative Quarterly Review*” 1991, nr 3, s. 415–438.

Kolejne zjawiska wskazane przez Bartnika jako potwierdzające duchową naturę duszy sugerują, że w omawianej kwestii nie ogranicza się on wyłącznie do perspektywy metafizycznej, lecz otwiera się również na argumenty wypracowane w ramach fenomenologii i psychologii. Taki sposób argumentacji przywodzi na myśl stanowisko Stanisława Judyckiego. Badacz ten, opierając się na fenomenologii podmiotu, argumentuje za niematerialnością duszy, odwołując się do istnienia świadomości, która — w jego ujęciu — nie jest tożsama z duszą. Dusza posiada świadomość, lecz nie jest świadomością⁶³³. Świadomość wskazuje zatem na transcendentny wobec niej podmiot, co Judycki określa mianem „transcendencji w immanencji”⁶³⁴. Jego stanowisko koresponduje z argumentami Bartnika oznaczonymi literami: h, i, j, k oraz l.

Niematerialność ludzkiej duszy, oparta na istnieniu niematerialnej świadomości, była również przedmiotem analiz amerykańskich filozofów Stewarta Goetza i Charlesa Taliaferro. Badacze ci twierdzili, że istnieje fundamentalna różnica między świadomym, psychicznym życiem człowieka a tym, co fizyczne i materialne. Jednym z kluczowych argumentów, które przedstawiają na poparcie tej tezy, jest znany z literatury filozoficznej eksperyment myślowy dotyczący hipotetycznej badaczki o imieniu Mary⁶³⁵.

W ujęciu Goetza i Taliaferro argument ten przebiega następująco: z nieznanых powodów Mary całe swoje życie spędziła w zamkniętym pomieszczeniu i nigdy nie doświadczyła bólu. W izolacji zdobyła jednak pełną wiedzę na temat wszystkich fizycznych faktów dotyczących natury bólu i jego odczuwania — wiedziała, że ból może być wywoływany przez określone bodźce fizyczne, że powoduje konkretne reakcje neuronalne oraz że prowadzi do typowych zachowań, takich jak krzyk czy przeklinanie. Jej wiedza w tym zakresie była wysoce specjalistyczna. Pewnej nocy Mary zostaje uwolniona i po raz pierwszy w życiu wychodzi na kręgle. Podczas zabawy przypadkowo upuszcza kulę na stopę i głośno przeklina. Pyta, czego właśnie doświadczyła, i dowiaduje się, że był to ból.

Filozofowie zastanawiają się, czy Mary dowiedziała się czegoś nowego o bólu. Ich odpowiedź brzmi: tak. Po raz pierwszy poznała bowiem „wewnętrzną naturę” bólu, której nie mogła poznać, dysponując jedynie wiedzą o jego zewnętrznych, fizycznych

⁶³³ Por. S. Judycki, *Samoświadomość i unikalność osób ludzkich*, w: *Z dziejów filozoficznej refleksji nad człowiekiem*, red. P. Gutowski, P. Gut, Lublin 2007, s. 416.

⁶³⁴ Por. idem, *Epistemologia*, op. cit., s. 465–467.

⁶³⁵ W klasycznej formie został on przedstawiony przez Francka Jacksona w artykule zatytułowanym „Epiphenomenal Qualia” (Por. F. Jackson, *Epiphenomenal Qualia*, „Philosophical Quarterly” 1982, nr 32, s. 130–131).

i relacyjnych cechach. Stąd wniosek, że istnieją zjawiska psychiczne, świadomościowe i mentalne, których nie da się zredukować do faktów fizycznych. Oznacza to, że świadomość nie może mieć natury materialnej⁶³⁶. Argument ten odpowiada zatem argumentom Bartnika oznaczonym literami: b, c, d, e, f, g, h, i oraz j.

Niewielu teologów i filozofów odwołuje się w dyskusji nad niematerialną naturą duszy do fenomenu ludzkiej kultury, jak czyni to Bartnik w argumentach n, q, t oraz w. Niemniej istnieją badania wskazujące, że kultura stanowi swoiste odbicie aktywności duchowej człowieka. Tak twierdzi m.in. słowacki teolog i filozof Patrik Maturkanič. Jego zdaniem kultura, przejawiająca się w wytworach ludzkiej działalności, jest wyrazem kultury myślenia, która z kolei pozostaje powiązana z kulturą duszy⁶³⁷. W kulturze odnaleźć można ślady zainteresowania wartościami duchowymi, troskę o świat oraz dążenie do samodoskonalenia, co stanowi wyraz ludzkiej troski o własną duszę. Kultura jest również przejawem dbałości o przyszłe trwanie wartości duchowych. Co więcej, ślady dawnych kultur — także prehistorycznych — podobnie jak kultura współczesna, wskazują na dynamiczny aspekt ludzkiego istnienia: człowiek zmienia się zewnętrznie, zachowując jednocześnie wewnętrzną tożsamość. Zdaniem Maturkaniča nie da się tego wyjaśnić bez odwołania do wewnętrznego, niewidzialnego i niezmiennego elementu, który nazywany jest duszą⁶³⁸. Wskazane tu stwierdzenia korespondują z argumentami Bartnika oznaczonymi literami: o, p, q, r, t, u, w, y oraz ff.

Przykłady badań, które w mniejszym lub większym stopniu odpowiadają fenomenom wymienionym przez Bartnika jako świadectwa niematerialnego charakteru duszy, można mnożyć. Wielu badaczy dostrzega ślady niematerialności duszy w świecie widzialnym lub próbuje jej dowieść. Już przytoczone przykłady wskazują, że lubelski teolog wpisuje się w ten nurt poszukiwań. Czy jednak udało mu się w sposób przekonujący wykazać, że dusza ludzka rzeczywiście jest niematerialna? Na to pytanie nie sposób udzielić jednoznacznej odpowiedzi. Każdy z przedstawionych argumentów może budzić uzasadnione wątpliwości i być poddany krytyce.

Wydaje się jednak, że Bartnik nie przedstawia tych argumentów po to, by dowieść oczywistości i niepodważalności istnienia niematerialnej duszy, lecz by wskazać na istnienie fenomenów, których nie da się wyjaśnić w ramach prymitywnego

⁶³⁶ S. Goetz, Ch. Taliaferro, *Arguments from Consciousness and Free Will*, w: Ch. Taliaferro, P. Draper, P. L. Quinn, *A Companion to Philosophy of Religion*, Chichester-2010, s. 392–397.

⁶³⁷ Por. P. Maturkanič, I. Tomanová Čerget'ová, P. Kondrla, V. Kurilenko, J. G. Martín, *Homo culturalis versus cultura animi*, „Journal of Education Culture and Society“ 2021, nr 2, s. 52.

⁶³⁸ Por. ibidem, s. 54–57; P. Maturkanič, *Základy etiky* 2, Terezín 2020, s. 12–14.

materializmu. Można z dużą dozą pewności stwierdzić, że siła argumentacyjna tych fenomenów nie polega na analizowaniu każdego z nich z osobna, lecz na ich łącznym rozpatrywaniu. Dopiero wówczas koncepcja niematerialności duszy okazuje się bardziej racjonalna i niesprzeczna niż stanowisko przeciwne⁶³⁹. Dzieje się tak dlatego, że stanowisko niematerialistyczne zakłada istnienie prostej przyczyny skomplikowanych aktów ludzkiej psychiki, świadomości i działania, podczas gdy hipoteza materialistyczna wymaga przyjęcia istnienia niezwykle złożonych procesów, których prawdopodobieństwo zaistnienia jest znikome.

W tym sensie Bartnik zdaje się stosować zarówno matematyczną teorię prawdopodobieństwa, jak i logikę indukcyjną.

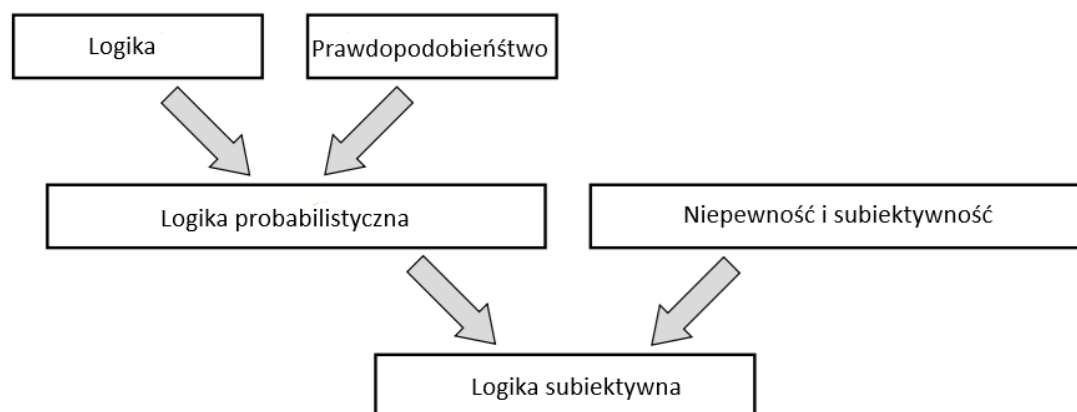
Rozwijając myśl Cz. St. Bartnika możemy poczynić próbę wykorzystania jego argumentów na rzecz niematerialności ludzkiej duszy w dowodzeniu na gruncie logiki subiektywnej. Będzie to przeniesienie naszych rozważań na grunt teologii naturalnej w której zastosujemy matematyczną teorię prawdopodobieństwa z wykorzystaniem twierdzenia Bayesa.

3.1.4. Przykład wykorzystania argumentów na rzecz niematerialności ludzkiej duszy w dowodzeniu na gruncie logiki subiektywnej

Logika subiektywna to formalizm rozumowania w warunkach niepewności, który stanowi uogólnienie rachunku prawdopodobieństwa i logiki probabilistycznej. W jej ramach argumenty mogą być wyrażane jako subiektywne przekonania opisujące rozkłady prawdopodobieństwa zależnie od stopnia niepewności⁶⁴⁰. Ogólna idea tej logiki polega na rozszerzeniu logiki probabilistycznej o możliwość uwzględniania niepewności co do samych prawdopodobieństw oraz subiektywnego charakteru przekonań, co ilustruje rys. 2.

⁶³⁹ Mniej więcej w ten sposób przedstawia wartość dowodów na istnienie Boga R. Swinburne (por. R. Swinburne, *The Existence of God*, Oxford 2004).

⁶⁴⁰ Por. A. Jøsang, „Generalising Bayes' theorem in subjective logic”, w: *International Conference on Multisensor Fusion and Integration for Intelligent Systems (MFI)*, Baden Baden 2016, s. 462–463. 462–469.



Rys 2. Graficzne przedstawienie ogólnej idei logiki subiektywnej⁶⁴¹.

W logice subiektywnej argumenty określane są mianem subiektywnych opinii i mogą zawierać wysoki stopień niepewności dotyczącej przypisywanych im prawdopodobieństw. Do odwracania prawdopodobieństw warunkowych oraz aktualizowania przekonań wykorzystuje się przede wszystkim twierdzenie Bayesa, które opisuje sposób modyfikowania prawdopodobieństwa danego sądu w świetle nowych danych. Łączy ono wcześniejszą wiedzę (prawdopodobieństwo *a priori*) z wiarygodnością nowych dowodów, prowadząc do uzyskania zaktualizowanego prawdopodobieństwa *a posteriori*.

W swojej klasycznej postaci twierdzenie Bayesa wyraża się równaniem:

$$P(A|B) = \frac{P(B|A)P(A)}{P(B)}$$

gdzie:

- $P(A)$ i $P(B)$ oznaczają prawdopodobieństwa zajścia zdarzeń A i B, niezależnie od siebie,
- $P(A|B)$ jest prawdopodobieństwem zajścia zdarzenia A pod warunkiem, że zaszło zdarzenie B,

⁶⁴¹ Ibidem, s. 462.

- $(P(B|A))$ jest prawdopodobieństwem zajścia zdarzenia B przy założeniu, że prawdziwe jest zdarzenie A⁶⁴².

Równanie to stanowi podstawę wszelkich modeli probabilistycznych, w których uwzględnia się niepewność oraz stopniowalność przekonań. W kontekście logiki subiektywnej pozwala ono formalnie opisać proces zmiany przekonań w zależności od pojawiających się danych, a tym samym umożliwia zastosowanie narzędzi probabilistycznych do analizy argumentów dotyczących niematerialności ludzkiej duszy.

Za Richardem Swinburne'em proponujemy zastosowanie twierdzenia Bayesa w wersji rozszerzonej, uwzględniającej wcześniejszą wiedzę kontekstową, zwaną również „wiedzą tła” (*background knowledge*) lub „wiedzą uprzednią”. Wiedzę tę oznaczmy symbolem k. W takim ujęciu równanie bayesowskie przyjmuje postać:

$$P(A|B \wedge k) = \frac{P(B|A \wedge k)P(A|k)}{P(B|k)}$$

W tym równaniu:

- k oznacza naszą ogólną wiedzę o tym, co istnieje w świecie i jak funkcjonuje rzeczywistość;
- B to fenomeny zestawione przez Cz. St. Bartnika, które wymagają wyjaśnienia;
- A to hipoteza głosząca, że istnieje dusza niematerialna;
- $P(A|B \wedge k)$ jest prawdopodobieństwem *a posteriori* hipotezy A, uwzględniającym zarówno wcześniejsze przekonania $P(A|k)$, jak i moc wyjaśniającą hipotezy względem fenomenów B;
- $P(B|A \wedge k)$ określa prawdopodobieństwo wystąpienia obserwowanych fenomenów B, jeśli hipoteza A jest prawdziwa, przy założeniu wiedzy tła k;
- $P(B|k)$ mierzy prawdopodobieństwo wystąpienia fenomenów B wyłącznie na podstawie wiedzy tła, niezależnie od prawdziwości hipotezy A.

Z równania wynika, że im bardziej hipoteza o istnieniu duszy niematerialnej czyni zjawiska B prawdopodobnymi i oczekiwanymi, tym większy jest stosunek:

⁶⁴² Por. D. R. Thompson, C. R. Martin, *Bayes' theorem and its application to cardiovascular nursing*, „European Journal of Cardiovascular Nursing” 2017, t. 16, s. 659; T. M. Donovan, R. M. Mickey, *Bayesian Statistics for Beginners: A Step-By-Step Approach*, Oxford 2019, s. 29–36.

$$\frac{P(B|A \wedge k)}{P(B|k)}$$

Jeżeli fenomeny B są liczne i trudno je wyjaśnić bez odwołania się do hipotezy A, wówczas wartość $P(B|k)$ staje się relatywnie niska, co wzmacnia prawdopodobieństwo *a posteriori* hipotezy o istnieniu duszy niematerialnej.

Twierdzenie Bayesa w tej postaci wynika bezpośrednio z aksjomatów matematycznego rachunku prawdopodobieństwa. Prawdopodobieństwo *a priori* $P(A|k)$ zależy w znacznej mierze od dwóch czynników:

1. prostoty hipotezy A,
2. zgodności hipotezy A z wiedzą o funkcjonowaniu rzeczywistości zawartą w k.

Zwolennik hipotezy o istnieniu niematerialnej duszy będzie odwoływał się do wszystkich dostępnych fenomenów, a nie jedynie do ich wąskiego zakresu. Zbiór B będzie zatem obejmował zarówno te zjawiska, które — zgodnie z analizą Cz. St. Bartnika — przemawiają za istnieniem duszy niematerialnej, jak i te, które bywają wskazywane jako argumenty przeciwko tej hipotezie. Aby oszacować wartość $P(A|B \wedge k)$, należy zatem określić zarówno stosunek:

$$\frac{P(B|A \wedge k)}{P(B|k)}$$

jak i prawdopodobieństwo uprzednie $P(A|k)$.

Prawdopodobieństwo istnienia duszy niematerialnej, oszacowane na podstawie argumentacji Bartnika, zależy od dwóch czynników. Po pierwsze, od tego, jak dobrze hipoteza A wyjaśnia istnienie fenomenów B, które w przeciwnym razie byłyby wysoce nieprawdopodobne. Po drugie, od prawdopodobieństwa *a priori* $P(A|k)$, które zależy przede wszystkim od prostoty hipotezy oraz od tego, jak harmonijnie wpisuje się ona w wiedzę tła k.

Co do prostoty hipotezy o istnieniu niematerialnej duszy — w sensie bayesowskim — nie budzi ona większych wątpliwości. Jest to bowiem hipoteza postulująca istnienie jednego, prostego bytu (duszy), który stanowi przyczynę wielu złożonych fenomenów psychicznych, świadomościowych i kulturowych. Pozostaje

zatem rozważyć, jak skutecznie hipoteza ta radzi sobie z wyjaśnieniem fenomenów wskazanych przez lubelskiego teologa.

Z twierdzenia o prawdopodobieństwie całkowitym wynika, że:

$$P(B|k) = P(B|A \wedge k) P(A|k) + P(B|\neg A \wedge k) (P\neg A|k)$$

Pierwsza koniunkcja po prawej stronie równania jest — jak łatwo zauważyć — powtórzeniem licznika w rozszerzonej wersji twierdzenia Bayesa. Wynika z tego, że wartość $P(A|B \wedge k)$ będzie bliska 1 wtedy i tylko wtedy, gdy druga koniunkcja, czyli:

$$P(B|\neg A \wedge k) (P\neg A|k)$$

będzie odpowiednio niska. Innymi słowy, prawdopodobieństwo hipotezy o istnieniu duszy niematerialnej znacząco wzrasta wówczas, gdy prawdopodobieństwo wystąpienia fenomenów B przy założeniu, że dusza nie istnieje, jest niewielkie⁶⁴³.

W praktyce oznacza to, że im trudniej wyjaśnić fenomeny B na gruncie hipotezy materialistycznej ($\neg A$), tym większa staje się wartość $P(A|B \wedge k)$. Jeśli zatem zjawiska wskazane przez Cz. St. Bartnika — takie jak świadomość, wolność, twórczość, moralność czy kultura — okazują się mało prawdopodobne w świecie pozbawionym niematerialnej duszy, wówczas stosunek:

$$\frac{P(B|A \wedge k)}{P(B|k)}$$

rośnie, a wraz z nim rośnie również prawdopodobieństwo hipotezy A.

Rozważenie w tym miejscu wszystkich fenomenów wskazanych przez Cz. St. Bartnika pod kątem ich wpływu na uprawdopodobnienie hipotezy o niematerialnym charakterze ludzkiej duszy przekracza ramy niniejszej dysertacji. Ograniczymy się zatem do jednego przykładu, w którym jako zbiór B wykorzystamy pierwszy z fenomenów wymienionych przez lubelskiego teologa, a mianowicie fenomen własnego „ja”, czyli jaźni, utożsamianej również z podmiotem niematerialnym.

W naszym przypadku struktura równania Bayesa:

⁶⁴³ Por. R. Swinburne, op. cit., s. 66–72. Swinburne we wskazanym dziele stosuje twierdzenie Bayesa w obliczaniu prawdopodobieństwa istnienia Boga na podstawie popularnych „dowodów”. My przeprowadzamy analogiczny zabieg w odniesieniu do hipotezy o istnieniu niematerialnej duszy.

$$P(A|B \wedge k) = \frac{P(B|A \wedge k)P(A|k)}{P(B|k)}$$

będzie rozumiana następująco:

- A – hipoteza o istnieniu niematerialnej duszy;
- B – fenomen własnego „ja”, czyli doświadczenie jaźni jako podmiotu;
- k – wiedza tła, obejmująca m.in.:
 - dane neurobiologiczne (np. korelacje świadomości z aktywnością mózgu),
 - dane psychologii poznawczej (np. badania nad tożsamością osobową i pamięcią autobiograficzną),
 - wyniki badań z zakresu filozofii umysłu (np. koncepcje materializmu, dualizmu, emergentyzmu),
 - ustalenia teologiczne dotyczące natury osoby,
 - modele sztucznej inteligencji (np. próby generowania przez systemy AI fenomenu „ja”).
- $P(A|k)$ – prawdopodobieństwo prawdziwości hipotezy o istnieniu niematerialnej duszy w świetle wiedzy tła;
- $P(B|A \wedge k)$ – prawdopodobieństwo wystąpienia fenomenu „ja”, jeśli prawdziwa jest hipoteza o istnieniu niematerialnej duszy;
- $P(B|k)$ – prawdopodobieństwo wystąpienia fenomenu „ja” w świetle wiedzy tła, bez uwzględniania hipotezy o istnieniu niematerialnej duszy.

Przeanalizujmy teraz i krótko zinterpretujmy poszczególne składniki równania.

Jeśli chodzi o $P(A|k)$, należy stwierdzić, że istnienie duszy jako niematerialnego podmiotu stanowi możliwie najprostsze wyjaśnienie fenomenu „ja” i nie wymaga odwoływania się do dodatkowych mechanizmów emergencji. Z kolei $P(B|A \wedge k)$ jest bez wątpienia bardzo wysokie: jeżeli bowiem rzeczywiście istnieje niematerialna dusza, to zaistnienie fenomenu własnego „ja” wydaje się naturalną i oczekiwaną konsekwencją.

Inaczej przedstawia się sytuacja w przypadku $P(B|k)$, które wydaje się niższe. Wprawdzie istnieją redukcjonistyczne wyjaśnienia fenomenu „ja”, odwołujące się na przykład do działania mózgu i jego sieci neuronowych⁶⁴⁴, jednak nie są one w stanie

⁶⁴⁴ Przykładem może być tłumaczenie fenomenu „ja” aktywnością *Default Mode Network (DMN)*, hipokampa i kory przedczołowej, które razem tworzą poczucie ciągłości i tożsamości (por. M. E. Raichle, *The Brain's Default Mode Network*, „Annual Review of Neuroscience”, t. 38, s. 433–447; R. L. Buckner,

wyjaśnić wszystkich aspektów tego zjawiska. Przykładem jest tzw. „problem qualiów”, omówiony powyżej w interpretacji S. Goetza i Ch. Taliaferro⁶⁴⁵. Próby wyjaśnienia qualiów podejmowano m.in. na gruncie materializmu, emergentyzmu oraz funkcjonalizmu. Badacze odwołujący się do materializmu i emergentyzmu próbują wyjaśnić qualia poprzez fizyczne i neuronalne procesy w mózgu, lecz nie są w stanie uchwycić jakościowego, pierwszoosobowego charakteru przeżycia⁶⁴⁶. Z kolei ujęcia funkcjonalistyczne koncentrują się na funkcjach poznawczych związanych z qualiami (pomijając ich wymiar subiektywny) bądź uznają, że qualia są jedynie iluzją⁶⁴⁷.

Widzimy zatem, że istnienie alternatywnych, redukcjonistycznych wyjaśnień fenomenu ludzkiego „ja” zwiększa wartość $P(B|k)$ oraz $P(B|\neg A \wedge k)$, a tym samym może skłaniać do obniżenia priory $P(A|k)$, jednak nie czyni hipotezy A niemożliwą ani niepoważną z epistemicznego punktu widzenia.

Przejdźmy teraz do konsekwencji powyższych rozważań dla wartości $P(A|B \wedge k)$. Wydaje się oczywiste, że jeśli $P(A|B \wedge k) > P(A|k)$, to iloraz:

$$\frac{P(B|A \wedge k)}{P(B|k)}$$

wzmacnia hipotezę A. W takim wypadku fenomen „ja” staje się silnym argumentem na rzecz hipotezy o istnieniu duszy niematerialnej, ponieważ jego występowanie jest bardziej prawdopodobne przy założeniu A niż przy czysto materialistycznej interpretacji wiedzy tła k.

W tym miejscu możemy przedstawić przykład liczbowy, który ilustruje, w jaki sposób fenomen „ja” wzmacnia hipotezę o istnieniu duszy niematerialnej. W tym celu przypiszemy hipotetyczne wartości poszczególnym prawdopodobieństwom, aby pokazać mechanizm aktualizacji bayesowskiej.

Przyjmijmy następujące wartości początkowe:

- $P(A|k) = 0,3$ – niewielkie prawdopodobieństwo istnienia niematerialnej duszy w świetle samej wiedzy tła;

J. R. Andrews-Hanna, D. L. Schacter, *The brain's default network: anatomy, function, and relevance to disease*, „Annals of the New York Academy of Sciences” 2008, t. 1124, s. 1–38).

⁶⁴⁵ Zob. też: T. Skalski, *Trzy problemy współczesnej filozofii umysłu*, Łódź 2013, s. 115–117.

⁶⁴⁶ Por. ibidem; A. Kłós, *Qualia z punktu widzenia Peirce’owskich kategorii*, „Studia Kulturoznawcze” 2015, nr 1, s. 113–124.

⁶⁴⁷ Por. D. C. Dennett, *Quining Qualia*, w: *Mind and Cognition*, red. W. G. Lycan, Cambridge 1990, s. 519–548.

- $P(\neg A | k) = 0,7$ – wysokie prawdopodobieństwo nieistnienia duszy przy założeniu wyłącznie wiedzy t_A ;
- $P(B | A \wedge k) = 0,9$ – wysokie prawdopodobieństwo wystąpienia fenomenu „ja, jeśli istnieje niematerialna dusza”;
- $P(B | \neg A \wedge k) = 0,4$ – podwyższone prawdopodobieństwo wystąpienia fenomenu „ja” przy założeniu czysto naturalistycznych wyjaśnień.

Na podstawie twierdzenia o prawdopodobieństwie całkowitym możemy obliczyć wartość $P(B|k)$:

$$P(B|k) = P(B|A \wedge k) P(A|k) + P(B|\neg A \wedge k) P(\neg A|k)$$

Po podstawieniu wartości otrzymujemy:

$$P(B|k) = 0,9 \cdot 0,3 + 0,4 \cdot 0,7 = 0,55$$

Podstawiając te dane do równania Bayesa, uzyskujemy:

$$P(A|B \wedge k) = \frac{0,9 \cdot 0,3}{0,55} = \frac{0,27}{0,55} \approx 0,49$$

Otrzymany wynik pokazuje, że fenomen „ja” znacząco zwiększa prawdopodobieństwo istnienia niematerialnej duszy w stosunku do priory. Posterior rośnie z 0,3 do około 0,49, co oznacza wyraźne wzmocnienie hipotezy A. Jednocześnie należy zauważyć, że rozwój nauk wchodzących w skład wiedzy t_A k (zwłaszcza neurobiologii i kognitywistyki) podnosi wartość $P(B|k)$, a tym samym osłabia siłę pojedynczego argumentu opartego na fenomenie „ja”.

Niemniej, jeśli uwzględnimy wszystkie fenomeny wskazane przez Cz. St. Bartnika jako przemawiające za istnieniem duszy niematerialnej, otrzymamy efekt kumulatywny, który może prowadzić do znacznego wzrostu prawdopodobieństwa hipotezy A.

Aby to wykazać, musimy rozszerzyć nasze równanie tak, aby obejmowało wszystkie 33 argumenty ($B_a, B_b, B_c, \dots, B_{gg}$) wymienione przez Bartnika. Otrzymujemy wówczas:

$$P(A|B_a \wedge B_b \wedge B_c \wedge \dots \wedge B_{gg} \wedge k) = \frac{P(B_a \wedge B_b \wedge B_c \wedge \dots \wedge B_{gg}|A \wedge k)P(A|k)}{P(B_a \wedge B_b \wedge B_c \wedge B_{gg}|k)}$$

Jeżeli przyjmiemy — czysto hipotetycznie — że:

- $P(A|k) = 0,3$,
- dla każdego fenomenu $P(B_i|A \wedge k) = 0,9$,
- oraz $P(B_i|k) = 0,4$,
- a ponadto, że argumenty nie nakładają się na siebie semantycznie⁶⁴⁸,

wówczas łączne prawdopodobieństwo $P(A|B_a \wedge B_b \wedge B_c \wedge \dots \wedge B_{gg} \wedge k)$ zbliża się do 1.

Oczywiście jest to znaczące uproszczenie. Dokładna analiza wymagałaby precyzyjnego oszacowania prawdopodobieństw poszczególnych fenomenów oraz stopnia ich wzajemnej zależności. Jednak w ramach logiki subiektywnej — w której celem jest modelowanie przekonań, a nie budowanie ontologicznie ścisłych modeli — takie uproszczenie jest dopuszczalne i pozwala uchwycić ogólną strukturę argumentu.

Każdy badacz może przypisać fenomenom własne wartości prawdopodobieństw, lecz nie zmienia to zasadniczej konkluzji: wszystkie fenomeny wskazane przez lubelskiego teologa zwiększają prawdopodobieństwo hipotezy o istnieniu niematerialnej duszy.

W konsekwencji zarzuty dotyczące definicji duszy, nefalsyfikowalności hipotezy, subiektywności priory, założenia niezależności argumentów, pozornej ścisłości rachunku czy redukcji pytania o istnienie duszy do binarności — choć istotne metodologicznie — nie podważają samej struktury rozumowania bayesowskiego.

Co więcej, zastosowanie twierdzenia Bayesa przynosi szereg korzyści metodologicznych. Zmusza do precyzyjnego zdefiniowania hipotezy oraz argumentów za i przeciwko niej. Pozwala modelować subiektywne oceny, porównywać je i śledzić ich ewolucję. Wymusza jawność założeń, co umożliwia ich krytyczną analizę. Ułatwia scalanie wielu argumentów w jedną spójną strukturę probabilistyczną. Pokazuje również, w jaki sposób wynik zależy od siły poszczególnych przesłanek.

Wreszcie, metoda ta może stanowić podstawę konstruktywnej dyskusji filozoficznej i teologicznej: zamiast spierać się na poziomie abstrakcyjnych intuicji,

⁶⁴⁸ Jest to rzeczywiście tylko założenie i uproszczenie. W rzeczywistości takie argumenty jak istnienie „ja”, zdolność miłości, czy istnienie kultury są bardzo silnie ze sobą powiązane.

można rozmawiać o liczbach, założeniach i ich konsekwencjach. W tej perspektywie argumenty Cz. St. Bartnika zyskują dodatkową wartość — stają się nie tylko elementem debaty, lecz także punktem wyjścia do dalszych, bardziej szczegółowych badań.

3.2. Istota ludzkiej duszy

Niematerialna dusza jawi się jako rzeczywistość wielowymiarowa, odsłaniająca się na różnych poziomach ludzkiego poznania: w doświadczeniu empirycznym, w refleksji filozoficznej, w spekulacji metafizycznej oraz w teologicznej interpretacji. Cz. St. Bartnik ujmuje ją przede wszystkim w perspektywie teologicznej, prowadząc swoje analizy w świetle prawdy o Bogu, Objawienia oraz żywej tradycji Kościoła. Jednocześnie pozostaje w pełni świadomy nieprzekraczalnych ograniczeń ludzkiego poznania wynikających z misteryjnego charakteru duszy. Nie oznacza to jednak, że badania nad jej naturą należy porzucić. Przeciwnie — jest to zagadnienie tak fundamentalne dla całościowego opisu ludzkiego bytu, że człowiek będzie do niego powracał aż do kresu swojego ziemskiego istnienia⁶⁴⁹.

Jedną z prób zgłębienia istoty duszy podejmuje Bartnik, wskazując jako punkt wyjścia nauczanie Kościoła zawarte w § 363 Katechizmu Kościoła Katolickiego: „Pojęcie *dusza* często oznacza w Piśmie świętym życie ludzkie (por. Mt 16, 25–26; J 15, 13) lub całą osobę ludzką (por. Dz 2, 41). Oznacza także to wszystko, co w człowieku jest najbardziej wewnętrzne (por. Mt 26, 38; J 12, 27) i najwartościowsze (por. Mt 10, 28; 2 Mach 6, 30); to, co sprawia, że człowiek jest w sposób najbardziej szczególny obrazem Boga: „dusza” oznacza *zasadę duchową* w człowieku” (KKK 363).

Wychodząc od tego fragmentu, Autor *Personalizmu* rozwija wieloaspektową interpretację duszy, ujmując ją kolejno jako:

- formę ludzkiego bytu, nadającą człowiekowi jego specyficzny sposób istnienia;
- wyższą naturę bytowania, przekraczającą czysto materialny wymiar rzeczywistości;
- zasadę jednostkowania, dzięki której osoba ludzka jest niepowtarzalnym „ja”;
- podstawę życia wewnętrznego, obejmującego świadomość, wolność i refleksyjność;
- zasadę samorealizacji, umożliwiającą rozwój duchowy i moralny;

⁶⁴⁹ Por. Cz. St. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, op. cit., s. 386.

- podstawę doskonałości bytu ludzkiego, ukierunkowującą człowieka ku pełni osobowego istnienia.

W ten sposób Bartnik ukazuje duszę nie jako abstrakcyjny konstrukt metafizyczny, lecz jako dynamiczną zasadę osobowego życia, która przenika wszystkie wymiary ludzkiego doświadczenia i stanowi o jego najgłębszej tożsamości.

3.2.1. Dusza jako forma substancjalna bytu ludzkiego

Rozumienie duszy ludzkiej jako formy substancjalnej należy do najczęściej powtarzanych interpretacji w całej tradycji chrześcijańskiej⁶⁵⁰. Fundamentem tego sposobu ujmowania duszy stała się koncepcja wypracowana przez Arystotelesa, którą najlepiej przedstawić, odwołując się do jego traktatu *De anima*. To właśnie tam Stagiryta wyraża pragnienie ustalenia, czym jest dusza oraz sformułowania jej najbardziej ogólnej definicji (γενικώτατος ὁρισμός). Aby to osiągnąć, wskazuje, że istnieje szczególny rodzaj bytu nazywany „substancją” (οὐσία), występującą w trzech postaciach: jako materia (ύλη), która sama w sobie nie jest „tą oto określoną rzeczą” (τοῦτο τὸ ὁρισμένον πράγμα); jako forma (μορφή) lub istota (εἶδος), dzięki której materia staje się określonym bytem; oraz jako złożenie materii i formy, które Arystoteles określa mianem „σύνθετον”.

Materia jest możliwością (δύναμις), natomiast forma ma charakter aktu (ἐντελέχεια), który urzeczywistnia i udoskonala byt. Dalej Arystoteles zauważa, że za substancje najczęściej uważa się ciała (σώματα), a przede wszystkim ciała naturalne (σώματα φυσικά). Te z kolei dzielą się na takie, które są żywe, i takie, które żywe nie są. Każde ciało naturalne, które posiada życie (σῶμα φυσικόν ἔχον ζώην), jest substancją — i to substancją złożoną z materii i formy⁶⁵¹. Z tego stwierdzenia Stagiryta wyprowadza wniosek, że dusza nie może być ciałem, lecz z konieczności jest substancją rozumianą jako forma ciała naturalnego: „Αναγκαίως ἄρα ἡ ψυχὴ ἐστὶν οὐσία, ἥτοι ἐστὶν εἶδος σώματος φυσικοῦ, ὅπερ ἔχει δυνάμει ζώην. Ἄλλ’ ἡ οὐσία ἐστὶν ἐντελέχεια. Ἡ ψυχὴ οὖν ἐστὶν ἐντελέχεια σώματος τοιούτου, οἷον εἵπομεν”⁶⁵².

⁶⁵⁰ Por. ibidem, s. 386. 438.

⁶⁵¹ Por. Arystoteles, O duszy, op. cit., 412a. Por. F. D. Miller Jr., *Aristotle's Philosophy of Soul*, „The Review of Metaphysics” 1999, nr 2, s. 309–337.

⁶⁵² Por. Arystoteles, O duszy, op. cit., 412a.

Bartnik, powołując się na prace Tadeusza Kobierzyckiego⁶⁵³, zauważa, że Arystoteles przyjmował jedną duszę jako formę substancjalną człowieka, choć wyróżniał w niej trzy funkcje, wcześniej opisane przez Platona: duszę wegetatywną (ψυχή θρεπτική), duszę zmysłową (ψυχή αἰσθητική) oraz duszę rozumną (ψυχή λογιστική)⁶⁵⁴.

Ze względu na dominację filozofii platońskiej w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, pogląd Arystotelesa nie znalazł początkowo szerokiego uznania w teologii chrześcijańskiej. Duszę pojmowano raczej jako byt duchowy, samoistny i niezależny od ciała, co stało się podstawą dla dualistycznej teorii bytu⁶⁵⁵. Ślady takiego sposobu myślenia odnajdujemy m.in. u Ireneusza z Lyonu⁶⁵⁶, Orygenes⁶⁵⁷, Grzegorza z Nyssy⁶⁵⁸ czy Nemezjusza z Emesy, który wprost twierdził, że człowiek jest po prostu duszą w sensie platońskim — substancją kompletną, ponadcielesną, doskonałą i nieśmiertelną⁶⁵⁹.

Od tego sposobu myślenia zaczął stopniowo odchodzić Augustyn z Hippony, którego Bartnik nazywa wręcz „wielkim odkrywcą ludzkiej duszy”⁶⁶⁰. Augustyn uznał duszę za substancję duchową, żywą i aktywną ze swej istoty, ale jednocześnie podkreślał, że ciało stanowi integralny element bytu ludzkiego, przez który dusza działa, istnieje w świecie i odnosi się do Boga⁶⁶¹.

W kontekście utrwalonej w filozofii i teologii chrześcijańskiej tradycji platońskiej, zastosowanie przez Tomasza z Akwinu teorii hylemorfizmu do antropologii było — zdaniem Bartnika — „odwagą i rewolucją”. Dzięki temu zabiegowi Tomasz mógł wykazać, że dusza nie jest w człowieku bytem odłączonym od ciała, lecz jego formą

⁶⁵³ W cytowaniu pracy Kobierzyckiego Cz. St. Bartnik popełnił błąd powołując się przy przedstawianiu poglądów Arystotelesa na strony 17nn. W rzeczywistości odnośny fragment znajduje się na stronach 47nn (por. Cz. St. Bartnik, *Byt osobowy*, art. cit., s. 218; T. Kobierzycki, *Gnothi seauton. Dusza, charakter, jaźń, osobowość, osoba. Dzieje pięciu pojęć*, Warszawa 2001, s. 17. 47–55).

⁶⁵⁴ Por. Cz. St. Bartnik, *Byt osobowy*, art. cit., s. 218; idem, *Historia filozofii*, op. cit., s. 136; T. Kobierzycki, *Gnothi seauton. Dusza, charakter, jaźń, osobowość, osoba. Dzieje pięciu pojęć*, Warszawa 2001, s. 47–55.

⁶⁵⁵ Cz. St. Bartnik, *Byt osobowy*, art. cit., s. 218.

⁶⁵⁶ Por. idem, *Nauka o duszy w chrześcijańskiej patrystyce*, art. cit., s. 136–137.

⁶⁵⁷ Por. idem, *Historyczne posłannictwo materii – Orygenes*, art. cit., s. 166.

⁶⁵⁸ Por. idem, *Nauka o duszy w chrześcijańskiej patrystyce*, art. cit., s. 137–138.

⁶⁵⁹ Por. ibidem, s. 138–139.

⁶⁶⁰ Por. idem, *Osoba indywidualna i „osoba” społeczna*, w: idem, *Ludzka dusza, jaźń, osoba*, Lublin 2019, s. 262.

⁶⁶¹ Por. idem, *Nauka o duszy w chrześcijańskiej patrystyce*, art. cit., s. 139; idem, *Osoba jako temat naczelny życia społecznego*, w: idem, *Wprowadzenie do teologii społeczno-politycznej*, Lublin 2006, s. 313; idem, *Historia i mądrość*, w: idem, *Osoba i historia*, Lublin 2001, s. 194; idem, *Historia filozofii*, op. cit., s. 204; idem, *Personalizm uniwersalistyczny – nowy kierunek naukowy*, art. cit., s. 32; idem, *Spełnienie osoby przez działanie*, art. cit., s. 125.

substancjalną, a dopiero razem z ciałem tworzy *compositum humanum*⁶⁶². W „Sumie Teologii” stwierdza on jednoznacznie: „(...) unius rei est unum esse substantiale. Sed forma substantialis dat esse substantiale. Ergo unius rei est una tantum forma substantialis. Anima autem est forma substantialis hominis. Ergo impossibile est quod in homine sit aliqua alia forma substantialis quam anima intellectiva”⁶⁶³.

Nauka ta została przedstawiona jako prawda wiary w dekrete Soboru w Vienne (1311–1312), gdzie czytamy: „Porro doctrinam omnem, seu positionem temere asserentem, aut vertentem in dubium, quod substantia animae rationalis, seu intellectivae, vere ac per se humani corporis non sit forma, velut erroneam, ac veritati catholicae fidei inimicam praedicto sacro approbante concilio reprobamus, diffinientes, ut cunctis nota sit fidei sinceræ veritas, ac praecludatur universis erroribus aditus, ne subintrent, quod quisquis deinceps asserere, defendere seu tenere pertinaciter praesumpserit, quod anima rationalis, seu intellectiva non sit forma corporis humani per se essentialiter, tanquam haereticus sit censendus”⁶⁶⁴.

Do tego dokumentu odwołuje się również obowiązujący Katechizm Kościoła Katolickiego, w którym zapisano: „Unitas animae et corporis ita est profunda ut anima « forma » corporis considerari debeat; id est propter animam spiritualement corpus, materia constitutum, est corpus humanum et vivens; spiritus et materia in homine non sunt duae naturae unitae, sed eorum unio unam solam efficit naturam” (KKK 365)⁶⁶⁵.

Warto zauważyć, że polskie tłumaczenie tego fragmentu nie oddaje w pełni sensu łacińskiego *considerari debeat*. W polskiej wersji czytamy: „można uważać duszę za formę ciała”, co sugeruje pewną opcjonalność, podczas gdy tekst łaciński wyraża powinność. Korekta tego tłumaczenia byłaby zgodna z intuicją Bartnika, pomimo jego zastrzeżeń, że w przypadku człowieka nie można przyjmować prostego hylemorfizmu, a nauka Soboru w Vienne — wbrew niektórym interpretacjom — nie zdogmatyzowała pełnej wersji arystotelesowskiej teorii formy substancjalnej⁶⁶⁶.

⁶⁶² Por. idem, *Historia filozofii*, op. cit., s. 260.

⁶⁶³ S. Th. I, q. 76, a. 4. Zob. też: ibidem, I, q. 75, a. 4; SCG II, c. 57; idem, *Quaestio disputata de anima*, a. 14.

⁶⁶⁴ Sobór w Vienne, *Dekrety*, 1,3, w: *Dokumenty Soborów powszechnych*, t. 2, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007. Por. Cz. St. Bartnik, *Teologia powszechna o człowieku jako osobie*, art. cit., s. 373.

⁶⁶⁵ Tekst łaciński dostępny na stronach internetowych Stolicy Apostolskiej pod adresem: https://www.vatican.va/archive/catechism_lt/pls2c1p6_lt.htm#IL.%20%C2%AB%20Corpore%20et%20anima%20unus%20%C2%BB. Dostęp dn. 30.01.2026.

⁶⁶⁶ Por. Cz. St. Bartnik, *Dusza według Tomasza i tomistów*, w: idem, *Ludzka dusza, jaźń i osoba*, Lublin 2019, s. 147.

Lubelski teolog zwraca uwagę, że hylemorficzna teoria Tomasza z Akwinu, mimo swojej dużej atrakcyjności eksplanatywnej, zawiera kilka poważnych trudności. Pierwszą z nich Bartnik wiąże z omówionym wcześniej problemem animacji. Zauważa on, że w koncepcji Akwinaty istnieje etap, w którym embrion nie posiada jeszcze duszy ludzkiej, co mogłoby sugerować, że w pewnym momencie dusza rozumna zastępuje wcześniejszą formę biologiczną. Taki mechanizm miałby być — zdaniem Bartnika — swoistym „kuglarstwem czarodziejskim”. Nasze wątpliwości wobec tej interpretacji nauki św. Tomasza przedstawiliśmy w poprzednim rozdziale.

Drugą wątpliwość Bartnik wiąże z faktem, że człowiek żyjący na świecie podlega chorobom i słabości. Autor *Personalizmu* zauważa, że jeśli duszę rozumieć jako substancję określającą byt jako człowieka i jako źródło jego życia, należałoby stwierdzić, że dopóki dusza jest obecna, ciało powinno pozostawać w pełni żywe i niepodatne na zło fizyczne. W przeciwnym razie trzeba by przyjąć, że Bóg stwarza dusze „lepsze” i „gorsze”, co byłoby teologicznie nie do utrzymania. Jeśli natomiast los duszy w doczesności zależy od ciała, to — jak zauważa Bartnik — ciało musiałoby stanowić drugą substancję, posiadającą własną, cielesną formę substancjalną⁶⁶⁷.

Trzecia wątpliwość dotyczy trudności w wyjaśnieniu, w jaki sposób dusza ludzka jako forma substancjalna, miałaby określać materię pierwszą we wszystkich wymiarach istnienia, łącznie z wymiarem biologicznym. Bartnik argumentuje, że jeśli przyznać duszy taką moc, należałoby konsekwentnie uznać, iż dusza daje życie biologiczne również istotom nieduchowym. W takim ujęciu dusze zwierząt — jako formy substancjalne — musiałyby mieć charakter duchowy, różny od materii. Jeśli natomiast uznać, że dusze zwierzęce wyłaniają się z potencji materii, trzeba by przyjąć, że również dusza ludzka wyłania się z materii embrionalnej, co prowadziłoby do stanowiska materialistycznego. Oba rozwiązania Bartnik uznaje za błędne⁶⁶⁸.

Czwarta wątpliwość dotyczy pominięcia w tomistycznym ujęciu duszy aspektu woli i twórczości. Bartnik zauważa, że według tomizmu istnieje realna różnica między duszą a jej władzami. Umysł, wola, pamięć czy afekty są traktowane jako działania duszy, w pewnym sensie od niej odrębne. Zdaniem Bartnika takie ujęcie oddziela duszę — a w konsekwencji osobę — od jej aktów, czynów, pracy i dzieła. Sugeruje on nawet brak „przejścia” ontycznego między działaniem i jego zewnętrznym „zjawiskiem” a bytem osobowym. W rezultacie zjawisko człowieka nie ma realnego zapodmiotowienia w bycie

⁶⁶⁷ Por. ibidem s. 148.

⁶⁶⁸ Por. ibidem, s. 148–149.

ludzkim, co prowadzi do wniosku, że moralność, łaska, twórczość i rozwój nie wnoszą niczego do metafizycznego bytu osoby. Konsekwencją takiego ujęcia jest stwierdzenie, że ani życie duchowe, ani działania somatyczne nie mają istotnego znaczenia dla samej duszy⁶⁶⁹.

Ostatnia wątpliwość, którą Bartnik podnosi wobec Tomaszowej koncepcji duszy jako formy substancjalnej, dotyczy jej nadmiernego reizmu. W terminach takich jak „forma”, „byt”, „substancja” pomijany jest — jego zdaniem — cały świat podmiotowy i wewnętrzny człowieka⁶⁷⁰. Co więcej, w takim ujęciu dusza wydaje się wyłączona ze świata i istniejąca niejako poza dziejami i historią, co Bartnik uznaje za poważny błąd, mający istotne konsekwencje dla sposobu opisywania wydarzenia śmierci⁶⁷¹.

Wreszcie Bartnik zwraca uwagę na błędy współczesnych tomistycznych interpretacji nauki o duszy jako formie substancjalnej ciała ludzkiego. Za podstawowy błąd uznaje częste utożsamianie duszy z osobą. Lubelski teolog nie podaje jednak konkretnych przykładów takiego utożsamienia, a jego zarzut nie znajduje jednoznacznego potwierdzenia w pracach większości współczesnych tomistów. Nie oznacza to jednak, że stanowiska tego typu nie istnieją. Przykładem są James Porter Moreland i Scott B. Rae, którzy w książce *Body & Soul: Human Nature and the Crisis in Ethics*⁶⁷² powołują się na Akwinatę i rozwijają koncepcję określaną jako „tomistyczny dualizm substancji” (*Thomistic Substance Dualism* — TSD)⁶⁷³. W ich ujęciu TSD nie jest dualizmem dwóch substancji, ponieważ w rzeczywistości istnieje tylko jedna substancja — dusza ludzka. Ciało stanowi jedynie strukturę biologiczno-fizyczną, której istnienie całkowicie zależy od duszy. W konsekwencji osoby ludzkie są identyczne z substancjami niematerialnymi, czyli z duszami⁶⁷⁴.

TSD odróżnia się od kartezjańskiego dualizmu substancji przede wszystkim tym, że zaprzecza substancjalności ciała. Osoba ludzka składa się z jednej substancji — duszy — i to właśnie ona jest osobą. Sednem tej koncepcji jest więc twierdzenie, że „osoby ludzkie są identyczne z substancjami niematerialnymi, a mianowicie z duszami”⁶⁷⁵.

⁶⁶⁹ Por. ibidem, s. 149; idem, *Spełnienie osoby przez działanie*, art. cit., s. 125; idem, *Personalizm*, op. cit., s. 236.

⁶⁷⁰ Por. idem, *Dusza według Tomasza i tomistów*, s. 149.

⁶⁷¹ Por. idem, *Tomizm i historia*, w: idem, *Osoba i historia*, Lublin 2001, s. 218; idem, *Teologiczna interpretacja wydarzenia śmierci*, art. cit., s. 162; idem, *Osoba indywidualna i „osoba” społeczna*, w: idem, *Ludzka dusza, jaźń i osoba*, Lublin 2019, s. 262.

⁶⁷² J. P. Moreland, S. B. Rae, *Body & Soul: Human Nature the Crisis in Ethics*, Downers Grove 2000.

⁶⁷³ Por. ibidem, s. 14.

⁶⁷⁴ Por. ibidem, s. 201.

⁶⁷⁵ Por. ibidem, s. 201.

Do tego typu stanowisk odnosi się krytyka Bartnika, który słusznie zauważa, że zgodnie z nauką Kościoła osoba ludzka nie może być utożsamiana z duszą⁶⁷⁶. Odwołuje się przy tym do odrzucenia nauki pryscylianistów, utrzymujących, że Jezus nie posiadał duszy ludzkiej, lecz jedynie osobę Logosu. Bartnik podkreśla również, że sam św. Tomasz z Akwinu nie utożsamiał osoby z duszą⁶⁷⁷.

Lubelski teolog, podejmując refleksję nad ludzką duszą, nie odchodzi od jej tradycyjnego ujęcia jako formy substancjalnej. Poddaje natomiast krytyce stanowiska sprzeczne z ortodoksyjną doktryną, takie jak pogląd Barucha Spinozy, według którego dusza i ciało są jedynie przymiotami jednej, boskiej substancji⁶⁷⁸, czy koncepcja

⁶⁷⁶ Poglądy Cz. St. Bartnika na omawiany temat przedstawia Jan K. Miczyński w artykule „Human Soul in the Light of Czesław Stanisław Bartnik's Universalistic Personalism” (J. K. Miczyński, *Human Soul in the Light of Czesław Stanisław Bartnik's Universalistic Personalism*, „Verbum Vitae” 2022, nr 3, s. 762). Niestety, już pierwsza lektura tekstu ujawnia poważne trudności natury językowej i redakcyjnej. Angielszczyzna autora, często będąca mechaniczną kalką polszczyzny, prowadzi do nieprecyzyjnych sformułowań, które nie tylko utrudniają interpretację, lecz wprost deformują sens przywoływanych koncepcji. Dobitym przykładem jest zdanie: „Therefore, there is no real difference between *person* and *soul* – only a virtual one, which gives rise to the conceptual distinction between *soul* and *person* in *Misterium Człowieka*”. Niejasność co do tego, czy chodzi o tytuł dzieła Bartnika, czy o jego kategorię antropologiczną, jest tu symptomem szerszego problemu: braku kontroli nad terminologią, która w przypadku Bartnika wymaga wyjątkowej precyzji.

Znacznie poważniejszy zarzut dotyczy jednak samej rekonstrukcji myśli lubelskiego teologa. Miczyński przypisuje Bartnikowi twierdzenie, którego ten nie tylko nie formułuje, ale które stoi w jawnej sprzeczności z jego antropologią. Sugestia, że różnica między duszą a osobą ma charakter „jedynie wirtualny”, jest nieuprawnioną redukcją. W tekście, na który autor powołuje się w przypisie, Bartnik stwierdza jednoznacznie: „(...) problem różnicy między duszą a osobą w człowieku jest bardzo skomplikowany i dotychczas niedopracowany, nie zrobił tego nawet sam Akwinata. Osoby nie należy redukować nie tylko do samego ciała, ale także i nie do samej duszy. I nie jest to kwestia tylko semantyczna, lecz także ontyczna” (Cz. St. Bartnik, *Wykład na konferencji naukowej Towarzystwa Teologów Dogmatyków*, art. cit., s. 12). Trudno o bardziej jednoznaczne odrzucenie tezy, którą Miczyński mu przypisuje.

Wzmianka o różnicy wirtualnej pojawia się u Bartnika wyłącznie w kontekście tezy Piotra Liszki, że „osoba ludzka jest rdzeniem duszy ludzkiej” (P. Liszka, *Dusza ludzka. Substancja duchowa człowieka*, Wrocław 2017, s. 147). Bartnik komentuje tę propozycję z wyraźną ostrożnością: „(...) teza, że osoba ludzka jest rdzeniem duszy ludzkiej oznacza, że jest przynajmniej wirtualna różnica między duszą a osobą, czyli dusza nie równa się osoba” (ibidem). Słowo „przynajmniej” jest tu kluczowe: wskazuje na minimalny poziom różnicy, nie na jej wyczerpujący opis. Redukowanie tej wypowiedzi do twierdzenia o „jedynie wirtualnej” różnicy jest więc nie tylko błędem interpretacyjnym, ale metodologicznym nadużyciem.

W świetle powyższego interpretacja Miczyńskiego nie spełnia podstawowych standardów rzetelności naukowej. Autor sam przyznaje, że można mieć trudności ze zrozumieniem języka Bartnika, jego neologizmów, specyficznej terminologii i sformułowań, które określa jako „mało popularne” i „dla niektórych mylące” (por. J. K. Miczyński, art. cit., s. 760. 763). Trudno jednak uznać to za okoliczność łagodzącą, skoro deklarowane trudności nie powstrzymały go przed formułowaniem kategoriycznych sądów, które z myślą Bartnika rozmiągają się w punktach zasadniczych. W efekcie otrzymujemy interpretację, która nie tyle objaśnia personalizm Bartnika, ile zaciemnia jego podstawowe intuicje.

⁶⁷⁷ Por. Cz. St. Bartnik, *Personalizm jako system*, art. cit., s. 331–332; idem, *Misterium ludzkiego „ja”*, art. cit., s. 108; idem, *Osoba a dusza*, art. cit., s. 228; idem, *Teologiczna interpretacja wydarzenia śmierci*, art. cit., s. 161.

⁶⁷⁸ Por. Cz. St. Bartnik, *Historia filozofii*, op. cit., s. 316.

Giordano Bruno, w myśl której dusza stanowi formę pośrednią w procesie przechodzenia od Boga ku przyrodzie i od przyrody ku Bogu⁶⁷⁹.

Trzeba jednak zauważyć, że Bartnik — pozostając wierny klasycznej doktrynie o duszy jako formie substancjalnej ciała — reinterpretował ją w kluczu personalistycznym. Uznaje on, że dusza, będąc istotą (*essentia*) bytu ludzkiego, stanowi zasadę tożsamości ontycznej, pierwiastek konstytuujący człowieczeństwo na płaszczyźnie teologicznej, metafizycznej, biologicznej i fizycznej. Jak w ciele należy widzieć kreacyjną konkretyzację materii, tak w duszy — formę i konkretyzację rzeczywistości niematerialnej. Bartnik określa duszę jako „kontrakcję” tego, co posiada cechy zasadniczo różne od materii⁶⁸⁰. Jest ona realnością, transcendencją materii i podstawą omegalności bytu ludzkiego⁶⁸¹.

Dusza nie jest osobą, lecz w sposób subsystentny upodmiotawia całą sferę życia jaźni: świadomość, poznanie, myślenie, wolę, dążenia, uczucia wyższe oraz procesy duchowe. To ona stanowi źródło tożsamości i jedyności, a także aktów, czynów i świata wewnętrznego. Jest duchowym, niewidzialnym, boskim, niehistorycznym i transcendentalnym w naturze pierwiastkiem bytu ludzkiego oraz wyższą niż ciało współstrukturą jaźni⁶⁸².

Tak zarysowana koncepcja duszy pozwala Bartnikowi przejść do szerszej refleksji nad jej miejscem w strukturze bytowania człowieka.

3.2.2. Dusza jako wyższa natura bytowania

Niektórzy współcześni badacze formułują tezę, że obecnie obserwujemy proces ponownego ujawniania się tendencji gnostycznych, coraz wyraźniej obecnych w religijności późnonowoczesnej, czego przykładem może być północnoamerykański protestantyzm⁶⁸³. Cz. St. Bartnik, wbrew tego rodzaju interpretacjom, akcentuje, że dusza — jako forma substancjalna ludzkiego bytu — nie stanowi negacji materii ani też bytowości pozostającej w opozycji do ciała. W ujęciu personalistyczno-tomistycznym

⁶⁷⁹ Por. ibidem, s. 288–289.

⁶⁸⁰ Por. idem, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, op. cit., s. 386; idem, *Personalizm*, op. cit., s. 165.

⁶⁸¹ Por. idem, *Personalizm*, op. cit., s. 409; idem, *Jezus Chrystus – Bóg – Człowiek*, w: idem, *Dotknąć Boga Żywego*, Lublin 2004, s. 57.

⁶⁸² Por. idem, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, op. cit., s. 386–387; idem, *Misterium ludzkiego „ja”*, art. cit., s. 107; idem, *Podmiot w ujęciu teologicznym*, w: idem, *Ludzka dusza, jaźń, osoba*, Lublin 2019, s. 176; idem, *Personalizm jako system*, art. cit., s. 331; idem, *Teologiczna interpretacja wydarzenia śmierci*, art. cit., s. 160–161; idem, *Personalizm*, op. cit., s. 96.

⁶⁸³ Por. P. J. Lee, *Against the Protestant Gnostics*, New York 1987.

człowiek jest substancją złożoną, konstytuowaną równocześnie przez duszę i ciało, przy czym żaden z tych elementów nie wyczerpuje pełni osoby.

Bartnik przyznaje duszy pewien priorytet ontyczny, podkreślając zarazem, że nie jest ona bytem kompletnym: w sposób naturalny „ciąży” ku ciału, z którym dopiero współtworzy pełnię ludzkiej natury. Dusza jest zarazem bardziej ogólna i bardziej indywidualna niż ciało, które posiada charakter wspólności anonimowej, a swoją indywidualność zawdzięcza właśnie duszy i osobie jako całości.

W perspektywie antropologii personalistycznej dusza stanowi ludzką naturę rozumną, dzięki której człowieczeństwo transcenduje ku osobie. Jest ona również podstawą zjawisk psychicznych, w tym sensie, że „ja” psychiczne jawi się jako fenomen „ja” metafizycznego. Bartnik określa duszę jako czystą pozytywność bytu, absolutyzującą jego postać, co pozwala ujmować ją jako najwyższy typ bytowości w całym porządku stworzenia⁶⁸⁴.

Odwołując się do tradycji tomistycznej, teolog stwierdza wręcz, że cały świat „dochodzi do siebie” w duszy i w niej się streszcza, zgodnie z klasyczną formułą: *anima quodammodo omnia*⁶⁸⁵.

Skoro dusza pełni funkcję najwyższej natury bytowania, Bartnik może konsekwentnie uczynić z niej także zasadę jednostkowania osoby.

3.2.3. Dusza jako podstawa jednostkowania

Jednym z najdonioślejszych sporów w historii filozofii jest dyskusja dotycząca zasady jednostkowania, czyli *principium individuationis*. Tomasz z Akwinu utrzymywał, że forma bytu ma charakter ogólny i odpowiada temu, co wyraża definicja rzeczy („essentia est illud, quod per diffinitionem rei significatur”)⁶⁸⁶. Forma sytuując byt w określonym gatunku domaga się jednak ujednostkowania, aby mogła stać się formą tej oto konkretnej substancji. Zasadą jednostkowania — *principium individuationis* — jest według Akwinaty materia. Ponieważ jednak materia jako czysta możność nie posiada

⁶⁸⁴ Por. Cz. St. Bartnik, *Teologia powszechna o człowieku jako osobie*, art. cit., s. 370; idem, *Personalizm uniwersalistyczny – nowy kierunek naukowy*, art. cit., s. 30; idem, *Personalizm*, op. cit., s. 171; idem, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, op. cit., s. 387; idem, *Misterium ludzkiego „ja”*, art. cit., s. 107.

⁶⁸⁵ Por. idem, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, op. cit., s. 387; S. Th. I, q. 16, a. 3.

⁶⁸⁶ Por. Tomasz z Akwinu, *De ente et essentia*, 1, tekst łaciński dostępny na stronach internetowych portalu „Corpus Thomisticum” pod adresem: <https://www.corpusthomisticum.org/oe.html>. Dostęp dn. 27.01.2026.

Najczęściej przytaczaną dziś przez tomistów definicją istoty jest następująca: „essentia est id, per quod res est id quod est”, względnie: „essentia est principium constitutum et distinctivum rei” (por. G. Dogiel, *Metafizyka*, Kraków 1992, s. 62).

cech koniecznych do indywidualizowania formy, Akwinata przyjął, że chodzi o *materia signata quantitate*, czyli materię oznaczoną ilościowo⁶⁸⁷.

Stanowisko to zostało zdecydowanie odrzucone przez Jana Dunsza Szkota. Zwrócił on uwagę, że w świecie realnie istnieją wyłącznie byty jednostkowe, a zatem różnice między nimi nie mogą mieć charakteru wyłącznie przypadłościowego, lecz muszą tkwić w samej strukturze przedmiotu. Oznacza to, że w bytach jednostkowych muszą istnieć pozytywne bytowości determinujące naturę do bycia „tą oto” rzeczą, wykluczającą wszystkie inne. Jest to przesłanka do przyjęcia pozytywnej zasady jednostkowienia⁶⁸⁸. Szkot rozważał dwie możliwości: (1) odrębną naturę jednostkową różną od formy gatunkowej (co postulował we wcześniejszych pismach) lub (2) realną jedność bytową będącą połączeniem „tej oto” materii z „tą oto” formą w „tę oto” złożoność. Ostatecznie określił tę jednostkującą bytowość mianem *haecceitas*⁶⁸⁹.

Cz. St. Bartnik, podejmując pytanie o zasadę jednostkowienia, odrzuca zarówno interpretację Tomasza z Akwinu, jak i Dunsza Szkota. W jego ujęciu medium jednostkowienia człowieka stanowi dusza. Dzieje się tak dlatego, że dusza jest istotnością istnieniową: niepowtarzalną, niezastępowalną, wewnątrznie tożsamą z samą sobą i absolutnie różną od wszystkich innych. Bartnik przyjmuje, że forma człowieka ma swoją ogólność rodzajowo-gatunkową, co oznacza istnienie wspólnej formy „osobowości ludzkiej”. Jednocześnie jednak każda osoba jest jedyną i niepowtarzalną indywidualnością. Z tego oczywistego faktu Bartnik wyprowadza wniosek, że elementem jednostkowienia jest dialektyczny związek konkretnego istnienia ujażnionego i jaźni istniejącej. Formuluje to jednoznacznie: „absolutna indywidualność pochodzi od jaźni egzystującej i egzystencji ujażnionej”⁶⁹⁰. Można zatem powiedzieć, że obok „ja” somatyczno-psychicznego, empirycznego i dostępnego doświadczeniu, istnieje również jaźń metafizyczna — „metaja”, jaźń głębinowa, ponadempiryczna, ontologiczna, określająca byt i jednocząca ciało oraz duszę w świadomą całość, nadającą jej niepowtarzalne zapodmiotowienie i pewien absolutny charakter. Indywidualność jest zatem określona zarówno przez istnienie, jak i przez jaźń, co Bartnik ujmuje jako istnienie

⁶⁸⁷ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 2, tłum. S. Zalewski, Warszawa 2004, s. 300–301; M. Koszało, *Stefana Świeżawskiego interpretacja Tomasza z Akwinu koncepcji jednostkowienia duszy ludzkiej w świetle wybranych stanowisk tomistycznych*, „Roczniki Filozoficzne” 2025, nr 3, s. 101.

⁶⁸⁸ Por. J. Surzyn, *Zasada jednostkowienia: analiza koncepcji Jana Dunsza Szkota*, „Folia Philosophica” 2008, t. 26, s. 123–124.

⁶⁸⁹ Por. Cz. St. Bartnik, *Historia filozofii*, op. cit., s. 277–278; J. Surzyn, art. cit., s. 125–126; F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 2, op. cit., s. 461–462.

⁶⁹⁰ Cz. St. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, op. cit., s. 387.

na sposób tej oto jaźni (*existens ut ego*) oraz jaźń spełniającą się w istnieniu (*ego ut entis*)⁶⁹¹.

W tym miejscu pojawiają się dwa zasadnicze pytania: (1) w jaki sposób jednostkowione są byty nieosobowe oraz (2) jaka jest relacja między duszą a jaźnią.

W odniesieniu do pierwszego zagadnienia Bartnik dokonuje wyraźnego rozróżnienia między ontologią osoby a ontologią bytów nieosobowych. W przypadku tych ostatnich akt jednostkowania dokonuje się nie przez osobę (której nie posiadają), nie przez *materia signata quantitate*, ani przez *haecceitas*, lecz przez konkretny i niepowtarzalny akt istnienia — *actus essendi* — realizujący się w tej oto naturze. Osoby nie mogą być jednostkowione w ten sposób, ponieważ nie są egzemplarzami gatunku; z kolei byty nieosobowe nie mogą być jednostkowione jak osoby⁶⁹².

Znacznie bardziej złożone jest zagadnienie relacji między jaźnią a duszą. W dziejach filozofii europejskiej pojęcie jaźni ulegało znacznym przeobrażeniom, przechodząc od ujęć substancjalnych ku funkcjonalnym, fenomenologicznym i antymetafizycznym. W tradycji klasycznej Kartezjusz identyfikował jaźń z *res cogitans*, substancją myślącą stanowiącą fundament pewności epistemicznej; Leibniz ujmował ją jako monadę, prostą jedność doświadczającą siebie jako „ja”. Krytykę substancjalności zapoczątkował Hume, redukując jaźń do wiązki wrażeń, natomiast Kant nadał jej status formalnej zasady jednoczenia przedstawień, odróżniając jaźń empiryczną od transcendentalnej. W filozofii spekulatywnej Hegel odrzucił substancjalny charakter „ja”, pojmując je jako ruch samoodniesienia konstytuujący podmiotowość. W polskiej tradycji romantycznej Trentowski interpretował jaźń jako odbicie jaźni Boga, a Hoene-Wroński widział w niej dynamicznie rozwijającą się świadomość. W nurcie antymetafizycznym Mill, Taine, Schuppe i Mach redukowali jaźń odpowiednio do przeżyć, potoku wrażeń, wyobrażeń i zbioru wspomnień. Psychologia eksperymentalna Wundta odrzucała substancjalność jaźni, ujmując ją jako dynamiczny proces świadomości ujawniający się w aktach apercepcji. Fenomenologia Husserla interpretowała jaźń jako formalną strukturę transcendentalną, będącą biegunem aktów i warunkiem jedności doświadczenia, podczas gdy filozofia życia Bergsona pojmowała

⁶⁹¹ Por. idem, *Byt osobowy*, art. cit., s. 219–220; idem, *Personalizm*, op. cit., s. 90; idem, *Teologia powszechna o człowieku jako osobie*, art. cit., s. 371.

⁶⁹² Por. idem, *Historia filozofii*, op. cit., s. 251; idem, *Z badań nad oryginalnością tomizmu*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1985, z. 2, s. 207–220; idem, *Personalizm*, s. 315–317; idem, *U podstaw teologii historii*, w: idem, *Teologia historii*, Lublin 1999, s. 74; W. Jaźniewicz, *Tomistyczne źródła prozopoicznej nauki o Bogu*, w: *In persona Christi*, t. 2, red. K. Gózdź, Lublin 2009, s. 428–430.

ją jako żywą, jakościową ciągłość trwania. W psychologii analitycznej Jung odróżniał ego od jaźni, rozumianej jako archetyp pełni, obejmujący zarówno świadomość, jak i nieświadomość. W metafizyce realistycznej Krąpiec ujmował jaźń jako świadomość własnego „ja” i funkcję duszy ludzkiej, która jednak ją przekracza jako jej ontologiczne źródło⁶⁹³. To właśnie poglądy Krąpca wydają się najbliższe koncepcji Cz. St. Bartnika.

Lubelski teolog rozpoczyna swoje rozważania nad jaźnią od stwierdzenia, że żadna nauka nie jest w stanie uchwycić jej w pełni. Niemożliwe jest również jednoznaczne określenie, czym jaźń jest i w jaki sposób należy ją rozumieć. Ostatecznie stanowi ona rzeczywistość nieuchwytną, nieokreśloną i „niepojęciową”⁶⁹⁴. Nie oznacza to jednak konieczności rezygnacji z prób jej konceptualizacji, zwłaszcza że — jak zauważa Cz. St. Bartnik — współcześnie obserwujemy pogłębianie refleksji nad światem wewnętrznym i ponowne odkrywanie jaźni⁶⁹⁵. Autor *Personalizmu* podejmuje zatem własną, oryginalną próbę jej zdefiniowania.

Bartnik zauważa, że misteryjne „ja” było obecne w ludzkiej świadomości od najdawniejszych czasów, czego wyrazem jest osobowy zaimek, którym mówiący odnosił się do samego siebie. W celu egzemplifikacji tego twierdzenia odwołuje się do języków późnych: hebrajskiego, greki, łaciny, indyjskiego, awestyjskiego, starosłowiańskiego i polskiego. W języku hebrajskim interesującym nas zaimkiem jest słowo אני ⁶⁹⁶, często występujące w Starym Testamencie, m.in. w Rdz 41, 44, gdzie faraon podkreśla nim własną osobową rangę:

יֹאמֶר פַּרְעֹה אֶל-יֹסֵף אֲנִי פַרְעֹה וּבִלְעָדֶיךָ לֹא-יָרִים אִישׁ אֶת-יָדוֹ וְאֶת-רִגְלוֹ בְּכָל-אֶרֶץ מִצְרָיִם:

Warto dodać, że w hebrajskim istniała również emfatyczna forma zaimka: אֲנֹכִי ⁶⁹⁷, pojawiająca się m.in. w autoprezentacji Boga w Wj 20,2:

⁶⁹³ Por. Cz. St. Bartnik, *Byt osobowy*, art. cit., s. 218; idem, *Personalizm uniwersalistyczny*, art. cit., s. 342; idem, *Historia filozofii*, op. cit., s. 339; idem, *Misterium ludzkiego „ja”*, art. cit., s. 107; T. Kobierzycki, *Filozofia osobowości. Od antycznej idei duszy do współczesnej teorii osoby*, Warszawa 2001; idem, *Jaźń i tożsamość. Studia z filozofii człowieka*, Warszawa 2012; idem, *Od humanizmu do personalizmu*, art. cit., s. 19; J. K. Miczyński, *Ważniejsze ujęcia jaźni*, w: Cz. St. Bartnik, *Ludzka dusza, jaźń i osoba*, Lublin 2019, s. 205–210.

⁶⁹⁴ Por. Cz. St. Bartnik, *Tajemnica jaźni*, art. cit., s. 204; idem, *Personalizm*, op. cit., s. 180.

⁶⁹⁵ Por. idem, *Kościół jako rodzaj społeczeństwa*, w: idem, *Nauka społeczno-polityczna Kościoła*, Lublin 2008, s. 43; idem, *Misterium ludzkiego „ja”*, art. cit., s. 108.

⁶⁹⁶ Por. *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu z kodami Stronga*, t. I, op. cit., s. 71.

⁶⁹⁷ Por. ibidem, s. 72.

W języku greckim i łacińskim funkcjonują zaimki o wspólnym pochodzeniu: „ἐγώ” i „ego”. W sanskrycie odpowiada im termin „aham” (अहम्)⁶⁹⁸, natomiast w języku awestyjskim forma „azəm”⁶⁹⁹. W prasłowiańszczyźnie używano słowa jazū, skróconego następnie do „jaz”, a ostatecznie do „ja”⁷⁰⁰. Mimo różnic semantycznych w poszczególnych językach, we wszystkich przypadkach zaimek ten jest implikowany przez czasownik w pierwszej osobie liczby pojedynczej, co wskazuje na pierwotną świadomość podmiotowości⁷⁰¹.

Można zatem stwierdzić, że od najdawniejszych czasów istniała pewna forma konceptualizacji jaźni. Przykładem, do którego odwołuje się Bartnik, jest fragment *Fajdrosa*, w którym Sokrates deklaruje potrzebę poznania samego siebie: „Nie potrafię jeszcze – zgodnie z napisem w Delfach – *poznać samego siebie*. Śmieszne więc mi się wydaje, gdy tego jeszcze nie znam, brać się za badanie takich dziwnych rzeczy (mitologicznych opowieści, przyp. wł.). Dlatego dawszy im spokój i dzieląc na ich temat powszechną opinię i tak, jak teraz powiedziałem, nie badam ich, lecz siebie samego, czy nie jestem przypadkiem jakąś bestią bardziej pokręconą i nadętą niż Tyfon, czy raczej jakimś oswojonym i prostodusznym zwierzęciem, mającym udział dzięki swej naturze w pierwiastku boskim i w skromności”⁷⁰².

Wraz z historycznym rozwojem refleksji filozoficznej pojęcie jaźni ulegało systematycznemu pogłębieniu oraz coraz subtelniejszemu różnicowaniu, co Cz. St. Bartnik świadomie podejmuje i twórczo rozwija. Autor podkreśla, że jaźni nie sposób zredukować ani do którejkolwiek z postaci świadomości, ani do źródła aktów poznawczych czy psychicznych. Posiada ona bowiem wymiar ontyczny, przekraczający fenomenalny poziom przeżyć. Jaźń stanowi głęboką, ponadempiryczną strukturę podmiotowości, konstytuującą osobę jako byt samoistny, niepowtarzalny i wewnętrznie scalony.

⁶⁹⁸ Więcej na ten temat zob.: M. St. Zięba, *Udayany obrona podmiotu i substancji. Aspekt metafizyczny*, w: *Purusza, atman, tao, sin... Wokół problematyki podmiotu w tradycjach filozoficznych Wschodu*, red. O. Łucyszyna, M. St. Zięba, Łódź 2011, s. 120; M. Kudelska, *Karman i dharma. Wizja świata w filozoficznej myśli Indii*, Kraków 2003, s. 171. 178–179.

⁶⁹⁹ Por. Ch. Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, Strassburg 1904, s. 226–227.

⁷⁰⁰ Por. A. Brückner, op. cit., s. 179.

⁷⁰¹ Por. Cz. St. Bartnik, *Język starotestamentalny*, w: idem, *Osoba i historia*, Lublin 2001, s. 45; idem, *Możliwość nowoczesnego języka religijnego*, w: idem, *Osoba i historia*, Lublin 2001, s. 57.

⁷⁰² Platon, *Fajdros*, 229e–230a, tłum. H. Podbielski, Warszawa 2022.

W ujęciu Bartnika jaźń nie jest również tożsama z funkcją duszy. Dusza — podobnie jak duch czy osoba — pozostałaby rzeczywistością nieokreśloną i anonimową, gdyby nie jaźń, która nadaje jej indywidualny profil i „imiennosc”. Jaźń pełni zatem rolę zasady jednostkowania osoby ludzkiej, jej elementu konstytutywnego, absolutnego i omegalnego. To w osobowym „ja” byt osobowy osiąga swoją nieprzekazywalność, nieprzechodność i jedyność. Poprzez jaźń człowiek dokonuje wszelkich aktów świadomych: dzięki niej istnieje, działa, tworzy, doświadcza rzeczywistości oraz w określonej mierze ją interioryzuje i transcenduje.

Jaźń jawi się jako najbardziej enigmatyczne centrum bytu osobowego — dynamiczne, zdolne do samoidentyfikacji, rozwoju, a także do postępu w doskonałości bądź autodegradacji. Jej struktura nie jest statyczna, lecz podlega procesualnemu pogłębianiu w miarę rozwoju osoby⁷⁰³.

W świetle powyższego rodzi się pytanie, czy Bartnik dopuszcza możliwość oddzielenia jaźni od duszy. Odpowiedź jest jednoznacznie negatywna. Autor utrzymuje, że w jaźni ogniskują się wszystkie poziomy i kategorie bytu osobowego, obejmujące zarówno ciało, jak i duszę oraz naturę ludzką jako całość. Jaźń stanowi swoistą formę integrującą ciało i duszę w jedną, świadomą i podmiotową całość; jest ich rdzeniem, centrum oraz najwyższym światłem bytu, a także zasadą jednostkowania osoby.

Z tego względu jaźń należy do sfery duszy, choć nie wyczerpuje się w jej tradycyjnie rozumianych funkcjach. Relacja ta — choć fundamentalna — pozostaje wciąż obszarem wymagającym dalszego opracowania i precyzacji w ramach antropologii teologicznej i filozoficznej⁷⁰⁴.

3.2.4. Dusza jako zasada pogłębiająca i organizująca wewnętrzną przestrzeń osoby

W poprzednich paragrafach ukazano personalistyczne ujęcie duszy ludzkiej jako podstawy samoświadomości, refleksji i podmiotowości. W tym sensie dusza stanowi

⁷⁰³ Por. Cz. St. Bartnik, *Personalizm uniwersalistyczny – nowy kierunek naukowy*, art. cit., s. 28–31. 431; idem, *Personalizm*, op. cit., s. 178–181; idem, *Szkic o osobie*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1990, z. 2, s. 69–83; idem, *Społeczny i transcendentálny wymiar osoby ludzkiej*, art. cit., s. 31–32; idem, *Misterium ludzkiego „ja”*, art. cit., s. 106–109; idem, *Pan historii jako „Jam Jest”*, w: idem, *Osoba i historia*, Lublin 2001, s. 149; idem, *Byt osobowy*, art. cit., s. 218;

⁷⁰⁴ Por. idem, *Personalizm*, op. cit., s. 142. 179; idem, *Byt osobowy*, art. cit., s. 220; idem, *Misterium ludzkiego „ja”*, art. cit., s. 106–109; idem, *Koncepcje osoby we współczesnej teologii polskiej*, w: idem, *Siódma pieczęć*, Lublin 2012, s. 70.

wewnętrzny wymiar bytu osobowego, umożliwiający subiektywizację oraz otwarcie człowieka na nieskończoność. Cz. St. Bartnik określa ją jako „miejsce”, „czas” i „sposób” istnienia ku wewnątrz oraz podkreśla jej rolę jako przestrzeni pogłębiania życia duchowego⁷⁰⁵.

Według lubelskiego teologa w naturę ludzką została wpisana dynamiczna orientacja ku temu, co trwałe, duchowe i boskie⁷⁰⁶. To ukierunkowanie ujawnia się w „wewnętrzności” duszy, którą Bartnik wiąże z biblijnymi kategoriami לֵב i καρδιά. Właśnie w tej głębi dokonuje się najistotniejszy akt wolności — decyzja za Bogiem lub przeciw Niemu, zgodnie z nauczaniem Katechizmu Kościoła Katolickiego (KKK 368)⁷⁰⁷.

Z tego względu moralność nie jest dla Bartnika elementem zewnętrznym wobec osoby, lecz należy do samej struktury bytu ludzkiego. Dobro moralne, zakorzenione w dobru bytu i w wolności, ma charakter konstytutywny dla osoby, natomiast zło stanowi proces jej alienacji, który choć nie niszczy ontologicznej podstawy człowieczeństwa, prowadzi do degradacji życia duchowego i wejścia w „antypersonalną” przestrzeń egzystencji⁷⁰⁸.

Analiza perykopy o upadku pierwszych ludzi (Rdz 3, 1–24), którą Bartnik podejmuje na gruncie własnej antropologii, prowadzi go do stwierdzenia, że człowiek osiąga pełnię podmiotowości dopiero poprzez wejście w sferę moralności, rozumianej jako wolność odpowiedzialna. Moralność nie stanowi zatem dodatku do natury, lecz wyraża jej najgłębszy sens — człowiek jako *imago Dei* jest powołany, by czynić dobro i unikać zła⁷⁰⁹.

W innym miejscu, interpretując personalizm Karola Wojtyły, Bartnik podkreśla ontyczny charakter moralności tak w życiu osoby, jak i wspólnoty. Wskazuje, że jej poziom współkształtuje historię, umożliwiając rozróżnienie między człowiekiem i „anty-człowiekiem”, narodem i „anty-narodem”, historią i „anty-historią”⁷¹⁰.

Kategorię „fundamentalnej ambiwalencji” człowieka Bartnik odnosi do tradycyjnego nauczania o zranieniu natury przez grzech pierworodny. Ambiwalencja ta nie oznacza relatywizmu moralnego, lecz wskazuje na realne napięcie obecne w człowieku, który — zachowując dobro swojej natury — doświadcza również jej

⁷⁰⁵ Por. idem, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, op. cit., s. 388.

⁷⁰⁶ Por. idem, *Boskość duszy według starożytnego Egiptu*, w: idem, *Ludzka dusza, jaźń i osoba*, Lublin 2019, s. 61–62.

⁷⁰⁷ Por. idem, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, op. cit., s. 388.

⁷⁰⁸ Por. ibidem, s. 333.

⁷⁰⁹ Por. ibidem, s. 320. 333.

⁷¹⁰ Por. idem, *Jana Pawła II myśli o narodzie*, w: idem, *Dotknąć Boga Żywego*, Lublin 2004, s. 289.

zranienia i skłonności do zła (*concupiscentia*). W tym świetle moralne wybory człowieka ujawniają zarówno obiektywny charakter norm, jak i sytuacyjny wymiar ich realizacji w konkretnych kontekstach życia⁷¹¹.

Rozwijając swoją koncepcję, autor *Personalizmu* wskazuje na wewnętrzne pęknięcie ludzkiej osoby — zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i wspólnotowym — na to, co dobre, oraz to, co złe. Podkreśla również, że każdy byt istniejący w czasie pozostaje nieustannie narażony na działanie różnego rodzaju „anty-sił”, sięgających najgłębszych warstw ludzkiej duszy⁷¹².

W tym ujęciu dusza może być określona jako ontologiczna konkretyzacja ludzkiej duchowości. To ona konstytuuje osobę jako niepowtarzalny podmiot i umożliwia jej osiągnięcie tego, co Cz. St. Bartnik nazywa „superpodmiotowością”, rozumianą jako transcendentálny wymiar bytu osobowego. Obejmuje on funkcje omegalne — absolutne, finalne, spirytualizujące i eschatologizujące — które ukierunkowują człowieka ku rzeczywistości ostatecznej, a zarazem znajdują swój wyraz w porządku doczesnym poprzez humanizację świata i wytwarzanie wartości duchowych. W tym sensie dusza jawi się jako fundamentalna zasada dynamiki rzeczywistości osobowej⁷¹³.

Zdolność duszy do nadawania sensu wynika z jej otwarcia na Boga, który jest niewyczerpanym źródłem duchowości. Staje się ona uprzywilejowanym *locus* Jego obecności, a nawet — jak zauważa Bartnik — Bóg jest w niej w pewien sposób „zapodmiotowiony”. W duszy rodzi się egzystencjalne dążenie ku Bogu, który przenika ją swoją uświęcającą obecnością, oddziałując na sferę poznawczą, afektywną i wolitywną. Najpełniejsza realizacja tej relacji dokonała się w duszy Jezusa Chrystusa, w której ludzkie „ja” zostało zjednoczone w jednym podmiocie z „Ja” drugiej Osoby Boskiej. Choć zwykły człowiek nie uczestniczy w takim bezpośrednim zjednoczeniu, każda ludzka dusza posiada naturalną zdolność najwyższego otwarcia na Boga i jest powołana do uczestnictwa w Jego życiu na miarę własnej natury⁷¹⁴.

⁷¹¹ Por. idem, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, op. cit., s. 328.

⁷¹² Por. idem, *Kultura, sztuka, religia*, w: idem, *Kultura i świat osoby*, Lublin 1999, s. 40; idem, *Kultura i antropologia*, w: idem, *Kultura i świat osoby*, Lublin 1999, s. 55; idem, *Personalizm*, op. cit., s. 214. 414. 449.

⁷¹³ Por. idem, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, op. cit., s. 388; idem, *Sens bytu*, w: idem, *Osoba i historia*, Lublin 2001, s. 429; idem, *Miłość jako siła społeczna*, w: idem, *Wprowadzenie do teologii społeczno-politycznej*, Lublin 2006, s. 385–387.

⁷¹⁴ Por. idem, *Trójca Święta jako zasada życia chrześcijańskiego*, w: idem, *Słowo i czyn*, Lublin 2006, s. 159; idem, *Świat jako środowisko społeczno-genetyczne*, w: idem, *Wprowadzenie do teologii społeczno-politycznej*, Lublin 2006, s. 173.

3.2.5. Dusza w kontekście samorealizacji osoby ludzkiej

Swoją koncepcję samorealizacji osoby ludzkiej Cz. St. Bartnik wyprowadza z klasycznej antropologii św. Tomasza z Akwinu. Tomasz twierdził, że każdy byt został ukierunkowany na właściwy sobie cel (*finis*), którego realizacja jest tożsama z osiągnięciem doskonałości (*perfectio*). Człowiek jako istota rozumna osiąga swoją pełnię poprzez akty rozumu i woli⁷¹⁵, które prowadzą do rozwoju cnót oraz kształtują moralną i intelektualną doskonałość osoby⁷¹⁶.

Bartnik podkreśla, że zgodnie z nauką Akwinaty byt jest w pewien sposób rozpięty między stanem a możliwością, dokonaniem a celem, przeszłością i przyszłością⁷¹⁷. W tym sensie człowiek, dzięki samemu istnieniu, ukierunkowuje się ku samorealizacji, rozumianej dwojako. Pierwszym jej wymiarem jest szczęście niedoskonałe (*beatitudo imperfecta*), osiągalne w życiu doczesnym poprzez realizację naturalnych możliwości, zwłaszcza przez cnotę i kontemplację prawdy. Drugim wymiarem jest szczęście doskonałe (*beatitudo perfecta*), będące dziełem łaski i polegające na nadprzyrodzonym zjednoczeniu z Bogiem, które przekracza granice natury. Tomasz wskazuje tym samym, że ostateczna samorealizacja człowieka nie polega na autokreacji, lecz na uczestnictwie w Dobru najwyższym⁷¹⁸.

W świetle tej nauki kluczową rolę w procesie samorealizacji odgrywa łaska, która uzdrawia naturę zranioną przez grzech i podnosi ją do porządku nadprzyrodzonego⁷¹⁹. Samorealizacja nie oznacza zatem stwarzania siebie na nowo, lecz urzeczywistnienie tego, kim człowiek jest z natury i do czego został powołany.

Rozwijając myśl Tomasza, Bartnik ukazuje człowieka jako byt psychiczno-duchowy i ogólnopodmiotowy, który jawi się jako wolny, nieskończony w swej głębi i niewyczerpalny pod względem treści. Życie osobowe człowieka jest dla niego „głębiną bez dna”, w której jaśnieje „nieziemskie światło”. Człowiek pozostaje w nieustannym ruchu — od stanu czysto somatycznego, poprzez stan duchowy, aż do najwyższego poziomu nadsyntezy osobowej⁷²⁰. Ekonomia Boża przenika wszystkie

⁷¹⁵ S. Th. I–II, q. 1, a. 1.

⁷¹⁶ Por. S. Th. I–II, q. 55, a. 1.

⁷¹⁷ Por. Cz. St. Bartnik, *Historia filozofii*, op. cit., s. 259.

⁷¹⁸ Por. S. Th. I–II, q. 3, a. 2.

⁷¹⁹ Por. S. Th. I–II, q. 109, a. 2. 5. 9; Cz. St. Bartnik, *Teologiczne rozumienie zbawienia*, Lublin 1979, s. 175.

⁷²⁰ Por. Cz. St. Bartnik, *W historii doczesnej dzieje się zawsze historia zbawienia*, w: idem, *Gorycz prorocstwa*, Lublin 2003, s. 29.

poziomy ludzkiej duszy, jednak to od człowieka zależy, czy zechce wejść w tę głębię i zwrócić się ku światłu⁷²¹. Osoba dojrzewa, dopełnia się i finalizuje w doświadczeniu wewnętrznym duszy, która stanowi podstawowy punkt wyjścia dla realizacji osoby w płaszczyźnie bytu, istnienia, materii i działania, a także uzasadnia stosowanie — tam, gdzie to konieczne — wyższej duchowej epikei⁷²².

Dusza stanowi fundament zarówno aktów psychicznych, jak i całego życia wewnętrznego, pozostawiając na nich swoje piętno. Szczególnie wyraźnie ujawnia się to w ludzkiej pracy. Wbrew dawnym poglądom, według których praca była czymś zewnętrznym wobec duszy, Bartnik podkreśla, że każdy czyn ma wymiar materialny i duchowy, a człowiek realizuje się poprzez czyn właśnie w aspekcie duchowym. Każdy czyn posiada zatem znaczenie duchowe, a praca staje się istotną funkcją samorealizacyjną człowieka, fundamentalnie wpływającą na jego rozwój osobowy⁷²³.

W tym kontekście Bartnik odwołuje się do osiągnięć Karola Wojtyły, zwłaszcza do jego analizy osoby w aspekcie czynu. Wskazuje, że czyn należy rozumieć szeroko — jako czyn duchowy, etyczny, psychologiczny i wspólnotowy — przy zachowaniu prymatu czynu duchowego. To dzięki niemu osoba poznaje siebie, doświadcza siebie i rozwija swoją dynamikę. Celem wszelkiej ludzkiej aktywności jest spełnienie się w miłości Boga i człowieka; dlatego miłość stanowi podstawową rzeczywistość angażującą ludzką duszę i w niej osoba zostaje w pełni upodmiotowiona⁷²⁴.

Miłość angażuje władze duszy, przede wszystkim wolę i poznanie; bez nich nie jest możliwa. Wyrasta z głębi duszy i całego misterium osobowego, a następnie znajduje swoje dopełnienie w prakseologii. Przekłada się na całe życie zewnętrzne człowieka: działalność, twórczość, kulturę, gospodarkę, politykę i życie społeczne. Odwołując się do nauczania Benedykta XVI, Bartnik podkreśla, że miłość jest relacją o charakterze zarówno cielesnym, jak i duchowym⁷²⁵.

W aspekcie samorealizacji dusza wykazuje niezwykle dynamikę i siłę, co szczególnie ujawnia się w kulturze⁷²⁶. Na ten wymiar — jak zauważa Bartnik —

⁷²¹ idem, *Historiologia*, w: idem, *Osoba i historia*, Lublin 2001, s. 78; idem, *Od humanizmu do personalizmu*, art. cit., s. 16.

⁷²² Por. idem, *Historia filozofii*, op. cit., s. 260; idem, *A jednak niecierpliwimy się*, w: idem, *Słowo i czyn*, Lublin 2006, s. 228.

⁷²³ Por. idem, *Teologia pracy ludzkiej*, w: idem, *Wprowadzenie do teologii społeczno-politycznej*, Lublin 2006, s. 394–396; idem, *Wstęp. Słowo jako czyn i czyn jako słowo*, w: idem, *Słowo i czyn*, Lublin 2006, s. 11–12; idem, *Praca jako wartość humanistyczna*, Lublin 1991, s. 6. 22–23. 41–43. 48. 76; idem, *Teologia pracy ludzkiej*, Warszawa 1977, s. 13. 15. 23. 57. 101. 145.

⁷²⁴ Por. idem, *Koncepcje osoby we współczesnej teologii polskiej*, art. cit., s. 69.

⁷²⁵ Por. idem, *Próba ujęcia istoty miłości*, art. cit., s. 215–217.

⁷²⁶ Por. idem, *Czy z UE można wystąpić?*, w: idem, *Nostalgia*, Lublin 2006, s. 104.

bardzo trafnie wskazywał Franciszek Sawicki⁷²⁷, jeden z najbardziej cenionych przez niego filozofów i teologów XX wieku⁷²⁸. Bartnik podkreślał przenikliwość badań i trafność sądów pelplińskiego myśliciela, zaliczając go do czołowych historiozofów i przedstawicieli personalizmu neotomistycznego⁷²⁹.

Sawicki, podobnie jak Bartnik, uznawał, że człowiek nie jest bytem skończonym. Żyjąc w świecie, nie może czuć się istotą w pełni spełnioną. Pisał: „człowiek żyje, a jednak pragnie życia, jakby nie żył jeszcze; żyje, ale tęskni za życiem innym, pełniejszym, intensywniejszym”⁷³⁰. Realizację tego pragnienia Sawicki wiązał z ukierunkowaniem życia ku rzeczywistości transcendentnej, będącej ostatecznym celem człowieka. Podkreślał: „Bezpośrednim celem każdego stworzenia jest odpowiedni rozwój własnej istoty: roślina ma być rośliną, lipa lipą, róża różą. Na pytanie o bezpośredni cel życia ludzkiego można odpowiedzieć prosto, choć paradoksalnie: człowiek ma stać się człowiekiem. Będąc człowiekiem z urodzenia, pracą życiową ma stać się człowiekiem doskonałym”⁷³¹. Właściwe określenie tego kierunku skutkuje wyborem określonego stylu życia oraz realizacją zadań w kontekście społeczeństwa i kultury, w których człowiek żyje.

Jednym z podstawowych pól rozwoju człowieka jest służba idei, która pobudza jego kreatywność, twórczość i inwencję. Przejawia się to szczególnie w kulturze, będącej dziełem ludzkiej aktywności i noszącej na sobie wyraźne piętno ducha. Kultura jest dla

⁷²⁷ Por. idem, *Polska filozofia neoaugustiańska* – F. Sawicki, w: idem, *Osoba i historia*, Lublin 2001, s. 253–255.

⁷²⁸ Fakt, iż Cz. St. Bartnik wysoko cenił prace F. Sawickiego nie oznacza, że podzielał wszystkie jego poglądy. Potrafił poddać je również krytyce, przedstawiając jednocześnie swoje, odmienne stanowisko. Tak było np. w pytaniu o to, co jest „treścią” Boga (por. Cz. St. Bartnik, *Pamiętnik duchowy z lat 1950–1958*, Lublin 2006, s. 32).

⁷²⁹ Por. idem, *Franciszek Sawicki jako historiozof*, Lublin 1992; idem, *Historia filozofii*, op. cit., s. 510. 540; idem, *Próba ujęcia istoty miłości*, art. cit., s. 214; idem, *Osoba jako kategoria historii*, w: idem, *Osoba i historia*, Lublin 2001, s. 34; idem, *Historiologia*, art. cit., s. 74; idem, *Teologia historiozofii*, w: idem, *Osoba i historia*, Lublin 2001, s. 124; idem, *Tomizm i historia*, w: idem, *Osoba i historia*, Lublin 2001, s. 221; idem, *Polska filozofia neoaugustiańska*, art. cit., s. 248–278; idem, *Filozoficzne horyzonty twórczości Wincentego Granata*, art. cit., s. 303–304; idem, *Muzyka miłości*, w: idem, *Misterium Człowieka*, Lublin 2004, s. 250–251; idem, *Personalizm*, op. cit., s. 129. 271; idem, *Istnienie Boga według polskich neoscholastyków*, w: idem, *Bóg i ateizm*, Lublin 2002, s. 86; idem, *Osoba jest miłością*, w: idem, *Misterium człowieka*, Lublin 2004, s. 133–134; idem, *Prolegomena do teologii historii*, w: idem, *Teologia historii*, Lublin 1999, s. 34. 36; idem, *Przegląd głównych zagadnień teologii historii*, w: idem, *Teologia historii*, Lublin 1999, s. 59–69; idem, *Teologia historii w klimacie antyhistorycznym*, w: idem, *Teologia historii*, Lublin 1999, s. 104; idem, *Personalistyczna teologia historii*, w: idem, *Teologia historii*, Lublin 1999, s. 111; idem, *Pamiętnik duchowy z lat 1950–1958*, op. cit., s. 119. 221; idem, *Agapetologia personalistyczna*, w: idem, *Kultura i świat osoby*, Lublin 1999, s. 189. 199; idem, *Z teologii historii w Polsce*, w: idem, *Napór zła społecznego*, Lublin 2010, s. 177.

⁷³⁰ F. Sawicki, *Życie ludzkie*, Poznań 1936, s. 7.

⁷³¹ Idem, *Osobowość chrześcijańska*, Kraków 1947, s. 37.

Sawickiego realizacją ducha i wartości, odkrywaniem i urzeczywistnianiem prawdy, dobra i piękna⁷³². Występuje ona w trzech postaciach: jako kultura idealna, materialna i cywilizacja. Kultura idealna obejmuje przede wszystkim życie duchowe oraz świat prawdy, dobra i piękna, a należą do niej religia, moralność⁷³³, nauka i sztuka⁷³⁴. Kultura materialna obejmuje świat rzeczy materialnych, zwłaszcza życie gospodarcze. Cywilizacja natomiast stanowi wymiar organizacyjny życia społecznego, będący konsekwencją realizacji celów idealnych i materialnych; obejmuje m.in. państwo i Kościół. Sawicki przyznaje pierwszeństwo kulturze idealnej, której istotnym składnikiem jest religia, zaznaczając jednocześnie, że wszystkie dziedziny kultury pozostają w dynamicznych relacjach wzajemnych zależności⁷³⁵.

Bartnik, przyjmując koncepcję Sawickiego, stwierdza, że działanie w obszarze tak rozumianej kultury wpływa na rozwój samej duszy, przynajmniej w zakresie tematyzacji życia i doświadczenia. Zjawisko to oddaje terminem „*reditio animae ad seipsam*”⁷³⁶.

3.2.6. Dusza w aspekcie doskonałości bytu ludzkiego

Rozważając zagadnienie duszy w kontekście doskonałości bytu ludzkiego, Cz. S. Bartnik przypomina, że zgodnie z założeniami hylemorfizmu „nie jest substancją kompletną w swym bycie relacyjnym”⁷³⁷. Nie oznacza to jednak, że dusza jest wewnętrznie zależna od ciała, jak chciał Pierre Teilhard de Chardin. Bartnik zauważa, że według francuskiego myśliciela zarówno duch, jak i materia są jedynie „konkretnymi właściwościami jakiejś głębszej osnowy tego, co się dzieje”⁷³⁸. Teilhard twierdził, że osią dziejów jest postępująca spirytualizacja, czyli przechodzenie bieguna materialnego w

⁷³² ibidem, s. 114–115; idem, *Kryzys kultury a religia chrześcijańska*, Poznań 1937, s. 9; J. Babiński, *Teologia życia*, Pelplin 2013, s. 231–242.

⁷³³ F. Sawicki, *Religia a życie moralne*, „Homo Dei” 1957, nr 1, s. 45–56.

⁷³⁴ Por. idem, *Geschichtsphilosophie*, op. cit., s. 116–136.

⁷³⁵ Por. ibidem, s. 116–126; idem, *Socjologia religii*, „Przegląd Powszechny” 1948, t. 226, s. 302–312; Cz. St. Bartnik, *Polska filozofia neoaugustiańska*, art. cit., s. 254; idem, *Teologia kultury*, w: idem, *Wprowadzenie do teologii społeczno-politycznej*, Lublin 2006, s. 407; idem, *Myśl społeczna kard. Stefana Wyszyńskiego*, w: idem, *Słowo i czyn*, Lublin 2006, s. 21; idem, *Sakrament pokuty i pojednania*, w: idem, *Sakramentologia społeczna*, Lublin 2000, s. 365; idem, *Naród i kultura*, w: idem, *Nauka społeczno-polityczna Kościoła*, Lublin 2008, s. 233; idem, *Kościół polski po erze totalitarnej*, w: idem, *Nauka społeczno-polityczna Kościoła*, Lublin 2008, s. 373; idem, *Chrześcijaństwo pierwszych wieków wobec życia publicznego*, w: idem, *Nauka społeczno-polityczna Kościoła*, Lublin 2008, s. 317–318; idem, *Teologia historii*, w: *Wprowadzenie do teologii społeczno-politycznej*, Lublin 2006, s. 34.

⁷³⁶ Por. Cz. St. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, op. cit., s. 389.

⁷³⁷ Por. ibidem.

⁷³⁸ Por. idem, *Teilhardyzm jako historia uniwersalna*, op. cit., s. 57.

biegun duchowy⁷³⁹, jednak proces ten ujmował w kategoriach fizycznych i biologicznych⁷⁴⁰. Duch — w jego ujęciu — nie istnieje ani poza materią, ani obok niej, lecz „wyłania się on z materii i jest jej następną fazą”⁷⁴¹.

Bartnik zdecydowanie odrzuca tę interpretację. Twierdzi, że dusza istnieje ponad materialną bytowością człowieka i transcenduje ciało, choć obydwa elementy są względem siebie „współgenetyczne”. Dusza posiada własne istnienie, choć istnienie to ma charakter wtórnie relacyjny wobec ciała. Ma również własne utematyzowanie i porządek istotowy, głęboko odniesiony do ciała, świata oraz — co Bartnik szczególnie podkreśla — innych osób. To społeczne odniesienie współtworzy strukturę osoby i umożliwia powstawanie osoby społecznej, posiadającej własną „duszę społeczną” (*anima communis*)⁷⁴².

W tym kontekście Bartnik interpretuje duszę jako ukoronowanie Bożej ekonomii, która działa w kierunku ukonstytuowania człowieka zarówno na płaszczyźnie stworzenia, jak i zbawienia. Dusza jest bytem, który „nie może przestać istnieć, nie cofa się w swoim rozwoju, jest nierozbijalna, niezniszczalna, a w płaszczyźnie istnienia i eschatologii jest bytem absolutnym”⁷⁴³. Ten eschatologiczny wymiar duszy stanie się przedmiotem refleksji w ostatnim paragrafie naszej dysertacji.

⁷³⁹ Por. idem, *Wszechświat personalistyczny*, w: idem, *Ludzka dusza, jaźń, osoba*, Lublin 2019, s. 306; idem, *Futurologia chrześcijańska*, w: idem, *Osoba i historia*, Lublin 2001, s. 372; idem, *Teilhardowska antropologia społeczna*, w: idem, *Wprowadzenie do teologii społeczno-politycznej*, Lublin 2006, s. 176. 183; idem, *Teilhardyzm jako historia uniwersalna*, op. cit., s. 17. 28.

⁷⁴⁰ Por. idem, *Teilhardyzm jako historia uniwersalna*, op. cit., s. 46. 56–57.

⁷⁴¹ Por. idem, *Historia filozofii*, op. cit., s. 457; idem, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, op. cit., s. 389.

⁷⁴² Por. idem, *Osobowy byt Kościoła*, w: idem, *Wprowadzenie do teologii polityczno-społecznej*, Lublin 2006, s. 158–159; idem, *Polska filozofia neoaugustiańska*, art. cit., s. 252; idem, *Osoba społeczna*, w: idem, *Wprowadzenie do teologii polityczno-społecznej*, Lublin 2006, s. 123–126; idem, *Naród i społeczeństwo*, w: idem, *Wprowadzenie do teologii polityczno-społecznej*, Lublin 2006, s. 133–135; idem, *Społeczność eklezjalna*, w: idem, *Wprowadzenie do teologii polityczno-społecznej*, Lublin 2006, s. 149; idem, *Chrystus „społeczny”*, w: idem, *Wprowadzenie do teologii polityczno-społecznej*, Lublin 2006, s. 154; idem, *Próba określenia podstawowych celów partii personalizmu społecznego*, art. cit., s. 95; idem, *Uduchowienie społeczności*, w: idem, *Wprowadzenie do teologii polityczno-społecznej*, Lublin 2006, s. 330–331; idem, *Teologia personalistyczna*, w: idem, *Słowo i czyn*, Lublin 2006, s. 175; idem, *Sakrament pojednania narodu w nauczaniu Jana Pawła II w Polsce w 1983*, art. cit., s. 347; idem, *Personalizm*, op. cit., s. 200; idem, *Jezus w rodzinie*, w: idem, *Wprowadzenie do teologii polityczno-społecznej*, Lublin 2006, s. 198; idem, *Personalizm jako system*, art. cit., s. 332; idem, *Społeczny i transcendentny wymiar osoby ludzkiej*, s. 36; idem, *Naród i kultura*, art. cit., s. 232; idem, *Teologia powszechna o człowieku jako osobie*, art. cit., s. 392–395; idem, *Ku definicji osoby*, art. cit., s. 273; idem, *Osoba*

i „osoba” społeczna, art. cit., s. 265;

⁷⁴³ Por. Cz. St. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, op. cit., s. 389.

3.3. Eschatologia duszy

Śmierć stanowi jeden z najbardziej fundamentalnych i zarazem najtrudniejszych problemów, z którymi człowiek mierzy się od początku swoich dziejów. Zagadnienie to podejmują przedstawiciele wielu dyscyplin: psychologii, socjologii, medycyny, biologii, prawa, filozofii i teologii, z których każda wnosi własny, istotny wkład w jego rozumienie. Jak zauważa Cz. St. Bartnik, sposób opisu śmierci zależy od przyjętej perspektywy. Można ją ujmować jako:

- kres ludzkiego życia, czyli ostatni moment indywidualnej eschatologii immanentnej,
- ustanie procesów życiowych,
- śmierć kliniczną,
- śmierć biologiczną,
- śmierć psychiczną,
- śmierć moralną,
- śmierć duchowo-religijną,
- śmierć w sensie ascetyczno-metaforycznym,
- śmierć w sensie misteryjno-zbawczym,
- śmierć absolutną w znaczeniu teologicznym⁷⁴⁴.

W niniejszym paragrafie interesować nas będzie przede wszystkim śmierć absolutna w sensie teologicznym i biologicznym, którą Bartnik definiuje jako „definitywne ustanie człowieka w czasie i przestrzeni, co równa się kresowi człowieka doczesnego”⁷⁴⁵. W dalszej części przedstawimy, jak lubelski teolog opisuje wpływ śmierci na rzeczywistość ludzkiej duszy.

3.3.1. Biblijne podstawy nauki o nieśmiertelności duszy

Dyskusja nad tym, czy dusza ludzka jest nieśmiertelna w sensie tradycyjnie przyjmowanym przez katechizm, pozostaje otwarta. Wprawdzie Sobór Laterański V jednoznacznie stwierdza: „damnamus et reprobamus omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse (...) cum non illa non solum vere per se et essentialiter

⁷⁴⁴ Por. Cz. St. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, op. cit., s. 820–821.

⁷⁴⁵ Por. idem, *Śmierć jako ostateczna decyzja – Józef Pieper*, w: idem, *Myśl eschatologiczna*, Lublin 2002, s. 182.

humani corporis forma existat (...) verum et immortalis (...) sit”⁷⁴⁶, jednakże wciąż brak pełnej zgody co do interpretacji kluczowych pojęć użytych w dokumencie. Zwraca na to uwagę również Cz. St. Bartnik, podkreślając, że chrześcijanie na przestrzeni wieków różnie rozumieli naukę o nieśmiertelności duszy, a sama Biblia nie daje tu jednoznacznych rozstrzygnięć.

Bartnik zauważa, że w Starym Testamencie idea nieśmiertelności duszy pojawia się stopniowo i początkowo wiąże się raczej z koncepcją nagrody za sprawiedliwe życie niż z wyraźną doktryną o trwaniu po śmierci. Jednym z tekstów, które przywołuje, jest Rdz 15,15⁷⁴⁷:

וְאַתָּה תָּבוֹא אֶל־אַבְרָהָם בְּשָׁלוֹם תִּקְבֹּר בְּשֵׂיבָה טוֹבָה:

Autor *Personalizmu* przypomina, że obecne tu wyrażenie „odejdiesz do swych przodków”, bywa interpretowane jako sugestia dalszego trwania po śmierci. Tak rozumieli je niektórzy żydowscy komentatorzy, m.in. Jacob Zvi Mecklenburg, który – odwołując się do tradycji Ra’aja Mehemna – nauczał, że Terach po pokucie został wraz z innymi członkami tego pokolenia wprowadzony do ogrodu Eden. W tym świetle תָּבוֹא אֶל־אַבְרָהָם oznacza wejście do wiecznej rozkoszy, będącej celem człowieka dążącego do doskonałości:

וְטַעַם תָּבוֹא אֶל אַבְרָהָם, תָּבוֹא אֶל הַנֶּעַם הָעֶלְיוֹן הַנִּצְחִי אֲשֶׁר אֵלָיו תִּתְאַוֶּה נִפְשְׁךָ וְתִשְׁתַּדֵּל לְקָרֵב אֵלָיו ⁷⁴⁸

Podobną intuicję odnajdujemy u niektórych pisarzy wczesnochrześcijańskich. Orygenes, komentując analogiczne wyrażenie z Lb 31,2 (אָחֵר תֵּאָסֵף אֶל־עַמּוֹ), argumentuje, że skoro Mojżesz ma zostać „przyłączony do swego ludu”, to ci, do których idzie, muszą istnieć. Tekst ten stanowi dla Orygenesesa dowód na zmartwychwstanie umarłych⁷⁴⁹.

⁷⁴⁶ Sobór Laterański IV, Sessio 8, *Damnatur omnis assertio contraria veritati christianae fidei illuminatae*, 3–4.

⁷⁴⁷ Por. Cz. St. Bartnik, *Punkt oparcia dla nowego bytu po śmierci*, w: Cz. St. Bartnik, W. M. Fac, M. Kowalczyk, *Wyjście osoby ludzkiej z historii doczesnej*, w: Cz. St. Bartnik, *Myśl eschatologiczna*, Lublin 2002, s. 21.

⁷⁴⁸ J. Z. Mecklenburg, *HaKtav VeHaKabalah*, Rdz 15, 15. Tekst komentarza dostępny na stronach internetowych portalu „Sefaria”, pod adresem: https://www.sefaria.org/HaKtav_VeHaKabalah?tab=contents. Dostęp dn. 15.02.2026.

⁷⁴⁹ Por. Orygenes, *Homilie o Księdze Liczb*, 25, w: idem, *Homilie o Księgach Liczb, Jozuego, Sędziów*, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1986.

Współcześnie interpretację tę podziela m.in. Roman Bartnicki, który widzi w formule „pójść do ojców” wyraz nadziei życia po śmierci⁷⁵⁰. Odmienne ocenia to J. Lemański, wskazując, że przed niewolą babilońską wyrażenie „אַחַר תִּסָּפֵךְ אֶל־עַמֶּךָ” oznaczało przede wszystkim spokojną śmierć i pochówek w ziemi przodków, choć dopuszcza on obecność elementu *corporate personality*, czyli idei wspólnoty pokoleń⁷⁵¹.

Innym tekstem biblijnym, na który powołuje się Cz. S. Bartnik, jest Iz 26,14–19. W kontekście naszych rozważań szczególne znaczenie ma ostatni werset — Iz 26,19:

יִהְיוּ מַתִּידָה גְּבֻלָּתִי יְקוּמֹון הִקְיִצוּ וְרִנָּנוּ שְׁכֵנֵי עֶפְרָי כִּי טַל אֹרֶת טִלָּה וְאַרְצִי רִפְאָיִם תִּפְּלִי:

Większość żydowskich komentarzy do tego wersetu akcentuje obecną tu nadzieję na przyszły świat oraz odniesienie do zmartwychwstania sprawiedliwych⁷⁵². Na tym tle wyróżnia się komentarz językowy *Metzudat Cijon* (מצודת ציון) Dawida Altschulera, w którym autor wyjaśnia, że termin „רִפְאָיִם” oznacza „umarłych osłabionych przez śmierć”, a więc nie kategorię metafizyczną, lecz opisowy termin antropologiczny⁷⁵³.

Podobnie pisarze wczesnochrześcijańscy, interpretując Iz 26,19, koncentrowali się przede wszystkim na zapowiedzi przyszłego zmartwychwstania. Tertulian, komentując wielką wizję Ezechiela w *De resurrectione carnis*, zauważa, że wielu

⁷⁵⁰ R. Bartnicki, *Rozwój prawdy o zmartwychwstaniu zmarłych w tekstach Starego Testamentu*, w: *Wielowymiarowe dary ofiarowane człowiekowi przez Boga*, red. A. Klich, S. Witkowski, B. Zbroja, Kraków 2023, s. 10.

⁷⁵¹ Por. J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 11, 27–36, 43*, Częstochowa 2014, s. 246–247; idem, *Starotestamentalny ideał: śmierć w „dobrym wieku”, we właściwym czasie i okolicznościach*, „Studia Paradyjskie” 2024, nr 34, s. 165–189; Por. K. Koch, *qeber*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 12, red. G. J. Botterweck, H. Ringgren, H. J. Fabry, Cambridge 2003, s. 492–498.

⁷⁵² Por. Raszi do Iz 26, 19, s.v. „יִהְיוּ מַתִּידָה גְּבֻלָּתִי”. Tekst komentarza dostępny na stronach internetowych portalu „Sefaria”, pod adresem:

<https://www.sefaria.org/texts/Tanakh/Rishonim%20on%20Tanakh/Rashi>. Dostęp dn. 02.03.2026;

Ibn Ezra do Iz 26, 19, s.v. „יִהְיוּ מַתִּידָה גְּבֻלָּתִי”. Tekst komentarza dostępny na stronach internetowych portalu „Sefaria”, pod adresem: <https://www.sefaria.org/texts/Tanakh/Rishonim%20on%20Tanakh/Ibn%20Ezra>.

Dostęp dn. 02.03.2026; Malbim do Iz 26, 19, s.v. „יִהְיוּ מַתִּידָה גְּבֻלָּתִי”. Tekst komentarza dostępny na stronach internetowych portalu „Sefaria”, pod adresem:

<https://www.sefaria.org/texts/Tanakh/Acharonim%20on%20Tanakh/Malbim>. Dostęp dn. 02.03.2026;

D. Altschuler, *Metzudat Dawid* do Iz 26, 19, s.v. „יִהְיוּ מַתִּידָה”. Tekst komentarza dostępny na stronach internetowych portalu „Sefaria”, pod adresem:

<https://www.sefaria.org/Isaiah.26.19?lang=bi&with=Metzudat%20David&lang2=en>.

Dostęp dn. 02.03.2026.

⁷⁵³ Por. *Wielki Słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu z kodami Stronga*, t. 2, red. P. Dec, R. Paprocki, Warszawa 2023, s. 315–316; Por. D. Altschuler, *Metzudat Zion* do Iz 26, 19, s.v. „רִפְאָיִם”. Tekst komentarza dostępny na stronach internetowych portalu „Sefaria”, pod adresem:

<https://www.sefaria.org/Isaiah.26.19?lang=bi&with=Metzudat%20Zion&lang2=en>.

Dostęp dn. 02.03.2026.

egzegetów widzi w obrazie doliny wyschłych kości jedynie metaforę upadku i odnowy Izraela. Jego zdaniem takie ujęcie jest niewystarczające, ponieważ proroctwo odnosi się przede wszystkim do oczekiwanego zmartwychwstania ciał. Na poparcie tej tezy przywołuje inne starotestamentalne teksty mówiące o wskrzeszeniu umarłych, m.in. Ml 4,2 oraz Iz 66,4.22, a także Iz 26,19⁷⁵⁴. Powiada: „In summa, si proprie in Israelis statum resurgentium ossuum imago contenditur, cur etiam non Israeli tantummodo verum et omnibus gentibus eadem spes adnuntiatur et recorporandarum et redanimandarum reliquiarum et de sepulchris exsuscitandorum mortuorum^[עֲבָרִים] De omnibus enim dictum est, Vivent mortui et exsurgent de sepulchris: ros enim qui a te, medela est ossibus eorum^{755[עֲבָרִים]}”.

Również Cyryl Jerozolimski w katechezach czwartej⁷⁵⁶ i osiemnastej⁷⁵⁷ interpretuje Iz 26,19 jednoznacznie w perspektywie eschatologicznego zmartwychwstania.

Hieronim, komentując ten sam werset w *Commentariorum in Isaiam*, zwraca uwagę na sformułowanie „אֲנִי־הֵם וְאַתָּה”⁷⁵⁸. Jego zdaniem wyrażenie to zakłada, że ci, którzy ponieśli śmierć ze względu na Boga, nie są „umarli całkowicie”. Krytykuje on w tym kontekście przekład Septuaginty, w którym pominięto sufiks אֲנִי־, co — jak zauważa — sprawia wrażenie, jakby chodziło o całkowicie umarłych, pozbawionych jakiejkolwiek relacji do Boga: „ἀναστήσονται οἱ νεκροί”⁷⁵⁹.

Współczesne komentarze również dostrzegają wskazany przez Hieronima problem składniowy. Różne sufiksy rzeczowników אֲנִי־ („twoi umarli”) i אֲנִי־ („moje ciała”) wielu badaczy uznaje za trudność tekstualną i proponuje emendację w kierunku ujednolicenia („ich ciała”). Taką interpretację przyjmuje m.in. Biblia Tysiąclecia: „Ożyją Twoi umarli, zmartwychwstaną ich trupy”⁷⁶⁰. W tym świetle bardziej adekwatne wydają się przekłady Jakuba Wujka: „Żyć będą umarli twoi, pobici moi powstaną” oraz propozycja Tadeusza Brzegowego: „Twoi umarli ożyją, moje ciała powstaną z martwych”⁷⁶⁰.

⁷⁵⁴ Por. Tertulian, *De resurrectione carnis liber*, 29–31, cyt. za: *Tertullian's treatise on The Resurrection. The Text Edited with an Introduction, Translation, and Commentary*, red. E. Evans, Eugene 1960.

⁷⁵⁵ Ibidem, 30–31.

⁷⁵⁶ Cyryl Jerozolimski, *Katechezy*, 4, 31, tłum. W. Kania, Warszawa 1973.

⁷⁵⁷ Ibidem, 18, 15.

⁷⁵⁸ Por. Hieronim, *Commentariorum in Isaiam Prophetam*, 356, PL 24.

⁷⁵⁹ Warto zauważyć, że Wulgata zachowuje wierność tekstowi hebrajskiemu: „vivent mortui tui interfecti mei resurgent”, podobnie jak Nova Vulgata: „Reviviscant mortui tui, interfecti mei resurgent”.

⁷⁶⁰ Cyt. za: T. Brzegowy, *Księga Izajasza. Rozdziały 13–39*, Częstochowa 2014, s. 393.

Współczesna egzegeza jest jednak daleka od stwierdzenia, że którykolwiek z sufiksów ma związek z wiarą w pozagrobowe życie duszy. Zmianę zaimków dzierżawczych interpretuje się raczej jako element dramatycznego stylu prorockiej mowy⁷⁶¹ lub efekt zmiany mówcy⁷⁶². Ewentualne przesłanie o kontynuacji istnienia zmarłych widzi się dziś raczej w określeniu „שִׁכְנֵי עֶפְרָ” („mieszkańcy prochu”), które odzwierciedla starowschodnie wyobrażenia o cieniowym, niepełnym życiu w krainie zmarłych.

Kluczowym elementem wersetu pozostaje jednak orzeczenie w koniugacji Hifil — „תִּפְּלֵ” — odnoszące się do ziemi i „cieni zmarłych”. Czasownik ten może oznaczać „wydać”, „sprawić, że coś wyjdzie na świat”, a w kontekście metaforycznym — „urodzić”. Ostatni stych wersetu można więc oddać jako: „A ziemia (kraina umarłych) wyda cienie zmarłych”. Takie ujęcie harmonizuje zarówno z semicką metaforą „ziemi rodzącej”, jak i z eschatologicznym przesłaniem całego fragmentu⁷⁶³.

Analiza dwóch wybranych fragmentów biblijnych, które mają uzasadniać wiarę w nieśmiertelność duszy, jasno pokazuje, że nauka ta nie jest w Starym Testamencie wyrażona w sposób oczywisty. Jak widzieliśmy, istnieją komentarze żydowskie i chrześcijańskie, które w różnym stopniu nawiązują do idei trwania człowieka po śmierci, jednak nie jest to nauka przedstawiona *expressis verbis*. Słuszna wydaje się w tym kontekście uwaga Cz. S. Bartnika, że egzegeza biblijna zmierzająca w kierunku nieśmiertelności duszy bywa zbyt materialna i nadmiernie obciążona późniejszymi kategoriami antropologicznymi. Obecne w tych tekstach treści zakładają raczej w sposób ogólny pewien rodzaj istnienia pośmiertnego, który nie może być utożsamiany ani z mezopotamskimi wyobrażeniami o ciężkim życiu w szeolu, ani z w pełni rozwiniętą doktryną nieśmiertelności duszy. Jednocześnie pojawia się w nich wyraźna wiara w przyszłe wskrzeszenie człowieka⁷⁶⁴.

Inaczej przedstawia się sytuacja w Nowym Testamencie, w którym nauka o nieśmiertelności duszy stanowi istotny element chrześcijańskiego orędzia. Bartnik wskazuje szereg fragmentów, które — jego zdaniem — potwierdzają prawdziwość tej tezy i mówią wprost o istnieniu człowieka po śmierci ciała. Należą do nich m.in. Łk 16,19–31; 23,43; 23,46; Mt 10,28; 22,32; Flp 1,24.

⁷⁶¹ Por. R. Smend, *Anmerkungen zu Jes. 24–27*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft“ 1881, nr 4, s. 161–224.

⁷⁶² Por. J. Lindblom, *Prophecy in ancient Israel*, Philadelphia 1965, s. 414.

⁷⁶³ Por. T. Brzegowy, *Księga Izajasza. Rozdziały 13–39*, op. cit., s. 414.

⁷⁶⁴ Por. Cz. St. Bartnik, *Punkt oparcia dla nowego bytu po śmierci*, art. cit., s. 21.

Lubelski teolog zauważa jednak, że choć w Nowym Testamencie znajduje się wiele miejsc mówiących o trwaniu człowieka po śmierci, to nie zakończyło to chrześcijańskiej dyskusji o nieśmiertelności duszy. Przeciwnie — stało się jej początkiem. Co więcej, debata ta, z różną intensywnością, trwa nadal, również w obrębie samego Kościoła i wciąż domaga się nowych interpretacji oraz właściwego przedstawienia⁷⁶⁵.

3.3.2. Chrześcijańskie spory na temat nieśmiertelności duszy

Jak zauważyliśmy w poprzednim paragrafie, fakt, iż nauka o nieśmiertelności duszy została jasno przedstawiona w Nowym Testamencie, nie oznacza, że była ona w tradycji chrześcijańskiej jednolicie rozumiana. Doskonałym przykładem alternatywnej interpretacji, na który powołuje się Cz. S. Bartnik, jest Tacjan Syryjczyk. Według narracji lubelskiego teologa pisarz ten twierdził, że dusza ginie wraz ze śmiercią ciała i zostanie wskrzeszona dopiero w dniu sądu ostatecznego⁷⁶⁶.

Pogląd ten Bartnik opiera na słynnym zdaniu z *Oratio ad Graecos*, w którym Tacjan jednoznacznie neguje naturalną nieśmiertelność duszy:

„Οὐκ ἔστιν ἀθάνατος... ἡ ψυχὴ καθ' ἑαυτήν, θνητὴ δέ· ἀλλὰ δυνατὸς ἡ αὐτὴ καὶ μὴ ἀποθνήσκειν”⁷⁶⁷.

Tacjan zakłada ścisły związek duszy z ciałem — tak ścisły, że wraz ze śmiercią ciała następuje również rozpad duszy. Nie jest to jednak rozpad ostateczny⁷⁶⁸. Duch Boży, działający po śmierci, może ponownie ożywić duszę i wskrzesić ciało, przywracając jedność człowieka na wieczność.

W antropologii Tacjana dusza jest zatem sama w sobie nieśmiertelna, lecz może osiągnąć nieśmiertelność, a nawet uniknąć śmierci. Jej los zależy od tego, czy przyjęła prawdę. Dusza, która prawdę odrzuca, „umiera” w sensie duchowym; ta, która ją przyjmuje, zachowuje życie. Tacjan wprowadza tu istotne rozróżnienie między śmiercią

⁷⁶⁵ Por. idem, *Wieczność człowieka – Józef Ratzinger*, w: *Ludzka dusza, jaźń, osoba*, Lublin 2019, s. 165.

⁷⁶⁶ Por. Cz. St. Bartnik, *Punkt oparcia dla nowego bytu po śmierci*, art. cit., s. 22.

⁷⁶⁷ Tacjan Syryjczyk, *Oratio adversus Graecos*, 13.1, wyd. H.-G. Nesselrath, w: *Gegen falsche Götter und falsche Bildung*, red. H. G. Nesselrath, Tübingen, 2016; tłum. pol.: L. Misiarczyk, w: *Pierwsi apologetci greccy*, wyd. pol. oprac. J. Naumowicz, Kraków 2004, s. 311–355.

⁷⁶⁸ Tacjan podejmuje polemikę z przeciwnymi poglądami i stwierdza: „τις (...) λέγει (...) ἀπαθανατίζεσθαι μόνην τὴν ψυχὴν, ἐγὼ δὲ καὶ τὸ σὺν αὐτῇ σαρκίον” (Tacjan Syryjczyk, op .cit., 25, 4).

(ἀποθνῆσκειν) a rozpadem (λύεσθαι): rozpad dotyczy wszystkich dusz, natomiast śmierć — jedynie tych, które odrzucają prawdę. W jego teologii „śmierć” oznacza więc duchową zagładę, której mogą uniknąć wierzący⁷⁶⁹.

Zaprzeczenie naturalnej nieśmiertelności duszy wynika u Tacjana z przekonania, że dusza ludzka nie ma w sobie nic boskiego, jeśli jest rozpatrywana w oddzieleniu od Ducha Bożego. Sama w sobie jest „ciemnością”, a nieśmiertelność może otrzymać jedynie przez zjednoczenie z Logosem — boskim światłem, dzięki czemu staje się „obrazem nieśmiertelności” (εἰκὼν τῆς ἀθανασίας)⁷⁷⁰. Stwierdzenie Bartnika, że w teologii Tacjana dusza „ginie”, jest więc słuszne, choć wymaga doprecyzowania, którego w jego pracach brakuje.

Drugim myślicielem, na którego powołuje się Bartnik, jest Afraates Syryjczyk. W jego ujęciu śmierć porównana jest do głębokiego snu, w którym człowiek nie rozróżnia dobra i zła. W VIII Mowie o ożywieniu umarłych pisze:

„Ludzie, gdy się kładą, śpią snem, nie rozróżniając dobra od zła; ani sprawiedliwi nie otrzymują jeszcze obiecanej nagrody, ani nieprawi nie są ukarani, aż nadejdzie Sędzia...”⁷⁷¹.

Nie jest jednak jasne, jak Afraates rozumiał ów „sen”. Christopher John Gousmet interpretuje go jako element syryjskiej tradycji ukształtowanej pod wpływem Tacjana: dusza między śmiercią a zmartwychwstaniem zapada w sen podobny do snu ziemskiego, z marzeniami sennymi odzwierciedlającymi stan moralny człowieka. Sprawiedliwi śpią spokojnie i budzą się odświeżeni przy zmartwychwstaniu; nieprawi śpią niespokojnie, dręczeni przecuciem sądu⁷⁷².

W swoim wykładzie dotyczącym wczesnochrześcijańskich poglądów na losy duszy Bartnik wspomina również św. Ireneusza. W odróżnieniu od Tacjana i Afraatesa Ireneusz naucza, że dusza sama z siebie nie jest nieśmiertelna, lecz uczestniczy w życiu Boga, który ją podtrzymuje w istnieniu:

⁷⁶⁹ Ibidem, s. 237–238.

⁷⁷⁰ Por. Tacjan Syryjczyk, op. cit., 12. 1, 7, 1; H. Strutwolf, M. L. Lakmann, art. cit., 238–239.

⁷⁷¹ Afrahat, *Mowa VIII – O ożywieniu umarłych*, 20, tłum. A. Uciecha, „Vox Patrum” 2014, nr 61, s. 514.

⁷⁷² Por. Ch. F. Gousmett, *Shall the body strive and not be crowned? Unitary and instrumental anthropological models as keys to interpreting the structure of Patristic eschatology*, Dunedin 1993, s. 68–69; F. Gavin, *The Sleep of the Soul in the Early Syriac Church*, „Journal of the American Oriental Society” 1920, t. 40, s. 104.

„Sicut autem corpus animale, ipsum quidem non est anima, participatur autem animam, quoadusque Deus vult; sic et anima ipsa quidem non est vita, participatur autem a Deo sibi praestitam silam”⁷⁷³

Nieśmiertelność duszy jest więc u Ireneusza darem, a nie właściwością naturalną.

Odmienne stanowisko zajmuje Orygenes, który — jak zauważyliśmy wcześniej — był przekonany o naturalnej nieśmiertelności duszy. Bartnik słusznie zalicza go do grupy teologów pozostających pod wpływem idei neoplatońskich. Współcześnie jednak pojawiają się próby reinterpretacji jego myśli. L. Misiarczyk twierdzi, że Orygenes, podobnie jak Tacjan, negował naturalną nieśmiertelność duszy⁷⁷⁴. Pogląd ten jest jednak trudny do pogodzenia z całością *Corpus Origenis*, dlatego przypomnienie właściwej interpretacji — jak czyni Bartnik — wydaje się zasadne.

Bartnik przywołuje również poglądy ukształtowane w Kościele Wschodnim, którego przedstawicielem jest John Meyendorff. Badacz ten uważa, że potępienie Orygenesesa w 553 r. było momentem przełomowym, który ugruntował biblijną antropologię akcentującą jedność psychosomatyczną człowieka, opisywaną w kategoriach trychotomicznych: ciało, dusza i duch⁷⁷⁵. W tej tradycji nie podkreśla się naturalnej nieśmiertelności duszy, lecz nieśmiertelność jako dar Boga, polegający na zaproszeniu człowieka do udziału w życiu Bożym⁷⁷⁶. Natura stworzeń jest niestabilna i śmiertelna, lecz Bóg podtrzymuje je w istnieniu⁷⁷⁷. Śmierć porównywana jest do ziarna rzuconego w ziemię, które nie ginie, lecz zostaje posiane, aby wydać plon⁷⁷⁸, lub do głębokiego snu — jak u św. Jana Chryzostoma⁷⁷⁹.

Wreszcie Bartnik wspomina teologię protestancką, w której nauka o nieśmiertelności duszy bywa uznawana za niepewną. Przykładem jest Wolfhart Pannenberg, którego antropologia — silnie interdyscyplinarna⁷⁸⁰ — prowadzi do odrzucenia klasycznego dualizmu duszy i ciała. Pannenberg twierdzi, że współczesna

⁷⁷³ Ireneusz, *Adversus haereses*, II, 34, 4, PG 7, cz. 1, tłum. pol. J. Bryłowski, Pelplin 2018.

⁷⁷⁴ Por. L. Misiarczyk, *przypis 43*, do: Tacjan Syryjczyk, *Oratio adversus Graecos*, w: *Pierwsi apologeti greccy*, op. cit., s. 358.

⁷⁷⁵ Por. J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1984, s. 47. 182–183.

⁷⁷⁶ Por. ibidem, s. 100–101.

⁷⁷⁷ Por. Atanazy, *Contra gentes*, 41, PG 25, tłum. pol. M. Wojciechowski, Warszawa 2000; J. Meyendorff, op. cit., s. 180–181.

⁷⁷⁸ Por. Atanazy, *De Incarnatione Verbi*, 21, PG 25, tłum. pol. M. Wojciechowski, Warszawa 1998.

⁷⁷⁹ Por. Jan Chryzostom, *In Epistolam ad Hebraeos homilia*, 17, 2, PG 63, tłum. pol. J. Iluk, w: *Christianitas antiqua*, cz. II: *Kapłaństwo i urząd*, red. W. Gajewski, Gdańsk 2009, s. 27–96; Cz. St. Bartnik, *Punkt oparcia dla nowego bytu po śmierci*, art. cit., s. 22; J. Meyendorff, op. cit., s. 210.

⁷⁸⁰ Por. K. Wałczyk, *Przedmiot ludzkich pragnień*, w: *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, t. I, red. J. Majewski, J. Makowski, Warszawa 2003, s. 238.

antropologia nie pozwala już utrzymać rozróżnienia duszy i ciała jako dwóch odmiennych rzeczywistości⁷⁸¹. W konsekwencji nauka o nieśmiertelności duszy traci swoją podstawę: skoro nie istnieje byt realnie różny od ciała, nie ma sensu rozstrzygać kwestii jego nieśmiertelności⁷⁸².

Jeszcze dalej poszli tacy teologowie protestanccy, jak Paul Althaus, Karl Barth, Oscar Cullmann, Heinrich Ott czy Helmut Thielicke, którzy przyjęli thenopsychizm, głosząc, że wraz ze śmiercią umiera cały człowiek — zarówno ciało, jak i dusza⁷⁸³.

Autor *Personalizmu* zauważa, że we współczesnej teologii pojawia się coraz więcej prób doprecyzowania prawdy o pośmiertnych losach człowieka. Jedną z nich jest propozycja Karla Rahnera, który — w duchu antropologicznego personalizmu — twierdzi, że nieśmiertelność przysługuje nie „duszy” w sensie substancjalnym, lecz duchowej osobowości człowieka⁷⁸⁴. Podobnie Wincenty Granat wskazywał, że jedność psychiczno-duchowa człowieka zostaje przeniesiona w wymiar wyższy, tworząc „osobowość psychiczno-etyczną”, którą nazywamy „osobą ludzką”⁷⁸⁵.

Bartnik przywołuje wreszcie dwie współczesne koncepcje: teorię ostatecznej decyzji oraz teorię zmartwychwstania w śmierci. Według pierwszej dusza, oddzielając się od ciała, budzi się do pełnej duchowości i zdolności do pierwszego w pełni osobowego aktu — decyzji o własnym zbawieniu lub potępieniu. Druga teoria zakłada, że moment śmierci jest w istocie momentem zmartwychwstania, a człowiek natychmiast wchodzi w czas przemieniony⁷⁸⁶.

Wykład Cz. S. Bartnika dotyczący różnych stanowisk w sprawie nieśmiertelności duszy zamyka odwołanie do cytowanych wcześniej wypowiedzi Magisterium Kościoła, które potwierdzają wiarę, że duch, pneuma lub dusza jest podmiotem trwania ludzkiego bytu po śmierci oraz nośnikiem darów zbawczych. Nauka ta ma charakter dogmatyczny, choć nie przesądza ostatecznie znaczenia terminu „dusza” ani sposobu rozumienia jej

⁷⁸¹ W. Pannenberg, *Kim jest człowiek? Współczesna antropologia w świetle teologii*, tłum. D. Szumska, E. Zwolski, Paris 1978, s. 60; K. Góźdz, *Teologia człowieka*, Lublin 2006, s. 375–380.

⁷⁸² Por. J. Kosiewicz, *Protestantyzm wobec ciała ludzkiego*, „Edukacja Filozoficzna” 1995, t. 20, s. 223.

⁷⁸³ Por. Cz. St. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, op. cit., s. 822.

⁷⁸⁴ Por. ibidem; M. Machinek, *Karla Rahnera koncepcja duszy ludzkiej. Poglądy-kontrowersje-kontynuacje*, „Filozofia Chrześcijańska” 2010, t. 7, s. 101–113; J. Pyda, *Poza monizmem i dualizmem. Pięć argumentów na rzecz tezy, iż hylemorfizm antropologiczny św. Tomasza z Akwinu nie jest stanowiskiem dualistycznym*, „Studia Nauk Teologicznych” 2023, t. 18, s. 67.

⁷⁸⁵ Por. Cz. St. Bartnik, *Punkt oparcia dla nowego bytu po śmierci*, art. cit., s. 22; K. Góźdz, *Antropologia personalistyczna Wincentego Granata*, „Roczniki Teologiczne” 2005, nr 2, s. 163–168.

⁷⁸⁶ Por. Cz. St. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2., op. cit., s. 822–823.

pośmiertnego trwania. W tym kontekście Bartnik przedstawia własną propozycję teologicznego ujęcia omawianego zagadnienia⁷⁸⁷.

3.3.3. Dusza ludzka w perspektywie śmierci i wieczności w ujęciu Cz. St. Bartnika

Cz. S. Bartnik otwarcie przyznaje, że wyjaśnienie, na czym polega nieśmiertelność duszy, jest zadaniem niezwykle trudnym. Jak zauważyliśmy w poprzednim paragrafie, wielu teologów — zwłaszcza reprezentujących augustynizm, tomizm, skotyzm, egzystencjalizm teologiczny, fenomenologię czy spirytualizm — powieliła w różnym stopniu stanowisko platońskie, dowodząc, że śmierć nie dotyka całego człowieka, ponieważ dusza jako byt duchowy nie podlega unicestwieniu. Wskazuje się przy tym na szereg argumentów:

- a. dusza, jako byt prosty i duchowy, nie może przestać istnieć, chyba że Stwórca zdecydowałby inaczej;
- b. duszy przysługuje istnienie niezależne od ciała;
- c. dusza nie podlega prawom rozkładu właściwym materii;
- d. dusza posiada wymiar nieskończonego otwarcia ku wieczności;
- e. jedynie nieśmiertelna dusza może być podmiotem i twórcą moralności, która nabiera pełnego sensu w perspektywie życia wiecznego;
- f. człowiek dąży do najwyższego szczęścia, możliwego jedynie przy założeniu nieśmiertelności;
- g. za nieśmiertelnością przemawia naturalne pragnienie osoby ludzkiej, aby pozostawić po sobie trwałe owoce dobra⁷⁸⁸.

Bartnik uznaje ogólną słuszność tych argumentów, lecz interpretuje je w duchu personalizmu uniwersalistycznego, tworząc teorię istotnej transformacji. W jego ujęciu argumenty te nie dowodzą nieśmiertelności samej duszy, lecz raczej ukierunkowanie ku nieśmiertelności całego bytu ludzkiego. Lubelski teolog przyjmuje, że śmierć dotyka całego człowieka — zarówno ciało, jak i duszę. Z perspektywy teologii spekulatywnej oznacza to ukazanie śmierci jako absolutnego dramatu, w którym następuje kres całego życia ludzkiego. Śmierć jest zakończeniem bytowania w czasoprzestrzeni, granicą

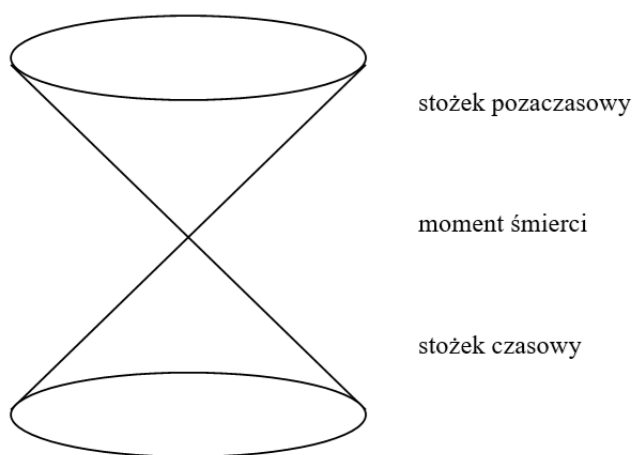
⁷⁸⁷ Por. Cz. St. Bartnik, *Punkt oparcia dla nowego bytu po śmierci*, art. cit., s. 22; idem, *Szczyt eschatologiczny historii*, art. cit., s. 71; idem, *Rozmowa o rzeczach ostatecznych*, art. cit., s. 99.

⁷⁸⁸ Por. idem, *Wieczne trwanie istoty ludzkiej*, art. cit., s. 216–217.

materii i ostatecznym wyniszczeniem, kenozą ludzkiego bytu (por. Flp 2,7), w której uczestniczy również dusza⁷⁸⁹.

Śmierć stanowi zatem „iglicę stożka” całego przebytego życia: moment, w którym skupia się i finalizuje cała historia osoby. W śmierci „nagina się” ku człowiekowi cała czasoprzestrzeń, urzeczywistniając ostatecznie jego osobowe „ja”⁷⁹⁰.

Bartnik podkreśla, że przetrwanie śmierci w sensie biologicznym jest niemożliwe, jednak śmierć biologiczna nie oznacza unicestwienia całkowitego. Po oddzieleniu duszy od ciała pozostaje jej samoistość, choć „ja” ludzkie zachowuje odniesienie do ciała. Konstytutywnym elementem osoby nie jest bowiem ani indywidualność materialna, ani sama niepowtarzalność duszy, lecz misteryjna samoistość bytu i jaźni. Dusza po śmierci zachowuje zatem swoją ontyczną tożsamość oraz świadomość siebie jako „ja”. Otwiera się w ten sposób możliwość pojawienia się nowego „stożka bytowania”, nowych sposobów istnienia i nowych wymiarów bytu⁷⁹¹.



Rys. 2. Graficzne przedstawienie teorii istotnej transformacji⁷⁹².

⁷⁸⁹ Por. idem, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, op. cit., s. 824.

⁷⁹⁰ Por. idem, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, op. cit., s. 824; idem, *Teologiczna interpretacja wydarzenia śmierci*, art. cit., s. 163–166; idem, *Historyczność człowieka w ujęciu personalistycznym*, w: idem, *Osoba i historia*, Lublin 2001, s. 58; W. Jaźniewicz, *Filozofia i teologia czasu*, op. cit., s. 245–247.

⁷⁹¹ Por. idem, *Boży dar życia*, art. cit., s. 211; idem, *Spółeczny i transcendentalny wymiar osoby ludzkiej*, art. cit., s. 32; idem, *Metafizyka o istnieniu i naturze duszy*, art. cit., s. 154–155; idem, *wkład teilhardyzmu w myśl chrześcijańską*, w: idem, *Słowo i czyn*, Lublin 2006, s. 138; idem, *Osoba a dusza*, art. cit., s. 230; idem, *Teologiczna interpretacja wydarzenia śmierci*, art. cit., s. 161; idem, *Śmierć jako ostateczna decyzja – Józef Pieper*, art. cit., s. 182.

⁷⁹² W. Jaźniewicz, *Filozofia i teologia czasu*, op. cit., s. 246.

Śmierć oznacza zatem moment istotnej przemiany — transformacji, transfiguracji. Bartnik nawiązuje tu do biblijnego terminu ἀλλάσσω oraz do słów św. Pawła: „πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα” (1 Kor 15,51). Przemiana ta obejmuje całą osobę ludzką, zarówno duszę, jak i ciało, lecz zakłada nowy sposób istnienia: istnienie bez ciała, oparte na odmienionej duszy, która nie ulega unicestwieniu, lecz przemianie ku życiu wiecznemu. Ciało — jako obraz ziemskiej historii — oczekuje na swoje spełnienie w czasie ostatecznym⁷⁹³.

W koncepcji transfiguracji Bartnik odwołuje się do logionu Chrystusa o ziarnie, które musi obumrzeć, aby wydać plon (J 12,24–25). Śmierć przestaje być tu zderzeniem dwóch porządków — historycznego i wiecznego — a staje się przejściem z czasu do wieczności, w którym dokonuje się ostateczna mutacja osoby ludzkiej. Obraz ten rozwija św. Paweł, ukazując zmartwychwstanie jako przemianę: „Zasiewa się zniszczalne — powstaje niezniszczalne... zasiewa się ciało zmysłowe — powstaje ciało duchowe” (1 Kor 15,36–44)⁷⁹⁴.

Śmierć jawi się w tym ujęciu jako tajemnica ekstazy osoby ku najpełniejszej wspólności z Bogiem. Bartnik nie podejmuje prób szczegółowego opisu sposobu bytowania duszy po śmierci, podkreślając brak dla takich rozważań wystarczających podstaw biblijnych. Zwraca uwagę, że biblijne pojęcie „życia” ma wiele znaczeń — moralne, biologiczne, nadprzyrodzone i eschatologiczne — i każdorazowo wymaga właściwej interpretacji⁷⁹⁵.

Przykładem takiej interpretacji jest katolicka nauka o czyścicu, której Bartnik broni. Przypomina jej podstawy biblijne (m.in. 2 Mch 12, 44–46; Syr 7, 33; Tb 4, 17; Mt 12, 32; Mt 5, 26; Łk 12, 59; 1 Kor 3, 12–15. 15, 29; 1P 1, 3–12), cytuje wypowiedzi Soborów i Katechizmu, oraz uznaje, że czyściec jest stanem dusz, które odeszły z grzechami powszednimi. Dusze te zachowują możliwość poznawania miłości i komunikowania się z innymi osobami, a ich cierpienie ma charakter duchowy. Jednocześnie Bartnik podkreśla, że wszystkie opisy czyścica są metaforyczne i nie wiemy, na czym dokładnie polega ten stan⁷⁹⁶.

⁷⁹³ Por. Cz. St. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, op. cit., s. 823–824.

⁷⁹⁴ Por. ibidem, s. 24.

⁷⁹⁵ Por. idem, *Boży dar życia*, art. cit., s. 211; idem, *Spółeczny i transcendentalny wymiar osoby ludzkiej*, art. cit., s. 32; idem, *Metafizyka o istnieniu i naturze duszy*, art. cit., s. 154–155; idem, *Wkład teilhardyzmu w myśl chrześcijańską*, w: idem, *Słowo i czyn*, Lublin 2006, s. 138; idem, *Osoba a dusza*, art. cit., s. 230; idem, *Teologiczna interpretacja wydarzenia śmierci*, art. cit., s. 161; idem, *Śmierć jako ostateczna decyzja* – Józef Pieper, art. cit., s. 182.

⁷⁹⁶ Por. idem, *Łaska doskonalenia się w istnieniu pozahistorycznym – Czyściec*, w: idem, *Myśl eschatologiczna*, Lublin 2002, s. 27–31; idem, *Rozmowa o rzeczach ostatecznych*, art. cit., s. 97.

Ostatecznie sposób bytowania duszy po śmierci pozostaje tajemnicą. Nie jesteśmy w stanie wyobrazić go sobie w sposób zmysłowy ani opisać w kategoriach doczesnych. Bartnik słusznie zauważa, że nasze poznanie jest skrępowane obecnym kształtem czasu i przestrzeni, a o wieczności możemy mówić jedynie poprzez niedoskonałą ekstrapolację. Jedno pozostaje pewne: życie ludzkiej duszy i osoby poza granicą śmierci jest zanurzone w tajemnicy Boga, który będąc wiecznością, udziela jej istnienia⁷⁹⁷.

⁷⁹⁷ Por. idem, *Wieczne trwanie istoty ludzkiej*, art. cit., s. 220.

ZAKOŃCZENIE

Celem niniejszej dysertacji było zrekonstruowanie oraz krytyczna analiza koncepcji duszy ludzkiej w personalizmie uniwersalistycznym Czesława Stanisława Bartnika. Punkt wyjścia stanowiło przekonanie, że problematyka duszy zajmuje w jego myśli miejsce centralne, choć nie zawsze jest ujmowana w sposób jednoznaczny i systematycznie uporządkowany. Przeprowadzone analizy potwierdziły zasadność tego założenia oraz ukazały złożony, wielowymiarowy charakter Bartnikowej refleksji nad duszą.

W pierwszym rozdziale wykazano, że już na poziomie terminologicznym i historyczno-językowym pojęcie duszy cechuje się daleko idącą wieloznacznością. Analiza terminów greckich, hebrajskich oraz polskiego słowa „dusza” pozwoliła stwierdzić, że kategoria ta nigdy nie funkcjonowała jako pojęcie jednorodne, lecz zawsze była nośnikiem różnych sensów ontologicznych, egzystencjalnych i relacyjnych. Bartnik, podejmując refleksję nad dziejami pojęcia duszy, nie dąży do ich ujednolicenia w sensie redukcyjnym, lecz traktuje wieloznaczność jako zjawisko konstytutywne dla ludzkiego doświadczenia i języka. Tym samym historyczna analiza pojęcia okazała się nie tylko wprowadzeniem do właściwej antropologii personalistycznej, lecz także jej metodologicznym fundamentem.

W drugim rozdziale, poświęconym zagadnieniu pochodzenia duszy ludzkiej, ukazano szerokie spektrum stanowisk obecnych w tradycji filozoficznej i teologicznej, ze szczególnym uwzględnieniem ujęć niekreacjonistycznych oraz ich krytyki w pismach Bartnika. Przeprowadzona analiza pozwoliła wykazać, że personalizm uniwersalistyczny konsekwentnie odrzuca wszelkie koncepcje redukujące duszę do materii, energii kosmicznej, procesu biologicznego lub elementu anonimowego ciągu ewolucyjnego. Jednocześnie Bartnik dystansuje się wobec uproszczonych wersji kreacjonizmu, proponując ujęcie personalistyczne, w którym pochodzenie duszy zostaje wpisane w osobowy akt stwórczy Boga. Dusza nie jest w tym ujęciu bytem dodanym do gotowego organizmu ani wytworem procesów naturalnych, lecz osobowym darem konstytuującym niepowtarzalność konkretnego człowieka.

Trzeci rozdział umożliwił systematyczną rekonstrukcję teologii duszy w personalizmie uniwersalistycznym Bartnika. Analiza ta wykazała, że dusza nie funkcjonuje w jego myśli jako substancja autonomiczna ani jako wyizolowany element struktury człowieka, lecz zawsze pozostaje w dynamicznej relacji do ciała i osoby. Bartnik konsekwentnie przesuwając akcent antropologiczny z klasycznego dualizmu duszy i ciała na kategorię osoby, rozumianej jako ontologiczna *nadsynteza* obu wymiarów. Dusza jawi się w tym kontekście jako wewnętrzne centrum osobowe, zasada jedności, świadomości, relacyjności i transcendencji, a zarazem jako podmiot eschatologicznej odpowiedzialności i nadziei zbawienia.

Kluczowym ustaleniem niniejszej pracy jest potwierdzenie tezy, że w pismach Cz. St. Bartnika nie występuje jedna, stabilna i semantycznie jednoznaczna definicja duszy ludzkiej. Zamiast tego mamy do czynienia z wiązką powiązanych, lecz nieraz napiętych względem siebie sensów: ontologicznego, personalnego, psychologicznego, egzystencjalnego oraz teologiczno-soteriologicznego. Bartnik podejmuje próbę ich integracji nie na poziomie pojęcia „duszy” jako takiego, lecz na poziomie kategorii osoby. To właśnie osoba, a nie dusza rozumiana abstrakcyjnie, stanowi w jego systemie ostateczny punkt odniesienia i zasadę jedności.

Analiza ta pozwala jednocześnie stwierdzić, że proponowana przez Bartnika integracja nie eliminuje całkowicie napięć terminologicznych i pojęciowych. Przeciwnie – napięcia te okazują się niekiedy konstytutywnym elementem jego myślenia, wynikającym z próby objęcia jedną perspektywą realizmu ontologicznego, doświadczenia egzystencjalnego oraz teologii objawienia. Personalizm uniwersalistyczny nie rozwiązuje wszystkich problemów związanych z pojęciem duszy, lecz oferuje ramę interpretacyjną, w której problemy te mogą zostać sensownie opisane i uporządkowane bez popadania w redukcjonizm.

W tym sensie koncepcja duszy u Cz. St. Bartnika okazuje się propozycją oryginalną i doniosłą, choć wymagającą krytycznego namysłu. Jej siłą jest konsekwentne wpisanie refleksji nad duszą w szeroki projekt antropologii osoby, zdolnej do integracji danych filozofii, teologii oraz doświadczenia ludzkiego. Jej ograniczeniem pozostaje momentami brak terminologicznej precyzji oraz skłonność do posługiwania się językiem o wysokim stopniu metaforyczności, co utrudnia jednoznaczne rozstrzygnięcia systemowe.

Niniejsza dysertacja wykazała, że refleksja Bartnika nad duszą nie ma charakteru pobocznego ani marginalnego, lecz stanowi integralny element jego myślenia

teologicznego i antropologicznego. Praca podejmuje jednocześnie dialog z fundamentalnym pytaniem o naturę i jedność osoby ludzkiej w warunkach współczesnej kultury, zdominowanej przez nurty redukcyjne i funkcjonalistyczne. W tym kontekście personalizm uniwersalistyczny Bartnika jawi się jako propozycja aktualna, zdolna do krytycznej odpowiedzi na wyzwania współczesnej antropologii, a zarazem otwarta na dalsze badania i rozwinięcia.

Przeprowadzona analiza nie wyczerpuje wszystkich możliwych wątków związanych z koncepcją duszy w pismach Cz. St. Bartnika. Pozostaje ona propozycją interpretacyjną, która – jak każda synteza systemowa – wymaga dalszej weryfikacji i pogłębienia, zwłaszcza w dialogu z nowymi nurtami filozofii osoby oraz z refleksją interdyscyplinarną. Niemniej przedstawione ustalenia pozwalają uznać, że personalistyczna koncepcja duszy Bartnika stanowi istotny wkład w debatę nad rozumieniem człowieka jako bytu cielesno-duchowego i osobowego, a jej krytyczna rekonstrukcja pozostaje zadaniem wciąż aktualnym i metodologicznie istotnym dla współczesnej antropologii teologicznej. Na zakończenie można stwierdzić, że u Czesława Stanisława Bartnika pytanie o duszę ostatecznie prowadzi do pytania o osobę – i tylko w tej perspektywie zostaje postawione w sposób adekwatny.

Bibliografia

1. Pismo Święte

Biblia Hebraica Stuttgartensia, Stuttgart 1977.

Biblia Sacra Vulgatae editionis Sixti V Pont. Max iussu recognita et Clementis VIII auctoritate edita, Ratisbona et Roma 1922.

Biblia sacra vulgatae editionis, Roma 1592. Skan dostępny pod adresem internetowym: https://books.google.pl/books?id=sIwgflmnU0UC&hl=pl&source=gbs_navlinks_s. Dostęp dn. 15.09.2024.

Biblia to iest Księgi Starego y Nowego Testamentv: wedłvg łacinskiego przekładu starego, w kościele powszechnym przyietego, na polski ięzyk z nowu z pilnością przełożone, z dokładaniem textv zydzowskiego y greckiego y z wykładem katholicim, trudnieyszych mieysc, do obrony wiary świętey powszechney przeciw kacertzom tych czasów należących; przez D. Iakvba Wyyka z Wągrowca, theologa Societatis Iesu; The Holy Bible of Jakub Wujek, S.J., translation from the Vulgate. Skan dostępny na stronach internetowych Wielkopolskiej Biblioteki Cyfrowej pod adresem: <https://www.wbc.poznan.pl/dlibra/show-content/publication/edition/9662?id=9662&from=FBC>. Dostęp dn. 25.06.2025.

Biblorum sanctorum. Nova vulgata editio, Città del Vaticano 1998.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie polskim W. O. Jakuba Wujka S. J., Kraków 1962.

Septuaginta, Stuttgart 2023.

2. Dokumenty Nauczycielskiego Urzędu Kościoła

Atanazy II, *List do biskupów Galii*, BF V, 43.

Benedictus XII, *Libellus ad Armenios*, w: *Acta Benedicti XII (1334-1342)*, t. VIII, Città del Vaticano 1958.

Breviarium Fidei, opr. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1989.

Denzinger H., Schönmetzer A., *Enchiridion Symbolorum*, Friburgi/B 1963.

Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1998, s. 839–987.

Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994.

Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii*. Tekst dostępny na stronach internetowych Stolicy Apostolskiej pod adresem:

https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19790517_escatologia_pl.html. Dostęp dn. 01.09.2025.

Leon IX, *Epistula ad Petrum episcopum Antiochenum*, PL 143, s. 769–773.

Pius XII, Encyklika *Humani generis*, w: „Acta Apostolicae Sedis” 1950, t. 42, s. 561–578.

Propositiones 65. damnatae ab Innocentio XI. decreto Congregationis generalis sanctae romanae et universalis Inquisitionis, Sanctissimus Dominus noster etc. 2. Mart. 1679, w: *Opus Theologicum Morale*, t. 1, ed. D. Palmieri, Roma 1888, s. XIX – XXIV.

S. Congregatio Sancti Officii, *Decretum, quo damnantur plures propositiones ex operibus nuper editis sub nomine Antonii Rosmini Serbati*, w: „Acta Sanctae Sedis” 1887, t. 20, s. 383–384.

Sobór Konstantynopolitański IV, *Canones*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. II, Kraków 2007, s. 48–105.

Sobór Laterański IV, *Damnatur omnis assertio contraria veritati christianae fidei illuminatae*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. IV/I, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007, s. 56–61.

Sobór w Vienne, *Dekrety*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 2, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007, s. 532–637.

Sobór Watykański I, *Schema secundae constitutionis dogmaticae de doctrina catholica a Deputatione pro rebus fidei reformatum*, w: *Collectio Conciliorum recentum Ecclesiae Universae*, T. 17, red. L. Petit, I. B. Martin, Arnheim-Leipzig 1927, 230–238.

Sobór Watykański I, *Constitutio Dogmatica De Fide Catholica*, w: *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński i polski*, t. II, Kraków 2007, s. 888–911.

Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym. Gaudium et spes*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, red. J. Groblicki, E. Florkowski, S. Jaworski, L. Kowalczyk, Poznań [b. r.], s. 537–620.

3. Teksty źródłowe

Przy niektórych artykułach podano kilka źródeł, w których są one dostępne. W takim przypadku, jeśli nie podano inaczej, przypisy odnoszą się do pierwszej z podanych pozycji.

Bartnik Cz. St., *Personalizm*, Lublin 2000.

Bartnik Cz. St., *Jana Pawła II myśli o narodzie*, w: idem, *Dotknąć Boga Żywego*, Lublin 2004, s. 284–291.

Bartnik Cz. St., *Możliwość nowoczesnego języka religijnego*, w: idem, *Osoba i historia*, Lublin 2001, s. 54–58.

Bartnik Cz. St., *Praca jako wartość humanistyczna*, Lublin 1991.

Bartnik Cz. St., *Sens bytu*, w: idem, *Osoba i historia*, Lublin 2001, s. 427–430.

Bartnik Cz. St., *Świat jako środowisko społeczno-genetyczne*, w: idem, *Wprowadzenie do teologii społeczno-politycznej*, Lublin 2006, s. 171–174.

Bartnik Cz. St., *Tajemnica jaźni*, w: idem, *Ludzka dusza, jaźń i osoba*, Lublin 2019, s. 203–204.

Bartnik Cz. St., *Z eschatologii doczesnej – św. Bonawentura*, w: idem, *Myśl eschatologiczna*, Lublin 2002, s. 114–116.

Bartnik Cz. St., *Sakrament pokuty i pojednania*, w: idem, *Sakramentologia społeczna*, Lublin 2000, s. 363–367.

Bartnik Cz. St., „*Ateizm chrześcijański*”, w: idem, *Bóg i ateizm*, Lublin 2002, s. 210–217.

Bartnik Cz. St., „*Filozofia przeciwieństw*” Romano Guardiniego, w: idem, *Istota chrześcijaństwa*, Lublin 2004, s. 283–290. To samo w: idem, *Osoba i historia*, Lublin 2001, s. 277–283 oraz: „*Roczniki Naukowe KUL*” 1959, nr 2, s. 97–104.

Bartnik Cz. St., „*Mężczyznę i niewiastę stworzył go*”, w: idem, *Wprowadzenie do teologii społeczno-politycznej*, Lublin 2006, s. 192–195.

Bartnik Cz. St., *Osoba według tomistycznej szkoły lubelskiej*, w: idem, *Misterium człowieka*, Lublin 2004, s. 109–110.

Bartnik Cz. St., *A jednak niecierpliwimy się*, w: idem, *Słowo i czyn*, Lublin 2006, s. 219–228.

Bartnik Cz. St., *Agapetologia personalistyczna*, w: idem, *Kultura i świat osoby*, Lublin 1999, s. 187–206.

Bartnik Cz. St., *Antropologia pastoralna*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski, Lublin 2006, s. 52–55.

Bartnik Cz. St., *Antyeklezjalizm*, w: idem, *Nauka społeczno-polityczna Kościoła*, Lublin 2008, s. 94–102.

Bartnik Cz. St., *Argument na istnienie Boga z osoby ludzkiej*, w: idem, *Ludzka dusza, jaźń, osoba*, Lublin 2019, s. 317–327.

Bartnik Cz. St., *Boskość duszy według starożytnego Egiptu*, w: idem, *Ludzka dusza, jaźń i osoba*, Lublin 2019, s. 56–63.

Bartnik Cz. St., *Boży dar życia*, w: idem, *Dotknąć Boga Żywego*, Lublin 2004, s. 210–212.

Bartnik Cz. St., *Byt osobowy*, w: idem, *Siódma pieczęć*, Lublin 2012, s. 216–222.
To samo w: Cz. St., Bartnik, *Ludzka dusza, jaźń, osoba*, Lublin 2019, s. 233–239.

Bartnik Cz. St., *Chrystus „społeczny”*, w: idem, *Wprowadzenie do teologii polityczno-społecznej*, Lublin 2006, s. 153–154.

Bartnik Cz. St., *Chrześcijaństwo pierwszych wieków wobec życia publicznego*, w: idem, *Nauka społeczno-polityczna Kościoła*, Lublin 2008, s. 306–318.

Bartnik Cz. St., *Chrześcijaństwo bez Boga*, w: idem, *Bóg i ateizm*, Lublin 2002, s. 236–274.

Bartnik Cz. St., *Chrześcijaństwo po „śmierci Boga” – Próba oceny*, w: idem, *Bóg i ateizm*, Lublin 2002, s. 218–224.

Bartnik Cz. St., *Co obiecują „Podstawowe Prawa UE”?*, w: idem, *Nostalgia*, Lublin 2006, s. 70–79.

Bartnik Cz. St., *Człowiek od początku osoba*, w: idem, *Ludzka dusza, jaźń, osoba*, Lublin 2019, s. 254–260.

Bartnik Cz. St., *Czy z UE można wystąpić?*, w: idem, *Nostalgia*, Lublin 2006, s. 98–105.

Bartnik Cz. St., *Definicja sakramentu – I. Różycki*, w: idem, *Sakramentologia społeczna*, Lublin 2000, s. 73–75.

Bartnik Cz. St., *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2003.

Bartnik Cz. St., *Duch*, w: idem, *Ludzka dusza, jaźń, osoba*, Lublin 2019, s. 151–153.

Bartnik Cz. St., *Duchowe oblicze współczesnego świata*, w: idem, *Nauka społeczno-polityczna Kościoła*, Lublin 2008, s. 131–143.

Bartnik Cz. St., *Dusza ludzka według św. Tomasza i tomistów*, w: idem, *Ludzka dusza, jaźń, osoba*, Lublin 2019, s. 145–150.

Bartnik Cz. St., *Dusza w świecie starogreckim*, w: idem, *Ludzka dusza, jaźń i osoba*, Lublin 2019, s. 89–110.

Bartnik Cz. St., *Dusza w wierzeniach Chin*, w: idem, *Ludzka dusza, jaźń, osoba*, Lublin 2019, s. 80–84.

Bartnik Cz. St., *Filozoficzne horyzonty twórczości Wincentego Granata*, w: idem, *Osoba i historia*, Lublin 2001, s. 302–306.

Bartnik Cz. St., *Franciszek Sawicki jako historiozof*, Lublin 1992.

Bartnik Cz. St., *Futurologia chrześcijańska*, w: idem, *Osoba i historia*, Lublin 2001, s. 372–373.

Bartnik Cz. St., *Hermeneutyka personalistyczna*, Lublin 1994.

Bartnik Cz. St., *Historia filozofii*, Lublin 2001.

Bartnik Cz. St., *Historia i mądrość*, w: idem, *Osoba i historia*, Lublin 2001, s. 190–202.

Bartnik Cz. St., *Historia jako Spirytualizacja*, w: idem, *Historia ludzka i Chrystus. Szkice z chrześcijańskiej wizji dziejów*, Katowice 1987, s. 174–185.

Bartnik Cz. St., *Historiologia w kulturach starożytnych*, Lublin 2000.

Bartnik Cz. St., *Historiologia*, w: idem, *Osoba i historia*, Lublin 2001, s. 70–83.

Bartnik Cz. St., *Historyczne posłannictwo materii – Orygenes*, w: idem, *Osoba i historia*, Lublin 2001, s. 165–166.

Bartnik Cz. St., *Historyczność człowieka w ujęciu personalistycznym*, w: idem, *Osoba i historia*, Lublin 2001, s. 51–60.

Bartnik Cz. St., *Koncepcje osoby we współczesnej teologii polskiej*, w: idem, *Siódma pieczęć*, Lublin 2012, s. 66–71.

Bartnik Cz. St., *Osoba indywidualna i „osoba” społeczna*, w: idem, *Ludzka dusza, jaźń i osoba*, Lublin 2019, s. 261–267.

Bartnik Cz. St., *Pan historii jako „Jam Jest”*, w: idem, *Osoba i historia*, Lublin 2001, s. 149–150.

Bartnik Cz. St., *Istnienie Boga według polskich neoscholastyków*, w: idem, *Bóg i ateizm*, Lublin 2002, s. 86.

Bartnik Cz. St., *Jezus Chrystus – Bóg – Człowiek*, w: idem, *Dotknąć Boga Żywego*, Lublin 2004, s. 55–59.

Bartnik Cz. St., *Jezus w rodzinie*, w: *Wprowadzenie do teologii polityczno-społecznej*, Lublin 2006, s. 196–199.

Bartnik Cz. St., *Język metafizyczny*, w: idem, *Bóg i ateizm*, Lublin 2002, s. 50–51.

Bartnik Cz. St., *Język starotestamentalny*, w: idem, *Osoba i historia*, Lublin 2001, s. 42–46.

Bartnik Cz. St., *Kategoria personalności jako najwyższe uwarunkowanie*, w: idem, *Ludzka dusza, jaźń, osoba*, Lublin 2019, s. 281–285.

Bartnik Cz. St., *Klonowanie człowieka?*, w: idem, *Wprowadzenie do teologii społeczno-politycznej*, Lublin 2006, s. 248–250.

Bartnik Cz. St., *Kolegialność w kościele*, w: idem, *Chrześcijaństwo personalistyczne*, Lublin 2003, s. 407–411.

Bartnik Cz. St., *Koncepcja osoby we współczesnej teologii polskiej*, w: idem, *Siódma Pieczęć*, Lublin 2012, s. 66–71.

Bartnik Cz. St., *Recenzja: Konrad Waloszczyk, Wola życia. Myśl Pierrea Teilharda de Chardin*, Warszawa, *PIW*, s. 248, recenzja, „Collectanea Theologica” 1987, nr 3, s. 80.

Bartnik Cz. St., *Kościół domowy – rodzinny*, w: idem, *Sakramentologia społeczna*, Lublin 2000, s. 461–464.

Bartnik Cz. St., *Kościół jako rodzaj społeczeństwa*, w: idem, *Nauka społeczno-polityczna Kościoła*, Lublin 2008, s. 43–46.

Bartnik Cz. St., *Kościół polski po erze totalitarnej*, w: idem, *Nauka społeczno-polityczna Kościoła*, Lublin 2008, s. 365–376.

Bartnik Cz. St., *Ku chrystologii integralnej – Leon Wielki*, w: idem, *Chrystus – Syn Boga Żywego*, Lublin 2000, s. 101–111.

Bartnik Cz. St., *Ku definicji osoby*, w: idem, *Ludzka dusza, jaźń, osoba*, Lublin 2019, s. 269–273.

Bartnik Cz. St., *Kultura i antropologia*, w: idem, *Kultura i świat osoby*, Lublin 1999, s. 54–62.

Bartnik Cz. St., *Kultura, sztuka, religia*, w: idem, *Kultura i świat osoby*, Lublin 1999, s. 29–42.

Bartnik Cz. St., *Logos według Orygenesesa*, w: idem, *Bóg i ateizm*, Lublin 2002, s. 98–99.

Bartnik Cz. St., *Łaska doskonalenia się w istnieniu pozahistorycznym – Czyścić*, w: idem, *Myśl eschatologiczna*, Lublin 2002, s. 27–31.

Bartnik Cz. St., *Matka – w aspekcie teologicznym*, w: idem, *Nostalgia*, Lublin 2006, s. 238–242.

Bartnik Cz. St., *Matka „Siedmiobołesna”*, w: idem, *Matka Boża*, Lublin 2003, s. 333–336.

Bartnik Cz. St., *Metafizyka o istnieniu i naturze duszy*, w: idem, *Dusza ludzka, jaźń, osoba*, Lublin 2019, s. 154–161.

Bartnik Cz. St., *Metafizyka osoby*, w: idem, *Ludzka dusza, jaźń, osoba*, Lublin 2019, s. 240–249.

Bartnik Cz. St., *Misterium ludzkiego „ja”*, „Studia Włocławskie” (2012), t. 14, s. 105–110. To samo w: idem, *Siódma pieczęć*, Lublin 2012, s. 199–204; idem, *Ludzka dusza, jaźń, osoba*, Lublin 2019, s. 195–200.

Bartnik Cz. St., *Mistyka wsi*, Lublin 1999.

Bartnik Cz. St., *Muzyka miłości*, w: idem, *Misterium Człowieka*, Lublin 2004, s. 250–251.

Bartnik Cz. St., *Myśl społeczna kard. Stefana Wyszyńskiego*, w: idem, *Słowo i czyn*, Lublin 2006, s. 15–23.

Bartnik Cz. St., *Nadzieje upadającego Rzymu. Papieska wizja świata ze schyłku imperium rzymskiego*, Lublin 2002.

Bartnik Cz. St., *Naród i kultura*, w: idem, *Nauka społeczno-polityczna Kościoła*, Lublin 2008, s. 232–237.

Bartnik Cz. St., *Naród i społeczeństwo*, w: idem, *Wprowadzenie do teologii polityczno-społecznej*, Lublin 2006, s. 133–140.

Bartnik Cz. St., *Nauka o duszy w chrześcijańskiej patrystyce*, w: idem, *Ludzka dusza, jaźń, osoba*, Lublin 2019, s. 134–144.

Bartnik Cz. St., *Niszczący charakter liberalizmu radykalnego*, artykuł dostępny na portalu internetowym Radia Maryja pod adresem: <https://www.radiomaryja.pl/bez-kategorii/niszczacy-charakter-liberalizmu-radykalnego/>. Dostęp dn. 10.10.2025.

Bartnik Cz. St., *O współczesnej eschatologii*, w: idem, *Myśl eschatologiczna*, Lublin 2002, s. 81–95. To samo w: „Więź” 1961, nr 10, s. 24–40.

Bartnik Cz. St., *Obecność Kościoła w świecie*, w: idem, *Myśl eschatologiczna*, Lublin 2002, s. 337–341.

Bartnik Cz. St., *Od humanizmu do personalizmu*, w: idem, *Słowo i czyn*, Lublin 2006, s. 143–148. To samo w: idem, *Ludzka dusza, jaźń, osoba*, Lublin 2019, s. 13–22.

Bartnik Cz. St., *Osoba jako kategoria historii*, w: idem, *Osoba i historia*, Lublin 2001, s. 34–35.

Bartnik Cz. St., *Osoba jako temat naczelny życia społecznego*, w: idem, *Wprowadzenie do teologii społeczno-politycznej*, Lublin 2006, s. 313–316.

Bartnik Cz. St., *Osoba jest miłością*, w: idem, *Misterium człowieka*, Lublin 2004, s. 133–134.

Bartnik Cz. St., *Osoba ludzka a wszechbyt*, w: idem, *Misterium człowieka*, Lublin 2004, s. 137–143.

Bartnik Cz. St., *Osoba społeczna*, w: idem, *Wprowadzenie do teologii polityczno-społecznej*, Lublin 2006, s. 123–128. To samo w: idem, *Osoba i historia*, Lublin 2001, s. 36–40.

Bartnik Cz. St., *Osoba, natura, wolność*, w: idem, *Wprowadzenie do teologii społeczno-politycznej*, Lublin 2006, s. 335–351.

Bartnik Cz. St., *Osobowy byt Kościoła*, w: idem, *Wprowadzenie do teologii społeczno-politycznej*, Lublin 2006, s. 155–164.

Bartnik Cz. St., *Pamiętnik duchowy z lat 1950–1958*, Lublin 2006.

Bartnik Cz. St., *Personalistyczna koncepcja narodu*, w: idem, *Kiedy myślę naród*, Radom 2003, s. 33–45.

Bartnik Cz. St., *Personalistyczna teologia historii*, w: idem, *Teologia historii*, Lublin 1999, s. 110–124.

Bartnik Cz. St., *Personalizm jako system*, w: idem, *Ludzka dusza, jaźń, osoba*, Lublin 2019, s. 328–339. To samo w: idem, *Siódma pieczęć*, Lublin 2012, s. 130–142.

Bartnik Cz. St., *Personalizm uniwersalistyczny – nowy kierunek naukowy*, w: idem, *Osoba i historia*, Lublin 2001, s. 27–33.

Bartnik Cz. St., *Podmiot w ujęciu teologicznym*, w: idem, *Ludzka dusza, jaźń, osoba*, Lublin 2019, s. 176.

Bartnik Cz. St., *Pojęcie osoby*, w: idem, *Bóg i ateizm*, Lublin 2002, s. 106–110.

Bartnik Cz. St., *Pokusa beznarodowości*, w: idem, *O polską mądrość*, Szczecinek 2005, s. 62–69.

Bartnik Cz. St., *Polska filozofia neoaugustiańska*, w: idem, *Osoba i historia*, Lublin 2001, s. 248–278.

Bartnik Cz. St., *Polska marzeń*, w: idem, *Słowo i czyn*, Lublin 2006, s. 41–48.

Bartnik Cz. St., *Prolegomena do teologii historii*, w: idem, *Teologia historii*, Lublin 1999, s. 30–57.

Bartnik Cz. St., *Próba określenia podstawowych celów partii personalizmu społecznego*, w: idem, *Wprowadzenie do teologii społeczno-politycznej*, Lublin 2006, s. 93–97.

Bartnik Cz. St., *Próba teologicznej wizji Europy*, w: idem, *Fenomen Europy*, Radom 2001, s. 15–22.

Bartnik Cz. St., *Próba ujęcia istoty miłości*, w: idem, *Słowo i czyn*, Lublin 2006, s. 213–218.

Bartnik Cz. St., *Przeciwko pomieszaniu płaszczyzn*, w: idem, *Bóg i ateizm*, Lublin 2002, s. 282–284.

Bartnik Cz. St., *Przegląd głównych zagadnień teologii historii*, w: idem, *Teologia historii*, Lublin 1999, s. 58–69.

Bartnik Cz. St., *Przemiany koncepcji Unii Europejskiej*, w: idem, *Nauka społeczno-polityczna Kościoła*, Lublin 2008, s. 345–442.

Bartnik Cz. St., *Punkt oparcia dla nowego bytu po śmierci*, w: Cz. St., Bartnik, W. M. Fac, M. Kowalczyk, *Wyjście osoby ludzkiej z historii doczesnej*, w: Cz. St., Bartnik, *Myśl eschatologiczna*, Lublin 2002, s. 21–23.

Bartnik Cz. St., *Résumé systemu personalistycznego*, w: idem, *Słowo i czyn*, Lublin 2006, s. 176–182.

Bartnik Cz. St., *Różne sposoby pojmowania polityki*, w: idem, *Wprowadzenie do teologii społeczno-politycznej*, Lublin 2006, s. 51–63.

Bartnik Cz. St., *Sakrament małżeństwa*, w: idem, *Wprowadzenie do teologii społeczno-politycznej*, Lublin 2006, s. 200–206.

Bartnik Cz. St., *Sakrament pojednania narodu w nauczaniu Jana Pawła II w Polsce w 1983*, w: idem, *Sakramentologia społeczna*, Lublin 2000, s. 335–352.

Bartnik Cz. St., *Sakrament pokuty – dialog syna marnotrawnego z Ojcem*, w: idem, *Sakramentologia społeczna*, Lublin 2000, s. 315–323.

Bartnik Cz. St., *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 2000.

Bartnik Cz. St., *Dusza ludzka a kosmos*, w: idem, *Ludzka dusza, jaźń, osoba*, Lublin 2019, s. 297–304.

Bartnik Cz. St., *Dusza w Biblii*, w: idem, *Ludzka dusza, jaźń i osoba*, Lublin 2019, s. 123–133.

Bartnik Cz. St., *Dusza w filozofii religijnej Indii*, w: idem, *Ludzka dusza, jaźń, osoba*, Lublin 2019, s. 68–79.

Bartnik Cz. St., *Idea Mesjasza w Pierwszym Testamencie*, w: idem, *Chrystus – Syn Boga Żywego*, Lublin 2000, s. 21–36.

Bartnik Cz. St., *Irreligia czyli nienawiść do Boga*, w: idem, *Gromy mówiące*, Lublin 1999, s. 401–405.

Bartnik Cz. St., *Kiedy pojawił się człowiek jako Człowiek?*, w: idem, *Ludzka dusza, jaźń, osoba*, Lublin 2019, s. 25–46.

Bartnik Cz. St., *Myśl eschatologiczna*, Lublin 2002, s. 106; idem, *Łaska czasu*, w: idem, *Myśl eschatologiczna*, s. 131–369.

Bartnik Cz. St., *Od teologii reistycznej do personalistycznej*, w: idem, *Teologia i świat osoby*, Lublin 2008, s. 192–199. To samo w: „*Studia Theologica Varsaviensia*” (2014), nr 1, s. 17–27 (Tekst drugiego z roku 2014 został nieco zmieniony, lecz wciąż jest to ten sam artykuł. W tekście zaznaczono, która wersja jest cytowana).

Bartnik Cz. St., *Ontologia personalistyczna*, w: idem, *Istota chrześcijaństwa*, Lublin 2004, s. 203–209. To samo w: *Ludzka dusza, jaźń, osoba*, Lublin 2019, s. 264–280.

Bartnik Cz. St., *Osoba a dusza*, w: idem, *Ludzka dusza, jaźń, osoba*, Lublin 2019, s. 228–230.

Bartnik Cz. St., *Personalizm uniwersalistyczny*, w: idem, *Ludzka dusza, jaźń, osoba*, Lublin 2019, s. 340–348.

Bartnik Cz. St., *Rozmowa o rzeczach ostatecznych*, w: idem, *Myśl eschatologiczna*, Lublin 2002, s. 96–106.

Bartnik Cz. St., *Sekciarski charakter liberalizmu*, w: idem, *Słowo i czyn*, Lublin 2006, s. 24–34.

Bartnik Cz. St., *Solidarność w postkomunizmie?*, w: idem, *Wprowadzenie do teologii społeczno-politycznej*, Lublin 2006, s. 286–288.

Bartnik Cz. St., *Soteriologia społeczna*, w: idem, *Nauka społeczno-polityczna Kościoła*, Lublin 2008, s. 253–265.

Bartnik Cz. St., *Spełnienie osoby przez działanie*, w: idem, *Słowo i czyn*, Lublin 2006, s. 124–129.

Bartnik Cz. St., *Spółeczność eklezjalna*, w: idem, *Wprowadzenie do teologii polityczno-społecznej*, Lublin 2006, s. 149–152.

Bartnik Cz. St., *Spółeczny i transcendentny wymiar osoby ludzkiej*, w: idem, *Nauka społeczno-polityczna Kościoła*, Lublin 2008, s. 29–38. To samo pod zmienionym tytułem: *Osoba ludzka i jej wymiar społeczny i transcendentny*, w: idem, *Ludzka dusza, jaźń, osoba*, Lublin 2019, s. 288–296.

Bartnik Cz. St., *Spotkanie personalistyczne*, w: *Ku mądrości teologii*, red. K. Gózdź, E. Sienkiewicz, Szczecin 2008, s. 385–391.

Bartnik Cz. St., *Struktura moralna osoby*, w: idem, *Ludzka dusza, jaźń, osoba*, Lublin 2019, s. 231–232.

Bartnik Cz. St., *Stworzył ich „mężczyznę i kobietą”*, w: idem, *Misterium człowieka*, Lublin 2004, s. 337–340.

Bartnik Cz. St., *Szczyt eschatologiczny historii*, w: idem, *Myśl eschatologiczna*, Lublin 2002, s. 63–72.

Bartnik Cz. St., *Szkic o osobie*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1990, z. 2, s. 69–83.

Bartnik Cz. St., *Szkic teologii historii zbawienia*, w: idem, *Eseje o historii zbawienia*, Lublin 2002, s. 23–41.

Bartnik Cz. St., *Śmierć Boga w doczesności*, w: idem, *Bóg i ateizm*, Lublin 2002, s. 225–235.

Bartnik Cz. St., *Śmierć jako ostateczna decyzja – Józef Pieper*, w: idem, *Myśl eschatologiczna*, Lublin 2002, s. 182–183.

Bartnik Cz. St., *Teilhardowska antropologia społeczna*, w: idem, *Wprowadzenie do teologii społeczno-politycznej*, Lublin 2006, s. 175–186.

Bartnik Cz. St., *Teilhardowska wizja dziejów*, Lublin 1975.

Bartnik Cz. St., *Teilhardyzm jako historia uniwersalna*, Lublin 2003, s. 7.

Bartnik Cz. St., *Teolog kosmosu*, w: idem, *Bóg i ateizm*, Lublin 2002, s. 413–415.

Bartnik Cz. St., *Teologia historii w klimacie antyhistorycznym*, w: idem, *Teologia historii*, Lublin 1999, s. 102–109.

Bartnik Cz. St., *Teologia historii*, w: *Wprowadzenie do teologii społeczno-politycznej*, Lublin 2006, s. 30–35.

Bartnik Cz. St., *Teologia historiozofii*, w: idem, *Osoba i historia*, Lublin 2001, s. 124–125.

Bartnik Cz. St., *Teologia kultury*, w: idem, *Wprowadzenie do teologii społeczno-politycznej*, Lublin 2006, s. 406–408.

Bartnik Cz. St., *Teologia personalistyczna*, w: idem, *Słowo i czyn*, Lublin 2006, s. 169–175.

Bartnik Cz. St., *Teologia powszechna o człowieku jako osobie*, w: idem, *Ludzka dusza, jaźń i osoba*, Lublin 2019, s. 153–398. W przypisie do tytułu w miejscu wskazanym w bibliografii zaznaczono, że pierwodruk tego tekstu znajduje się w pierwszym tomie *Dogmatyki katolickiej* w wydaniu z roku 2009 na stronach 385–431, jednakże jest to błędne wskazanie. Tekst ukazał się już w pierwszym wydaniu z roku 2000 na stronach 370–415.

Bartnik Cz. St., *Teologia pracy ludzkiej*, w: idem, *Wprowadzenie do teologii społeczno-politycznej*, Lublin 2006, s. 394–399.

Bartnik Cz. St., *Teologiczna interpretacja wydarzenia śmierci*, w: idem, *Myśl eschatologiczna*, Lublin 2002, s. 160–173. To samo w: „Ateneum kapłańskie” 1980, z. 7, s. 16–30.

Bartnik Cz. St., *Teologiczne rozumienie zbawienia*, Lublin 1979.

Bartnik Cz. St., *The human person and the universe*, w: idem, *Istota chrześcijaństwa*, Lublin 2004, s. 368–375.

Bartnik Cz. St., *Tomizm i historia*, w: idem, *Osoba i historia*, Lublin 2001, s. 216–222.

Bartnik Cz. St., *Trójca Święta a historia – A. Cieszkowski*, w: idem, *Osoba i historia*, Lublin 2001, s. 231–233.

Bartnik Cz. St., *Trójca Święta jako zasada życia chrześcijańskiego*, w: idem, *Słowo i czyn*, Lublin 2006, s. 159–162.

Bartnik Cz. St., *U podstaw teologii historii*, w: idem, *Teologia historii*, Lublin 1999, s. 70–81.

Bartnik Cz. St., *Uduchowienie społeczności*, w: idem, *Wprowadzenie do teologii polityczno-społecznej*, Lublin 2006, s. 330–331.

Bartnik Cz. St., *Utopia – realizm w teilhardowskiej wizji człowieka ewolucji*, w: idem, *Nauka społeczno-polityczna Kościoła*, Lublin 2008, s. 148–156.

Bartnik Cz. St., *W historii doczesnej dzieje się zawsze historia zbawienia*, w: idem, *Gorycz proroctwa*, Lublin 2003, s. 29–31.

Bartnik Cz. St., *Wcielenie jako podstawa teologii historii u Leona Wielkiego*, w: idem, *Teologia historii*, Lublin 1999, s. 200–228.

Bartnik Cz. St., *Wieczne trwanie istoty ludzkiej*, w: idem, *Myśl eschatologiczna*, Lublin 2002, s. 211–220.

Bartnik Cz. St., *Wieczność człowieka – Józef Ratzinger*, w: *Ludzka dusza, jaźń, osoba*, Lublin 2019, s. 165–166.

Bartnik Cz. St., *Wiedzieć Chrystusa*, w: idem, *Gromy mówiące*, Lublin 1999, s. 416–417.

Bartnik Cz. St., *Wkład teilhardyzmu w myśl chrześcijańską*, w: idem, *Słowo i czyn*, Lublin 2006, s. 137–138.

Bartnik Cz. St., *Wolność – współczesny temat główny*, w: idem, *Wprowadzenie do teologii społeczno-politycznej*, Lublin 2006, s. 332–334.

Bartnik Cz. St., *Wprowadzenie do teologii polityczno-społecznej*, Lublin 2006, s. 133–135.

Bartnik Cz. St., *Wprowadzenie do*: idem, *Ludzka dusza, jaźń i osoba*, Lublin 2019, s. 12–13.

Bartnik Cz. St., *Wprowadzenie*, do: idem, *Ludzka dusza, jaźń, osoba*, Lublin 2019, s. 11–12.

Bartnik Cz. St., *Wstęp. Słowo jako czyn i czyn jako słowo*, w: idem, *Słowo i czyn*, Lublin 2006, s. 11–12.

Bartnik Cz. St., *Wszechświat personalistyczny*, w: idem, *Ludzka dusza, jaźń, osoba*, Lublin 2019, s. 305–306. To samo w: idem, *Osoba i historia*, Lublin 2001, s. 366–367.

Bartnik Cz. St., *Wyjście osoby ludzkiej z historii doczesnej*, w: idem, *Myśl eschatologiczna*, Lublin 2002, s. 19–26.

Bartnik Cz. St., *Wykład na konferencji naukowej Towarzystwa Teologów Dogmatyków*, w: idem, *„Osoba” w filozofii i teologii*, Lublin 2017, s. 7–23.

Bartnik Cz. St., *Wyższa logika historii – Feliks Koneczny*, w: idem, *Osoba i historia*, Lublin 2001, s. 243–245.

Bartnik Cz. St., *Z badań nad oryginalnością tomizmu*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1985, z. 2, s. 207–220.

Bartnik Cz. St., *Z ekumenii między Prawosławiem a Kościołem Grekokatolickim i łacińskim*, w: idem, *Siódma Pieczęć*, Lublin 2012, s. 89–97.

Bartnik Cz. St., *Z eschatologii ciała*, w: idem, *Myśl eschatologiczna*, Lublin 2002, s. 253–261.

Bartnik Cz. St., *Z fenomenologii liturgii*, w: idem, *Myśl eschatologiczna*, Lublin 2002, s. 323–332.

Bartnik Cz. St., *Z hermeneutyki patrystycznej*, w: idem, *Osoba i historia*, Lublin 2001, s. 182–185.

Bartnik Cz. St., *Z teologii historii w Polsce*, w: idem, *Napór zła społecznego*, Lublin 2010, s. 176–179.

Bartnik Cz. St., *Z teorii struktur historycznych*, w: idem, *Osoba i historia*, Lublin 2001, s. 98–102.

Bartnik Cz. St., *Zabijanie nienarodzonych*, w: idem, *Wprowadzenie do teologii społeczno-politycznej*, Lublin 2006, s. 238–239.

Bartnik Cz. St., *Zbawienie pogan według Biblii*, w: idem, *Eseje o historii zbawienia*, Lublin 2002, s. 289–290.

Bartnik Cz. St., *Zmierzch ducha Europy*, w: idem, *Nostalgia*, Lublin 2006, s. 265–273.

4. Opracowania

Gózdź K., *Biografia Jubilata*, w: *In persona Christi*, t. 1, red. K. Gózdź, Lublin 2009, s. 19–29.

Guzowski K., *Hermeneutyka personalistyczna*, w: *In persona Christi*, t. 2, red. K. Góźdz, Lublin 2009, s. 331–350. Ten sam artykuł został opublikowany w: *Świat osoby. Personalizm Czesława S. Bartnika*, red. K. Guzowski, G. Barth, Lublin 2016, s. 31–49.

Jaźniewicz W., *Filozofia i teologia czasu. Czas w personalizmie uniwersalistycznym Czesława Stanisława Bartnika*, Kraków 2017.

Jaźniewicz W., *Tomistyczne źródła prozopoicznej nauki o Bogu*, w: *In persona Christi*, t. 2, red. K. Góźdz, Lublin 2009, s. 427–436.

Kowalczyk M., *Działalność naukowa i pisarska Czesława Stanisława Bartnika*, Lublin 2004 - 2009.

Miczyński J., *Human Soul in the Light of Czesław Stanisław Bartnik's Universalistic Personalism*, „*Verbum Vitae*” 2022, nr 3, s. 751–774.

Przygoda W., *Implikacje pastoralne antropologii personalistycznej*, w: *In Persona Christi*, t. 2, red. K. Góźdz, Lublin 2009, s. 609–617.

Rynkowski R., *Teologia osoby w ujęciu Czesława Stanisława Bartnika*, Warszawa 2004.

Synoradzki Ł., *Teologiczne rozumienie przestrzeni w pismach ks. prof. Czesława Stanisława Bartnika (1929–2020)*, Kraków 2023.

5. Pomoce leksykograficzne i encyklopedyczne

A Concise Dictionary of Akkadian, red. J. Black, A. George, N. Postgate, Wiesbaden 2000.

Bartholomae Ch., *Altiranisches Wörterbuch*, Strassburg 1904.

Beekes R., *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden-Boston 2010.

Brückner A., *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1957.

Encyclopedia of Indo-European Culture, red. J. P. Mallory, D. Q. Adams, London-Chicago 1997.

Liddell H. G., Scott R., *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1996.

- Popowski R., *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 2007.
- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1991.
- Romizi R., *Greco antico. Vocabolario greco italiano etimologico e ragionato*, Bologna 2007.
- Słownik grecko-polski*, t. I–IV, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1958–1965.
- Słownik Języka Polskiego*, t. I, red. M. Szymczak, Warszawa 1996.
- Słownik Łacińsko-polski*, t. III, red. M. Plezia, Warszawa 2007.
- Słownik prasłowiański*, red. F. Sławski, t. V, Wrocław 1984.
- The Assyrian Dictionary*, red. J. A. Brinkman, M. Civil, I. J. Gelb, A. E. Oppenheim, E. Reiner, Chicago 2008.
- Wielki Słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu z kodami Stronga*, t. 1–2, red. P. Dec, R. Paprocki, Warszawa 2023.

6. Literatura pomocnicza

- Ademollo F., *Cosmic and Individual Soul in Early Stoicism*, w: *Body and Soul in Hellenistic Philosophy: Proceedings of the 14th Symposium Hellenisticum*, red. B. Inwood, J. Warren, Cambridge 2020, s. 113–144.
- Afrahat, *Mowa VIII – O ożywieniu umarłych*, tłum. A. Uciecha, „Vox Patrum” 2014, nr 61, s. 503–516.
- Allen J. P., *Middle Egyptian: An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs*, Cambridge 2014.
- Altschuler D., *Metzudat Dawid* do Iz 26, 19, s.v. „מְחַיֵּה מֵתִים”. Tekst komentarza dostępny na stronach internetowych portalu „Sefaria”, pod adresem: <https://www.sefaria.org/Isaiah.26.19?lang=bi&with=Metzudat%20David&lang2=en>. Dostęp dn. 02.03.2026.

Altschuler D., *Metzudat Zion* do Iz 26, 19, s.v. „רַפְּאִים”. Tekst komentarza dostępny na stronach internetowych portalu „Sefaria”, pod adresem: <https://www.sefaria.org/texts/Tanakh/Acharonim%20on%20Tanakh/Metzudat%20Zion>. Dostęp dn. 02.03.2026.

Antonakou E. I., Triarhou L. C., *Soul, butterfly, mythological nymph: psyche in philosophy and neuroscience*, „Arquivos de Neuro – Psiquiatria” 2017, nr 3, s. 176–179.

Armstrong A. H., „*Emanation*” in *Plotinus*, w: idem, *Plotinian and Christian studies*, London 1979, s. 61–66.

Armstrong A. H., *Plotinus and India*, w: idem, *Plotinian and Christian studies*, London 1979, s. 22–28.

Arystoteles, *O duszy*, w: idem, *Dzieła Wszystkie*, t. 3, tłum. P. Siwek, Warszawa 2005, s. 33–146. Tekst grecki dostępny na stronach internetowych portalu „Project Gutenberg”, pod adresem: <https://www.gutenberg.org/ebooks/27816>. Dostęp dn. 30.11.2025.

Arystoteles, *O oddychaniu*, w: idem, *Dzieła Wszystkie*, t. 3, tłum. P. Siwek, Warszawa 2005, s. 296–416.

Arystoteles, *O rodzeniu się zwierząt*, w: idem, *Dzieła Wszystkie*, t. 4, tłum. P. Siwek, Warszawa 1993, s. 96–247.

Atanazy, *Contra gentes*, PG 25, tłum. pol. M. Wojciechowski, Warszawa 2000.

Atanazy, *De Incarnatione Verbi*, PG 25, tłum. pol. M. Wojciechowski, Warszawa 1998.

Augustyn z Hippony, *De anima et eius origine*, PL 44.

Augustyn z Hippony, *De Libero Arbitrio*, PL 32, tłum. pol., w: idem, *Dialogi filozoficzne. O nauczycielu. O Wolnej woli*, tłum. A. Trombala, Warszawa 1953, s. 77–235.

Augustyn z Hippony, *De quantitate animae*, PL 32, s. 1035–1080.

Augustyn z Hippony, *De Trinitate*, PL 42, s. 819–1098.

Augustyn z Hippony, *Epistola 166*, PL 33, t. 2.

Augustyn z Hippony, *Epistola 190*, PL 33, t. 4.

Augustyn z Hippony, *Retractiones*, PL 32. Tekst polski: św. Augustyn, *Sprostowania*, w: idem, *O nauce chrześcijańskiej*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1979, s. 153–287.

- Babiński J., *Irreligia*, Pelplin 2010.
- Babiński J., *Teologia życia. Próba reinterpretacji dorobku ks. Franciszka Sawickiego*, Pelplin 2013.
- Ball C. J., *The Book of Job. A revised text and version*, Oxford 1922.
- Bartnicki R., *Rozwój prawdy o zmartwychwstaniu zmarłych w tekstach Starego Testamentu*, w: *Wielowymiarowe dary ofiarowane człowiekowi przez Boga*, red. A. Klich, S. Witkowski, B. Zbroja, Kraków 2023, s. 9–14.
- Barwik M., *Księga wychodzenia z dnia. Tajemnice egipskiej księgi umarłych*, Warszawa 2020.
- Bastit M., *Jerzy Kalinowski – życie filozoficzne w zawieruchach XX wieku*, „Rocznik Tomistyczny” 2021, nr 10, s. 15–24.
- Bator W., *Religia starożytnego Egiptu. Perspektywa religioznawcza*, Kraków 2012.
- Bielawski K., *Papirus z Derveni. Największe odkrycie filologiczne XX wieku*, „Kronos” 2008, nr 2, s. 208–221.
- Borgeaud Ph., *Orphisme et Orphée*, Genewa 1991.
- Børresen K. E., *Le madri della chiesa. Il medioevo*, Napoli 1993.
- Bowden M., *Ape-men: Fact or Fallacy?*, New York 1981.
- Bréhier E., *The philosophy of Plotinus*, Chicago 1958.
- Bronk A., Majdański S., *Z grona naukowców odszedł Stanisław Kamiński (1919-1986)*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 1986, nr 4, s. 731–733.
- Brown P., Sutikna T., Morwood M. J., Soejono R. P., E. Jatmiko, Wayhu Saptomo, Rokus Awe Due, *A new small-bodied hominin from the Late Pleistocene of Flores. Indonesia*, „Nature” 2004, nr 431, s. 1055–1061.
- Brückner A., *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 1927.
- Brun G., Herfeld C., Reuter K., *Introduction to the topical Collection: Concept formation in the natural and social sciences: empirical and normative aspects*, „Synthese” 2023, t. 201, nr art. 89.

Brzegowy T., *Księga Izajasza. Rozdziały 1–12*, Częstochowa 2010.

Brzegowy T., *Księga Izajasza. Rozdziały 13–39*, Częstochowa 2014.

Buckner R. L., Andrews-Hanna J. R., Schacter D. L., *The brain's default network: anatomy, function, and relevance to disease*, „Annals of the New York Academy of Sciences” 2008, t. 1124, s. 1–38.

Bultmann R., *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, München 1985.

Burdukiewicz J. M., *Początki kultury symbolicznej w dziejach ludzkości*, w: *Sic errat in fatis. Studia i szkice historyczne dedykowane Profesorowi Bogdanowi Rokowi*, red. E. Kościk, R. Żerelik, P. Badyna, F. Wolański, t. 2, Toruń 2012, s. 249–262.

Burkert W., *Religia grecka*, tłum. M. Kurkowska, Warszawa 2024.

Burnet J., *Early Greek Philosophy*, London 1920.

Byrski Ł., *Kosmogonia Egipska*, w: *Bóg Stwórca*, red. A. Paciorek, Tarnów 2014, s. 501–515.

Cairns D., *Ψυχή, Θυμός, and Metaphor in Homer and Plato*, „Etudes Platoniciennes” 2014, nr 11, s. 1 – 41.

Carley K. W., *Ezekiel among the Prophets. A Study of Ezekiel's Place in Prophetic Tradition*, London 1975.

Chambers T. W., *The Bible Gallery, Illustrated by Gustave Doré, with Memoir of Doré and Descriptive Letter-Press by Talbot W. Chambers*, New York 1880.

Churchland P. M., *Mechanizm rozumu, siedlisko duszy. Filozoficzna podróż w głąb mózgu*, tłum. Z. Karaś, Warszawa 2002.

Clarke M., *Flesh and Spirit in the Songs of Homer. A Study of Words and Myths*, Oxford 1999.

Claus D. B., *Toward the Soul: An Inquiry into the Meaning of psychē before Plato*, New Haven 1981.

Comparetti D., Smith C., *The Petelia Gold Tablet*, „The Journal of Hellenic Studies” 1882, t. III, s. 111–118.

- Congar Y., *Wierzę w Ducha Świętego. Duch Święty w „ekonomii”*, tłum. A. Paygert, Warszawa 1995.
- Copleston F., *Historia filozofii*, t. 1, tłum. H. Bednarek, Warszawa 2004.
- Copleston F., *Historia filozofii*, t. 2, tłum. S. Zalewski, Warszawa 2004.
- Crick F., *The astonishing hypothesis. The scientific search for the soul*, New York 1994.
- Crombie I. M., *An Examination of Plato's Doctrines*, t. 1, London-New York 2010.
- Crouzel H., *Szkoła Aleksandryjska i jej losy*, w: *Historia Teologii. Epoka patrystyczna*, red. A. Bernardino, B. Studera, Kraków 2003, s. 197–242.
- Cuozzo J. W., *Skull 1470—a new look*, „Creation Research Society Quarterly” 1977, nr 3, s. 173–176.
- Cyceron M. T., *De Natura Deorum*, tekst łaciński dostępny na stronach internetowych portalu Perseus pod adresem:
<https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2007.01.0037%3Abook%3D1%3Asection%3D1>. Dostęp dn. 05.09.2025.
- Cyryl Jerozolimski, *Katechezy*, tłum. W. Kania, Warszawa 1973.
- Czachorowski M., Mamełka T., Mazanka P., Pańpuch Z., *Mieczysław Albert Krąpiec*, Kraków 2020.
- Ćwikliński P., *Problem zaistnienia duszy ludzkiej w świetle historycznych uwarunkowań egzystencjalnej jedności bytu*, Wrocław 2013.
- Da-Don K., *Židovstvo. Život, teologija i filozofija*, Zagreb 2004.
- Danilatos G. D., *Foundations of Environmental Scanning Electron Microscopy*, „Advances in Electronics and Electron Physics” 1988, t. 78, s. 109–250.
- Davidson I., McGrew W. C., *Stone tools and the uniqueness of human culture*, „Journal of the Royal Anthropological Institute” 2005, nr 4, s. 793–817.
- Dawkins R., *Bóg urojony*, tłum. P. J. Szwajcer, Warszawa 2014.
- de Duve Ch., *Da Gesù a Gesù passando per Darwin. Un itinerario personale*, tłum. C. Travaglino, Milano 2011.

de Duve Ch., *Genetica del peccato originale. Il peso del passato sul futuro della vita*, tłum. L. Sosio, Milano 2010.

de Duve Ch., *Singularities. Landmarks on the Pathways of Life*, Cambridge 2005.

Dennett D. C., *Świadomość*, tłum. E. Stokłosa, Kraków 2018.

Dennett D. C., *Quining Qualia*, w: *Mind and Cognition*, red. W. G. Lycan, Cambridge 1990, s. 519–548.

Diels H., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1912.

Diels H., Kranz W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1960.

Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska i in., Warszawa 1984.

Disse J., *Metafizyka od Platona do Hegla*, tłum. A. Węgrzecki, L. Kusak, Kraków 2005.

Długosz-Kurczabowa K., Dubisz S., *Gramatyka historyczna języka polskiego*, Warszawa 2006.

Dodds E. R., *Grecy i irracjonalność*, tłum. J. Partyka, Kraków 2014.

Dogiel G., *Metafizyka*, Kraków 1992.

Donald A. M., *The use of environmental scanning electron microscopy for imaging wet and insulating materials*, „Nature Materials” 2003, nr 2, s. 511–516.

Donovan T. M., Mickey R. M., *Bayesian Statistics for Beginners: A Step-By-Step Approach*, Oxford 2019.

Dybowski B., *Kilka słów wstępnych*, w: E. Haeckel, *O pochodzeniu człowieka*, Lwów 1902, s. III–XV.

Dybowski B., *O światopoglądach starożytnych i naukowych*, Warszawa 1919.

Edmonds E., *The Children of Earth and Starry Heaven: The Meaning and Function of the Formula in the 'Orphic' Gold Tablets*, w: *Orfeo y el orfismo: nuevas perspectivas*, red. A. Bernabé, F. Casadesús, M. Antonio Santamaría, Alicante 2010, s. 98–121.

Edmonds R. G., *Imagining the afterlife*, w: *Ancient Greek Religion*, red. E. Eidinow, J. Kindt, Oxford 2015, s. 551–563.

Edmonds R. G., *Redefining Ancient Orphism: A Study in Greek Religion*, Cambridge 2013.

Edmonds R. G., *Tearing Apart the Zegreus Myth: A Few Disparaging Remarks on Orphism and Original Sin*, „Classical Antiquity” 1999, t. 18, s. 35–73.

Edmonds R. G., *Who are you? A brief history of the scholarship, w: The 'Orphic' Gold Tablets and Greek Religion. Further along the Path*, red. R. G. Edmonds, Cambridge 2011, s. 3–14.

Ehnmark E., *Transmigration in Plato*, „The Harvard Theological Review” 1957, nr 1, s. 1–20.

Eichrodt W., *Theology of the Old Testament*, t. 2, Philadelphia 1967, s. 136.

Engels F., *Anty-Dühring. Przewrót w nauce pana Eugeniusza Dühringa*, tłum. W. A. Balon, Warszawa 2020.

Epic of Gilgamesh. Cuneiform text, transliteration, glossary, indices and sign list, red. S. Parpola, Helsinki 1997.

Falk D., Hildebolt C., Smith K., Morwood M. J., Sutikna T., Brown P., Jatmiko E., Saptomo E. Wayhu, Brunnsden B., Prior F., *The Brain of LB1, Homo floresiensis*, „Science” 2005, nr 308, s. 242–245.

Falk D., Hildebolt C., Smith K., Morwood M. J., Sutikna T., Brown P., Jatmiko E., Saptomo E. Wayhu, Brunnsden B., Prior F., *Brain shape in human microcephalics and Homo floresiensis*, „Proceedings of the National Academy of Sciences” 2007, nr 7, s. 2513–2518.

Filipowicz A. M., *Koncepcja duszy według Tertuliana*, Olecko 2007.

Filon, *Questions and answers on Genesis*, w: Philo, *Supplement*, t. I, transl. R. Marcus, London 1953, s. 2–551.

Flick M., Alszegey Z., *Il Creatore. L'inizio della salvezza*, Firenze 1959.

Foster D. R., *Aquinas on the Immateriality of the Intellect*, „The Thomist: A Speculative Quarterly Review” 1991, nr 3, s. 415–438.

- François A., *Semantic maps and the typology of colexification. Intertwining polysemous networks across languages*, w: *From Polysemy to Semantic Change: Towards a Typology of Lexical Semantic Associations*, red. M. Vanhove, Amsterdam 2010, s. 163–215.
- Frohschammer J., Jakob: *Über den Ursprung der menschlichen Seelen*, München 1854.
- Furmanek W., *Kultura informacyjna kategorią pedagogiki współczesnej*, „Chowanna” 2003, t. 1, s. 169–193.
- Gajda-Krynica J., *Filozofia przedsokratejska*, Warszawa 2015.
- Gardiner A., *Egyptian grammar. Being an introduction to the study of hieroglyphs*, Oxford 1994.
- Gavin F., *The Sleep of the Soul in the Early Syriac Church*, „Journal of the American Oriental Society” 1920, t. 40, s. 103–120.
- Gilson E., *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, Warszawa 1953.
- Gish D. T., *Evolution: The Fossils Still Say No!*, El Cajon 1985.
- Gniech G., *Essen und Psyche. Über Hunger und Satttheit, Genuß und Kultur*, Berlin 1995.
- Goetz S., Taliaferro Ch., *Arguments from Consciousness and Free Will*, w: Ch. Taliaferro, P. Draper, P. L. Quinn, *A Companion to Philosophy of Religion*, Chichester-Malden 2010, s. 392–397.
- Gogacz M., *Wstęp do tomizmu*, Warszawa 2024.
- Goren Y., Finkelstein I., Na’aman N., *Inscribed in Clay: Provenance Study of the Amarna Tablets and Other Ancient Near Eastern Texts*, Tel Aviv 2004.
- Gózdź K., *Ciało i dusza w „filozofii przeciwieństw” Romano Guardiniego*, w: Cz. St. Bartnik, *Dusza ludzka, jaźń, osoba*, Lublin 2019, s. 185–191.
- Gózdź K., *Monizm czy dualizm antropologiczny?*, „Studia Theologica Varsaviensia” 2010, nr 2, s. 45–62.
- Gózdź K., *Teologia człowieka*, Lublin 2006.
- Greggs T., *Barth, Origen, and Universal Salvation. Restoring Particularity*, Oxford 2009.

- Gregory T. R., *Understanding Evolutionary Trees*, „Evolution: Education and Outreach” 2008, nr 1, s. 121–137.
- Groves C., *The Homo floresiensis Controversy*, „Journal of Biosciences” 2007, nr 4, s. 123–126.
- Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, XXVIII, 4–5, tłum. M. Przyszychowska, Kraków 2006.
- Gusmett Ch. F., *Shall the body strive and not be crowned? Unitary and instrumental anthropological models as keys to interpreting the structure of Patristic eschatology*, Dunedin 1993.
- Guthrie W. K. C., *Orpheus and Greek Religion*, Princeton 1993.
- Guthrie W. K. C., *The earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge 1962.
- Hahn H. C., *Anger. Wrath*, w: *New International Dictionary of New Testament Theology*, red. C. Brown, Grand Rapids 1986, s. 105–113.
- Hartwig-Scherer S., „Homo“ habilis ab jetzt kein Mensch mehr, „Studium Integrale Journal” 1999, nr 2, s. 85–87.
- Hartwig-Scherer S., *Apes or ancestors? Interpretations of the hominid fossil record within evolutionary and basic type biology*, w: *Mere Creation*, red. W. A. Dembski, Downers Grove 1998, s. 212–235.
- Hartwig-Scherer S., Brandt M., *KNM-ER 1470 kein Vorfahr des Menschen—Aufstieg und Fall eines Stars*, „Studium Integrale Journal” 2007, nr 2, s. 74–76.
- Heiler H., *Le religioni dell’umanità*, tłum. J. Book, Milano 1985.
- Herodot, *Dzieje*, tłum. S. Hammer, Warszawa 2024.
- Hieronim, *Commentariorum in Isaiam Prophetam*, PL 24.
- Higham T., *Nie tylko „Homo sapiens”. Nowa historia pochodzenia człowieka*, tłum. A. Tuz, Warszawa 2024.
- Hobbes T., *Lewiatan czyli Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 1954.

Homer, *Iliada*. Tekst grecki dostępny na stronach internetowych portali „Perseus” pod adresem:

<https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0133%3Abook%3D1%3Acard%3D1>. Dostęp dn. 02.04.2025. Polskie tłumaczenie: Homer, *Iliada*, tłum. R. R. Chodkowski, Lublin 2022.

Homer, *Odyseja*, Tekst grecki dostępny na stronach internetowych portalu *Perseus*, pod adresem:

<https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0135%3Abook%3D1%3Acard%3D1>. Dostęp dn. 13.05.2024.

Ibn Ezra, *Komentarz do Księgi Izajasza*. Tekst komentarza dostępny na stronach internetowych portalu „Sefaria”, pod adresem:

<https://www.sefaria.org/texts/Tanakh/Rishonim%20on%20Tanakh/Ibn%20Ezra>. Dostęp dn. 02.03.2026.

Ireneusz, *Adversus haereses*, PG 7, cz. 1, tłum. pol. J. Brylowski, Pelplin 2018.

Iwański D., *Księga Lamentacji. Tom 1: Jahwe zniszczył (Rozdz. 1–2). Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Toruń 2015.

Izokrates, *Πρὸς Νικόκλεα*, tekst grecki dostępny na stronach internetowych portalu Perseus pod adresem:

<https://scaife.perseus.org/reader/urn:cts:greekLit:tlg0010.tlg013.perseus-grc2:4/?right=perseus-eng2>. Dostęp dn. 06.05.2025.

Jackson F., *Epiphenomenal Qualia*, „Philosophical Quarterly” 1982, nr 32, s. 127–136.

Jagadeesan J., *The Fourth Dimension*, Kadugudi 2008.

Jan Chryzostom, *In Epistolam ad Hebraeos homilia*, PG 63, tłum. pol. J. Iluk, w: *Christianitas antiqua*, cz. II: *Kapłaństwo i urząd*, red. W. Gajewski, Gdańsk 2009, s. 27–96.

Jankowski A., *Zarys pneumatologii Nowego Testamentu*, Kraków 1982.

Jaroszyński P., *Cywilizacja łacińska pod wpływem emanatyzmu*, „Człowiek w kulturze” 1995, nr 6–7, s. 101–115.

Jaskóła P., *Bóg rzekł i stało się. Zarys protologii*, Opole 2018.

Jaźniewicz W., *Koncepcja prawdy w ramach systemu personalizmu uniwersalistycznego*, „Studia Theologica Varsaviensia” 2023, nr 2, s. 299–345.

Johnson A. R., *The vitality of the individual in the thought of ancient Israel*, Cardiff 1949.

Johnson E. A., *Colei che è. Il mistero di Dio nel discorso teologico femminista*, Brescia 1999.

Jøsang A., *Generalising Bayes' theorem in subjective logic*, w: *International Conference on Multisensor Fusion and Integration for Intelligent Systems (MFI)*, Baden Baden 2016, s. 462–469.

Jouanna J., *Le souffle, la vie et le froid. Remarques sur la famille de ψύχω d'Homère à Hippocrate*, „Revue des Études Grecques” 1987, t. 100, s. 203–224.

Judycki S., *Epistemologia*, t. 1 i 2, Poznań-Warszawa 2020.

Judycki S., *Samoświadomość i unikalność osób ludzkich*, w: *Z dziejów filozoficznej refleksji nad człowiekiem*, red. P. Gutowski, P. Gut, Lublin 2007, s. 409–429.

Kamiński S., *Autobiogram*, „Ruch Filozoficzny” 1985, nr 1–2, s. 106–112.

Kartezjusz R., *Les passions de l'âme*, Amsterdam 1650. Egzemplarz przechowywany w Centralnej Bibliotece Narodowej we Florencji, dostępny na stronach internetowych portalu *Internet Archive* pod adresem:

https://archive.org/details/bub_gb_2O05ZS1k7i8C/bub_gb_2O05ZS1k7i8C/page/n3/mode/2up?q=De+l%E2%80%99union+de+l%E2%80%99%C3%A2me.

Dostęp dn. 05.09.2025.

Kartezjusz R., *L'homme, et la formation du foetus*, Paris 1667. Egzemplarz dostępny na stronach internetowych portalu *Internet Archive* pod adresem:

<https://archive.org/details/lhommeetlaformat00desc/page/n3/mode/2up>.

Dostęp dn. 05.09.2025.

Kijas Z. J., *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, w: *Dogmatyka*, t. 4, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2007, s. 221–654.

Kirk G. S., Raven J. E., Schofield M., *Filozofia przedsokratejska*, tłum. J. Lang, Warszawa 1999.

Kłóś A., *Qualia z punktu widzenia Peirce'owskich kategorii*, „Studia Kulturoznawcze” 2015, nr 1, s. 113–124.

Koch K., *qeber*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 12, red. G. J. Botterweck, H. Ringgren, H. J. Fabry, Cambridge 2003, s. 492–498.

Kołąkowski L., *Filozofia pozytywistyczna*, Warszawa 2003.

Kolski R., *Jezuicka misja dialogu z ateizmem – 60 lat „po”*, tekst dostępny pod adresem internetowym: <https://jezuici.pl/2025/05/jezuicka-misja-dialogu-z-ateizmem-60-lat-po/>, dostęp dn. 25.05.2025.

Korzec C., *Terminologia antropologiczna „bāšār” i „rûḥ” w księgach Biblii hebrajskiej pomijających termin neṗeš*, „Studia Warmińskie” 2023, nr 60, s. 145–164.

Koselleck R., *Dzieje pojęć. Studia z semantyki i pragmatyki języka społeczno-politycznego*, tłum. J. Merecki, W. Kunicki, Warszawa 2009.

Kosiewicz J., *Protestantyzm wobec ciała ludzkiego*, „Edukacja Filozoficzna” 1995, t. 20, s. 213–224.

Koszało M., *Stefana Swieżawskiego interpretacja Tomasza z Akwinu koncepcji jednostkowania duszy ludzkiej w świetle wybranych stanowisk tomistycznych*, „Roczniki Filozoficzne” 2025, nr 3, s. 99–116.

Kozłowski S. K., Twardowski W., *Znalezisko pięściaka w pobliżu Radomia*, „Światowid” 1971, nr 32, s. 145–148.

Krajewski S., *Czy matematyka jest nauką humanistyczną*, w: M. Heller, S. Krajewski, *Czy fizyka i matematyka to nauki humanistyczne*, Kraków 2014, s. 247–443.

Kraljik D., *The Notion of Blood in the Old Testament: Blood That Purifies and Blood That Defiles*, „KAİROS. Evangelical Journal of Theology” 2022, nr 1, s. 7–30.

Krasnodębski M., *Filozoficzne rozmowy leczące duszę. Seneki listy moralne do Lucyliusza jako traktat terapeutyczny*, „Παιδεία” 2023, nr 5, s. 137–168.

Ksenofont, *Περὶ Ἰππικῆς*, w: *Xenophontis: Opera omnia*, red. E. C. Marchant, Oxford 1920. W tym wydaniu nie podano numeracji stron.

Kudelska M., *Karman i dharma. Wizja świata w filozoficznej myśli Indii*, Kraków 2003.

- Kulig K., *Papirus z Derveni (przekład)*, „Studia Antyczne i Mediawistyczne” 2005, nr 3, s. 5–17.
- Kupisiński Z., *Koncepcje duszy i zaświatów w obrzędach pogrzebowych i zaduszkowych*, „Roczniki Teologiczne” 2016, z. 9, s. 143–161.
- Kuźnicki L., *Ewolucjonizm w Polsce 1883–1959*, „Kosmos. Problemy nauk biologicznych” 2009, nr 3–4, s. 297–313.
- Langkammer H., *Pneumatologia biblijna (ruach – pneuma)*, Opole 1998.
- Le Guern M., *Sémantique de la métaphore et de la métonymie*, Paris 1973.
- Le lamine d'oro orfiche. Istruzioni per il viaggio oltremondano degli iniziati greci*, red. G. Pugliese Carratelli, Milano 2011.
- Lee P. J., *Against the Protestant Gnostics*, New York 1987.
- Legutko R., *Filozofia presokratyków. Od Talesa do Demokryta*, Kraków 2020.
- Legutko R., *Komentarz, do: Obrona Sokratesa*, w: Platon, *Obrona Sokratesa*, tłum. i kom. R. Legutko, Kraków-Warszawa 2017, s. 11–149.
- Leibniz G. W., *Monadologia*, tłum. H. Elzenberga, Toruń 1991.
- Lemański J., *Księga Rodzaju. Rozdziały I–II*, Częstochowa 2013.
- Lemański J., *Księga Rodzaju. Rozdziały II, 27–36, 43*, Częstochowa 2014.
- Lemański J., *Księga Rodzaju. Rozdziały 37–50*, Częstochowa 2015.
- Lemański J., *Księga Wyjścia*, Częstochowa 2009.
- Lemański J., *Starotestamentalny ideał: śmierć w „dobrym wieku”, we właściwym czasie i okolicznościach*, „Studia Paradyskie” 2024, nr 34, s. 165–189.
- Leshner J. H., *The Meaning of NOYΣ in the Posterior Analytics*, „Phronesis” 1973, nr 1, s. 44–68.
- Lewicka-Strzałecka A., *Metafora – racjonalność imaginatywna*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1994, nr 1, s. 91–100.
- Lindblom J., *Prophecy in ancient Israel*, Philadelphia 1965.
- Linforth I. M., *The Arts of Orpheus*, New York 1973.

Liszka P., *Interpretacja terminu „anima” w Piśmie Świętym i w teologii*, „Studia Salvatoriana Polonica” 2014, t. 8, s. 193–206.

Liszka P., *Pole semantyczne terminu „pneuma” w antropologii chrześcijańskiej*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 2014, nr 2, s. 137–150.

Łopatka A., *Ekonomia dobrobytu. Rachunki narodowe w kontekście pomiaru dobrobytu*, „Współczesne Problemy Ekonomiczne” 2015, nr 11, s. 43–56.

Lubenow M. L., *Bones of Contention. A Creationist Assessment of Human Fossils*, Michigan 1992.

Łukasiewicz D., *Podstawy i główne zasady teodycei Bernarda Bolzano*, „Przegląd Filozoficzny-Nowa Seria” 2007, nr 7, s. 223–233.

MacDonald P. S., *Psyche*, tłum. A. Serafin, Warszawa 2019.

MacGregor G., *Reincarnation as a Christian hope*, London 1982.

Machinek M., *Karla Rahnera koncepcja duszy ludzkiej. Poglądy-kontrowersje-kontynuacje*, „Filozofia Chrześcijańska” 2010, t. 7, s. 101–113.

Malbim, *Komentarz do Księgi Izajasza*. Tekst komentarza dostępny na stronach internetowych portalu „Sefaria”, pod adresem:

<https://www.sefaria.org/texts/Tanakh/Acharonim%20on%20Tanakh/Malbim>.

Dostęp dn. 02.03.2026.

Małek A., „Logos” i „Sofia” jako tytuły Chrystusa w świetle teologii feministycznej, w: *Logos – filozofia słowa. Szkice o pograniczach języka, filozofii i literatury*, red. K. Andruczyk, E. Gorlewska, K. Korotkich, Białystok 2017, s. 193–205.

Mancuso V., *L'anima e il suo destino*, Milano 2007.

Martin G. M., *Brief proposal on immortality: an interim solution*, „Perspectives in Biology and Medicine” 1971, nr 2, s. 339.

Maturkanič P., Tomanová Čerget'ová I., Kondrla P., Kurilenko V., Martín J. G., *Homo culturalis versus cultura animi*, „Journal of Education Culture and Society” 2021, nr 2, s. 51–58.

McPherron S. P., Zeresenay Alemseged, Curtis W. Marean, Wynn J. G., Reed D., Geraads D., Bobe R., Bearat H. A., *Evidence for Stone-Tool-Assisted Consumption of*

Animal Tissues before 3.39 million years ago at Dikika, Ethiopia, „Nature” 2010, . t. 466, s. 857–860.

Mecklenburg J. Z., *HaKtav VeHaKabalah*. Tekst komentarza dostępny na stronach internetowych portalu „Sefaria”, pod adresem internetowym: https://www.sefaria.org/HaKtav_VeHaKabalah?tab=contents. Dostęp dn. 15.02.2026.

Mehlert A. W. (Bill), *The rise and fall of skull KNM-ER 1470*, „Creation Ex Nihilo Technical Journal” 1999, nr 2, s. 96–100.

Messori C., *Paleoanthropology of Consciousness, Culture and Oral Language*, „Open Access Library Journal” 2019, t. 6, e5237.

Meyendorff J., *Teologia bizantyjska*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1984.

Miczyński J. K., *Ważniejsze ujęcia jaźni*, w: Cz. St. Bartnik, *Ludzka dusza, jaźń i osoba*, Lublin 2019, s. 205–210.

Milczyński J., *Życie duchowe jako szczyt osoby*, w: Cz. St. Bartnik, *Ludzka dusza, jaźń, osoba*, Lublin 2019, s. 211–215.

Miller Jr. F. D., *Aristotle's Philosophy of Soul*, „The Review of Metaphysics” 1999, nr 2, s. 309–337.

Mivart G., *On the Genesis of Species*, London 1871.

Moltmann J., *Lo Spirito della Vita. Per una Pneumatologia integrale*, Brescia 1994.

Mondin B., *Preegzystencja. Nieśmiertelność. Reinkarnacja*, tłum. M. Wojewoda, Kraków 1996.

Moreland J. P., Rae S. B., *Body & Soul: Human Nature the Crisis in Ethics*, Downers Grove 2000.

Moulinier L., *L'Orphée et l'orphisme à l'époque classique*, Paris 1955.

Müller G. L., *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Kraków 2015.

Muszala A., *Embrion ludzki w starożytnej refleksji teologicznej*, Kraków 2009.

Mwashinga Ch. R., *Personality of the Holy Spirit: A Biblical, Historical, and Theological Investigation*, „Journal of the Adventist Theological Society” 2019, nr 1–2, s. 163–178.

- Nadbrzeżny A., *O duszy wczoraj i dziś. Panorama wybranych poglądów filozoficznych i teologicznych*, „Verbum Vitae” 2022, s. 581–612.
- Nyk P., *Obraz człowieka w Biblii. Elementy antropologii biblijnej*, „Itinera Spiritualia” 2017, t. X, s. 145–162.
- Offner S., *A Universal Phylogenetic Tree*, „The American Biology Teacher” 2001, t. 63, nr 3, s. 164–170.
- Onians R. B., *The Origins of European Thought. About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge 1951.
- Opus Theologicum Morale*, t. 1, red. D. Palmieri, Roma 1888.
- Orfeo e l'orfismo*, red. A. Masaracchia, Roma 1993.
- Orfeo e le sue metamorfosi*, red. G. Guidorizzi, M. Melotti, Roma 2005.
- Orygenes, *Homilie o Księdze Liczb*, w: idem, *Homilie o Księgach Liczb, Jozuego, Sędziów*, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1986, s. 31–291.
- Orygenes, *O zasadach*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1996.
- Osborn E., *Przeciwnostycka teologia Ireneusza i Hipolita*, w: *Historia Teologii. Epoka Patrystyczna*, red. A. di Bernardino, B. Studera, tłum. M. Gołębiowski, J. Łukaszewska, J. Ryndak, P. Zarębski, Kraków 2003, s. 163–195.
- Ozjusz, *Przestroga przed błędem pryscyliań i orygenistów*, tłum. K. Obrycki, w: K. Obrycki, *Memoriał Orozjusza, kapłana hiszpańskiego, do św. Augustyna, biskupa Hippony w sprawie błędów pryscyliań i orygenistów*, „Roczniki Teologiczne Warszawsko-Praskie” 2001, t. 1, s. 98–106.
- Padel R., *In and Out of the Mind. Greek Images of the Tragic Self*, Princeton 1994.
- Pagels E., *The Gnostic Gospels*, New York 1981.
- Palacz R., *Klasycy filozofii polskiej*, Zielona Góra 2024.
- Pannenberg W., *Kim jest człowiek? Współczesna antropologia w świetle teologii*, tłum. D. Szumska, E. Zwolski, Paris 1978.
- Pearson A. C., *The Fragments Of Zeno and Cleanthes with introduction and explanatory notes*, London 1989.

- Pearson K., *The grammar of science*, London 1911.
- Piątek T., *Kultura informacyjna studentów Uniwersytetu Rzeszowskiego: zarys teoretyczny*, „Dydaktyka Informatyki” 2004, t. 1, s. 229–249.
- Pikor W., *Stwórcze działanie Bożego rûh w Księdze Ezechiela*, „Verbum Vitae” 2020, nr 1, s. 69–87.
- Pinker S., *Jak działa umysł*, tłum. M. Koraszewska, T. Lanczewski, Poznań 2022.
- Pinker S., *The language instinct: How the mind creates language*, New York 1994.
- Pinnock C. H., *Flame of Love. A Theology of the Holy Spirit*, Downers Grove 1996.
- Piwowar A., *Gniew człowieka w Księdze Mądrości Syracha*, „Verbum Vitae” 2018, nr 33, s. 93–127.
- Platon, *Fajdros*, tłum. H. Podbielski, Warszawa 2022.
- Platon, *Fedon*, w: Platon, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 2012, s. 225–295. Tekst grecki dostępny na stronach internetowych portalu Perseus pod adresem: <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0169%3atext%3dPhaedo>. Dostęp dn. 15.03.2025.
- Platon, *Obrona Sokratesa*, tłum. i kom. R. Legutko, Kraków-Warszawa 2017.
- Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2003.
- Platon, *Timajos*, w: Platon, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 2012, s. 297–366.
- Plotyn, *Enneady*, t. I, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 2000.
- Plotyn, *Enneady*, t. 2, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 1959.
- Plotyn, *Enneady*, t. III, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 2000.
- Plotyn, *The Enneads*, red. L. P. Gerson, transl. G. Boys-Stones, J. M. Dillon, L. P. Gerson, R. A. H. King, A. Smith, J. Wilberding, Cambridge 2018.
- Plutarch, *De stoicorum repugnantiis*, Tekst grecki dostępny na stronach internetowych portalu Perseus pod adresem: <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0388%3Astephpage%3D1052c>. Dostęp dn. 05.09.2025.

- Pomazansky M., *Orthodox Dogmatic Theology*, tłum. H. S. Rose, Platina 1997.
- Porfiriusz z Tyru, *Przeciw chrześcijanom*, tłum. P. Siejkowski, Kraków 2006.
- Porfiriusz, *O życiu Plotyna i układzie jego ksiąg*, 3, w: Plotyn, *Enneady I–III*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 2000, s. 61–88.
- Prellwitz W., *Etymologisches Wörterbuch der griechischen Sprache*, Göttingen 1905.
- Pruetz J. D., Bertolani P., Boyer Ontl K., Lindshield S., Shelley M., Wessling E. G., *New evidence on the tool-assisted hunting exhibited by chimpanzees (Pan troglodytes verus) in a savannah habitat at Fongoli, Sénégal*, „Royal Society Open Science” 2015, t. 2, art. 140507.
- Pyda J., *Poza monizmem i dualizmem. Pięć argumentów na rzecz tezy, iż hylemorfizm antropologiczny św. Tomasza z Akwinu nie jest stanowiskiem dualistycznym*, „Studia Nauk Teologicznych” 2023, t. 18, s. 53–71.
- Radhakrishnan S., *Filozofia Indyjska*, t. I, Warszawa 1958.
- Rahner K., *Die Hominisation als theologische Frage*, w: P. Overhage, K. Rahner, *Das Problem der Hominisation*, Freiburg 1961, s. 13–90.
- Raichle M. E., *The Brain's Default Mode Network*, „Annual Review of Neuroscience” 2015, t. 38, s. 433–447.
- Rana F., Ross H., *Who was Adam? A creation model approach to the origin of man*, Colorado Springs 2005.
- Rankin D., *Tertullian and the Church*, Cambridge 1995
- Raszi, *Komentarz do Księgi Izajasza*, Tekst komentarza dostępny na stronach internetowych portalu „Sefaria”, pod adresem:
<https://www.sefaria.org/texts/Tanakh/Rishonim%20on%20Tanakh/Rashi>.
 Dostęp dn. 02.03.2026.
- Ravasi G., *Krótką historia duszy*, tłum. A. Wojnowski, Kraków 2008.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. III-IV, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 1999.
- Reale G., *La filosofia di Seneca con terapia dei mali dell'anima*, Milano 2008.

Reyburn W. D., Fry E. McG., *A Handbook on Genesis*, United Bible Societies, New York 1998.

Rohde E., *Psyche. Kult duszy i wiara w nieśmiertelność u Greków*, tłum. J. Korpanty, Kęty 2007.

Rosiński F. M., *Śmierć według wierzeń staroizraelskich*, „Medycyna Nowożytna” 1999, nr 6/1, s. 25–41.

Rosłon J. W., *Zbawienie jako życie w oparciu o Księgę Psalmów*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1986, nr 3, s. 177–197.

Salles R., *The Stoic World Soul and the Theory of Seminal Principles*, w: *World Soul: A History*, red. J. Wilberding, Oxford 2021, s. 44–66.

Sato N., *Synekdocha, trop podejrzany*, tłum. Z. Kruszyński, „Pamiętnik Literacki” 1986, z. 4, s. 249–256.

Savage-Rumbaugh E. S., Lewin R., *Kanzi*, New York 1994.

Sawicki F., *Osobowość chrześcijańska*, Kraków 1947.

Sawicki F., *Kryzys kultury a religia chrześcijańska*, Poznań 1937.

Sawicki F., *Religia a życie moralne*, „Homo Dei” 1957, nr 1, s. 44–56.

Sawicki F., *Socjologia religii*, „Przegląd Powszechny” 1948, t. 226, s. 302–312.

Sawicki F., *Życie ludzkie*, Poznań 1936.

Scott M. S. M., *Journey Back to God. Origen on the Problem of Evil*, Oxford 2012.

Searle J. R., *La mente*, tłum. C. Rizzo, R. Cortina, Milano 2005.

Seebass H., מַשָּׁחָה, w: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, t. 5, red. G. J. Botterweck, H. Ringgren, H. J. Fabry, Stuttgart-Berlin-Köln 1986, s. 531–555.

Seed A., Byrne R., *Animal Tool-Use*, „Current Biology” 2010, t. 20, s. R1032 – R1039.

McPherron S. P., Zeresenay Alemseged, Curtis W. Marean, Wynn J. G., Reed D., Geraads D., Bobe R., Bearat H. A., *Evidence for Stone-Tool-Assisted Consumption of*

Animal Tissues before 3.39 million years ago at Dikika, Ethiopia, „Nature” 2010, t. 466, s. 857–860.

Sikora T., *Teurgia światła. Wybrane zagadnienia mistyki światła w judaizmie*, „Ethos” 2017, nr 3, s. 119–135.

Skalski T., *Trzy problemy współczesnej filozofii umysłu*, Łódź 2013.

Skrzypczak R., *Między Chrystusem a Antychrystem*, Kraków 2022.

Sly D. I., *The perception of women in the writing of Philo of Alexandria*, Hamilton 1987.

Słoniowska A., *Benedykta Dybowskiego program odrodzenia ludzkości*, „Galicja. Studia i Materiały” 2022, nr 8, s. 13–28.

Smend R., *Anmerkungen zu Jes. 24–27*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 1881, nr 4, s. 161–224.

Snaith N. H., *The Distinctive Ideas Of The Old Testament*, London 1944.

Snell B., *The Discovery of the Mind*, Oxford 1953.

Stasiak S., *List do Rzymian*, Częstochowa 2020.

Stróżewski W., *Ontologia*, Kraków 2004.

Strutwolf H., Lakmann M. L., *Tatians Seelenlehre im Kontext der zeitgenössischen Philosophie*, w: *Gegen falsche Götter und falsche Bildung*, red. H. G. Nesselrath, Tübingen, 2016, s. 225–245.

Surzyn J., *Zasada jednostkowienia: analiza koncepcji Jana Dunsza Szkota*, „Folia Philosophica” 2008, t. 26, s. 105–133.

Swieżawski S., *Autobiogram*, „Ruch Filozoficzny” 2002, nr 1, s. 157–163.

Swinburne R., *The Existence of God*, Oxford 2004.

Tacjan Syryjczyk, *Oratio adversus Graecos*, wyd. H.-G. Nesselrath, w: *Gegen falsche Götter und falsche Bildung*, red. H. G. Nesselrath, Tübingen, 2016; tłum. pol.: L. Misiarczyk, w: *Pierwsi apologety greccy*, wyd. pol. oprac. J. Naumowicz, Kraków 2004, s. 311–355.

- Taylor C. W., *The Atomists: Leukippos and Democritus – Fragments*, Toronto 1999.
- Teilhard de Chardin P., *Człowiek. Struktura i kierunki ewolucji grupy zoologicznej ludzkiej*, w: idem, *Człowiek*, tłum. J. Fedorowska, G. Fedorowski, Warszawa 1984, s. 7–105.
- Teilhard de Chardin P., *Środowisko Boże*, w: idem, *Wybór pism*, wybór M. Tazbir, tłum. W. Sukiennicka, M. Tazbir, Warszawa 1965.
- Teofrast z Eresos, *Historia plantarum*, Vratislavia 1842.
- Terminińska K., *Studia z hebrajszczyzny biblijnej. Niedoczytanie moje*, Katowice 2015.
- Tertulian, *De anima*, CSEL, t. XX, s. 297–396.
- Tertulian, *De resurrectione carnis liber*, w: *Tertullian's treatise on The Resurrection. The Text Edited with an Introduction, Translation, and Commentary*, red. E. Evans, Eugene 1960.
- The 'Orphic' Gold Tablets and Greek Religion. Further along the Path*, red. R. G. Edmonds, Cambridge 2011.
- Theological Dictionary of the New Testament*, red. G. Kittel, t. IV, Michigan 1969.
- Thompson D. R., Martin C. R., *Bayes' theorem and its application to cardiovascular nursing*, „European Journal of Cardiovascular Nursing“ 2017, t. 16, s. 659–661.
- Tomasz z Akwinu, *Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium*, t. 1–3, red. P. Marc, C. Pera, P. Caramello, Taurini 1961–1967.
- Tomasz z Akwinu, *Quaestio disputata de anima*. Tekst dostępny na stronach internetowych portalu „Corpus Tomisticum” pod adresem: <https://www.corpusthomisticum.org/qda01.html>. Dostęp dn. 12.11.2025.
- Tomasz z Akwinu, *Scriptum super Sententiis*, Textum Parmae 1858 editum et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, tekst dostępny na stronach internetowych portalu Corpus Tomisticum, pod adresem: <https://www.corpusthomisticum.org/snp3002.html>.
- Tomasz z Akwinu, *Summa Contra Gentiles* (SCG), Taurini 1961.
- Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae* (S. Th.), Roma 1889.

- Tronina A., *Księga Hioba*, Częstochowa 2013.
- Turchi N., *Manuale di storia delle religioni*, Torino 1922.
- von Fritz K., *NOOΣ and Noein in the homeric poems*, „Classical Philology” 1943, nr 2, s. 79–93.
- Wais K., *Psychologia*, Warszawa 1903.
- Wańczyk K., *Przedmiot ludzkich pragnień*, w: *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, t. I, red. J. Majewski, J. Makowski, Warszawa 2003, s. 238–246.
- Wesołowski Z., *Stosunek logosu do mitu u starożytnych Greków i Chińczyków. Przyczynek do zrozumienia relacji pomiędzy religią a filozofią na Zachodzie i w Chinach*, „Chiny Dzisiaj” 2013, nr 1, s. 20–27.
- West M. L., *The Orphic Poems*, Oxford 1983.
- Westermann C., *neṣeš, soul*, w: *Theological Lexicon of the Old Testament*, red. E. Jenni, Westermann C., Peabody 1997, s. 743–759.
- Wichrowicz J., *O. Feliks Wojciech Bednarski OP*, „Studia Theologica Varsaviensia” 1994, nr 1, s. 169–192.
- Więckowski W., „*Out-of-Africa*” *exodus: rozprzestrzenianie się hominidów we wczesnym i środkowym plejstocenie*, „Światowid” 2002, t. IV, s. 243–248.
- Winckler H., Abel L., *Der Tontafelfund von el-Amarna*, Berlin 1889.
- Wise K. P., *The Flores Skeleton and Human Baraminology*, „Occas. Papers of the BSG” 2005, nr 6, s. 1–13.
- Wolff H. W., *Anthropology of the Old Testament*, Philadelphia 1974.
- Wolsza K. M., *Dyskusja o argumentacji kinetycznej za istnieniem Boga w polskiej literaturze neotomistycznej (1949–1968)*, „Studia z Filozofii Polskiej” 2013, t. 8, s. 75–110.
- Wood T. C., *Baraminological Analysis Places Homo habilis, Homo rudolfensis, and Australopithecus sediba in the Human Holobaramin*, „Answers Research Journal” 2010, nr 3, s. 71–90.

Wydro K. B., *Telematyka – znaczenia i definicje terminu*, „Telekomunikacja i Techniki Informacyjne” 2005, nr 1–2, s. 116–130.

Wysoczański W., *Umieranie i śmierć. Wielowymiarowość językowa*, Wrocław 2012.

Ying-Shih Yü, *O Soul, Come Back! A Study in the Changing Conceptions of the Soul and Afterlife in Pre-Buddhist China*, „Harvard Journal of Asiatic Studies” 1987, nr 2, s. 363–395.

Zembrzusi M., *"Homo non est intellectus". Aquinas about relation between soul and intellect*, „Studia Philosophiae Christianae” 2017, nr 4, s. 75–101.

Zięba M. St., *Udayany obrona podmiotu i substancji. Aspekt metafizyczny*, w: *Purusza, atman, tao, sin... Wokół problematyki podmiotu w tradycjach filozoficznych Wschodu*, red. O. Łucyszyna, M. St. Zięba, Łódź 2011, s. 115–139.

Zimmer H., *Philosophies of India*, London 1952.

Summary of Doctoral Thesis

The study is devoted to the analysis and systematic reconstruction of the concept of the human soul in the philosophical and theological approach of Czesław Stanisław Bartnik, one of the most important representatives of contemporary Polish personalist thought and the creator of the system of universalist personalism. Its primary aim is to demonstrate the relevance and coherence of the proposal of Lublin theologian, who understands the soul as a constitutive and irreducible dimension of the human person, determining their identity, spirituality, relationality and openness to transcendence. The author assumes that the problem of the soul remains one of the central issues in philosophical and theological anthropology and that contemporary simplifications of this problem often lead to materialistic, biological or psychological reductionism. The purpose of this study is to show that Bartnik's universalist personalism offers an integral and still highly relevant conception of the soul as a dynamic principle of the personal existence of the human being.

The first chapter presents the origins and development of the concept of the soul from the historical, linguistic and conceptual perspectives. This analysis is a creative extension of Bartnik's research, conducted in the spirit of personalistic hermeneutics, according to which reliable philosophical and theological reflection must be preceded by an analysis of the language and meaning of basic terms. The author shows that the way of understanding the soul in different eras was closely related to the conceptual apparatus specific to a given culture and language. The key Greek terms – *psychē*, *thymos*, *nous* and *pneuma* are discussed in details – which in ancient and biblical literature expressed various aspects of inner life: the principle of life, the emotional-volitional sphere, the ability of rational cognition and the spiritual dimension of human existence. This analysis shows the gradual process of shaping the concept of the soul as an immaterial and at the same time life-giving reality.

Subsequently, Hebrew terminology is discussed, in which the central place is occupied by the concepts of *nefeš*, *rûaḥ* and *lēb*. These concepts point to a holistic, existential understanding of the soul, interpreted not as a component of the human being

but as their entire life, the inner centre of the person, the ability to build relationships, experiencing emotions, making decisions and bearing moral responsibility. The biblical understanding of the soul appears to be deeply rooted in the experience of life, history and the relationship with God, not in an abstract speculation. The chapter concludes with an analysis of the Polish term „dusza” (soul), its etymology and cultural connotations related to breathing, life and spirituality which allows for the continuation of the experience of the soul in both European and Polish traditions.

The second chapter is devoted to the issue of origins of the human soul. The author presents the main positions presented in the history of philosophy and theology. He demonstrates the richness and complexity of attempts to answer the question of the origins of the soul – from ancient philosophical speculations, through patristic and medieval reflection to contemporary theological approaches. The particular attention is devoted to the critical dialogue, Bartnik engages with concepts that reduce the soul to matter, biological or purely evolutionary processes. Within the framework of universalist personalism, Bartnik proposes an approach according to which the soul comes directly from God and is a personal gift constituting the uniqueness of each individual. Its creation is not mechanical or naturalistic in nature, however personal and relational. The soul is inscribed in God’s creative act, which brings the human person into existence as a corporeal-spiritual being. The chapter demonstrates that the question of the soul’s origin is inextricably linked to the question of the meaning of human existence, freedom and moral responsibility.

The third chapter presents Bartnik’s systematic theology of the soul. Its spiritual nature, essence and eschatological destiny are discussed. The soul is presented as a dynamic personal reality, capable of knowing the truth, making free choices and establishing relationships with God and other people. Bartnik emphasizes that the soul constitutes the inner center of the human person and the principle of his or her unity. It permeates all dimensions of human life – physical, psychological, moral and religious – and opens the human being to transcendence. From an eschatological perspective, the soul is not annihilated with the death of the body but retains its identity and remains the subject of moral responsibility and the hope of salvation. In this way, Bartnik situates his reflection on the soul within the broader context of the salvation history and Christian anthropology.

The entire study presents the soul as a central element of an integral personalist anthropology, combining philosophical, theological and existential dimensions. The author argues that Bartnik's concept of the soul constitutes a coherent and profound proposal for understanding the human person, free from reductionism and open to transcendence. The study also has a distinct polemical and methodological dimension: following Bartnik's thought, the author critically addresses contemporary anthropological trends that reduce the human being to biological, psychological or functional dimensions, neglecting the spiritual and personal character of human existence. He demonstrates that such approaches cannot adequately explain the phenomenon of the human person, their freedom, conscience and capacity for a transcendent relationship. Bartnik's universalist personalism is presented as an integral proposal, capable of combining the data of natural sciences, philosophy, theology and existential experience into a coherent vision of humanity. In this way, the study not only reconstructs a specific conception of the soul but also contributes to the broader debate on the contemporary understanding of the human person and their place in the world.