

O duszy wczoraj i dziś. Panorama wybranych poglądów filozoficznych i teologicznych

On the Soul: An Overview of Selected Philosophical and Theological Concepts, Past and Present

ANTONI NADBRZEŻNY 

Katolicki Uniwersytet Jana Pawła II, antoni.nadbrzezny@kul.pl

Streszczenie: Artykuł w sposób syntetyczny omawia wybrane filozoficzne i teologiczne interpretacje duszy, które pojawiły się w historii myśli ludzkiej od starożytności aż do czasów najnowszych. Artykuł z założenia ma charakter przeglądowy i stanowi wprowadzenie do szczegółowych opracowań dotyczących istnienia, genezy i natury duszy. W prezentacji kolejnych ujęć zastosowano kryterium chronologiczne: (1) Prehistoryczne i starożytne pozabiblijne ujęcia duszy, (2) Biblijne rozumienie duszy, (3) Patrystyczne koncepcje duszy, (4) Średniowieczne koncepcje duszy, (5) Nowożytne ujęcia duszy, (6) Współczesne ujęcia duszy, (7) Reinterpretacje duszy we współczesnej teologii katolickiej. Artykuł ukazuje historyczny rozwój poglądów o duszy, podkreśla zachodzące między nimi różnice i podobieństwa oraz opisuje nowe trendy w myśleniu o duszy.

Słowa kluczowe: człowiek, dusza, ciało, duch, umysł, jaźń

Abstract: The paper briefly discusses selected philosophical and theological interpretations of the soul which have appeared throughout intellectual history, starting from antiquity and up until modern times. The paper is, by definition, a kind of general introduction to more detailed studies on the existence, origin and nature of the soul. Presenting a wide range of viewpoints, the author employs a chronological framework in order to show the historical development of the various views about the soul: (1) prehistoric and extra-biblical ancient concepts of the soul; (2) the biblical understanding of the soul; (3) patristic concepts of the soul; (4) medieval concepts of the soul; (5) modern concepts of the soul; (6) contemporary views on the soul; and (7) reinterpretations of the soul in present-day Catholic theology. Thus, in addition to highlighting the differences and similarities between the older, traditional formulations regarding the soul, the work also provides an overview of contemporary reinterpretations.

Keywords: human being, soul, body, spirit, mind, self

Termin „dusza” jest głęboko zakorzeniony w chrześcijańskiej kulturze, teologii i praktyce duszpasterskiej. Wydaje się, że wykazuje on dużą odporność na falę krytyki, pokonując liczne próby teoretycznego wykazania jego bezsensowności i bezużyteczności. Nawet w ramach posoborowej odnowy teologii katolickiej pojawiły się propozycje, aby nazwę „dusza ludzka” zastąpić terminami bardziej współczesnymi (jaźń, podmiotowość, rdzeń tożsamości, samoświadomość, osobowość, umysł). Pomysły te zostały jednak negatywnie ocenione przez Kongregację Nauki Wiary, która w 1979 r. przypominała, że

Kościół przyjmuje istnienie i życie, po śmierci, elementu duchowego, obdarzonego świadomością i wola 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 chrześcijan¹.

Mimo procesu starzenia się języka religijnego/teologicznego i obumierania jałowych słów, głęboka intuicja o istnieniu duchowego czynnika bytu ludzkiego nie przestaje wybrzmiewać zarówno w dyskursie akademickim, jak i w wypowiedziach potocznych. Zwłaszcza w tragicznym kontekście egzystencjalno-eschatologicznym rozważania na temat nieśmiertelnej duszy ludzkiej mogą zyskać również walor praktyczny, zmniejszając w człowieku poziom lęku przed nieuchronną śmiercią, która w społeczeństwach ponowoczesnych staje się „myślowo nieobecna przez nadmiar swej natrętnej zmysłowej widoczności”².

W historii myśli ludzkiej wykrystalizowały się liczne i oryginalne interpretacje duszy³. W niniejszym artykule, który z założenia stanowi prolegomenę do opracowań szczegółowych, zostaną zaprezentowane w syntetyczny sposób jedynie wybrane koncepcje duszy ludzkiej. Ukazują one zarówno rozwój filozoficznej i teologicznej refleksji nad *mysterium animae*, jak i sygnalizują pewne aporie związane z próbą zrozumienia jej natury. W prezentacji poszczególnych stanowisk zastosowano kryterium chronologiczne. Umożliwia ono stworzenie ideowej panoramy, która – pomimo nieuniknionych uproszczeń w opisie konkretnych poglądów – pozwala dostrzec różnice i zależności zachodzące między stanowiskami, a być może także zainspirować do dalszych twórczych badań.

1. Prehistoryczne i starożytne pozabiblijne ujęcia duszy

Współczesna chrześcijańska refleksja o duszy nie powinna pomijać ogromnego strumienia najstarszych tradycji antropologicznych. Dane z prehistorii świadczą bez wątpienia o religijnym zachowaniu człowieka żyjącego w dalekiej przeszłości. Badania archeologiczne (m.in. odkrycie malowideł z okresu górnego paleolitu w jaskini w Lascaux we Francji) wskazują, że około 40 tysięcy lat temu istniały już formy kultu zmarłych, których grzebano w pozycji umożliwiającej sprawne działanie po przejściu na drugą stronę życia. Praktyka wkładania do grobów przedmiotów codziennego użytku, amuletów i figurek oraz malowania bóstw na ścianach jaskiń pełniących rolę

¹ Zob. Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów*, nr 3.

² Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, 293.

³ Zob. Kowalczyk, *Idea duszy w refleksji filozoficznej*; Liszka, *Dusza ludzka*; Ravasi, *Krótką historia duszy*; Woźniak, „Jakiej koncepcji duszy potrzebuje współczesna teologia?”, 175–196.

swoistych sanktuariów, stanowiły świadectwo dokonywanej przez ludzi sakralizacji przestrzeni⁴. Były również przejawem samoświadomości człowieka, który przeżywał siebie samego na bazie doświadczenia religijnego nie tylko jako konkretne ciało, lecz także jako ducha będącego odbiciem bóstwa⁵.

W prastarych mitach i utworach religijnych człowiek wyrażał przekonanie, że stanowi przedziwne powiązanie materii z duchem, gliny z obrazem Boga oraz prochu z boskimi łzami. W najstarszych wysokich kulturach rozumiano człowieka jako konglomerat kilku istotnych tajemniczych pierwiastków, których połączenie decydowało o jego tożsamości. W protoantropologicznych ujęciach zawsze jednak dominował pierwiastek duchowy, który posiadał ontyczne i aksjologiczne pierwszeństwo w stosunku do pozostałych elementów bytowych określających istotę człowieka. Trzeba przy tym pamiętać, że wspomniane pierwiastki antropologiczne nie były poddawane żadnej metodycznej refleksji, lecz stanowiły wyraz ludzkich przeżyć w ekstatycznym doświadczeniu misterium bytu, słowa, obrazu i kultu. O ile w starożytnym Egipcie wyróżniano aż pięć elementów składowych człowieka (ciało, nieśmiertelny ducha, psyche, sobowtóra i formę mumii), o tyle w kulturze sumeryjskiej podkreślano, że w człowieku występują tylko dwa pierwiastki (ciało ulepione z gliny oraz boski obraz wyrażający się w posiadaniu sumienia, ducha i prawa). Również w Chinach odróżniano duszę cielesną, która po śmierci człowieka żywi się ofiarą dla zmarłych, od duszy duchowej żyjącej w królestwie boga niebios. W religiach indyjskich, według upaniszad, *brahman* stanowi w człowieku element przedmiotowy (rzeczowy), *atman* zaś – element podmiotowy (psychiczny). Naturę *atmana-brahmana* stanowi jedyność, niezmienność i niezróżnicowanie. W starożytnej Grecji natomiast przyjmowano niekiedy cztery pierwiastki antropologiczne: ciało, duszę wegetatywną, duszę zmysłową i duszę rozumną. Najbardziej jednak rozpowszechnił się tam pogląd o trzech pierwiastkach, do których zaliczano ciało (*soma*), duszę zmysłowo-psychiczną (*psyche*) i duszę rozumną (*nous*)⁶.

Pierwsze bardziej subtelne koncepcje duszy pojawiły się w środowisku greckich wierzeń orfickich (ok. VII w. p.n.e.). Przyjmowały one istnienie nieba, w którym znajdowały się zróżnicowane elementy: rodzina bogów, raj wiecznych rozkoszy, dusze ludzkie oraz idee. Przebywające w niebie dusze ludzkie były karane za bliżej nieokreślone winy wielokrotnym zsyłaniem na ziemię i wcielaniem w konkretne materialne ciała. Po odbyciu kary powracały do swego kosmicznego miejsca przeznaczenia. Według dualistycznej antropologii orfickiej człowiek stanowi połączenie dwóch pierwiastków: duchowego oraz cielesnego. Na tej podstawie orficy stworzyli pogląd o nieśmiertelnej duszy ludzkiej i śmiertelnym ciele, które uważali za źródło zła i nazywali grobem duszy. Relację między duszą a ciałem określano za pomocą

⁴ Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, I, 16–17.

⁵ Bartnik, *Ludzka dusza, jaźń i osoba*, 40–44.

⁶ Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, I, 381–382; Resch, „Dusza”, 94–95.

gry greckich słów σῶμα („ciało”) – σῆμα („grób”). Dusze mogą wyzwolić się z grobu ciała i powrócić do pierwotnej jedności dzięki ascezie, dobrym uczynom i oczyszczającym rytuałom. W tradycji orfickiej twierdzono, że podczas snu ludzkie dusze opuszczają człowieka i błakają się po przestworzach. Orficy wierzyli w wędrówkę dusz po śmierci, przyjmowali istnienie „koła narodzin”, sądzili, że dusza może odpokutować swe winy, odradzając się w ciele człowieka, zwierzęcia, rośliny, a nawet minerału. W rozumieniu Homera (VIII w. p.n.e.) dusza stanowiła czynnik pobudzający do działania. Była zarówno siłą uzdalniającą człowieka do miłości, nienawiści, walki i pożądania (θυμός), jak i rozumem (νοῦς), dzięki któremu ludzie mogą poznawać rzeczywistość. W odróżnieniu jednak od poglądów orfickich Homer nie przyjmował tezy o nieśmiertelności duszy ludzkiej⁷.

Orficka koncepcja duszy została przejęta przez pitagorejczyków, uznających ciało za więzienie dla upadłej duszy, a następnie rozwinięta przez Heraklita (ok. 540–480 p.n.e.), który indywidualną duszę człowieka (mikrokosmosu) powiązał z logosem (λόγος) uznawanym za duszę wszechświata (makrokosmosu). Według Heraklita dusza ludzka posiada swój indywidualny logos, który można porównać do rozżarzonych węgli. Partycypuje on w logosie powszechnym, dzięki czemu dusza może osiągnąć mądrość tylko w pewnym zakresie. Jej atrybutem jest ogromna ruchliwość. Dusza nie ma granic, nie jest związana z żadną konkretną częścią ciała, lecz ożywia je w całości. Bez duszy ciało staje się pozbawioną życia substancją, której należy się pozbyć. Według Heraklita ciało, dusza i myślenie tworzą nierozzerwalną całość na wzór związku zachodzącego między pająkiem i pajęczyną. Po rozłączeniu z ciałem dusza ludzka, będąca iskrą kosmicznego ognia, powraca do duszy świata⁸.

Anaksagoras (ok. 500–428 p.n.e.) zaproponował infinistyczny obraz świata, w którym zasadą rzeczywistości są niezliczone i nieskończenie podzielne nasiona (σπέρματα). W każdej rzeczy znajdują się zarodki wszystkich innych rzeczy. Byty powstają pod wpływem jednorodnego ruchu (wiru) wywołanego przez boski umysł (νοῦς), który jest nieograniczony i niezmienny z żadną rzeczą. Filozof z Klazomen tłumaczył obserwowane zjawiska na sposób fizyczny. Według niego dusza nie ma charakteru niematerialnego. Podobnie jak ciało, rodzi się i umiera. Jest przyczyną ruchu ciała, które stale ożywia. Stanowi niejako ogniwo łączące boski umysł z ożywianą rzeczą. Jedyne żywe byty są obdarzone duszą (człowiek, zwierzęta i rośliny), natomiast rzeczy martwe jej nie mają⁹.

Platońska koncepcja człowieka wyrasta z orfizmu i pitagoreizmu. Ujmuje człowieka jako uosobienie, odbicie struktury całego kosmosu. Człowiek jest odwzorowaniem dualizmu kosmicznego (niezmiennych idei oraz zmiennego świata materialnego) i dlatego stanowi połączenie duszy i ciała. Według Platona (427–347 p.n.e.)

⁷ Zmorzanka, „Orfizm”, 843–847.

⁸ Narecki, „Człowiek w myśli Heraklita z Efezu”, 6–9.

⁹ Reale, *Myśl starożytna*, 67–70. Zob. Muszyńska, *Rozwój poglądów na duszę ludzką*.

dusza ludzka jest trojaka: rozumna, zmysłowo-popędliwa i zmysłowo-pożądliva (wegetatywna). Choć niektórzy twierdzą, że trójpodziału duszy dokonał Demokryt z Abdery (ok. 460–370 p.n.e.)¹⁰, to jednak bardziej prawdopodobne wydaje się przekonanie, że ideę trójdzielności duszy wymyślili pitagorejczycy, przekazując ją kolejnym generacjom filozofów. W ujęciu Platona dusza rozumna zamieszkuje głowę człowieka. Jest ona źródłem poznania świata niezmiennych idei oraz różni się od duszy zmysłowo-popędliwej (obecnej w sercu) oraz od duszy zmysłowo-pożądlivej, zwanej również wegetatywną (uloowanej w wątrobie). Zdaniem Platona dusza rozumna jest wieczna, nieśmiertelna, niezłożona, odwiecznie oglądająca w niebie idee. Jest bytem samoistnym, czyli zdolnym do istnienia bez połączenia z ciałem. Wtrącanie jej do ciała stanowi coś nienaturalnego, ciało bowiem jest więzieniem dla duszy. Wybawienie duszy z ciała i jej powrót do świata doskonałego są możliwe i dokonują się poprzez poznanie filozoficzne. Oczyszczanie duszy realizuje się w ramach licznych wcieleń, które żadną miarą nie powodują osłabienia jej wysokiego statusu ontycznego. Jest ona nazywana bogiem mniejszym lub towarzyszką bogów. W ujęciu Platona dusza nie potrzebuje żadnego zewnętrznego odkupienia¹¹.

Odrzucając platońską teorię idei, Arystoteles (384–322 p.n.e.) musiał zrewidować również koncepcję duszy wypracowaną przez swego mistrza. Jeśli nie istnieją niezmiennie idee, to w konsekwencji nie może istnieć idealny byt w postaci nieśmiertelnej duszy. W dziele *De anima* Stagiryta twierdzi, że dusza jest jedyną formą (εἶδος) życia zmysłowego, wegetatywnego i intelektualnego, która spełnia swe funkcje poprzez organy ciała. Charakteryzuje się śmiertelnością, ponieważ jako forma jest skutkiem organizacji ciała i wraz z ciałem umiera. Skoro poznanie intelektualne przekracza możliwości śmiertelnej duszy ludzkiej, to Arystoteles przyjmuje istnienie w człowieku intelektu czynnego, który nie jest zmieszany z materią i pozostaje od niej oddzielony. Jest on pochodzenia boskiego i umożliwia człowiekowi poznanie pojęciowe. W przeciwieństwie do Platona Stagiryta odrzucał preegzystencję dusz niezależnych od ciała i obdarzonych wiecznym ruchem. Dla Arystotelesa dusza nie jest samoistną substancją, lecz jedynie formą materialnego ciała (aktem)¹².

Stoicyzm – podobnie jak epikureizm – powrócił do materialistycznej koncepcji duszy głoszonej przez Demokryta, który dostrzegwał w niej kompozycję delikatnych i kulistych atomów swobodnie rozchodzących się po całym ciele. Filozof z Abdery twierdził przy tym, że dusza została zbudowana z elementu najsubtelniejszego, czyli z ognia. Ożywia ciało, a po śmierci powraca do wszechognia, który jest jej właściwym miejscem. Nawiązując do poglądów Demokryta, stoicy przypisywali duszy cielesność, nazywając ją iskrą Zeusa. Cieleśna ze swej natury dusza w chwili śmierci rozprasza się we wszechświecie i powraca do Zeusa rozumianego jako materialny

¹⁰ Zaborowski, „Rozumienie *logos*. Presokratycy – Platon”, 89–90.

¹¹ Krąpiec, *Ja – człowiek*, 31–32.

¹² Krąpiec, *Ja – człowiek*, 34.

kosmos. W filozofii stoickiej, najprawdopodobniej pod wpływem myśli Epikteta (ok. 55–135), wyodrębniono trzy sfery aktywności duszy: wartościowanie, działanie i pragnienie. W nich przejawia się cała dynamika duszy. One określają obszar ludzkiej wolności: człowiek jest wolny w swoich sądach o rzeczach, w uczuciach, jakie budzą w nim rzeczy, oraz w tym, jakich rzeczy pragnie. Dla prominentnego stoika cesarza Marka Aureliusza (121–180) ideałem jest dusza wolna od namiętności. Ona stanowi niezdobytą wewnętrzną warownię. Filozofia powinna leczyć chorą duszę, czyli taką, która nie zna swej natury i celu, jest nieszczęśliwa i poddaje się pragnieniom niesłużącym jej dobru. Dusza ma zdolność wchodzenia w polemikę z własnymi wyobrażeniami, może im ulegać lub je odrzucać. Chociaż człowiek nie ma wpływu na zewnętrzne wydarzenia, to jednak dzięki wolności może decydować o tym, czym dla niego są owe zdarzenia, czyli jaką mają wartość. Nie rzeczy bowiem niepokoją ludzi, tylko sądy o rzeczach. Budując w duszy warownię, człowiek realizuje trzy cnoty (prawdę, sprawiedliwość i umiarkowanie) oraz trzy postawy (obiektywny osąd rzeczy, miłość wobec bliźnich i zgodę na los)¹³.

W ramach prezentowanych stanowisk warto również przywołać panteistyczną metafizykę Plotyna (ok. 204–269), który w rozwoju bytu przyjmował następujący porządek emanacji: Jednia jako ostateczne źródło bytu, umysł (νοῦς) jako miejsce idei, Dusza świata, indywidualne byty duchowe (duszy ludzkie i demony), byty materialno-duchowe, istoty ożywione i przedmioty¹⁴. Jego nauka stanowi połączenie kosmologii, teologii i antropologii. W systemie Plotyna ruchliwa dusza ludzka może pokonywać dwie drogi. Zmierzając w dół, zanurza się w materii i zapomina o swej jedni. Idąc natomiast w górę, wychodzi stopniowo ze świata pozorów ku jedności, a przez to dociera do boskiego początku, w którym przewyciężona zostaje ułuda indywidualności¹⁵. Myśl Plotyna wpłynęła znacząco na poglądy niektórych ojców Kościoła (m.in. Orygenes, Klemens Aleksandryjski, Augustyn).

2. Biblijne rozumienie duszy

Biblia nie zawiera konkretnej definicji człowieka, lecz ukazuje go jako podmiot dynamicznych relacji z Bogiem, bliźnimi i ze światem przyrody. Według biblijnego opisu człowiek jest istotą stworzoną przez Boga, godną podziwu, ale również głęboko biegunową i paradoksalną. Jest obrazem Boga i zarazem prochem ziemi, władcą istot żyjących i jednocześnie kruchym ciałem, uprzywilejowanym stworzeniem, a także nosicielem zagrożonego życia. Biblia nie mówi o przeciwstawnych i autonomicznych

¹³ Paczkowski, „Stoicka koncepcja wewnętrznej warowni”, 51–54.

¹⁴ Stróżewski, *Ontologia*, 236–237.

¹⁵ Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, 136–137.

komponentach bytu ludzkiego (ciało i dusza), lecz jedynie o różnych aspektach człowieka rozumianego jako cielesno-duchowa jedność¹⁶.

W Starym Testamencie pojawiły się cztery zasadnicze określenia antropologiczne: ciało (hebr. בָּשָׂר *basar*), dusza (hebr. נֶפֶשׁ *nefesz*), duch (hebr. רוּחַ *ruah*) i serce (hebr. לֵב *leb*). Posługując się słowem *basar* („ciało”), Stary Testament wskazuje na człowieka jako istotę słabą, kruchą i śmiertelną, podkreśla ludzką cielesność, niekiedy grzeszność i moralną słabość człowieka¹⁷. Hebrajskie słowo *nefesz*, w zależności od kontekstu, może oznaczać zarówno duszę, jak i życie, osobę, a niekiedy bywa tłumaczone jako zaimek osobowy (ja lub ktoś). Pierwotnie termin *nefesz* oznaczał krtań, następnie oddech, a w końcu życie, które napełnia człowieka i opuszcza go w chwili śmierci. Rzeczownik ten jest stosowany również do symbolicznego wyrażenia najgłębszych pragnień ludzkich i samego życia. W znaczeniu szerszym termin ten odnosi się do istoty żywej, do osoby, do działającego lub podlegającemu działaniu podmiotu, w którym znajduje się pewna moc witalna¹⁸.

Dusza (*nefesz*) pochodzi od Boga, jest nie tylko czynnikiem ożywiającym ciało ludzkie i zapewniającym biologiczne, psychiczne i duchowe funkcjonowanie organizmu, lecz także stanowi element konstytutywny osobowości człowieka. Chociaż zasadniczo dusza jest śmiertelna, to jednak Bóg może ją wskrzesić i ocalić. Wczesne księgi Starego Testamentu nie mówią wyraźnie o samoistnym życiu duszy po śmierci człowieka, lecz przyjmują jedynie zredukowaną formę życia ludzkiego w szeolu rozumianym jako „kraj zmarłych”, miejsce pustki, ciemności i bezruchu. Dopiero w biblijnej literaturze żydowskiej będącej pod wpływem hellenizmu dusza została formalnie uznana za podmiot życia istniejący autonomicznie po śmierci człowieka. Według Biblii Hebrajskiej dusza nie jest przeciwieństwem ciała, lecz oznacza całą osobę ludzką, będącą podmiotem wszelkich działań i doznań. Najstarsze teksty biblijne wiążą obecność duszy ludzkiej z krwią, która miałaby stanowić siedlisko życiodajnego tchnienia.¹⁹

Innym terminem antropologicznym jest *ruah* („duch”), który oznacza „wiatr”, „życiodajny oddech”, „moc Bożą”, „tchnienie Boga”. W odniesieniu do istoty ludzkiej wskazuje na boski oddech, który umożliwia człowiekowi świadome życie, wyposażając go w ludzkie „ja”. Chociaż *nefesz* i *ruah* występują w Biblii często jako terminy paralelne, to jednak istnieje między nimi pewna różnica semantyczna. Funkcją ducha (*ruah*) jest ukierunkowanie duszy ludzkiej (*nefesz*) ku Bogu. Duch jest rozumiany jako skuteczna siła Boża, która powraca do Boga w chwili śmierci człowieka. Od ducha pochodzi mądrość, rozumne działanie, właściwa postawa religijna. Duch jest wyrazicielem ludzkich uczuć i woli, odgrywa zasadniczą rolę w życiu moralnym,

¹⁶ Papińska Komisja Biblijna, „Czym jest człowiek?” (*Ps 8,5*). *Zarys antropologii biblijnej*, nr 22.

¹⁷ Piwowar, „Antropologia”, 84–86.

¹⁸ Piwowar, „Antropologia”, 87–90; Lemański, „«Dead Souls» and «Open Vessel.» Is There a Need for a «New» Meaning of the Hebrew Word *nefesh*?”, 661–674.

¹⁹ Stachowiak, Romaniuk, „Dusza ludzka”, 195–197.

nie stanowi jednak odrębnego elementu w bytowej strukturze człowieka, który w świadomości judaistycznej pozostaje biegunową jednością²⁰.

Kolejnym ważnym określeniem antropologicznym jest serce (hebr. *leb*), które wskazuje na najbardziej wewnętrzną sferę człowieka i osobistą zasadę ludzkich uczuć oraz praktycznych decyzji duchowych i życiowych. Z dzisiejszego punktu widzenia biblijne pojęcie serca można połączyć z pojęciem osoby, jaźni, wewnętrznego ośrodka życia moralno-religijnego. Serce jest podstawą więzi między Bogiem a człowiekiem, podmiotem wiary, mądrości, decyzji moralnych, poruszeń sumienia, odbiorcą Bożego objawienia. Chociaż serce w znaczeniu duchowym nie stanowi samoistnego elementu antropologicznego, to jednak nie należy go redukować do duszy lub ducha człowieka, stanowi bowiem najgłębsze centrum ludzkiej duszy²¹.

Nowy Testament, napisany w języku greckim, przyniósł pewne zmiany terminologiczne i semantyczne. W listach św. Pawła pojawia się pojęcie ciała (*σῶμα*), które wskazuje na indywidualność człowieka i zarazem jego solidarność z całą ludzkością. Używany tam również grecki termin *σάρξ* („ciało”) wskazuje przeważnie na grzeszną kondycję ludzką. Dusza (*ψυχή*) stanowi przeciwieństwo słabego ciała. Uważana jest za siedzibę wewnętrznego życia człowieka. Identyfikowana z życiem i nieśmiertelnością, dusza ludzka po śmierci otrzymuje od Boga nagrodę lub karę. Jest niezniszczalna, stanowi największą wartość ze wszystkich dóbr ziemskich i jest przeznaczona do wiecznego szczęścia. Stosowany przez św. Pawła rzeczownik „serce” (*καρδία*) odnosi się – zgodnie z hebrajską koncepcją człowieka – do centrum osoby ludzkiej, która jest siedzibą uczuć, ukrytych myśli oraz decyzji religijno-moralnych. Z serca człowieka pochodzą zarówno dobre, jak i złe myśli, w nim rodzą się zarówno wiara i posłuszeństwo, jak i wątplenie i bunt. Jedynie Bóg może przeniknąć i zbadać głębię ludzkiego serca (Rz 8,27)²².

Występujące w Nowym Testamencie pojęcie ducha (*πνεῦμα*) nie odnosi się już do fizycznego zjawiska wiatru, lecz jest rozumiane jako tchnienie ust Jezusa (2 Tes 2,8; Ap 19,15). Bóg w Chrystusie daje człowiekowi swego Ducha, który staje się nową podstawą jego życia. Duch jest rozumiany jako siedlisko uczuć, myśli, woli, decyzji. W niektórych kontekstach duch oznacza całego człowieka, innym razem zastępuje duszę (*ψυχή*) i ciało (*σῶμα*). W 1 Tes 5,23 św. Paweł łączy ze sobą pojęcia duch, dusza i ciało²³. Pojęcia te nie wskazują jednak na trzy odrębne elementy składowe człowieka, lecz wyrażają różne wymiary człowieka ujmowanego jako całość. Duch, dusza i ciało ukazują potrójny aspekt mocy Bożej, która przenika istotę ludzką. Nawiązując do starotestamentowego określenia *ruah*, Nowy Testament dochodzi do określenia Boga jako Ducha (*πνεῦμα*). Bóg nie jest pojmowany jedynie

20 Stachowiak, „Duch”, 190–191; Piwowar, „Antropologia”, 91–95; Lemański, „Standardowe i specyficzne rozumienie słowa *ruah* w tekstach Księgi Rodzaju i Księgi Wyjścia”, 25–31.

21 Kiejza, „Serce”, 812–813.

22 Papińska Komisja Biblijna, „Czym jest człowiek?” (*Ps 8,5*). *Zarys antropologii biblijnej*, nr 21.

23 Więcej na temat tego tekstu: Pasterczyk, „Τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχή καὶ τὸ σῶμα” (1 Tes 5,23), 831–848.

jako siła stwórcza, lecz jako osoba. Stąd też Chrystus jako Pan nazywany jest Duchem. Być duchem znaczy być osobą. Duch człowieka jest podstawową strukturą podobieństwa człowieka do Boga (Stwórcy i Odkupiciela)²⁴.

W świetle personalistycznej hermeneutyki teologicznej Nowy Testament ukazuje jedność osoby ludzkiej w dwoistości ciała i duszy. Ciało oznacza świat ziemski, czasowość, historię stworzenia, skończoność. Dusza natomiast wskazuje na świat niebieski, historię zbawienia, eschatologię, wieczne zjednoczenie z Bogiem. Jedno nie istnieje bez drugiego, ciało jest obrazem kosmosu i słabości, dusza zaś symbolem świata niebieskiego i mocy. Dusza jest wewnętrznym światem człowieka, podmiotem jaźni, wcieleniem wszelkich wartości, mieszkaniem Trójcy Świętej. Atrybutami duszy są nieśmiertelność, niezniszczalność, wieczne trwanie. Dusza jest darem Bożym, ukazującym dobro i piękno świata nadprzyrodzonego, jest mikrokosmosem posiadającym większą wartość niż materialny makrokosmos, stanowi wewnętrzną scenę dramatu ludzkiego, jego dziejów, zmagania ze złem i przemijaniem²⁵.

3. Patrystyczne koncepcje duszy

Na podstawie biblijnego świadectwa (Rdz 2,7) chrześcijaństwo przyjęło ideę pochodzenia duszy ludzkiej bezpośrednio od Boga na mocy aktu stwórczego. Podkreślało głównie jej indywidualność, nieśmiertelność i stworzoną bytowość. Tertulian (ok. 155–220), pozostający pod wpływem stoików, uważał, że zrodzone przez tchnienie Boga dusze, choć są jednostkowe, nieśmiertelne, rozumne i wolne w działaniu, to jednak cielesne, zmienne w poznaniu i podlegające upadkowi. Posiadają przy tym zdolność do stałego doskonalenia się. Dusza i ciało są ze sobą ściśle zjednoczone w spełnianiu każdego ludzkiego czynu. Po śmierci wszystkie dusze przebywają w Hadesie, oczekując tam na powtórne przyjście Chrystusa oraz zmartwychwstanie ciał. Tertulian polemizował ze współczesnymi sobie gnostykami, sprzeciwiał się platońskiej idei preegzystencji bezcielesnych dusz, a w dyskusji z Marcjonem bronił godności ludzkiego ciała, które zostało stworzone na wzór Chrystusa, jest podstawą zbawienia i świętynią Boga²⁶.

Należący do aleksandryjskiej szkoły teologicznej Orygenes (ok. 185–253/254) twierdził natomiast, że człowiek jest jedynie upadłym czystym duchem, który w przyszłości powróci do stanu pierwotnej szczęśliwości. Na skutek grzesznego upadku część anielskich duchów stworzonych przez Boga i przeznaczonych do wiecznej szczęśliwości wcieliło się w ludzi, pozbawiając się w ten sposób duchowego

²⁴ Scola, *Osoba ludzka*, 162–164.

²⁵ Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, I, 383–384.

²⁶ Turek, „Godność ludzkiego ciała według Tertuliana”, 66–70.

statusu. Ich sytuacja ontyczna nie jest jednak ostateczna. Istnieje bowiem możliwość przewyciężenia skutków upadku poprzez drogę odnowy, która doprowadzi ludzi w przyszłości do powrotu do pierwotnej jedności w niebie²⁷.

Na uwagę zasługuje fakt, że św. Hieronim (347–420) w liście do Marcellina (koniec IV w.) przedstawił klasyfikację dotychczasowych poglądów na temat genezy duszy ludzkiej. Wyróżnił w nim pięć zasadniczych stanowisk. Według pierwszego dusza zstępuje na ziemię prosto z nieba (Pitagoras, platonicy). Według drugiego stanowiska dusza jest emanacją boskiej substancji, na co wskazywali stoicy, manichejczycy i pryscylianie. Trzecie stanowisko podkreśla ideę preegzystencji stworzonej duszy w boskim skarbcu (poglądy niektórych teologów). Czwarte stanowisko (biblijne) odwołuje się do stałego działania Boga, który nieustannie stwarza nowe dusze i łączy je bezpośrednio z ludzkimi ciałami (J 5,17). Według piątego stanowiska dusza powstaje na drodze dziedziczenia, nowa dusza rodzi się z duszy podobnej, analogicznie do ciała powstającego z ciała (Tertulian, Apolinary)²⁸. Tylko czwarte stanowisko wyraża prawowierną chrześcijańską naukę o duszy.

Pogłębiona refleksja nad istotą i genezą duszy ludzkiej nierzadko prowadziła do trudnych dylematów. Stał przed nimi również św. Augustyn (354–430), zastanawiając się, jak pogodzić Ewangelię z filozofią grecką w kwestii rozumienia duszy. Przyznanie ludzkiej duszy zdolności do poznania prawd koniecznych i niezmiennych skutkowałoby przyznaniem człowiekowi statusu boskiego. W rezultacie dusza ludzka nie potrzebowałaby odkupienia dokonanego przez Chrystusa. Wobec tego dylematu biskup Hippony wolał przyjąć tezę, że dusza ludzka sama z siebie nie może poznać prawdy i dlatego potrzebuje ze strony Boga specjalnego oświecenia (koncepcja iluminizmu). Według św. Augustyna dusza jest żywą i aktywną substancją rządzącą ciałem. Ujmuje samą siebie poznawczo, potrzebuje zbawienia od Chrystusa, który udziela jej światła koniecznego do poznania prawd odwiecznych, sama z siebie nie jest w stanie tego uczynić (w odróżnieniu od poglądu Platona). Ciało jest integralnym elementem osoby ludzkiej, przez który dusza działa. Dusza jest poznawalna przez refleksję i głęboką intuicję. Jawi się ona jako podmiot najgłębszych zjawisk psychicznych, umysłowych i duchowych. Dusza posiada trzy władze: pamięć, inteligencję i wolę. Główne atrybuty duszy to niematerialność i nieśmiertelność. W kwestii pochodzenia duszy św. Augustyn odrzucał stanowisko emanatyzmu, preegzystencji dusz, traducjonizmu i generacjonizmu. Opowiadał się za koncepcją kreacjonistyczną, twierdząc, że dusza nie jest cząstką Boga wrzuconą w ludzkie ciało, lecz duchowym bytem stworzonym przez Boga, ontologiczną i osobową relacją do Boga.²⁹

²⁷ Turzyński, „Antropologia trychotomiczna Orygenes’a”, 41–43; Krapiec, *Ja – człowiek*, 37. Zob. Szram, „Rola duszy”, 691–713.

²⁸ Hieronymus, *Epistola 126. Ad Marcellinum et Anapsychiam* (ŻMT 63, 166–168).

²⁹ Wenta, „Koncepcja duszy według Świętego Augustyna”, 40–46; Bartnik, *Ludzka dusza, jaźń i osoba*, 141–142.

Idąc po linii platońskiej, Nemezjusz z Emezy (IV w.) krytykował arystotelesowską koncepcję duszy jako formy ciała. Zarzucał jej zbyt materializm, który prowadzi do zakwestionowania przekonania o nieśmiertelności duszy. Każda forma ginie bowiem wraz z rozpadem całego bytu. Stąd też Nemezjusz podkreślał, że człowiek jest bytem złożonym, jest duszą w rozumieniu platońskim, która ożywia i posługuje się ciałem. Dusza stanowi substancję bezcielesną, nieśmiertelną, stworzoną przez Boga na Jego obraz, obdarzoną zdolnością poznania i wolnością woli. Jej obecność w ciele ludzkim można porównać do obecności światła w powietrzu. W ujęciu Nemezjusza człowiek jest bytem paradoksalnym, łączącym śmiertelne ciało z nieśmiertelną duszą, zmysły z rozumem oraz elementy racjonalne z irracjonalnymi³⁰.

Święty Grzegorz z Nyssy (ok. 335–394) ujmował duszę na sposób mistyczny, inspirując się nauką Platona, Orygenesisa i Plotyna. Podkreślał, że dusza człowieka została stworzona na obraz Boga. Jest ona niematerialna, nieśmiertelna, rozumna, posiada wolną wolę oraz Bożą łaskę i zdolność do miłości. Żyjąca i myśląca dusza obdarza ciało życiową siłą, nie tylko motoryczną, ale przede wszystkim poznawczą, związaną z aktywnością umysłu. Dusza jest podstawą wyjątkowej godności bytu ludzkiego w świecie stworzonym. Człowiek łączy w sobie dwa światy: materialny i duchowy, somatyczny i psychiczny, ziemski i niebieski. Jednak sposób tego połączenia pozostaje niepoznawalny. Święty Grzegorz odrzuca preegzystencję dusz i możliwość reinkarnacji. Człowiek streszcza w sobie cały świat, jest mikrokosmosem, którym dusza rządzi na podobieństwo tego, jak Bóg włada światem. Kierując się poznaniem umysłowym, dusza dąży do moralnego doskonalenia się. Na skutek grzechu pierworodnego ciało zbuntowało się wobec duszy, a dusza odwróciła się od Boga ku uciążliwemu światu. Z tej racji dusza musi się oczyszczać poprzez słowo Boże, sakramenty i ascezę³¹.

Większość ojców Kościoła przyjmowała niemal w całości platońską, neoplatońską, stoicką i aleksandryjską naukę o duszy, wykorzystując terminologię filozofii greckiej do wyrażenia prawd chrześcijańskiego objawienia. Uczyli, że dusza jest substancjalna, duchowa, nieśmiertelna i stanowi podstawę zarówno formy człowieka, jak i ludzkiej godności. Podkreślali, że dusza jest podmiotem przyjmującym od Boga dar zbawienia, łaski, zmartwychwstania ciał i życia wiecznego. Akcentowali cechę bytowej niezależności duszy, która istnieje przez siebie (*per se*), w sobie (*in se*) i dla siebie (*propter se*), ale – pomimo tego – swoje spełnienie osiąga zawsze w Chrystusie i w całej Trójcy Świętej³².

³⁰ Bartnik, *Ludzka dusza, jaźń i osoba*, 138–139.

³¹ Höffner, „Dusza i ciało w antropologii Grzegorza z Nyssy”, 91–95.

³² Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, I, 384.

4. Średniowieczne koncepcje duszy

Jednym z najważniejszych zadań średniowiecznej antropologii było określenie relacji między duszą rozumną a ciałem ożywionym, co ściśle łączyło się z kwestią dotyczącą jedności i śmiertelności człowieka. Debaty filozoficzne osiągnęły punkt kulminacyjny w XIII wieku, kiedy arystotelesowskie rozumienie duszy jako pierwszego aktu i zasady życia ciała fizycznego zaczęło rywalizować z platońsko-augustyńskim dualizmem duszy i ciała jako elementów konstytuujących byt ludzki. Do dziedzictwa starożytnej myśli chrześcijańskiej średniowieczna refleksja wniosła dar w postaci wyodrębnienia trzech istotnych aspektów duszy: osobność (*singularitas*), indywidualność (*individualitas*) i wolność wewnętrzną (*libertas sui iuris*). Dusza była wciąż przedmiotem refleksji filozoficznej i teologicznej. Jednakże Jan Duns Szkot (ok. 1266–1308) i Wilhelm Ockham (ok. 1300–1350) uczynili ją domeną wyłącznie teologii i wiary, co sprawiło, że zaczęła stopniowo znikać z pola refleksji filozoficznej, ulegając w czasach nowożytnych redukcji do aktów psychicznych i stanów świadomości³³.

W hylemorficznej strukturze człowieka Awicenna (980–1037) przyznał duszy pierwszorzędną rolę. Uważał duszę za bezcielesną substancję istniejącą samodzielnie, będącą niematerialnym źródłem działania i organizacji ciała, które uznawał za medium jej wyrażania się na zewnątrz. Można określić duszę mianem doskonałości ciała, z którym pozostaje złączona. Nawiązując do myśli Arystotelesa, Awicenna twierdził, że w pierwotnym znaczeniu dusza stanowi zasadę ożywiająca wszystkie byty żyjące. Jednak dusza ludzka ma charakter bardziej subtelny. Jest właściwą formą człowieka, posiada samowiedzę i cechuje ją nieśmiertelność. Chociaż jako forma ciała ludzkiego jest substancją oddzieloną, to jednak nie zawsze istnieje w stanie aktu, lecz niekiedy w stanie możliwości. W ten sposób argumentował możliwość rozwoju duszy. W kwestii genezy duszy uważał, że jest ona bytem stworzonym przez rozumną substancję wyższą, z którą połączy się po śmierci ciała. Zdecydowanie odrzucał preegzystencję duszy, nie kwestionując przy tym jej nieśmiertelności. Za najwyższe i najważniejsze uznał rozumne władze duszy³⁴.

Dla przedstawicieli późniejszej scholastyki (św. Albert Wielki, św. Tomasz z Akwinu) głównym źródłem myśli antropologicznej były wspomniane już w niniejszym artykule poglądy Platona, Arystotelesa, św. Augustyna, Nemejusza i Awicenny. Swoją koncepcję duszy św. Tomasz z Akwinu (1225–1274) przedstawił w traktacie *De anima* i w *Sumie teologicznej*. Przyjmując w lekko zmodyfikowanej formie arystotelesowską teorię hylemorfizmu, podkreślał, że człowiek składa się z ciała (materii) i duszy (formy). Jego zdaniem relacji łączącej te dwa komponenty ludzkiego bytu nie wolno określać dualistycznie na wzór modelu platońskiego lub neoplatońskiego. Człowiek bowiem jest złożeniem duszy i ciała (*compositum humanum*). W duszy

³³ Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, I, 384–385.

³⁴ Cruz Hernández, „Awicenna”, 444. Zob. Krąpiec, *Ja – człowiek*, 43–47.

dostrzegając naczelną zasadę życia, ponieważ jest ona aktem ciała. Jego zdaniem dusza jest bytem samoistnym, dzięki czemu może istnieć również po śmierci ciała, ale nie jest substancją kompletną w odniesieniu do natury człowieka³⁵. Według Akwinaty dusza jest złożona z istoty i istnienia, nie składa się natomiast z materii i formy. Dusza posiada istnienie, które jednak nie stanowi jej istoty, istnieje w ciele, lecz nie jest wytworem materialnego ciała. Nie jest też żadną częścią boskiego bytu, lecz została przez Boga stworzona i tchnięta w ludzkie ciało jako jego forma substancjalna³⁶. Charakteryzuje się prostotą, samoistością, duchowością i nieśmiertelnością. Sama dusza nie jest jednak osobą ludzką. Człowiek stanowi bowiem psychofizyczną jedność. Dusza, będąc formą substancjalną ciała, jest jedyną podstawą tożsamości indywidualnego człowieka. Nie posiada żadnej konkretnej lokalizacji w ludzkim ciele, lecz jest obecna w całym ciele, we wszystkich jego częściach. W ciągu życia człowieka nieustannie organizuje ciało, porusza je oraz myśli. Wbrew poglądom Orygenesusa, Akwinata podkreśla, że połączenie duszy z ciałem nie jest przypadkowe i dlatego nie powoduje jej degradacji. Dusza jest istotnie przyporządkowana do swego ciała (*ordinata ad suum corpus*), co wyklucza możliwość reinkarnacji lub metensomatozy dusz. Istnienie duszy poza ciałem jest możliwe, ale nienaturalne i niedoskonałe. Chociaż dusza jako niekompletna substancja (*substantia incompleta*) może po śmierci człowieka istnieć bez ciała, to jednak ze swej natury wykazuje skłonność do połączenia się ze swoim ciałem, które zgodnie z objawieniem Bożym otrzyma w dniu powtórnego przyjścia Chrystusa (Sąd Ostateczny i powszechne zmartwychwstanie ciał)³⁷.

Bulla papieża Benedykta XII (1334–1342) *Benedictus Deus* z 29 stycznia 1338 roku potwierdziła, że dusze zmarłych, które zostały już oczyszczone lub nie potrzebują oczyszczenia, nie muszą trwać w stanie pośrednim, rozumianym na wzór szeolu, ale jeszcze przed otrzymaniem swoich ciał i przed Sądem Ostatecznym będą w niebie, oglądając Boga bez pośrednictwa żadnego stworzenia³⁸. Wypowiedź ta była reakcją na tezy papieża Jana XXII (1316–1334) wypowiedziane w serii kazań wygłoszonych pod koniec życia w katedrze w Awinionie. Nawiązując w nich do niektórych tekstów biblijnych (Mt 20,1–20; Mt 25,14–30; Kor 15,23–28) oraz wybranych homilii św. Bernarda z Clairvaux, Jan XXII nauczał, że oczyszczone dusze aż do czasu Sądu Ostatecznego i zmartwychwstania ciał nie widzą Boga bezpośrednio, a ich niepełna szczęśliwość polega na oglądaniu jedynie człowieczeństwa Chrystusa. Wieczna nagroda i pełna szczęśliwość będą udziałem duszy dopiero wtedy, gdy złączy się ze

³⁵ Enders, „Uwagi na temat znaczenia myśli średniowiecznej”, 163–164.

³⁶ Przyjmowana już wcześniej przez Akwinatę teza, że dusza sama przez się (*per se*) jest formą ludzkiego ciała została ogłoszona na Soborze w Vienne (1311–1312). Stanowiła ona odpowiedź zarówno na manichejskie poglądy katarów, jak też na błędy franciszkańskiego spirytuała Piotra Jana Olivi (1260–1298), który twierdził, że dusza rozumna łączy się z ludzkim ciałem za pośrednictwem duszy zmysłowej i wegetatywnej.

³⁷ Bartnik, *Ludzka dusza, jaźń i osoba*, 145–146.

³⁸ Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, 129.

swoim zmartwychwstałym ciałem³⁹. Choć papież zdążył przed śmiercią wycofać się z tych poglądów, to jednak dla franciszkańskich zwolenników Ockhama stały się one powodem podejrzewania papieża o głoszenie herezji. W tym kontekście wypowiedź Benedykta XII stanowiła ważne nauczanie rozstrzygające tę kontrowersyjną kwestię. Sytuacja ta przyczyniła się do rozwoju nauki o czyścicu jako stanie przejściowym i o stanach definitywnych, do których zaliczono piekło i niebo⁴⁰.

O ile w połowie XIII wieku głównym przedmiotem dyskusji była psychofizyczna jedność człowieka oraz związana z tym kwestia jedności czy wielości form substancjalnych, o tyle pod koniec XV stulecia ostre spory między awerroistami, szkotystami i tomistami, toczone zwłaszcza w Padwie, dotyczyły głównie problemu duchowości i nieśmiertelności ludzkiej duszy⁴¹. W odpowiedzi na twierdzenia średniowiecznych scholastyków Marcin Luter (1483–1546) zdystansował się wobec poglądu o nieśmiertelności duszy, koncentrując się na znaczeniu Chrystusowej obietnicy zmartwychwstania ciał ludzkich⁴². Zakwestionował wiarę w czyściec jako pozbawioną biblijnych podstaw. W ironiczny sposób sprzeciwiał się idei przejściowego stanu dusz ludzkich. Podkreślał, wbrew ówczesnym scholastykom, że cały człowiek został przeznaczony do życia, a nie tylko jego dusza. Według Lutera dusza, która przebywając w niebie, pragnie jeszcze ciała, wydaje się śmieszna⁴³.

Ważnym dokumentem kościelnym mającym na celu definitywne rozstrzygnięcie średniowiecznych sporów o naturę duszy jest bulla *Apostolici regiminis* ogłoszona przez papieża Leona X 19 grudnia 1519 roku na 8 sesji V Soboru Laterańskiego. Wyraża ona stanowisko Kościoła wobec renesansowych arystotelików, a szczególnie wobec poglądów włoskiego filozofa Piotra Pompanazziego (1462–1525), który głosił awerroistyczną interpretację arystotelizmu, negującą m.in. istnienie jednostkowej nieśmiertelnej duszy⁴⁴. Bulla zdecydowanie odrzuca błędne poglądy awerroistów o śmiertelności duszy rozumnej i kolektywnym charakterze duszy, w której ludzie jako jednostki mieliby jedynie partycypować. Dokument ukazuje i broni patrystyczno-średniowiecznej syntezy o duszy ludzkiej przed renesansowym postulatem powrotu do hellenizmu przedchrześcijańskiego⁴⁵.

³⁹ Naumowicz, „Konstytucja Benedykta XII *Benedictus Deus*”, 113–114.

⁴⁰ Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, 129–130.

⁴¹ Świeżawski, *Między średniowieczem a czasami nowymi*, 32–34.

⁴² Wątek zmartwychwstania umarłych twórczo rozwinęli wybitni współcześni protestanccy teologowie, m.in. Wolfhart Pannenberg (1928–2014), Oscar Cullmann (1902–1999), Karl Barth (1886–1968), Harry Kuitert (1924–2017).

⁴³ Ravasi, *Krótką historia duszy*, 226–227.

⁴⁴ Naumowicz, „Teologia duszy wobec współczesnych wyzwań”, 108.

⁴⁵ Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, 132–133.

5. Nowożytne ujęcia duszy

O ile w starożytności i średniowieczu dokonywano zasadniczego podziału na byty ożywione i nieożywione, o tyle w epoce nowożytnej dostrzeżono znaczenie świadomości jako istotnego kryterium klasyfikacji bytów. W tym kluczu poznawczym Kartezjusz (1596–1650) wyróżnia dodatkowo dwie grupy bytów: świadome i nieświadome. Świadomość jest czymś odrębnym od materii. Życie natomiast jest procesem czysto materialnym. W myśli Kartezjusza zarysował się mocny dualizm. Ciało podlega prawom mechanistycznym, dusza zaś utraciła ścisły związek z życiem i ciałem. W świecie istnieją dwie substancje: myśląca dusza i rozciągnięte ciało. Są to oddzielne i niestyczne światy⁴⁶. Kartezjusz utożsamia duszę ludzką z duchem, którego istotę stanowi myślenie. Człowiek posiada jasną i wyraźną ideę siebie jako rzeczy myślącej (*res cogitans*) i zarazem nierozciągniętej. Z drugiej zaś strony, posiada ideę ciała jako rzeczy rozciągniętej (*res extensa*), lecz jednocześnie niemyślącej. Według Kartezjusza dusza jest obecna w ciele, ale została do niego dołączona niejako zewnętrznie. Konkretnym miejscem jej styku z ciałem i oddziaływania na ciało jest mózg człowieka (szyszynka). Dusza ludzka całą sobą poznaje rzeczywistość i charakteryzuje się zdolnością zarówno chcenia, jak i działania, rządząc się przy tym prawami ducha. Utożsamienie duszy z duchem, a następnie ducha z myśleniem stało się powszechnym i trwałym przekonaniem w filozofii podmiotu⁴⁷. Przyjmowany przez Kartezjusza pogląd jest słusznie nazywany dualizmem substancji, ponieważ zakłada, że człowiek składa się z niematerialnej substancji duszy i materialnej substancji ciała. W odróżnieniu od hylemorficznej teorii duszy, wypracowanej przez św. Tomasza z Akwinu w nawiązaniu do myśli Arystotelesa, dualizm kartezjański uznaje duszę ludzką jako zasadę wyłącznie funkcji umysłowych (intelektualnych, wolitywnych i emocjonalnych)⁴⁸.

Kartezjańska koncepcja utożsamiająca „ja” z duszą ludzką została twórczo przejęta przez kolejnych filozofów nowożytnych, takich jak: Baruch Spinoza, John Locke, Gottfried Wilhelm Leibniz, Johann Gottlieb Fichte, Georg Hegel i wielu innych. Wszyscy oni, mimo zróżnicowanych stanowisk ontologicznych, uznawali tożsamość jaźni z duszą i jej zasadniczą odrębność od ciała.

Zgodnie z przyjętym monizmem Baruch Spinoza (1632–1677) zanegował dualizm ciała i duszy. Chociaż natura osoby ludzkiej nie sprowadza się do ciała, to jednak dusza ludzka nie jest formą ciała ani substancją niezależną od ciała. Fundamentem osoby jest ciało, z którym dusza jest najściślej zjednoczona. Dusza jako byt jednostkowy nie może istnieć samodzielnie, ginie wraz ze śmiercią ciała. Najwyższym

⁴⁶ Krąpiec, *Ja - człowiek*, 49.

⁴⁷ Krąpiec, *Ja - człowiek*, 50–52.

⁴⁸ Judycki, „Istnienie i natura duszy ludzkiej”, 168.

dążeniem duszy jest rozumienie siebie jako wiecznej cząstki boskiej istoty, z której wynika na zasadzie konieczności⁴⁹.

Zdaniem Johna Locke'a (1632–1704) istnieją trzy rodzaje substancji: Bóg, dusza i ciało. Bóg jako substancja jest wieczny, niezmienny i wszechobecny, natomiast dusza i ciało powstają w czasie i przestrzeni. Człowiek jest istotą obdarzoną rozumem i zdolnością refleksji, czyli świadomością własnego „ja”. Świadomość stanowi ontyczną tożsamość osoby. Tożsamość osoby jest niezależna od tożsamości substancji (ciała i duszy), która opiera się na identyczności jej tworzywa. Podstawą tożsamości osoby ludzkiej nie jest tożsamość substancji (duszy), lecz samoświadomość i świadomość minionych doświadczeń (pamięć)⁵⁰.

Według metafizyki Gottfrieda Wilhelma Leibniza (1646–1716) wszystkie ciała składają się z monad, które są zespalane przez formę substancjalną (w rzeczy nieożywione) lub przez duszę (w ciała ożywione). Monady są prostymi substancjami wyposażonymi w czucie i siłę, nie mają części, istnieją od zawsze lub zostały stworzone przez Boga, który jest ich racją ostateczną. Dusza człowieka wyraża własne ciało bezpośrednio i wyraźnie. Inne ciała – tylko pośrednio i nieklarownie. Leibniz odrzucał teorię reinkarnacji, twierdząc, że dusza na stałe zachowuje związek wyłącznie z własnym ciałem. Fundamentem tożsamości osoby – wbrew poglądom Locke'a – nie jest ani samo ciało, ani razem wzięte dusza i ciało, lecz tylko sama dusza, która nazywana jest duszą rozumną lub duchem. Chociaż ciało jest potrzebne do realizacji rozwoju ducha, to jednak nie stanowi jego istoty. Atrybutem całkowicie spontanicznego ducha jest nieśmiertelność, która wynika wprost z jego prostoty (braku podziału na części). Z konieczności duch charakteryzuje się niepodzielnością, brakiem rozciągłości i niematerialnością. Nieśmiertelność ducha wynika także z jego niezawisłości, która sprawia, że nie podlega on wpływowi żadnych zewnętrznych czynników. Raz stworzony duch trwa wiecznie. Tylko Bóg mógłby pozbawić go istnienia, ale nie może tego zrobić, gdyż byłoby to sprzeczne z pierwotnie ustalonym przez Boga porządkiem rzeczy, uznanym za najlepszy⁵¹.

Immanuel Kant (1724–1804) zajął stanowisko agnostyczne w odniesieniu do istnienia duszy ludzkiej. W *Krytyce czystego rozumu* omówił cztery paralogizmy, czyli błędne rozumowania mające na celu udowodnienie istnienia duszy jako substancji niematerialnej. Owe paralogizmy prowadzą do następujących wniosków: dusza jest substancją, jest czymś prostym, jest jednością, a nie wielością oraz pozostaje w relacji do przedmiotów w przestrzeni. Kant twierdzi, że nie posiadamy żadnej wiedzy naocznej na temat duszy jako niematerialnej substancji⁵². Za pomocą spekulatywnego rozumu nie możemy poznać istnienia trwałej i prostej duszy czy istnienia Boga, ale idee duszy

49 Gut, *Leibniz*, 181–182.

50 Gut, *Leibniz*, 186–188.

51 Gut, *Leibniz*, 200–211.

52 Judycki, „Istnienie i natura duszy ludzkiej”, 155–156.

i Boga są wolne od logicznej sprzeczności. Nie są terminami bezsensownymi, jednak poznanie metafizyczne ma charakter jedynie pozorny. Prawdy o istnieniu niematerialnej duszy, o istnieniu wolnej woli oraz o istnieniu Boga nie opierają się na racjonalnych argumentach, lecz zostają przesunięte do sfery wiary. W rezultacie tego zabiegu metafizyka nie może sobie rościć prawa do bycia nauką. Odpowiadając na zarzuty Kanta, należy podkreślić, że dysponujemy pewnym rodzajem naoczności w odniesieniu do podmiotu (duszy). Jest nim osiągnana w doświadczeniu wewnętrznym tzw. naoczność intelektualna, na podstawie której stwierdzamy, że człowiek jest podmiotem różnych zmieniających się stanów, czynności i procesów, ludzkim „ja”, którego nie da się zredukować do żadnego ze zmieniających się składników strumienia świadomości⁵³.

W skonstruowanym systemie monizmu spiritualistycznego Georg Hegel (1770–1831) utożsamiał rzeczywistość z Absolutnym Duchem (nazywanym Absolutem, Ideą, a niekiedy także Bogiem), który w dynamicznym procesie rozwoju różnicuje się i przechodzi przez trzy fazy. Pierwsza faza rozwoju to Absolut jako idea w sobie (idea logiczna). Druga faza obejmuje Absolut jako ideę poza sobą (Przyroda). I wreszcie trzecia faza dotyczy Absolutu jako idei w sobie i dla siebie (Ducha). Idea w sobie przejawia się jako byt, Idea poza sobą manifestuje się jako rzeczywistość fizyczna i organiczna, Idea w sobie i dla siebie oznacza Ducha subiektywnego, Ducha obiektywnego i Ducha absolutnego. Duch subiektywny wyraża się jako dusza, świadomość i umysł, podczas gdy Duch obiektywny występuje jako prawo, moralność i etyka. Duch absolutny powraca zaś do siebie samego jako sztuka, religia i filozofia⁵⁴. Według Hegła dusza ludzka nie jest niematerialną formą ciała, lecz oznacza ogólną niematerialność natury. Zanurza się i roztopia w nieskończonym boskim duchu, stanowiąc jakby epifanię i poświadczenie Ducha absolutnego jako najwyższej idei, doskonałego rozumu i pełni świadomości. Celem więc duszy ludzkiej jest stać się absolutnym duchem, czyli zjednoczyć ludzką naturę z naturą boską aż do całkowitego ich substancjalnego utożsamienia⁵⁵.

Po wyrafinowanym systemie idealistycznym Hegła na filozoficzną scenę wkroczył materializm dialektyczny Karola Marksa (1818–1883), który radykalnie odniósł heglowski schemat dynamiki ducha do rzeczywistości materialnej uznawanej za jedyny prawdziwy byt. W konsekwencji przyjął, że wszelkie elementy strukturalne w człowieku należy interpretować w świetle tezy o dynamicznie rozwijającej się materii. Zjawiska duchowe (świadomość, myślenie) stanowią jedynie wyższe jakościowo szczeble w rozwoju materii i są zarazem wytworem procesów społecznych. Ludzka świadomość (specyficzna samoświadomość) jest zawsze czymś wtórnym wobec materii. Człowiek w swej istocie pozostaje całokształtem stosunków społecznych, a jego osobowość jest ich funkcją. Religijna koncepcja nieśmiertelnej duszy,

⁵³ Judycki, „Istnienie i natura duszy ludzkiej”, 160–161.

⁵⁴ Stróżewski, *Ontologia*, 243–244.

⁵⁵ Ravasi, *Krótką historia duszy*, 247–249.

przeznaczonej do szczęśliwego życia w niebie, stanowi – zdaniem Marksa – szkodliwy czynnik alienacji człowieka. Dusza jako przestarzała i złudna idea musi zostać wyeliminowana, ponieważ utwierdza ludzi w cierpliwym znoszeniu niesprawiedliwości społecznej na ziemi oraz hamuje ich słuszne rewolucyjne ambicje⁵⁶.

Od XIX wieku pojawia się tendencja do psychologizacji pojęcia ducha i do zamiennego używania go z takimi terminami, jak: samoświadomość, psychika, rozum, inteligencja. Powszechnie już dziś stosowany termin „jaźń” został wprowadzony do polskiego słownictwa psychologicznego i filozoficznego przez Bronisława Trentowskiego (1808–1869). Polemizując z poglądami Kartezjusza, Leibniza, Hegla i Fichtego, którzy utożsamiali jaźń wyłącznie z duszą, świadomością lub duchem, Trentowski zaproponował własną koncepcję jaźni jako boskiego pierwiastka w człowieku, transcendentnej „różnojedni” ciała i duszy. Neologizmem tym określał specyficzną syntezę opozycyjnych członów, która nie znosiła ich różnicy. Przecistawiając się idealistyczno-spirytualistycznym koncepcjom jaźni, Trentowski dokonał rewaloryzacji jej empirycznego wymiaru, doceniając również zmysłową naturę człowieka⁵⁷. W przeciwieństwie do poglądów Trentowskiego, inny polski uczony Wincenty Lutosławski (1863–1954) rozwinął skrajnie dualistyczną koncepcję człowieka, nawiązując do tradycji platońskiej, romantycznej i spirytualistycznej. W związku z tym przyjął poglądy o samoistności, nieśmiertelności, preegzystencji oraz reinkarnacji dusz. Uważał, że dusza nie jest czystą idealną abstrakcją, lecz stanowi jakies witalne centrum obecne w świecie. Na bazie błędnej (subiektywistycznej) interpretacji Biblii próbował udowodnić palingenezę oraz sugerował, że każda indywidualna dusza ma konkretne znamię narodowe i wyznaczone historyczne posłannictwo⁵⁸.

Nawet dość pobieżny przegląd wyżej zaprezentowanych poglądów filozoficznych pozwala stwierdzić, że w czasach nowożytnych dokonał się charakterystyczny zwrot myślowy: od rozumienia duszy jako substancji duchowej do ujmowania jej jako świadomości. Wraz z pojawieniem się w XIX wieku filozoficznego pozytywizmu – opartego na scjentyzmie, empiryzmie i fenomenalizmie oraz redukującego filozofię do syntezy wyników nauk przyrodniczych – myślenie metafizyczne i transcendentno-refleksyjne radykalnie straciło na znaczeniu i zostało praktycznie wyparte⁵⁹. Zgodnie z ogłoszoną przez Auguste’a Comte’a (1798–1857) „pozytywną” epoką gansnących fantazji religijnych, pojęcie duszy było przeważnie redukowane do treści świadomości lub odsyłane do lamusa filozoficzno-teologicznych przesądów.

⁵⁶ Ravasi, *Krótką historia duszy*, 254–256.

⁵⁷ Starzyńska-Kościszko, „Teoria jaźni Bronisława F. Trentowskiego”, 88.

⁵⁸ Bartnik, *Misterium człowieka*, 280.

⁵⁹ Więcej na temat paradygmatu pozytywistycznego zob. Jastrzębski, „The Self as the Spiritual Subject”, 791–805.

6. Współczesne ujęcia duszy

Śledząc historię europejskiej filozofii, łatwo zauważyć, że od czasu Kartezjusza tradycyjne pojęcie duszy zaczęło stopniowo ustępować miejsca rozmaitym koncepcjom jaźni: od metafizycznych (Leibniz) poprzez idealistyczne (Hegel, Fichte), funkcjonalistyczne (David Hume, John Stuart Mill), fenomenologiczne (Edmund Husserl, Roman Ingarden, Maurice Merleau-Ponty), egzystencjalistyczne (Jean-Paul Sartre, Søren Kierkegaard), aksjologiczne (Józef Tischner) aż do psychologicznych (Zygmunt Freud, Carl Jung, Allport)⁶⁰. Termin „ja” (*ego*), wprowadzony do psychologii przez Williama Jamesa (1842–1910), początkowo oznaczał całość wiedzy człowieka o sobie samym w aspekcie duchowym, materialnym i społecznym. Z czasem w literaturze przedmiotu pojawiło się rozróżnienie na „ja” realne (samoopis aktualnego stanu jednostki) oraz „ja” idealne (opis stanu, do którego jednostka dąży). O ile w tradycyjnej psychologii racjonalnej (do końca XIX w.) przez duszę rozumiano psychikę lub podmiot wszelkich zjawisk psychicznych w człowieku, o tyle we współczesnej psychologii zasadniczo unika się stosowania terminu „dusza” ze względu na wielowiekowe obciążenie tej nazwy znaczeniem metafizycznym. Wyodrębnienie się psychologii jako autonomicznej dyscypliny naukowej⁶¹ w konsekwencji pociągnęło za sobą rezygnację z aparatury terminologiczno-pojęciowej oraz metod stosowanych w filozofii.

Metafizyczną refleksję dotyczącą problemu „ja” w strukturze bytu ludzkiego podjęli w XX wieku niektórzy neotomiści. Rozróżniając jednostkę i osobę, Jacques Maritain (1882–1973) podkreślał, że człowiek, będący jako jednostka egzemplarzem gatunku ludzkiego, jest jednocześnie osobą dzięki temu, że konstytuuje go wewnętrzno-duchowe „ja”. Mieczysław Albert Krąpiec (1921–2008) twierdził natomiast, że człowiek poznaje swoją jaźń zarówno w ramach bezpośredniego wewnętrznego doświadczenia, jak i poprzez filozoficzną analizę aktów tego, co „moje”⁶². Świadome i obecne „ja” stanowi podmiot spełniający owe akty. Chociaż na polu filozofii współczesnej pojawiła się zdecydowana krytyka pojęcia „ja” w sensie substancjalnego rdzenia człowieka, dokonana m.in. przez Ludwiga Wittgensteina (1889–1951) i Gilberta Ryle’a (1900–1976), to jednak nie zabrakło przy tym zwolenników rehabilitacji pojęcia „ja”, którego nie można sprowadzać wyłącznie do ludzkiego ciała, lecz trzeba odnosić do całej osoby ludzkiej, na co zwracał uwagę Peter Frederick Strawson (1919–2006)⁶³.

W ramach różnych odmian personalizmów⁶⁴ pojęcie ducha (duszy) bywa zastępowane pojęciem osoby (*persona*). W koncepcjach tych osoba często nie jest już

⁶⁰ Zob. Miczyński, „Ważniejsze ujęcia jaźni”, 205–210; Kobierzycki, *Jaźń i tożsamość*.

⁶¹ Za symboliczną datę rozejsia się psychologii i filozofii przyjmuje się rok 1879, w którym Wilhelm Wundt (1832–1920) założył pierwsze laboratorium psychologiczne na uniwersytecie w Lipsku.

⁶² Robaczewski, „Ja. W filozofii klasycznej”, 626.

⁶³ Judycki, „Ja. W filozofii nowożytnej”, 629.

⁶⁴ Zob. Kowalczyk, *Nurty personalizmu*.

określana mianem substancji lub samoświadomości, lecz nazywana bytem zorientowanym na wartości lub nosicielem wartości, które realizuje poprzez swe wolne czyny i decyzje. Przejście od pojęcia ducha jako substancji myślącej do osoby rozumianej jako nosiciela wartości widoczne jest w dziełach Maxa Schelera (1874–1928)⁶⁵. Jego zdaniem różnica zachodząca między człowiekiem a zwierzęciem nie polega jedynie na stopniu ich rozwoju, lecz na tym, że człowiek posiada ducha, którego nie da się sprowadzić do poziomu biologicznego. Duch ludzki, znajdujący się w osobowym centrum działania i niemogący się substancjalnie upodmiotowić, pozwala człowiekowi przeciwstawić się zarówno światu zewnętrznemu, jak i sobie samemu. Sprawia, że człowiek jest istotą zdolną do transcendencji siebie samego i świata przedmiotów. Duch ludzki, choć sam z siebie bezsilny, uzyskuje jednak siłę dzięki możliwości wypowiedzania „nie”. Buduje w człowieku piramidę aksjologiczną według zasady odwrotnej proporcjonalności wartości i mocy⁶⁶.

W swojej personalistycznej antropologii Karol Wojtyła (1920–2005) ukazał człowieka jako osobę, czyli jako konkretne „ja”, które jest podmiotem obdarzonym rozumem i wolą, co wyróżnia go spośród wszystkich bytów ziemskich. Jako osoba człowiek jest bytem dynamicznym, zdolnym do wyrażenia samego siebie w świadomym, rozumnym i wolnym czynie. Osobowe „ja” ujawnia swoją realną sprawczość w dokonanych czynach. Dzięki wolności osoba ma zdolność samostanowienia, a dzięki odniesieniu do prawdy i dobra ma zdolność działania moralnego. Człowiek jest bytem materialno-duchowym, przy czym psychika nie jest synonimem duszy. Osoba ludzka jest jednością duszy i ciała. Związek zachodzący między nimi ma jednak charakter pozadoświadczalny i transfenomenalny. Integracja wymiaru cielesnego i psychicznego możliwa jest na podstawie transcendencji osoby. Dusza stanowi zaś zasadę zarówno integracji, jak i transcendencji osoby ludzkiej, co potwierdza doświadczenie człowieka w czynie⁶⁷.

Obecnie pojawienie się neuronauk (wpieranych przez badania nad sztuczną inteligencją) stanowi niewątpliwie duże wyzwanie dla chrześcijańskiej wizji natury ludzkiej. Zdaniem Włodzisława Ducha (ur. 1954) wywodzące się ze starożytności pojęcie duszy tylko pozornie wyjaśniało różnicę między ciałem żywym a martwym. Nie istnieje bowiem żadna duchowa zasada, która ożywiałaby ciało ludzkie, ponieważ – podobnie jak w przypadku wszystkich zwierząt – jest ono ożywiane wyłącznie przez procesy fizjologiczne. W świetle nauk kognitywnych teologiczne twierdzenia o istnieniu w człowieku rozumnej duszy odpowiedzialnej za podejmowanie decyzji (szczególnie moralnych) nie wytrzymują współczesnej krytyki. Badania naukowe potwierdzają, że podejmowanie decyzji jest jedną z licznych funkcji mózgu.

⁶⁵ Judycki, „Kantowska teoria umysłu”, 51.

⁶⁶ Krąpiec, *Ja - człowiek*, 111–117.

⁶⁷ Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, 240; Słomka, *Who is Man? The Anthropology of Karol Wojtyła*, 48–49; Mruszczyk, *Człowiek w „antropologii adekwatnej”*, 184–189. Zob. Gudaniec, „Karol Wojtyła's Concept”, 733–750.

Wiele procesów fizycznych zachodzących w mózgu można obecnie monitorować, stosując metody neuroobrazowania. Wyjaśnienie zaburzeń mechanizmów podejmowania decyzji wymaga połączenia ze sobą różnych typów wiedzy naukowej (od genetyki przez biologię molekularną aż do synchronizacji neuronów w dużych obszarach). W związku z tym teoria duszy (filozoficzna lub teologiczna) jest całkowicie bezużyteczna w procesie eksplanacji badanych zjawisk. Pełne zrozumienie budowy ludzkiego organizmu oraz funkcjonowania jego psychiki jest możliwe wyłącznie w perspektywie ewolucyjnej⁶⁸. Chociaż materialistyczne podejście we współczesnych neuronaukach jest zdecydowanie dominujące, to jednak nie można pominąć faktu, że w ich obrębie toczy się dziś ożywiona dyskusja na temat duszy oraz natury umysłu. Dochodzą w niej do głosu także neuronaukowcy o poglądach niematerialistycznych (m.in. Mario Beauregard – ur. 1962), którzy podejmują próbę uzasadnienia tezy o nieredukowalności świadomości i umysłu do mózgu⁶⁹.

We współczesnej analitycznej filozofii umysłu (*philosophy of mind*) pojawiły się cztery zasadnicze fizykalistyczne (materialistyczne) stanowiska odnośnie do problemu relacji umysł – ciało (*mind-body*). Behawiorystyczna teoria identyczności, reprezentowana przez Johna Smarta (1920–2012), Ullina Place’a (1924–2000), Wilfrida Sellarsa (1912–1989), radykalnie redukuje zdarzenia duchowe do zdarzeń fizycznych, czyli do aktywności neuronów w różnych częściach mózgu. Eliminatywizm, propagowany głównie przez Paula Feyerabenda (1924–1994), Willarda Van Ormana Quine’a (1908–2000) i Paula Churchlanda (ur. 1942), postuluje usunięcie pojęcia duszy z badań naukowych, podobnie jak wyeliminowano z biologii pojęcie *élan vital*. Neutralny monizm, głoszony m.in. przez Bertranda Russella (1872–1970) i Davida Chalmersa (ur. 1966), podkreśla, że stany neuronalne i stany duchowe stanowią dwa aspekty trzeciej nieznannej rzeczywistości. Wreszcie nieredukcyjny fizykalizm (emergentyzm), rozwijany m.in. przez Donalda Davidsona (1917–2003) i Hilarego Putnama (1926–2016), a także akceptowany przez wielu współczesnych neurologów, wysuwa hipotezę, że stany duchowe są fizykalnymi stanami *sui generis*. Ich natury i przyczyn badacze nie zdołali jeszcze naukowo poznać⁷⁰.

Osobliwe stanowisko, określane mianem naturalizmu biologicznego, zajmuje John Searle (ur. 1932). Radykalnie odrzucając konkurencyjne teorie (dualizmu własności, materializmu, funkcjonalizmu, komputacjonizmu czy behawioryzmu), uznaje on umysł za zjawisko czysto biologiczne. Podkreśla, że świadomość jako cecha wyższego rzędu jest wyłącznie efektem procesów mózgowych, które mogą zostać całkowicie wyjaśnione przy zastosowaniu badań neurologicznych⁷¹. Chociaż w ramach filozofii umysłu dominują obecnie ujęcia materialistyczno-monistyczne,

⁶⁸ Duch, „Neuronauki i natura ludzka”, 95–97.

⁶⁹ Zob. O’Leary, Beauregard, *Duchowy Mózg. Neuronaukowa argumentacja za istnieniem duszy*; Wąsek, „Neuronauki w poszukiwaniu duszy”, 157–173.

⁷⁰ Bremer, „Pojęcie duszy w naukach kognitywnych”, 47–48.

⁷¹ Coreth, *Filozofia XX wieku*, 222. Zob. Miłkowski – Poczobut, *Analityczna metafizyka umysłu*.

to jednak w nurcie współczesnej filozofii chrześcijańskiej wybrzmiewa stanowisko dualistyczne, które reprezentują m.in. Richard Swinburne (ur. 1934), Alvin Plantinga (ur. 1932), John Hick (1922–2012), James Porter Moreland (ur. 1948). Niemalę poruszenie wywołała wysunięta przez noblistę Johna Ecclesa (1903–1997) i Karla Poppera (1902–1994) hipoteza niematerialnych „psychonów”⁷², które występują w obrębie sieci układu nerwowego, nie będąc ani materią, ani energią. Połączone ze sobą „psychony” jako elementarne jednostki świadomości miałyby stanowić niematerialną jaźń (duszę), która świadomie oddziałuje na struktury synaptyczne mózgu⁷³. Według tej hipotezy, wykorzystującej osiągnięcia fizyki kwantowej, mózg człowieka nie jest generatorem relatywnie autonomicznej świadomości, lecz raczej jej „odbiornikiem”. Wyrażona przez wspomnianych uczonych apologia dualizmu, połączona z mocną krytyką materializmu, nie oznacza jednak automatycznie przyjęcia poglądu o istnieniu niematerialnej duszy ludzkiej.

Od ponad dwóch dekad w kręgach filozofów analitycznych wzrasta zainteresowanie różnymi wersjami panpsychizmu, który *in sensu largo* jest poglądem metafizycznym przypisującym całej materii lub jej części na poziomie fundamentalnym przynajmniej potencjalnie charakter psychiczny⁷⁴. Rozwijana obecnie przez Galea Strawsona (ur. 1952) mocna wersja fizykalistycznego panpsychizmu (opartego na radykalnym empiryzmie) uznaje własności umysłowe za pierwotne, fundamentalne, nieredukowalne i zarazem naturalne (fizyczne) składniki świata. Przyjmuje tezę, że świadomość (zwana doświadczeniem lub doświadczeniowością) stanowi realne fundamentalne tworzywo rzeczywistości, czyli jest budulcem wszystkich istniejących przedmiotów. Mniej radykalna wersja panpsychizmu (zwana panprotopsychizmem) twierdzi, że fundamentalne tworzywo świata nie jest z natury mentalne, lecz jednie posiada wewnętrzną dyspozycję (potencjalność), by prowadzić do powstania tego, co umysłowe (doświadczeniowe), przynajmniej w ramach pewnych konfiguracji. Z tej racji owo tworzywo rzeczywistości można określić mianem „protomentalnego”. Stanowisko to, reprezentowane głównie przez Thomasa Nagela (ur. 1937) i Philipa Goffa (ur. 1978), jest krytykowane przez Strawsona za zbyt słabe przeciwstawianie się radykalnej emergencji⁷⁵. Przeciwnicy współczesnego panpsychizmu wskazują m.in. na problematyczność zarówno statusu protowłasności, jak i idei potencjalności natury oraz na niewystarczającą siłę argumentacyjną tego stanowiska w dyskusji z tezami naturalistycznego i redukcjonistycznego fizykalizmu⁷⁶.

W kontekście materialistycznych (naturalistycznych) wizji człowieka, redukujących jego świadomość wyłącznie do aktywności mózgu, Stanisław Judycki (ur. 1954) zaproponował metafizyczną koncepcję duszy ludzkiej. Jest ona „siłą konfigurującą lub

72 Zob. Popper – Eccles, *The Self and Its Brain*.

73 Bremer, *Jak to jest być świadomym*, 264–265.

74 Jarocki, „Miejsce panpsychizmu”, 51.

75 Strawson, „Fizykalistyczny panpsychizm”, 199–204;

76 Dombrowski, „Panpsychizm a emergentyzm”, 143–147.

siłą formującą różne procesy biologiczne i mentalne do postaci jedności organizmu, wyposażonego w zdolność do świadomego myślenia⁷⁷. Siła ta umożliwia człowiekowi wytwarzanie wielu treści zarówno naukowych, jak i należących do poznania potocznego. Judycki utożsamia duszę z ludzkim „ja”, które różni się od strumienia przeżyć świadomych. Nasze „ja” nie jest elementem zewnętrznym wobec ludzkiego bytu, lecz stanowi jego rdzeń. W doświadczeniu wewnętrznym człowiek odkrywa, że jego „ja” (tożsame z duszą) trwa mimo upływu czasu. Jest ono pozaprzestrzenne i pozaczasowe. W konsekwencji dusza jest bytem niematerialnym i prostym, pozbawionym jakichkolwiek części. W związku z tym nie może ulec rozpadowi. Prostota duszy ludzkiej stanowi uzasadnienie jej nieśmiertelności. Na tej podstawie można twierdzić, że ludzka dusza (nasze „ja”) jest duchową substancją w rozumieniu filozoficznym. W rezultacie jest ona niematerialna i nieśmiertelna⁷⁸. Trzeba przy tym pamiętać, że bez przyjęcia tezy o istnieniu osobowego Boga, pozostającego w relacjach z innymi osobami, niezwykle trudno jest filozoficznie określić rodzaj i cel pośmiertnego istnienia niematerialnych dusz ludzkich⁷⁹. Zaproponowane również przez Judyckiego argumenty za istnieniem duszy (modalny, z plastyczności umysłu, z niemożności mechanistycznej interpretacji treści mentalnych, z istnienia wiedzy koniecznej, z jedności świadomości oraz z niemożliwości redukcji własności mentalnych)⁸⁰ stanowią cenną próbę uzasadnienia stanowiska dualizmu antropologicznego w ramach dyskusji na polu filozofii umysłu.

7. Reinterpretacje duszy we współczesnej teologii katolickiej

Orzeczenia Urzędu Nauczycielskiego Kościoła wyznaczają istotne punkty graniczne w teologicznej antropologii strukturalnej⁸¹. Nie zyskują one rangi dogmatów, lecz stanowią ważne wypowiedzi, których stopień pewności teologicznej musi być określany przy uwzględnieniu kontekstu historyczno-doktrynalnego, w jakim dany dokument został ogłoszony. Chociaż Sobór w Vienne (1311–1312) użył w wypowiedziach antropologicznych terminologii zaczerpniętej z filozofii tomistycznej, to jednak nie można tego faktu traktować jako dogmatyzacji teorii hylemorfizmu, lecz jedynie jako potwierdzenie prawdy wiary, że człowiek jest ścisłą jednością dwóch elementów: duszy i ciała (*corpore et anima unus*). Takie podejście hermeneutyczne otwiera drogę do poszukiwania nowych ujęć teologicznych, przy jednoczesnym

⁷⁷ Judycki, „Istnienie i natura duszy ludzkiej”, 124.

⁷⁸ Judycki, „Niematerialna dusza”, 19–20; Judycki, „Istnienie i natura duszy ludzkiej”, 162–164.

⁷⁹ Judycki, „Istnienie i natura duszy ludzkiej”, 125–126.

⁸⁰ Judycki, „Istnienie i natura duszy ludzkiej”, 133–135.

⁸¹ Synteza nauczania *Magisterium Ecclesiae* o duszy: *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 362–368. Zob. też *Breviarium fidei, passim*.

wykluczeniu monizmu materialistycznego i spirytualistycznego, skrajnego dualizmu, teorii „duszy wspólnej” oraz innych błędnych teorii⁸².

W XX wieku na gruncie teologii systematycznej nie zabrakło wybitnych umyśłów, które podjęły wysiłek reinterpretacji tradycyjnej koncepcji duszy ludzkiej w kontekście nowych wyzwań naukowych, kulturowych i społecznych. Do bardziej oryginalnych ujęć duszy można zaliczyć poglądy Pierre’a Teilharda de Chardin, Adolfa Haasa, Romano Guardiniego, Karla Rahnera, Ladisłausa Borosa, Josepha Ratzingera i Czesława Stanisława Bartnika.

Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955) koncepcję duszy oparł na ewolucyjnej i fenomenologicznej wizji kosmosu. Jego zdaniem Bóg Stwórca spowodował zaistnienie duszy ludzkiej, posługując się przyczynami wtórnymi. Francuski jezuita wskazywał na transformującą moc Boga i genetyczne związki duszy z materią świata. Wbrew tendencjom manichejskim doceniał znaczenie materii, podkreślając, że kryje ona w sobie niewyobrażalną możliwość wyprowadzenia z siebie ludzkiej duszy. Dzieje się to na drodze uniwersalnej ewolucji kosmicznej, w ramach której w ciągu niewyobrażalnie długiego okresu czasu pojawiają się coraz bardziej złożone formy życia. Dusza ludzka, której naturę stanowi świadomość refleksyjna, wyłania się na zasadzie procesu przekształcania z psychizmu zwierzęcego, lecz jednocześnie go przekracza. Stanowi bowiem następczy fenomen, należący już do nowego, wyższego porządku zjawisk. Fakt związku i zarazem przekraczania psychizmu zwierzęcego przez ludzką duszę pozwala uznać jej relatywną transcendencję. W ujęciu Teilharda nieśmiertelność duszy wiąże się ściśle z nieodwracalnością biegu ewolucji, która zmierza wyłącznie w kierunku wyższym, ku zjednoczeniu wszystkiego w Bogu jako punkcie Omega. Pęd ewolucyjny niesie duszę ludzką ku coraz wyższej świadomości i wypełnieniu jej doskonałości w Bogu⁸³.

Broniąc Teilharda przed zarzutem panpsychizmu, niemiecki jezuita Adolf Haas (1914–1982) podkreślał, że zasadniczym powodem niezrozumienia ewolucyjnej koncepcji duszy ludzkiej zaproponowanej przez Teilharda jest aplikacja statycznego języka tradycyjnej filozofii do dynamicznego języka teorii ewolucji. Haas, wpisując teologiczną refleksję w paradygmat ewolucyjny, podkreślał, że dusza ludzka jest nowym bytem, przerastającym czysto biologiczne uwarunkowania i wyjaśnienia. Kosmiczna ewolucja jest rezultatem wszechogarniającego planu Boga, który jako idea Boża realizuje się stopniowo w rozwoju. Biorą w nim udział również stworzenia, które działają na podstawie udzielonej im przez Stwórcę mocy. Plan Boży jest osią ewolucji zmierzającej do rekapitulacji całej rzeczywistości w Bogu. Proces rozwoju charakteryzuje się ciągłością i nieciągłością, które nie stoją ze sobą w sprzeczności, lecz stanowią ściśle zjednoczone bieguny. Pojawiające się w długim procesie ewolucji

⁸² Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, I, 395–398.

⁸³ Wojciechowski, „Teilhardowska koncepcja transcendencji duszy ludzkiej”, 221–227.

istotowo nowe elementy (życie i duch) nie dają się wyprowadzić z samego tylko procesu rozwoju, lecz są uwarunkowane Bożą osiǳ ewolucji⁸⁴.

Niemiecki teolog pochodzenia włoskiego – Romano Guardini (1885–1968) rozwinǳ nurt zwany „filozofią przeciwieństw”. Uznawał duszę ludzkǳ za stworzonǳ przez Boga substancję duchowǳ, nieredukowalnǳ do ciǳła, chociaų w swoim byciu zaleųnǳ od niego. Jako forma substancjalna dusza stanowi pryncypium ciǳła, poniewaų jednoczy je i uzdalnia do działania⁸⁵. W rezultacie ciǳło i dusza nie sǳ ani oddzielone, ani identyczne, lecz tworzǳ przedziwnǳ strukturę przeciwieństw. Nie generuje ona sprzecznoųci, ale buduje wspaniałǳ i rǳnorodnǳ jednoųc. Dusza i ciǳło sǳ dwoma biegunami tej samej jednoųci. Wpływ duszy na ciǳło sprawia, ųe moųna jǳ nazwać „ųyciodajnǳ siłǳ”⁸⁶. Według Guardiniego dusza nie jest ograniczona przez ųwiat, przez wspólnotę ludzkǳ ani przez ųadne inne immanentne czynniki. Cechuje jǳ bezpoųrednia relacja z Bogiem, intensywne dǳųenie ku Niemu oraz zdolnoųc prowadzenia dialogu ze Stwǳrcǳ. Szczegǳlony wyraz ludzkiej jednoųci duchowo-cielesnej uwidacznia się w gestach liturgicznych. ųcisły zwiǳzek duszy i ciǳła ma charakter symboliczny. Ciǳło jest realnym symbolem duszy. Człowiek wyraża się na zewnǳtrų poprzez ciǳło, ale takųe doųwiadacza wraųeń z zewnǳtrų za poųrednictwem swojego ciǳła. Jest to relacja ekspresji i impresji. Jednoųc duszy i ciǳła stanowi podstawę wszelkiej komunikacji człowieka ze ųwiatem. Odrzucajǳc skrajny dualizm, niemiecki teolog twierdzi, ųe dusza jest otwarta jednoųcześnie na Boga i na ciǳło. Kształtuje ciǳło i wyraża się poprzez ciǳło. Stǳd teų nie istniejǳ wyłǳcznie duchowe akty człowieka. Wszystko co czyni pozostaje zawsze ludzkie, to znaczy cielesno-duchowe. „Filozofia przeciwieństw” Guardiniego prezentuje w oryginalny sposǳb odnowione ujęcie scholastycznego aksjomatu *anima forma corporis*⁸⁷.

Inny niemiecki teolog – Karl Rahner (1904–1984) przyjǳł teųę, ųe Bǳg jest transcendentnym podłozem dynamicznego ųwiata, a nie kategorialnǳ przyczynǳ poųród innych przyczyn. Dusza ludzka wywodzi się ostatecznie od Boga, powstaje jednak podczas aktywnej autotranscendencji materii. Zdaniem Rahnera materia ewoluuje ku duchowi mocǳ dynamizmu udzielonego przez Stwǳrcǳ, a nie dzięki wlasnym immanentnym siłom. U podstaw rozwoju bytu skończonego stoi Byt Nieskończoney, który działa nie z zewnǳtrų na zasadzie prostej interwencji, lecz od wewnǳtrų bytu, prowadzǳc go do uzyskania nowej jakoųci. Bǳg jest transcendentnym fundamentem wszelkiego rozwoju, ruchu i zmiany. Chociaų duch i materia sǳ istotowo rǳżne, to jednak nie sǳ radykalnie antytetyczne. Rahner przyjmuje substancjalnǳ jednoųc człowieka. Wyjaųnia przy tym, ųe dusza i ciǳło nie sǳ składnikami, które istniały wczeųniej oddzielnie, a następnie zostały złǳczone, tworzǳc ich prostǳ sumę. Skoro

⁸⁴ Wojciechowski, „Teilhardowska koncepcja transcendencji duszy ludzkiej”, 232–234.

⁸⁵ Gǳdų, „Ciǳło i dusza”, 186.

⁸⁶ Gǳdų, „Ciǳło i dusza”, 187.

⁸⁷ Gǳdų, „Ciǳło i dusza”, 190–191.

materia – zdaniem Rahnera – jest „zamrożonym” duchem, to ów duch nie tyle powstaje z materii, ile raczej się z niej uwalnia. Takie ujęcie nie jest jednak równoznaczne z tradycyjnym nauczaniem o stworzeniu przez Boga duszy z nicości podmiotu (*ex nihilo subiecti*)⁸⁸. Sugestia Rahnera, że rodzice – w jakiejś mierze – mogą być „przyczyną” również duszy zrodzonego przez nich człowieka, może być przyjęta tylko pod warunkiem, że moc włana przez Boga staje się immanentna w działaniu rodziców, przy czym nie jest ona elementem konstytutywnym ich bytu⁸⁹. Po śmierci człowieka dusza nie staje się odrębnym bytem, lecz pozostaje formą substancjalną ożywiająca materię pierwszą, z którą musi być koniecznie związana. Śmierć zatem nie jest prostym oddzieleniem duszy od ciała, lecz otwarciem się na materię kosmiczną⁹⁰.

Oryginalną i zarazem kontrowersyjną koncepcję antropologiczno-eschatologiczną wypracował szwajcarski teolog pochodzenia węgierskiego Ladislaus Boros (1927–1981). Według niego śmierć człowieka jest szczytowym punktem w procesie formowania się świadomości i wolności, które konstytuują każdy akt ludzki. W momencie śmierci człowiek osiąga dojrzałość osobową, która pozwala mu podjąć ostateczną decyzję dotyczącą sensu jego eschatologicznego bytowania. W sposób w pełni świadomy i wolny człowiek definitywnie akceptuje lub odrzuca Boga, co skutkuje dla niego określonym losem eschatologicznym. Postrzegana w perspektywie chrystologicznej śmierć stanowi przede wszystkim spotkanie ze zmartwychwstałym Panem, które jest warunkiem i przyczyną osiągnięcia przez człowieka ostatecznej nieśmiertelności zarówno w wymiarze duchowym, jak i cielesnym (zmartwychwstanie w śmierci).⁹¹ Chociaż hipoteza Borosa wywołała dużą falę krytyki, to jednak poruszyła niezwykle ważną kwestię definitywnego charakteru wyroku eschatologicznego jako skutku wyborów dokonywanych przez człowieka w ramach jego skończonej wolności.

Joseph Ratzinger (ur. 1927) zdawał sobie sprawę z tego, że w powszechnej świadomości mocno zakorzenił się dualistyczny platoński obraz człowieka, który wymaga oczyszczenia i korekty. Nieśmiertelność duszy bywa dziś kwestionowana z powodu ewidentnego odwoływania się do metafizyki substancji. Ratzinger proponuje koncepcję dialogiczno-personalną, w ramach której nieśmiertelność człowieka jest skutkiem pozostawiania osoby ludzkiej w dialogu z Bogiem, ponieważ tylko miłość Boża obdarza wiecznością. To, co istotne w człowieku, czyli osoba, trwa nadal po jego śmierci, człowiek żyje bowiem „w pamięci Boga”. Zdaniem Ratzingera dusza nie może być rozumiana jako część substancji ukryta w człowieku, lecz jako dynamika ludzkiej otwartości na uczestnictwo w wieczności. Właściwa jedynie człowiekowi dynamika jego egzystencji, ukierunkowana na prawdę i miłość, posiada charakter substancjalny, realistyczny, fundamentalny i najbardziej trwały. Jest ona czymś

⁸⁸ Wojciechowski, „Teilhardowska koncepcja transcendencji duszy ludzkiej”, 237–240. Zob. Machinek, „Karla Rahnera koncepcja duszy ludzkiej”, 101–113.

⁸⁹ Naumowicz, „Teologia duszy wobec współczesnych wyzwań”, 100.

⁹⁰ Bartnik, *Ludzka dusza, jaźń i osoba*, 62.

⁹¹ Nowicki, „Fenomen śmierci w ujęciu Ladislausa Borosa”, 256–261.

niezwykle delikatnym i zarazem w najwyższym stopniu mocnym. Poglądy Ratzingera ewoluowały, kulminując w twierdzeniu, że dialogiczna idea nieśmiertelności duszy ludzkiej nie tylko nie wyklucza biblijnej prawdy o zmartwychwstaniu umarłych, lecz tworzy wraz z nią ujęcie komplementarne⁹².

Rozwijany przez Czesława Stanisława Bartnika (1929–2020) nurt personalizmu uniwersalistycznego stanowi próbę odpowiedzi zarówno na zbyt indywidualistyczne rozumienie osoby obecne w średniowiecznej filozofii, jak i na nowożytnie tendencje sprowadzające osobę i duszę ludzką do empirycznego „ja”, samoświadomości, zwykłej idei, konwencji lub funkcji. Według personalizmu uniwersalistycznego osoba jest „nadsyntezą wymiaru somatycznego i pneumatycznego bytu ludzkiego kulminującego w samoistnym *ja*”⁹³. Na osobowy świat człowieka składają się zarówno empiryczne zjawiska cielesności, rozumności, wolności i działalności, jak i rzeczywistości duszy i jaźni.

Według Bartnika podstawę działania, myślenia i wszelkiej aktywności człowieka stanowi „ja”, które wymyka się wszelkim próbom konceptualizacji. Jest ono poznawalne tylko w pewnym zakresie w ramach głębokiej intuicji intelektualnej. W pełni zostanie poznane przez człowieka dopiero w Eschatonie. Stanowi ono niezależną podstawę tożsamości człowieka, jego fundament bytu i metafizyczną głębię. W aspekcie strukturalnym owo „ja” posiada dwa poziomy: somatyczno-psychiczny i metafizyczny. „Ja somatyczno-psychiczne” istnieje w człowieku jako pewna empiryczna tożsamość siebie. Pod tym „ja somatyczno-psychicznym” kryje się dusza ludzka. Kulminuje ona w pełnym „ja” metafizycznym, głębinowym i niejako absolutnym. „Ja metafizyczne” zwieńcza osobę ludzką, ma charakter realny i ontologiczny. Bez samoistnego i duchowego „ja metafizycznego” nie ma *in sensu stricto* osoby, ale nie ma też „ja metafizycznego” bez związku ze złożeniem ciało-dusza. Ostatecznie w osobie ludzkiej funkcjonują trzy struktury ontyczne: ciało, dusza oraz „ja podmiotowe i metafizyczne”. Chociaż „ja metafizyczne” jest realne i obiektywne, to jednak nie musi permanentnie przejawiać się poprzez „ja empiryczne” w postaci aktów świadomości, myślenia, chcenia i doznawania. „Ja metafizyczne” nie może nigdy zostać odłączone od duszy, choć może być oddzielone od ciała, co faktycznie dokonuje się w śmierci człowieka⁹⁴.

Personalistyczna interpretacja duszy zaproponowana przez Czesława Bartnika, zwłaszcza w kontekście agresywnej ideologii „nowego ateizmu”⁹⁵, wydaje się obiecującym kierunkiem teologicznego myślenia o strukturze człowieka. Stanowi ona ciekawą próbę dopełnienia hylemorficznej antropologii Akwinaty przez dowartościowanie również pozaintelektualnych wymiarów duszy (jej woli i twórczości), co

⁹² Składanowski, *Ciało, dusza, duch*, 137–146. Zob. Borto, „Joseph Ratzinger’s Apologia”, 775–790.

⁹³ Bartnik, *Ludzka dusza, jaźń i osoba*, 241.

⁹⁴ Bartnik, *Ludzka dusza, jaźń i osoba*, 244–245. Zob. Miczyński, „Human Soul”, 751–774.

⁹⁵ Zob. Nadbrzeżny, „Bóg nie jest fantasmagorią”, 123–138.

zapobiega tendencjom do redukcjonowania duszy wyłącznie do rozumu (*anima rationalis*) oraz pojmowania jej na sposób zbyt reistyczny jako obiektywnej formy substancjalnej, pozbawionej podmiotowości i związanej z nią dynamiki wewnętrznej głębi.

Zakończenie

Przedstawiona w niniejszym artykule szeroka panorama wybranych poglądów na temat duszy ludzkiej, ujętych w kluczu diachronicznym i omówionych w sposób niemal encyklopedyczny, sprawia, że podjęcie próby zredagowania standardowego podsumowania zaprezentowanych treści mogłoby zasłużyć na miano syzyfowej pracy. Można jednak, na podstawie dokonanej prezentacji, sformułować bardziej ogólne stwierdzenie, że w ciągu swych dziejów myśl ludzka miotała się między przeciwstawnymi poglądami o naturze i genezie duszy. Afirmowała lub negowała jej istnienie, przyjmowała jej duchowość lub materialność, nieśmiertelność lub śmiertelność otwartą na zmartwychwstanie, preegzystencję lub stworzenie w czasie, jedyność lub wielość, wreszcie odrębność od ciała lub ściśle z nim zjednoczenie. Każda omówiona interpretacja z osobna i wszystkie razem z pewnością potwierdzają zarówno wagę, jak też złożoność problematyki dotyczącej duszy.

Już sama wielość zróżnicowanych koncepcji może onieśmielać i prowokować czytelnika do postawienia pytania w stylu charakterystycznym dla Leszka Kołakowskiego (1927–2009): *jestże dla duszy przyszłość jaka?* Chociaż Kant w swej dialektyce twierdził, że nie mamy możliwości poznania duszy, to jednak samą jej ideę uznał za nieusuwalną potrzebę ludzkiego umysłu. Bez wątpienia idea duszy nie umarła, pojawia się wciąż w różnych formach we współczesnej literaturze, sztuce, pobożności, a nawet popkulturze. Również filozofia i teologia nieustannie poszukują nowego języka, by o duszy mówić dzisiejszemu człowiekowi w sposób głęboki, nietrywialny i poruszający, broniąc go przed „nieznośną lekkością” materialistycznego redukcjonizmu. Nawet jeśli nie zdołają przynieść oczekiwanego zysku poznawczego, to jednak już samo wytrwałe podtrzymywanie przez nich pytania o duszę może sprawić, że nasza kultura nie stanie się ostatecznie bezduszna. Rozsądnie jest zatem twierdzić, że wciąż jeszcze jest przyszłość dla myślenia o duszy.

Bibliografia

- Bartnik, C.S., *Dogmatyka katolicka* (Lublin: Wydawnictwo KUL 1999) I.
Bartnik, C.S., *Ludzka dusza, jaźń i osoba* (Lublin: Standruk 2019).
Bartnik, C.S., *Misterium człowieka* (Lublin: Standruk 2004).

- Bauman, Z., *Ponowoczesność jako źródło cierpień* (Warszawa: Sic! 2013).
- Borto, P., „Joseph Ratzinger’s Apologia for the Concept of the Soul”, *Verbum Vitae* 40/3 (2022) 775–790. DOI: <https://doi.org/10.31743/vv.13885>.
- Bremer, J., *Jak to jest być świadomym. Analityczne teorie umysłu a problem świadomości* (Warszawa: IFiS PAN 2005).
- Bremer, J., „Pojęcie duszy w naukach kognitywnych”, *Filozofia Chrześcijańska* 7 (2010) 37–63. DOI: <https://doi.org/10.14746/fc.2010.07.02>.
- Bokwa, I. (red.), *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła* (Poznań: Księgarnia Świętego Wojciecha 2007).
- Buttiglione, R., *Mysł Karola Wojtyły* (Lublin: TN KUL 1996).
- Coreth, E., *Filozofia XX wieku* (Kęty: Antyk 2004).
- Cruz Hernández, M., „Awicenna”, *Powszechna encyklopedia filozofii* (red. A. Maryniarczyk; Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2000) I, 441–445.
- Dombrowski, M., „Panpsychizm a emergentyzm, albo o stopniowaniu tajemnicy”, *Przeгляд Filozoficzny – Nowa Seria* 28/3 (2019) 139–157. DOI: <https://doi.org/10.24425/PFNS.2019.129765>.
- Duch, W., „Neuronauki i natura ludzka”, *Nauki przyrodnicze a nowy ateizm* (red. M. Słomka; Lublin: Wydawnictwo KUL 2012) 79–122.
- Eliade, M., *Historia wierzeń i idei religijnych. I. Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich* (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 1988).
- Enders, M., „Uwagi na temat znaczenia myśli średniowiecznej dla rozwoju chrześcijańskiego rozumienia natury ludzkiej”, *Spory o naturę człowieka* (red. J. Jagiełło; Kielce: Jedność 2015) 149–168.
- Gózdź, K., „Ciało i dusza w «filozofii przeciwieństw» Romano Guardiniego”, C.S. Bartnik, *Ludzka dusza, jaźń i osoba* (Lublin: Standruk 2019) 185–191.
- Gudaniec, A., „Karol Wojtyła’s Concept of Personal Transcendence”, *Verbum Vitae* 40/3 (2022) 733–750. DOI: <https://doi.org/10.31743/vv.13573>.
- Gut, P., *Leibniz. Mysł filozoficzna w XVII wieku* (Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2004).
- Hieronimus, *Epistola 126. Ad Marcellinum et Anapsychiam*, w: *Patrologiae cursus completus. Series Latina* (red. J.P. Migne; Paris: Migne 1845) 22, 1085–1087; tł. pol.: Hieronim, „List 126. Do Marcellina i Anapsychii”, *Hieronim ze Strydonu, Listy IV (116–130)* (red. H. Pietras; Źródła Myśli Teologicznej 63; Kraków: WAM 2011) 166–168.
- Höffner, M., „Dusza i ciało w antropologii Grzegorza z Nyssy”, *Studia Religioologica* 39 (2006) 81–100.
- Jarocki, J., „Miejsce panpsychizmu we współczesnych debatach nad umysłem”, *Diametros* 58 (2018) 49–64.
- Jastrzębski, A., „The Self as the Spiritual Subject. An Overview of Selected Concepts in View of the Positivist Paradigm”, *Verbum Vitae* 40/3 (2022) 791–805. DOI: <https://doi.org/10.31743/vv.13784>.
- Judycki, S., „Istnienie i natura duszy ludzkiej”, *Antropologia* (red. S. Janeczek; Lublin: Wydawnictwo KUL 2010) 121–177.
- Judycki, S., „Ja. I. Filozofia. 2. W filozofii nowożytnej”, *Encyklopedia katolicka* (red. S. Wielgus; Lublin: TN KUL 1997) VII, 627–629.

- Judycki, S., „Kantowska teoria umysłu”, *Roczniki Filozoficzne* 45 (1997) 35–60.
- Judycki, S., „Niematerialna dusza”, *Filozofuj!* 4 (2015) 17–20.
- Katechizm Kościoła Katolickiego* (Poznań: Pallottinum 1994).
- Kiejza, A., „Serce”, *Nowy słownik teologii biblijnej* (red. H. Witczyk; Lublin – Kielce: TN KUL – Jedność 2017) 812–814.
- Kobierzycki, T., *Jaźń i tożsamość. Studia z filozofii człowieka* (Warszawa: Muza 2012).
- Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii* (1979).
- Kowalczyk, S., *Idea duszy w refleksji filozoficznej* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2016).
- Kowalczyk, S., *Nurty personalizmu. Od Augustyna do Wojtyły* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2010).
- Krąpiec, M., *Ja – człowiek* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2005).
- Lemański, J., „«Dead Souls» and «Open Vessel» Is There a Need for a «New» Meaning of the Hebrew Word *nefeš*?”, *Verbum Vitae* 40/3 (2022) 661–674. DOI: <https://doi.org/10.31743/vv.13729>.
- Lemański, J., „Standardowe i specyficzne rozumienie słowa *rûaḥ* w tekstach Księgi Rodzaju i Księgi Wyjścia”, *Verbum Vitae* 37 (2020) 11–34. DOI: <https://doi.org/10.31743/vv.1947>.
- Liszka, P., *Dusza ludzka. Substancja duchowa człowieka* (Wrocław: TUM 2017).
- Machinek, M., „Karla Rahnera koncepcja duszy ludzkiej. Poglądy – kontrowersje – kontynuacje”, *Filozofia Chrześcijańska* 7 (2010) 101–113. DOI: <https://doi.org/10.14746/fc.2010.07.06>.
- Miczyński, J., „Human Soul in the Light of Czesław Stanisław Bartnik’s Universalistic Personalism”, *Verbum Vitae* 40/3 (2022) 751–774. DOI: <https://doi.org/10.31743/vv.13900>.
- Miczyński, J., „Ważniejsze ujęcia jaźni”, C.S. Bartnik, *Ludzka dusza, jaźń i osoba* (Lublin: Standruk 2019) 205–210.
- Miłkowski, M. – Poczubot, R. (red.), *Analityczna metafizyka umysłu. Najnowsze kontrowersje* (Warszawa: IFiS PAN 2008).
- Mruszczyk, M., *Człowiek w „antropologii adekwatnej” Karola Wojtyły* (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2010).
- Muszyńska, R., *Rozwój poglądów na duszę ludzką. Od Orfeusza do Tomasza z Akwinu* (Gostynin: Universum 2008).
- Nadbrzeżny, A., „Bóg nie jest fantasmagorią. Nowy ateizm jako wyzwanie dla Kościołów chrześcijańskich”, *Communio* 35/1 (2015) 123–138.
- Narecki, K., „Człowiek w myśli Heraklita z Efezu”, *Roczniki Humanistyczne* 30/3 (1982) 5–20.
- Naumowicz, C., „Konstytucja Benedykta XII *Benedictus Deus*. Próba nowego spojrzenia na kontrowersję”, *Teologia w Polsce* 4/1 (2010) 109–123.
- Naumowicz, C., „Teologia duszy wobec współczesnych wyzwań”, *Collectanea Theologica* 81/2 (2011) 95–109.
- Nowicki, A., „Fenomen śmierci w ujęciu Ladislausa Borosa”, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 35/2 (2002) 252–264.
- Paczkowski, P., „Stoicka koncepcja «wewnętrznej warowni»”, *Kultura i Wartości* 23 (2017) 49–60. DOI: <http://dx.doi.org/10.17951/kw.2017.23.49>.
- Papieska Komisja Biblijna, „Czym jest człowiek?” (*Ps* 8,5). *Zarys antropologii biblijnej* (Kielce: Jedność 2020).

- Pasterczyk, P., „Τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα” (1 Tes 5,23). Stoickie źródła rozumienia ducha w Pierwszym Liście do Tesaloniczan, *Verbum Vitae* 39 (2021) 831–848. DOI: <https://doi.org/10.31743/vv.12893>.
- Piwowar, P., „Antropologia”, *Teologia Starego Testamentu. I. Teologia Pięcioksięgu* (red. M. Rosik; Wrocław: TUM 2011) 33–95.
- Popper, K.R. – Eccles, J.C., *The Self and Its Brain* (New York: Springer 1977).
- Ratzinger, J., *Śmierć i życie wieczne* (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 1986).
- Ravasi, G., *Krótką historia duszy* (Kraków: Salwator 2008).
- Reale, G., *Mysł starożytna* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2003).
- Resch, A., „Dusza”, *Leksykon religii. Zjawiska – dzieje – idee* (red. H. Waldenfels; Warszawa: Verbinum 1997) 94–97.
- Robaczewski, A., „Ja. I. Filozofia. 1. W filozofii klasycznej”, *Encyklopedia katolicka* (red. S. Wielgus; Lublin: TN KUL 1997) VII, 625–626.
- Scola, A., *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna* (Poznań: Pallottinum 2005).
- Składanowski, M., *Ciało, dusza, duch. Mysł Josepha Ratzingera na tle współczesnej antropologii* (Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek 2013).
- Słomka, M., *Who is Man? The Anthropology of Karol Wojtyła* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2017).
- Stachowiak, L., „Duch”, *Nowy słownik teologii biblijnej* (red. H. Witczyk; Lublin – Kielce: TN KUL – Jedność 2017) 190–193.
- Stachowiak, L. – Romaniuk, K., „Dusza ludzka”, *Nowy słownik teologii biblijnej* (red. H. Witczyk; Lublin – Kielce: TN KUL – Jedność 2017) 195–197.
- Starzyńska-Kościszko, E., „Teoria jaźni Bronisława F. Trentowskiego”, *Humanistyka i Przyrodoznawstwo* 12 (2006) 79–90.
- Strawson, G., „Fizykalistyczny panpsychizm”, *Roczniki Filozoficzne* 1 (2018) 181–205. DOI: <http://dx.doi.org/10.18290/rf.2018.66.1-11>.
- Stróżewski, W., *Ontologia* (Kraków: Aureus – Znak 2006).
- Świeżawski, S., *Między średniowieczem a czasami nowymi. Sylwetki myślicieli XV wieku* (Warszawa: Biblioteka „Więzi” 2002).
- Szram, M., „Rola duszy rozumnej w antropologii duchowej Orygenesusa”, *Verbum Vitae* 40/3 (2022) 691–713. DOI: <https://doi.org/10.31743/vv.13871>.
- Turek, W., „Godność ludzkiego ciała według Tertuliana. Analiza komentarzy do tekstów Rdz 1,26–27; 2,8; 1 Kor 3,16”, *Vox Patrum* 63 (2015) 63–75.
- Turzyński, P., „Antropologia trychotomiczna Orygenesusa”, *Vox Patrum* 63 (2015) 35–46.
- Wąsek, D., „Neuro nauki w poszukiwaniu duszy. Wprowadzenie do debaty”, *Teologia w dialogu z innymi naukami. Spotkania – Kontrowersje – Perspektywy* (red. D. Wąsek; Kraków: Wydawnictwo „scriptum” 2021) 157–173.
- Wenta, M., „Koncepcja duszy według Świętego Augustyna”, *Colloquia Theologica Ottoniana* 1 (2001) 39–59.
- Wojciechowski, T., „Teilhardowska koncepcja transcendencji duszy ludzkiej i jej wpływ na chrześcijańską antropologię filozoficzną”, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 7 (1974) 215–244.
- Woźniak, R., „Jakiej koncepcji duszy potrzebuje współczesna teologia?”, *Teologia w dialogu z innymi naukami. Spotkania – Kontrowersje – Perspektywy* (red. D. Wąsek; Kraków: Wydawnictwo „scriptum” 2021) 175–196.

ANTONI NADBRZEŻNY

Zaborowski, R., „Rozumienie *logos*. Presokratycy – Platon”, *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* 7/3 (1998) 89–113.

Zmorzanka, A.Z., „Orfizm”, *Powszechna encyklopedia filozofii* (red. A. Maryniarczyk; Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2006) VII, 843–847.