

O. Waldemar Linke CP: Czy jeszcze potrzebujemy duszy?

Po co nam dziś ten konstrukt, który wypracowano w judaizmie i chrześcijaństwie? Czy wyrosliśmy z duszy? Moglibyśmy tak powiedzieć, gdybyśmy mieli pewność, że wypracowaliśmy inny język, przy pomocy którego moglibyśmy mówić o człowieku inaczej, niż jako o płynnej rzeczywistości zmian, wrażeń i impulsów oraz reakcji na nie – pisze o. Waldemar Linke CP w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Rozważania o ciele i duszy”.

Traktowanie chrześcijaństwa jako formy neoplatonizmu dla prostaczków powoduje, że bierzemy pojęcia religijne za uproszczone czy wręcz zwulgaryzowane formy pojęć filozoficznych. Czy należy do nich także dusza? Czy potrzebujemy jeszcze odwoływać się do tego terminu, by zrozumieć siebie? Czy jest ono jeszcze koniecznym elementem wiary chrześcijańskiej? W wyznaniu wiary, które składamy w uroczystej liturgii Mszy Świętej, nie pojawia się ono, więc zasadnie możemy pytać, czy można wyznawać integralną wiarę chrześcijańską nie używając słowa „dusza”?

Pytanie to można zresztą rozszerzyć: czy antropologia teologiczna odwołująca się do pojęć takich jak „dusza” czy „osoba” jest potrzebna jako składnik chrześcijaństwa? Może dojrzelismy już do tego, by przenieść to pojęcie do lamusa przeznaczonego dla

zdekonstruowanych mitów. Pytanie to jest bardzo istotne, bowiem jak człowiek definiuje siebie, tak siebie żyje. Co do naszego życia wnosi pojmowanie siebie jako istoty obdarzonej aspektem duchowym?

Bez wsparcia ludzi takich jak Ty, nie mógłbyś czytać tego artykułu.
Prosimy, kliknij tutaj i przekaz darowiznę w dowolnej wysokości.

Czy Pismo Święte mówi o duszy?

Kanadyjski egzegeta Marc Girard, autor książki *Biblical Symbols: Universal Language. For a theology of the two Testaments anchored in the human sciences* (tt. 1-2, Paris: Mediaspaule 2016) na konferencji, która odbyła się w Lublinie 19-20 października 2016 r., wygłosił referat, w którym postulował: „Z całym szacunkiem dla teologicznej tradycji w świecie zachodnim myślę, że przez analizę terminów *nefes* i *nūah* w Biblii nie można zostawić otwartych drzwi dla koncepcji duszy nieśmiertelnej, która jest przeznaczona w przyszłym świecie do życia w oddzieleniu od śmiertelnego ciała” (M. Girard, „Podejście symboliczne do hebrajskiego pojęcia *nefes*. Czy Biblia rzeczywiście mówi o duszy?”. [w:] Czym jest człowiek, że o nim pamiętasz? [Ps 8,5]. Antropologia w Piśmie Świętym [Analecta Biblica Lublinensia 16], red. T. Bąk, tłum. M.S. Wróbel, Lublin: Wydawnictwo KUL 2019, s. 9-18, zwł. s. 18). Jest to myśl, która bynajmniej nie jest pionierska, nie powinna więc stanowić powodu wstrząsu zwłaszcza u czytelnika, który choćby pobieżnie śledzi literaturę teologiczną XX w. i późniejszą. Marian Filipiak opisuje *nefes* jako organ i przejaw życia (M. Filipiak, Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1979, s. 34). Korneliusz Welenc pisze „Dusza (hebr. *nefes*) nie oznacza jakiejś składowej ‚części’ osobowości, oddzielonej w sposób jednoznaczny od ciała, lecz żyjącego człowieka” (K.T. Welenc, „Traktat o człowieku”. [w:], Dogmatyka, t. 5, red. E. Adamiak, A. Czaja, J.

Majewski, Warszawa: Biblioteka „Więzi” 2007, s. 15-212, zwł. s. 25). Georg Langemeyer zdaje się sugerować, że *nefesz* to kreślenie oznaczające różne przejawy życia ludzkiego od fizjologicznych po akty woli, które w niej mają swój podmiot. W tym sensie autor ten mówi o różnych numerycznie i jakościowo *nefesz* (G. Langemeyer, Antropologia Teologiczna [Podręcznik Teologii Dogmatycznej 4, red. W. Beinert], Kraków: Wydawnictwo m 2000, s. 58). Widać, nawet na przykładzie tak skromnego i wybiórczego przeglądu opinii, że studium językowe terminu hebrajskiego, w zasadzie nie budzące wątpliwości, było traktowane jako zasadnicza i rozstrzygająca przesłanka dla uznania zbędności przekonania, że dusza jest istotnym elementem struktury bytu ludzkiego.

Myślenie tego rodzaju wyraźnie odrzucać wartość wewnątrzbiblijnego procesu kształtowania się myśli, który to proces przedbiegał przez różne języki (a więc też filologie i literatury) oraz przez różne epoki. A priori uznaje się za bezwartościowe te elementy antropologii, które pojawiły się w kolejnych fazach kształtowania się poszczególnych składników Biblii. Obowiązuje to swoiście rozumiana zasada prymatu *veritas hebraica*, którą wzmocniła jeszcze dodatkowo pochodząca od Bultmanna teza o zmitologizowaniu chrześcijaństwa poprzez jego hellenizację. By odejść od tej optyki, weźmy jako materiał studyjny to, co o duszy przeczytać możemy w Księdze Tobiasza.

Jest to dzieło nie należące do najbardziej znanych części Pisma Świętego, ponieważ wydaje się być budującym opowiadaniem pozbawionym głębszej, teologicznej treści. Także jego nieobecność w Biblii Hebrajskiej oraz różnych formach kanonu chrześcijańskiego powoduje, że nie jest często studiowana w środowisku protestanckim. Dzieje tego tekstu są bardzo interesujące, gdyż pozwalają nam

*Spróbujemy odpowiedzieć,
czy w Piśmie Świętym
znaleźć możemy takie
rozumienie duszy, które
wychodzi poza
anatomiczne i symboliczne
jej rozumienie*

prześledzić, jak
narracja wędruje z
języka w język i z
kultury w kulturę, by
nabierać coraz to
nowych cech, ale
zachowuje
zasadniczą
tożsamość. Proces
tego rodzaju
ilustruje choćby
bardzo ciekawy

przegląd różnych realizacji literackich dydaktycznego opowiadania o Achikarze opracowany przez Riccardo Continiego i Cristiano Grottanelli (Il sagio Ahiqar. Fortuna e trasformazioni di uno scritto sapienziale. Il testo più antico e le sue versioni, red. R. Contini, C. Grottanelli [Studi Biblici 148], Brescia: Paideia Editrice 2005). Związek między tymi tekstami jest zresztą głębszy, bowiem Achikar z bliskowschodniego przekazu występuje też w biblijnym opowiadaniu o Tobiaszu (Tb 1,21.22; 2,10; 11,19; 14,10), a poza tym Tb zawiera wyraźne zapożyczenia z mądrościowej spuścizny Achikara (M. Wojciechowski, „Pouczenia Tobita dla Tobiasza”. [w: Miłość wytrwa do końca. Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Stanisława pisarka w 50. rocznicę święceń kapłańskich i 75 . rocznicę urodzin, red. W. Chrostowski, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio” 2004, s. 426-438) oraz jest ukształtowana na wzór opowiadania o mądrym Achikarze, bowiem zawiera podobny schemat literacki ukształtowany na szkielet, jaki tworzą dwa bloki przysłów wypowiedzianych przez starszego wiekiem bohatera (W. Linke, Literacka ojczyzna Tobiasza. Tło kulturowe Tb jako klucz teologicznej lektury księgi (*Lingua Sacra. Monografie 2*, Warszawa: Verbinum 2013, s. 41). Związki z kręgiem kultury orientalnej wydają się więc dla Tb czymś oczywistym. Swego

rodzaju paradoksem jest, że księgę tę znamy w całości (w różnych wersjach, wśród których wyróżnić można najczęściej występujący tekst krótki, mniejszościowy, zachowany w Kodeksie Synaickim i bardzo nielicznych minuskułach, ale chyba starszy, długi oraz odmiany pośrednie) w greckiej wersji językowej. Wersje greckie nie różnią się jedynie długością, ale też charakterem. Styl tekstu krótszego jest poprawniejszy, dłuższy wynikające z omówień i wyjaśnień, są w nim często nieobecne, co nie zawsze poprawia zrozumiałość tekstu. Opuszczone lub zamienione na łatwiej zrozumiałe są też techniczne terminy i wyrażenia odnoszące się do judaizmu i realiów życia charakterystycznych raczej dla Bliskiego Wschodu niż głębiej zhellenizowanego społeczeństwa (np. Aleksandrii przy Egipcie). Można więc powiedzieć, że dłuższa wersja tekstu Tb jest bardziej „semicka”, judaistyczna, natomiast krótsza – bardziej zhellenizowana.

W 4 grocie w Qumran odnaleziono zidentyfikowane już przez Józefa T. Milika – polskiego geniusza z wunderteamu badaczy kierowanego przez o. Rolanda De Vaux, ale wydane dopiero przez Josepha A. Fitzmyera w 1995 r. aramejskie i hebrajski tekst Tb („Tobit [4Q196-200]”. [w: Qumran Cave 4. XIV. Parabiblical Texts, cz. 2, (Discoveries in the Judean Desert 19), Oxford: Clarendon Press 1995, s. 1-76).

Fragmentaryczność ich stanu zachowania oraz różnice między tekstami aramejskimi ujawniające się tam, gdzie teksty te zachowały się paralelnie, nie pozwalają na sporządzenie pełnego tekstu aramejskiego, choć to on wydaje się najstarszy. Dla konkretnych miejsc jest jednak możliwe porównanie materiału z Qumran z greckimi tradycjami przekazu. Z porównań tego rodzaju wynika, że warianty tekstu aramejskiego (hebrajski zachowany jest bardzo fragmentarycznie i nie pozwala na wyprowadzanie tego rodzaju wniosków) bliższe są greckiemu tekstowi dłuższemu, co zbieżne jest z wcześniej wyrażonym przekonaniem o „semickim” charakterze tego ostatniego. To samo

można by powiedzieć o starożytnych przekładach łacińskich: dokonanym z greki przedhieronimowym (*Vetus Latina*) oraz Wulgaty, która dla tej księgi miałaby według św. Hieronima powstać z tekstu aramejskiego, co stwierdził sam święty tłumacz we wstępie do księgi (PL 29, kol. 23-26, por. W. Linke, „Natchnienie Księgi Tobiasza. Studium nietypowego przypadku”. Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich 3[2006], s. 235-255, zwł. s. 247).

Na podstawie Tb spróbujemy odpowiedzieć, czy w Piśmie Świętym znaleźć możemy takie rozumienie duszy, które wychodzi poza anatomiczne i symboliczne jej rozumienie, a jednak nie da się go zamknąć w procesie hellenizacji judaizmu i kontynuacji tego procesu w przypadku chrześcijaństwa.

*Opuszczenie „ja” przez
duszę oznacza koniec życia
biologicznego*

Rzeczownik *psyche* występuje w Tb 13,6, który ma odpowiednik w 4Q196, fr. 17ii, w. 1, a co ważniejsze,

dobrze zachowany jest wyraz *nefesz*, którego termin grecki jest tłumaczeniem. To stosunkowo skąpy materiał do porównań, ponieważ *psyche* jest Eminentem dość częstym w księdze, jednak nieszczęśliwie aramejskie fragmenty mają luki w interesujących nas partiach. Tekst dłuższy jest bogatszy, jeśli chodzi o użycie rzeczownika *psyche*, a to pozwala przypuszczać, że pojawia się on jako ekwiwalent *nefesz*. Jest to hipoteza, ale można ją uznać za dobrze uzasadnioną.

Dusza w relacji Tobita o jego życiu przed deportacją do Asyrii jest przedstawiona jako swego rodzaju składnik struktury podmiotowej. W Tb 1,11 (obydwie wersje tekstu) mówiący o sobie w pierwszej osobie Tobit o duszy swej mówi jak o dobru, którego strzeże przed uszczerbkiem. Spożywanie niedozwolonych pokarmów byłoby powodem, by uznać, że dusza nie została ustrzeżona przed zmałą. Dusza jest tu elementem pasywnym, który zależy od działań aktywnego, podmiotowego „ja”. Podobnie w 12,10 (tylko tekst dłuższy) „ja” staje w opozycji do duszy: sprawcy grzechu i nieprawości walczą z własną duszą. Tekst krótki ucieka od terminu „dusza”, a zastępuje je terminem „życie”. W Tb 14,11 zachodzi między tekstami dłuższym i krótszym różnica narracyjna. W pierwszym z nich bowiem to sam Tobit oznajmia, że dusza go opuszcza, a w drugim to stwierdzenie narratora. Z naszego punktu widzenia jednak są one identyczne. Opuszczenie „ja” przez duszę oznacza koniec życia biologicznego. Dusza więc, to „coś”, co człowiek może w sobie ocalić lub zniszczyć swym postępowaniem, odpowiednio: miłym Bogu lub grzesznym. Charakterystyczne jest, że takie rozumienie duszy nie jest zrozumiałe dla bardziej zhellenizowanego redaktora-tłumacza, który jest odpowiedzialny za tekst dłuższy.

Jednak nie jest to koncepcja, do której autor Tb byłby przywiązany ekskluzywnie. Już w Tb 1,12, a więc w wersecie następnym po pierwszej wzmiance o duszy, mówi o niej jako swoistym organie pamięci („pamiętałem o Bogu całą duszą”). W tym samym kluczu można zinterpretować to, co tekst dłuższy mówi w Tb 3,1 o smuceniu się „duszą” (datiwus narzędnym) czy też konstrukcja przyimkowa mająca również charakter narzędnym w Tb 3,10. Tekst krótszy, co znamienne, w obydwu przypadkach opuszcza rzeczownik „dusza” i pozostawia tylko podmiot czasownika, który opisuje stan emocjonalny (smutek). Także

tylko w dłuższym tekście, w Tb 8,20 pojawia się dusza jako podmiot innej i skaranie odmiennej emocji: radości. Tekst krótszy radość dni weselnych przedstawia kwantytatywnie („40 dni”).

Dusza jest podmiotem modlącym się (Tb 13,6.9 – tego wersetu brak w Kodeksie Synaickim i 13,16): wychwala ona Boga i go błogosławi. Trudno nie przypomnieć sobie Łk 1,46b, a więc początku pieśni Maryi (Magnificat): „Wielbi dusza moja Pana”. Jeśli popatrzymy na model początku tej modlitwy ewangelicznej, a więc na pieśń Hany z 1 Sm 2,1, to tam czytamy: „raduje się serce moje w Panu”. Na pierwszy rzut oka może to być sytuacja nietypowa, ale gdy weźmiemy pod uwagę Tb 6,19, to może się okazać, że jest to sytuacja wpisująca się w pewien wyraźny trend. Tekst dłuższy Tb 6,19 mówi o sercu (*kardia*) Tobiasza, które przyłgnęło do Sary, podczas gdy tekst dłuższy – o duszy. Jak się wydaje, obraz serca typowy dla frazeologii semickiej, jest trudny do przyswojenia w grece. Potwierdza to sposób tłumaczenia rzeczownika „serce” (hbr. *lēb*) przez psyche w 2 Krl 6,11; 12,38; 15,29; 17,2; 22,7; 2 Krn 15,15; 31,21; Prz 6,21; 26,25 itd). Warto podkreślić, że w Ps 69(68),20 większość kodeksów ma psyche podczas gdy Kodeks Synaicki, tak jak i w interesującym na Tb 6,19 „serce”. Między „sercem” a „duszą” istnieje pewne podobieństwo poświadczone przez paralelizm synonimiczny w Tb 13,6. To bardzo ciekawa praktyka, bowiem pokazuje, że psyche jest terminem, który służy do konceptualizacji antropologii biblijnej i wyprowadza ją z fazy czysto symbolicznej.

Podsumowując więc to, co Tb mówi o duszy, możemy stwierdzić, że nie istnieje ona w opozycji do ciała, ale że stanowi pewien aspekt osoby, najwyższą z władz, według której kształtuje się stosunek człowieka do Boga. Jest ona traktowana podobnie jak serce rozumiane jako organ rozumu, woli i uczuć wyższych. Zarówno dusza, jak i serce są czymś

Jeśli by szukać pierwotnej terminologii judaizmu, to można postawić obok siebie „duszę” i „serce”

bardziej stabilnym, niż żyjący w stanie podatności na impulsy instynktów i niższych emocji. Ludzkie „ja” w jego określonej przez akty rozumu i woli, jest

tym, co reprezentuje człowieka w relacji z Bogiem i to nazywamy w Tb duszą.

Jeśli zaś weźmiemy pod uwagę myśl antropologiczną zawartą w mezopotamskim micie antropogonicznym (mit o Atrachasisie), to wyodrębnia ona ețemmu „z ciała boga”, które jest elementem zdolnym przetrwać śmierć biologiczną i wieść żywot w krainie umarłych, pozbawiony wielu radości i uroku życia doczesnego, zależny od ofiar składanych przez potomków, ale lepszy od całkowitego niebytu. Ten duch-cień człowieka jest niezależny od czynów ludzkich. Dusza nie ma boskiego pochodzenia, nie jest boskim elementem w człowieku, ale jest „organem” komunikowania się z Bogiem. Jej ostateczny stan zależy zaś od ludzkiego postępowania.

Geneza tego pojęcia nie jest związana z procesem hellenizacji judaizmu, co pokazuje odchodzenie od niego w bardziej zhellenizowanej wersji Tb. Pojęcie odróżnić tu należy wyraźnie od terminu. Jeśli by szukać pierwotnej terminologii judaizmu, to można postawić obok siebie „duszę” i „serce”. Warto przytoczyć tu słowa Gerharda L. Müllera: „Jeśli później, w wyniku spotkania z hellenizmem (literatura mądrościowa), Pismo Święte zaczęło mówić o człowieku, jako istocie złożonej z ducha, duszy i ciała (por. także 1 Tes 5,23), a

także o nieśmiertelności człowieka (por. Mdr 2,23), to w jego interpretowaniu trzeba brać pod uwagę podstawy rozumienia nieporównywalne z tłem filozofii greckiej (...). Nie przyjęto tu obcej objawieniu koncepcji, lecz wyrażono treść biblijną w innym języku (wraz z odpowiednią zmianą kontekstu hermeneutycznego)” (G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Kraków: Wydawnictwo WAM 2015, s. 149).

Czy dusza ma przyszłość?

Po co nam dziś ten konstrukt, który wypracowano w judaizmie i chrześcijaństwie? Czy wyrosliśmy z duszy? Moglibyśmy tak powiedzieć, gdybyśmy mieli pewność, że wypracowaliśmy inny język, przy pomocy którego moglibyśmy mówić o człowieku inaczej, niż jako o płynnej rzeczywistości zmian, wrażeń i impulsów oraz reakcji na nie. Gdy znajdziemy inny i filozoficznie „wydolny” fundament ludzkiej podmiotowości, wówczas będziemy mogli wykreślić kłopotliwe pojęcie duszy z języka antropologii teologicznej. Na po zaś się nie zapowiada. Łatwiej natomiast o niewczesne prorocтва końca podmiotowości, jak choćby zbiór esejów Jacka Dukaja *Po piśmie*, który stosunkowo niedawno stał się tematem jednego z numerów *Teologii Politycznej co Tydzień*. Ucieczka od podmiotowości, wcześniej czy później (ale raczej wcześniej) okazuje się ucieczką od odpowiedzialności, który w konsekwencji oznacza Frommowską ucieczkę od wolności. Wolność ufundowana na odpowiedzialności i jednocześnie ją fundująca jest ciężarem, ale to jeszcze nie oznacza, że „niežnośna lekkość bytu” – by użyć terminu ukutego przez Milana Kunderę – czyni nas rzeczywiście wolnymi, a nie tylko wyalienowanymi z własnego losu rozumianego nie jako dzieło Tyche, ale jako ludzkie opus vitae. Człowiek, który walczy o kształt swego istnienia, wie, jak wiele pozostaje dziełem przypadku czy sił zewnętrznych (natury, społecznych, a w antropocenie – ich

gordyjskiego wężła). Nie jest to jednak powód dostateczny, by zrezygnować z poszukiwania odpowiedzi, jakie stawiam sobie cele, czego chcę i ku czemu zmierzam? Dusza jest nam potrzebna jako wieczny ekran, na którym projektują się akty naszego rozumu i woli oraz realne działania z nich wynikające.



Sfinansowano przez Narodowy Instytut
Wolności - Centrum Rozwoju
Społeczeństwa Obywatelskiego
ze środków Programu Rozwoju
Organizacji Obywatelskich
na lata 2018 - 2030



Ministerstwo
Kultury
i Dziedzictwa
Narodowego.

Dofinansowano
ze środków Ministra
Kultury i Dziedzictwa
Narodowego