

# Piotr Liszka

---

## Interpretacja terminu "anima" w Piśmie Świętym i w teologii

---

Studia Salvatoriana Polonica 8, 193-206

---

2014

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. PIOTR LISZKA CMF

## ■ Interpretacja terminu *anima* w Piśmie Świętym i w teologii

### Wstęp

Według ks. Czesława Stanisława Bartnika słowo *dusza* na ogół jest tłumaczeniem słów *nefesz*, *psyche*, *anima (mens)*, natomiast *duch* – *ruah*, *pneuma*, *spiritus (animus)*<sup>1</sup>. Stwierdzenie to wymaga uzupełnienia, ponieważ każdy z wymienionych tu terminów ma swoje pole semantyczne, które w jakiś sposób połączone jest z innymi, ale jednak ma swoją własną specyfikę. Z drugiej strony obie linie słów również w jakiś sposób się spotykają. Pole semantyczne każdego z nich może być opracowane w odrębnym artykule. Niniejszy artykuł koncentruje się na łacińskim słowie *anima*, którego polskim odpowiednikiem jest słowo *dusza*. Ksiądz Bartnik zwraca uwagę również na inne słowa, pozwalające szerzej zrozumieć duszę ludzką, które mają charakter wyraźnie personalistyczny. Przede wszystkim jest to termin *osoba* i jego odpowiedniki hebrajskie, greckie i łacińskie (*fāneh*, *panim*, *prosopon*, *hipostasis*, *persona*)<sup>2</sup>. W odróżnieniu od poprzednich dwóch linii słów, nie są to tłumaczenia dosłowne, lecz terminy wskazujące na różne aspekty osoby. Polski termin *osoba* jest bardzo ogólny, natomiast wymienione wyrażenia obce wskazują na różne jej aspekty.

Święty Hieronim w łacińskim przekładzie Biblii zwanym *Wulgata* stosuje łaciński termin *anima* jako tłumaczenie hebrajskiego *nefesz*. Inny hebrajski termin wskazujący na duszę jako na głęboką intymność osoby ludzkiej to *nes-*

---

Ks. prof. dr hab. PIOTR LISZKA CMF – kierownik Katedry Eklezjologii i Sakramentologii na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu; e-mail: lizska.p@wp.pl.

<sup>1</sup> Zob. Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 1999, s. 380.

<sup>2</sup> Tamże, s. 381.

*samah/niszmat-hajjim*. Słowo *anima* wyznacza swój własny zakres semantyczny, nie do końca pokrywający się ze słowami hebrajskimi czy greckimi, których jest tłumaczeniem. Podobnie jest z polskim terminem *dusza*. Mówienie o duszy ludzkiej w języku polskim nie może być precyzyjne, nie można do niego zastosować ogólnie znanych praw logiki, „pociąga za sobą szczególną wrażliwość na odcienie, wymaga ciągłej uwagi, zmusza do porzucania ścisłych i sztywnych schematów naszej logiki formalnej”<sup>3</sup>. Z kolei hebrajskie słowo *ruah* zostało przetłumaczone odpowiednio na słowo łacińskie *animus* (*spiritus*, w języku greckim *pneuma*)<sup>4</sup>.

Pytając o pole semantyczne słowa *anima*, warto zauważyć, że pochodzi ono od greckiego *anemon* – „wiatr”, które wskazuje na aktywność, ruch, energię. Ponieważ rzeczywistości te wiązane są raczej ze słowem *ruah* (*pneuma*, *spiritus*, *duch*), łatwo potraktować wszystkie wymienione wyżej słowa jako synonimy, ale wtedy nie nadają się one do opisywania zróżnicowanej rzeczywistości. Ponadto podana tu etymologia terminu *anima* jest fragmentaryczna, wskazuje tylko na jeden z wielu aspektów, aczkolwiek bardzo ważny. Nie można duszy traktować jako bezkształtnej nieokreślonej masy duchowej. Jest ona kształtowana przez przenikającą ją duchową energię, realnie istnieje zawsze wraz z duchem, faktycznie jest skonkretyzowaną duchową energią<sup>5</sup>. Jako substancja dusza jest energią. W szczególności, podczas wymiany myśli, jest energią intelektualną. Bogate wyposażenie duchowe pozwala realizować duchowość człowieka żyjącego wśród innych ludzi. Poprzez duchowe wyposażenie personalne, czyli myśl, wolę i uczucia, substancja duchowa jednego człowieka w jakiś sposób styka się z substancją duchową innych ludzi<sup>6</sup>.

Oprócz takiego ujęcia przyjmowane jest powszechnie ujęcie materialistyczne, redukujące duszę jedynie do świadomości i przeżyć, bez substancji duchowej. W zasadzie według takiego ujęcia nie ma duszy realnej, jest tylko taka sama nazwa, ale oznacza ona zupełnie coś innego, najwyżej tylko jakiś jeden aspekt. Dla przykładu, według Freuda „dusza byłaby niczym innym jak tylko miejscem zbiorczym przeżytych doświadczeń i doznanych wrażeń, które po części są dla nas trudno dostępne”<sup>7</sup>. Z tego wynika potrzeba odróżniania słów w taki sposób, aby były one odrębnymi pojęciami i odpowiednio wskazywały na odrębne byty albo ich aspekty. Mieszanie pojęć, traktowanie ich jako

<sup>3</sup> G. Ravasi, *Krótką historia duszy*, Kraków 2008, s. 87.

<sup>4</sup> Zob. tamże, s. 88.

<sup>5</sup> Por. A. Grün, W. Müller, *Czym jest dusza?*, Kraków 2010, s. 9.

<sup>6</sup> Por. tamże, s. 10.

<sup>7</sup> Tamże, s. 15.

synonimów, łączy się przeważnie z przyjmowaniem panteistycznej wizji świata realnego. W odniesieniu do słowa *dusza* pojawia się tendencja do zamiennego stosowania go ze słowem *duch* (w języku greckim *psyche* zlewa się w tym ujęciu z *pneuma*). W odniesieniu do rzeczywistości odrzucona zostaje dusza jako byt substancjalny i pozostaje jedynie *anemon* – „wiatr”, „tchnienie”, „oddech”, czyli dusza zostaje utożsamiona z duchem, który jednak nie ma już oparcia w substancji duchowej, a jego źródłem jest tylko materia<sup>8</sup>. Nie ma energii bez substancji. Jeżeli nie ma substancji duchowej, a tylko materialna, to nie ma też energii duchowej, każda energia jest materialna.

Radykalne powiązanie duszy z materialnym światem przyrody (z własnym ciałem włącznie) ogranicza ją do wymiaru horyzontalnego. Od czasów Freuda panuje skłonność do myślenia o duszy (*psyche*) jedynie jako o wiązce rozróżnialnych i często wzajemnie sprzecznych sił. Tymczasem wszystkie istotne dla Biblii języki czynią rozróżnienie między duszą i duchem: w hebrajskim mamy *nefes* i *ruach*, w grece *psyche* i *pneuma*, w łacinie *anima* i *spiritus*, podobne rozróżnienia istnieją w językach nowożytnych. Nikt nie utrzymuje, iż Biblia którymkolwiek z tych słów posługuje się konsekwentnie, ale też nikt nie nazwałby trzeciej osoby Trójcy *Duszą Świętą*, a modlitwa Pawła za „ducha, duszę i ciało” (1 Tes 5,23) adresata jego listu sugeruje, iż różnica między duszą i duchem ma jakieś znaczenie. Nowy Testament skłania się tu raczej ku metaforycznemu sposobowi myślenia niż ku bardziej aktualnej i racjonalnej mentalności greckiej, ale nie oznacza to chaosu. Za biblijnymi symbolami kryje się treść jak najbardziej konkretna, ściśle określona. O konkretnej rzeczywistości mówią nie tylko słowa, lecz również czyny: Boga Jahwe, a następnie czyny Jezusa Chrystusa<sup>9</sup>. Słowo *anima* wskazuje na duszę substancjalną, istniejącą realnie w naturze ludzkiej. Wynika to nie z przemyśleń ludzkich, nawet nie ze słów objawionych, lecz z czynów dokonanych przez Jezusa, przede wszystkim z wydarzenia śmierci i zmartwychwstania.

---

<sup>8</sup> Por. tamże, s. 16.

<sup>9</sup> Por. S. Fernandez Ardanaz, *El pensamiento religioso en la época hispanoromana*, w: *Historia de la Teología Española*, t. 1: *Desde sus orígenes hasta fines del siglo XVI*, red. M. Andrés Martínez, Madrid 1983, s. 53.

## I. *Anima* fundamentem duchowym człowieka

Według rzymskiego poety Prudencjusza, żyjącego w IV wieku na Półwyspie Iberyjskim, *anima* to ogół tego wszystkiego, co w człowieku jest ożywione, czyli fundament wszelkich duchowych energii, wszelkiego ludzkiego działania. *Anima* nie jest pojęciem mglistym i bezkształtnym, wręcz odwrotnie, zawiera w sobie bogatą strukturę, charakteryzującą bogactwo człowieka jako osoby żywej, obdarowanej wielorako przez Boga i ukierunkowanej na realizację życiowych zadań. Pełny zbiór terminów antropologicznych Prudencjusza zorganizowany jest poprzez swoiste koncentryczne kręgi. Krąg ogólny, obejmujący ludzkie *ja* oraz *ja* innych ludzi, określany jest za pomocą słów *anima* i *plasma*. *Plasma* to masa materialna kształtowana poprzez działanie duchowej energii, *anima* to *plasma* ożywiona energią, ukształtowana. Wewnątrz tej całości znajduje się krąg *mens-sensus*, wewnątrz tego kręgu mieści się *animus*, a w samym centrum jest umieszczony *cor*, czyli serce. Idąc od środka: *cor* jest źródłem myśli, uczyć i woli. Jego płonąca źrenicą jest *numen*, który oświeśla „oko myśli” i oświeśla *sensus*, czyli wskazuje drogę do celu, prowadzi i kieruje serce ku ludziom i rzeczom. W ludzkim *numen* jest zasiane ziarno nieśmiertelności<sup>10</sup>. W praktyce *anima* (dusza) i ożywiające ją *cor* (serce) nie mogą istnieć obok siebie, istnieją jako realna jedność.

Mniej więcej w tym samym czasie na Półwyspie Iberyjskim działał i tworzył antropologię chrześcijańską Grzegorz z Elwiry. Według niego natura ludzka to *anima* oraz *corpus*, które połączone są tchnieniem Ducha Świętego. Grzegorz dostrzega w duchowym fundamencie człowieka duchową energię, która jest miejscem styku z boskością, miejscem i narzędziem działania Boga w człowieku. Myślał on w taki sposób, jak teolog z Kapadocji, św. Grzegorz z Nazjanzu, dla którego antropologia była punktem wyjścia w mówieniu o osobach Trójcy Świętej, w czym z kolei był podobny do św. Augustyna. W takim ujęciu Duch Święty ożywia i porusza fundament duchowy człowieka (*anima*) i uzdalnia go do działania zbawczego w świecie<sup>11</sup>. Słowo *anima* u Grzegorza z Elwiry funkcjonuje jako fundament duchowy człowieka realnie ożywiony przez duchową ludzką energię, ożywioną działaniem mocy Bożej. *Anima* określa całość wewnętrzną człowieka (*homo interior*), która z kolei jest integralnie powiązana z *corpus* (ciało, *homo exterior*). Troska o integralność człowieka spowodowała,

<sup>10</sup> Tamże, s. 176.

<sup>11</sup> Por. T. Czapięga, *Antropocentryzm teologii Grzegorza z Elwiry. Studium patrystyczno-teologiczne*, Szczecin 1996, s. 75.

że Grzegorz nie podejmował refleksji nad poszczególnymi elementami natury ludzkiej, lecz ukazywał duszę w jej realnej egzystencji, w realnym połączeniu z ciałem. W takim ujęciu dusza ukazywana była jako coś materialnego, jako materia subtelna, która jednak nie jest materią w sensie dosłownym, gdyż jest niewidzialna i tak lekka, że nie można jej zważyć. Ważne jest, że w realnej egzystencji dusza ludzka nie jest substancją odrębną od substancji materialnej<sup>12</sup>. W taki sposób obawa przed dualizmem wprowadziła Grzegorza z Elwiry na grunt subtelnego materializmu.

Kolejnym etapem rozwoju refleksji nad słowem *anima* i nad odpowiadającą mu rzeczywistością był wiek XIII, reprezentowany przez św. Tomasza z Akwinu i św. Bonawenturę oraz wieki następne. Powrót myśli europejskiej do starożytności nie pomijał pierwszych wieków chrześcijaństwa i zmagani nad uformowaniem jasnej i pełnej doktryny wiary. Jedność duszy z ciałem stanowi problem, który trzeba ujmować w schemacie wyznaczonym przez Sobór Chalcedoński – mówił on zarówno o autonomii, jak też o jedności. Według tego schematu wszelkie radykalne ujmowanie autonomii bez jedności i odwrotnie jest błędem. W takim kontekście należy podchodzić do interpretowania myśli św. Tomasza z Akwinu, jakoby nie było w człowieku dwóch substancji: materialnej i duchowej, lecz tylko jakaś jedna: materialno-duchowa. Są dwie substancje autonomiczne, różne, które są wspólnym podłożem jednego działania osoby ludzkiej. Jedną z nich jest rzeczywistość duchowa określana polskim słowem *dusza*. W artykule przedmiotem refleksji nie jest jednak owa rzeczywistość, lecz samo słowo *anima*. Warto zauważyć, że pole semantyczne terminów *dusza* i *anima* jest bardzo podobne, podczas gdy przekład hebrajskiego *nefesz* na grecki *psyche*, a następnie na łaciński termin *anima* powiązany był ze znacznymi zmianami pola semantycznego. Tak więc refleksja św. Tomasza dotycząca terminu *anima* pokrywa się z refleksją na temat rzeczywistości duchowej zwanej duszą. Tym bardziej że Tomasz z założenia nie zajmował się samymi pojęciami, lecz realną egzystencją, czyli tym, co istnieje realnie. Oprócz św. Tomasza z Akwinu i nurtu rozwijanego przez dominikanów, antropologia była przedmiotem zainteresowań nurtu teologii tworzonej przez franciszkanów. Wśród nich wyróżniali się Roger Bacon, św. Bonawentura i bł. Duns Szkot<sup>13</sup>.

Dyskusja między tomistami i szkołą franciszkańską przycichła w okresie renesansu, który w ogóle odszedł od scholastyki na rzecz ujęć literackich, poetyckich. Przykładem jest polski teolog Jakub z Gostynina, który zajmował

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 91.

<sup>13</sup> Por. G. Ravasi, *Krótką historia*, s. 193.

się zagadnieniem godności duszy. Przyjmował on określenie *anima nobilis*<sup>14</sup>. Okazuje się jednak, że w jego ujęciu realna jednostkowa dusza została zanegowana, gdyż *anima* jest zanurzoną w materii inteligencją ogólnokosmiczną. Jakub z Gostynina powtarzał pogląd Platona i całej tradycji platońskiej, który bezpośrednio został przejęty przez polskiego teologa od Alberta Wielkiego<sup>15</sup>. Nie wdając się głębiej w dyskusję nad tajemnicą człowieka, zauważamy, że termin *anima* nie był definiowany jednakowo, jest zdecydowanie wieloznaczny nawet w ramach antropologii chrześcijańskiej. Wśród wielu znaczeń tego terminu można wyodrębnić dwie grupy: redukujące go do materii oraz wiążące go z rzeczywistością pozamaterialną.

### 1. Znaczenie materialne terminu „*anima*”

O materialnej *pneuma* ludzkiej mówił Arystoteles. Reprezentował on w tym względzie ogół starożytnych myślicieli. W tym nurcie znajduje się m.in. Tertulian (II wiek) oraz przywołany już wcześniej Grzegorz z Elwiry (IV wiek). Tertulian (155–ok. 220), inspirowany monizmem stoickim, głosił traducjanizm somatyczny. Według traducjanizmu, *pneuma* (*anima*, dusza) nie jest stworzona, lecz jest tworzona przez nasienie (*ratio seminalis*) rodzica. Nie jest substancją duchową, lecz subtelną materią<sup>16</sup>. Od duszy zwierzęcia różni się racjonalnością. Tertulian nawiązuje w ten sposób do myśli greckiej, która definiowała człowieka jako *dzoön logikon*, „zwierzę rozumne”. Człowiek różni się od zwierzęcia tym, że jest w nim dusza racjonalna (*anima rationale*), która nie stanowi nowej substancji – niematerialnej, lecz jest ściśle powiązana z materią, albo jest częścią duszy świata. W jednym i drugim przypadku integralność człowieka jako jednolitej bytowości złożonej z ciała i duszy jest pozorna. Albo dusza jest po stronie materii, albo dusza rozumna nie jest częścią natury ludzkiej, lecz jest częścią duszy świata. Zamiast integralności jest albo skrajny monizm, albo skrajny dualizm<sup>17</sup>. W takim kontekście znaczenie terminu *anima* oscyluje między Absolutem i materią. Termin ten określa człowieka biologicznego (odpowiednikiem greckim tego terminu jest wtedy słowo

---

<sup>14</sup> S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, t. 6: *Człowiek*, Warszawa 1983, s. 59. Przypis 210: „Jest ona *nobilis* w porównaniu z duszą sfer niebieskich, a jej substancjalność gwarantuje jej nieśmiertelność”.

<sup>15</sup> Tamże, s. 60.

<sup>16</sup> Por. Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka*, s. 437.

<sup>17</sup> Por. tenże, *Ku definicji Osoby*, „Teologia w Polsce” 2007 nr 1, s. 6.

*dzoön*)<sup>18</sup> albo byt rozumny uwięziony w ciele (*anima rationale*). Starożytność oscylowała między materializmem a gnozą. Tego rodzaju niejasny platoński schemat za pośrednictwem św. Augustyna przejął i wyostrzył w XVII wieku Kartezjusz<sup>19</sup>.

W dyskusjach schyłkowej scholastyki, a zwłaszcza w nowożytnej psychologii, gubi się znaczenie substancjalne terminu *anima*. W tej sytuacji pozostają tylko dwa znaczenia: element psychiczny i biologiczny oraz myśl, oba bez podłoża substancjalnego duchowego, jako subsystujące w materii. Mówienie o elemencie duchowym substancjalnym znika wtedy również w interpretacji 1 Tes 5,23. Pozostaje tylko jeden element substancjalny człowieka – ciało materialne, natomiast energia ożywiająca ciało jest dwójaka: biologiczna i duchowa, która jest interpretowana albo jako element natury ludzkiej, albo jako działanie Boga w człowieku. Tak czy inaczej nie ma miejsca dla ludzkiej substancji duchowej<sup>20</sup>.

## 2. „Anima” energią ożywiającą ciało człowieka

Termin *anima* wskazuje na byt, który jest poruszany energią, określaną za pomocą terminu *animus*. Izraelici skłaniali się do utożsamiania człowieka z ciałem (*basar*; w języku łacińskim *homo = caro*). Tertulian utożsamiał człowieka z duszą (*homo = anima*). W rzeczywistości oba ujęcia były bardzo podobne, ponieważ *anima* w jego ujęciu to subtelna materia. W efekcie pozostawał on w nurcie starobiblijnym. Tak więc również Tertulian mocno podkreślał cielesność człowieka<sup>21</sup>. Mówił on, że człowiek jest ciałem uzdolnionym przez duszę do myślenia. *Anima* według niego to subtelna materia, ale z drugiej strony to energia duchowa, czyniąca z człowieka samodzielnie myślącą osobę<sup>22</sup>. Starając się zrozumieć misterium człowieka, Tertulian sięgał do antropologii Starego Testamentu. Jednak najważniejszym źródłem były dla niego listy św. Pawła. Na tej podstawie chrześcijański myśliciel, żyjący na przełomie II i III wieku, mówił, że dusza (*anima*) to energia ożywiająca ciało człowieka (*corpus ani-*

<sup>18</sup> Zob. tenże, *Dogmatyka*, s. 361.

<sup>19</sup> Zob. G. Raubo, *Barokowy świat człowieka. Refleksja antropologiczna w twórczości Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*, Poznań 1997, s. 23.

<sup>20</sup> Por. M. García Cordero, *La doctrina paulina sobre el «Pecado original» en el torno de la teología judía intertestamentaria*, „Ciencia Tomista” t. 121 (1994) nr 394, s. 247.

<sup>21</sup> Zob. J. Leal, *Notas para un estudio semántico de la Concepción Tertuliana del hombre en el tratado sobre la resurrección de la carne*, „Augustianum” 1(1998), s. 84.

<sup>22</sup> Por. tamże, s. 86.



*mans*)<sup>23</sup>. Dwoistość znaczeń wynikała stąd, że jego antropologia była funkcjonalna, nie określała precyzyjnie struktury ontycznej<sup>24</sup>. Chrześcijański myśliciel głosił, że dzięki działaniu *anima* ciało zwierzęce (*caro*) staje się ciałem ludzkim, czyli w jakimś sensie staje się ono ciałem duchowym (*corpus spirituale*). Ciało człowieka jest duchowe już tu, na ziemi, bo przenikane jest duszą, a cóż dopiero w rzeczywistości niebiańskiej<sup>25</sup>. Myśl tę rozwinął św. Augustyn, mówiąc już wyraźnie o duszy duchowej, czyli o substancji duchowej (*anima spirituale*). Nie musi stąd wynikać dualizm, przepaść między duszą i ciałem, w tej sytuacji dusza ma jeszcze większą moc, aby uduchowić ciało i zjednoczyć ze sobą<sup>26</sup>. Podobnie jak św. Augustyn linię antropologii wyznaczoną przez św. Pawła i Tertuliana rozwinął św. Paulin z Noli<sup>27</sup>.

Okazuje się, że gdy termin *anima* zostaje skojarzony z substancją duchową, pojawia się możliwość wprowadzenia nowej jakości i odpowiednio do niej nowego terminu, jako elementu pośredniczącego między ciałem a duszą. Ciągłość między ciałem i duszą gwarantuje istnienie energii duchowej, która określona zostaje jako *spiritus*. Jest on osadzony w *anima*, *anima* jest jego źródłem. Alcher z Clairvaux, mówiąc o tej sytuacji, wyraził się, że „ta sama prosta substancja jako obdarzona życiem nazywa się duszą, zaś jako mająca naturę duchową nazywa się duchem”<sup>28</sup>. Dalszy rozwój myśli, prowadzony na tej linii, doprowadził św. Tomasza z Akwinu do stwierdzenia, że forma ciała ludzkiego nie jest tylko schematem, strukturą, kodem, lecz jest substancją, substancją duchową<sup>29</sup>. W miarę precyzacji języka rozróżnienie pomiędzy *anima* i *animus* utrwalało się. *Anima* to źródło wszystkich świadomych aktów psychicznych, natomiast *animus* to energia życiowa powodująca pojawienie się duchowych poruszeń w człowieku<sup>30</sup>.

<sup>23</sup> Por. tamże, s. 106.

<sup>24</sup> Por. tamże, s. 109.

<sup>25</sup> Por. tamże, s. 111.

<sup>26</sup> Por. G. Lafont, *Storia teologica della Chiesa. Itinerario e forme della teologia*, Torino 1997, s. 62.

<sup>27</sup> Por. A. Żurek, *Tajemnica wcielenia w galijskiej literaturze V wieku na przykładzie Jana Kasjana*, „Vox Patrum” 20(2000) t. 38-39, s. 287.

<sup>28</sup> J. Czerkowski, *Humanizm i scholastyka. Studia z dziejów kultury filozoficznej w Polsce w XVI i XVII wieku*, Lublin 1992, s. 64.

<sup>29</sup> Ph. Caspar, *La problématique de l'animation de l'embryon. Survoi historique et enjeux dogmatiques (suite)*, „Nouvelle Revue Théologique” 113(1991), s. 241.

<sup>30</sup> Por. S. Swieżawski, *Dzieje filozofii*, s. 56.

## II. Funkcje duszy

Pewien teolog żyjący w VIII wieku na Półwyspie Iberyjskim, znany jako Beato, w dziele *Liber Etherii adversus Elipandum, sive de adoptione Christi filii Dei* interpretował teksty biblijne w trzech sensach egzegetycznych: literalnym, tropicznym i anagogicznym. Odnosił je do trzech elementów natury ludzkiej: ciała, duszy (*anima*) i ducha. *Anima* według niego to ludzkie myślenie; bardziej fundamentalnie – to zasada duchowa człowieka myśląca, spełniająca funkcję myślenia. Na uwagę zasługuje nawiązanie do arystotelesowskiego hylemorfizmu. Złożenie bytowe *anima* składa się z substancji duchowej (materia pierwsza) i obrazu Bożego (forma), który decyduje o jej kształcie duchowym. Beato zwracał uwagę na dwie podstawowe funkcje spełniane przez *anima*, względem ciała i względem Boga. Na ziemi *anima* istnieje w ciele, jest z nim integralnie powiązana, jednoczy je z sobą, tworząc integralną człowieczą całość. W tym względzie ujawnia swoją cielesność, ukazuje aspekt materialny. Gdy natomiast kontempluje Boga, czyni to jako duch, ujawnia swoją anielskość, spełnia funkcje przypisywane aniołom<sup>31</sup>. Można to ująć trochę inaczej, mówiąc, że dusza ludzka posiada wiele imion, według jej licznych funkcji, ale jest jedną substancją. Gdy kontempluje Boga – jest duchem, gdy odczuwa – jest uczuciem, gdy myśli – nosi nazwę *anima*, gdy poznaje – jest rozumieniem, gdy odróżnia – jest rozumem, gdy podejmuje decyzje – jest wolą, gdy przypomina sobie – jest pamięcią, gdy zarządza częścią wegetatywną człowieka – nosi nazwę *alma*. Ostatecznie jednak Beato nie mieszał duszy z jej funkcjami, traktował on duszę jako jedną substancję i wiele działań<sup>32</sup>.

*Anima* spełnia wiele funkcji. Znajdująca się w niej moc, która umożliwia spełnianie tych funkcji, określana jest terminem *animus*. W tym aspekcie *anima* wskazuje na myślenie subtelne, myślenie sercem, a nie tylko racjonalną, ale chłodną argumentację. Termin ten wskazuje na wyobraźnię, kreatywność, otwarcie na sferę boską, subtelne impulsy, spontaniczność oraz intuicję<sup>33</sup>. W teologii chrześcijańskiej *anima* ukształtowana jest trynitarnie przez obraz Boży. Człowiek jest stworzony na obraz Boży, czyli cały jest *imago Trinitatis*, a w szczególności jest nim element duchowy określany jako *anima*. Z tego powodu struktura człowieka jest punktem wyjścia dla wyjaśnienia misterium

---

<sup>31</sup> Por. M. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, t. 1: *España romana y visigota. Periodo de la Reconquista. Erasmistas y protestantes*, Madrid 1986, s. 324.

<sup>32</sup> Tamże, s. 325.

<sup>33</sup> A. Grün, W. Müller, *Czym jest*, s. 16n.

Boga Trójjedynego. W taki sposób tworzył trynitologię św. Augustyn i w taki sam sposób kontynuował rozwój trynitologii hiszpański teolog Beato. Augustyńska perspektywa pozwoliła iberyjskiemu teologowi dostrzec w człowieku triadę dynamizmów: pamięć, rozumienie i wolę, które traktował on jako funkcje *anima*. Na tej podstawie wyjaśniał relacje personalne i jedność boskiej esencji w misterium trynitarnym<sup>34</sup>. Nie można mówić o człowieku integralnym (*integer homo*) bez aspektu trynitarnego, bez przyjmowania człowieka jako *imago Trinitatis*. Według Beato de Liébana doskonałość człowieka nie polega na jakiejś absolutnej jego prostocie, na jakimś absolutnym poziomie doskonałości jednorodnej natury, lecz na podobieństwie do tajemnicy Trójcy, w której Trzej stanowią jedność. Doskonałość człowieka oznacza jak najpełniejszą jedność z życiem Trójcy. Ogół ludzi ma swoją miarę doskonałości, mogą oni być doskonali na miarę osoby ludzkiej. Prawdziwie doskonały jest tylko jeden człowiek: Jezus Chrystus, na miarę Osoby Bożej. Chrystus jest pełnym człowiekiem, integralnym i doskonałym, w unii hipostatycznej. Człowiek jest ciałem, duszą (zasadą życia) i duchem ludzkim. Bez jednego z tych elementów nie ma człowieka, a w płaszczyźnie poznawczej nie ma możliwości poznania człowieka. Z kolei Chrystus integralny (*Christus integer*) to natura boska, czyli Słowo (*Verbum*), oraz natura ludzka, czyli dusza (*anima*) i ciało (*caro*)<sup>35</sup>.

Antropologia hiszpańska rozwijana była w powiązaniu z myślą wschodnią. Można w niej zaobserwować myślenie typowe dla Orygenesusa i całej szkoły aleksandryjskiej, a mianowicie uznanie substancji duchowej w człowieku i połączenie jej z działaniem duchowym charakteryzującym osobę ludzką<sup>36</sup>. Dostrzec można też kontynuację refleksji Orygenesowskiej na temat obrazu i podobieństwa Bożego w człowieku<sup>37</sup>.

### III. Społeczne rozumienie terminu *anima*

Myśl chrześcijańska wynikająca z Biblii była wypaczana przez skłonności do ulegania wpływom pogańskiej filozofii starożytnej Grecji. Szczególnie moc-

---

<sup>34</sup> Por. A. Bayón, *La teología en la España de los siglos VIII-X*, w: *Historia de la Teología Española*, t. 1: *Desde sus orígenes hasta fines del siglo XVI*, red. M. Andrés Martínez, Madrid 1983, s. 379.

<sup>35</sup> Por. tamże.

<sup>36</sup> Por. M. Szram, *Pełna natura ludzka Chrystusa w świetle orygenesowskiej koncepcji człowieka*, „Vox Patrum” 20(2000) t. 38-39, s. 111.

<sup>37</sup> Por. tamże, s. 114.

ny był wpływ poglądów Plotyna, głoszącego, że *uniwersum* jest żywe, ożywione (*animado*), dlatego że ma w sobie coś, co ożywia (*anima*). *Uniwersum* jest ożywione przez duszę, określaną często jako dusza świata<sup>38</sup>. Chrześcijaństwo przyjmuje duszę jako element natury ludzkiej. Jest ona najwyższym rodzajem bytowości w całym wszechświecie (*theatrum creationis*). Cały świat dochodzi do siebie w duszy ludzkiej i streszcza się w niej (*anima quodammodo omnia*)<sup>39</sup>. To nie człowiek jest przedmiotem dla kosmosu, lecz świat jest kształtowany przez człowieka. O dwóch duszach wyraźnie mówił Paweł z Wenecji w Komentarzu do Arystotelesowskiego traktatu *De anima*. Stosował on termin *animae totales* oraz *animae partiales*<sup>40</sup>. Na ogół termin *anima* był używany ogólnie dla wyrażenia wnętrza, w szczególności specyficznego dynamizmu zawartego we wnętrzu. W takim ujęciu duszę ma nawet każde słowo (*anima voci*)<sup>41</sup>.

Dusza wspólna całego rodzaju ludzkiego (*anima communis*)<sup>42</sup> jest czymś innym niż dusza społeczna (*psyche, anima*), która jest bytem złożonym z wielu bytów, zespoleniem dusz jednostek, tworząc jedność wyższego rzędu. Tak rozumiana dusza społeczna jest fundamentem „osoby społecznej”, analogicznie do tego, jak dusza jednostkowa jest fundamentem osoby indywidualnej<sup>43</sup>. Osoba zbiorowa nie jest określona jednoznacznie, zmienia się, nieustannie się staje, jako byt wtórny, złożony z osób jednostkowych<sup>44</sup>. Jest to inwersja starożytnych myśli o konkretyzowaniu się jednej duszy świata w wielości jednostek. Nowożytnym przykładem powrotu do starożytnego schematu pogańskiego jest marksizm, który traktuje zarówno pojedynczego człowieka, jak i całość społeczeństwa jako wytwór materii<sup>45</sup>. Najdoskonalszą osobą społeczną jest Kościół, który jako Ciało Chrystusa bywa też określany formułą „Jedna osoba w wielu osobach”. Ksiądz Bartnik sięga tu do Dz 4,32, tłumacząc słowo *anima* (greckie *psyche*) polskim słowem *duch* (zazwyczaj *psyche* i *anima* tłumaczone

<sup>38</sup> Por. J. Caro Baroja, *Vidas mágicas e Inquisición*, Madrid 1992, s. 41.

<sup>39</sup> Zob. Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka*, s. 387.

<sup>40</sup> Zob. S. Swieżawski, *Dzieje filozofii*, s. 54.

<sup>41</sup> Zob. R. le Gall, *Dwa hymny do Ducha Świętego: Veni, Creator Spiritus i Veni, Sancte Spiritus*, w: *Duch Odnowiciel*, Kolekcja Communio 12, Poznań 1998, s. 387.

<sup>42</sup> Por. Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka*, s. 397.

<sup>43</sup> Por. tamże, s. 412.

<sup>44</sup> Por. tamże, s. 413.

<sup>45</sup> Por. R.M. Gracio das Neves, *El dios del sistema frente al Dios de la Sociedad Alternativa*, „Ciencia Tomista” 380(1989) t. CXVI (artykuł jest częścią rozdziału II tezy doktorskiej obronionej przez autora w São Paulo w roku 1988, *Deus ressucita na periferia. Uma contribuição à reflexão teológica sobre Deus a partir de América Latina*), s. 460.

jest polskim słowem „dusza”). Wspólna świadomość, wspólne rozumienie, wspólna wola, wspólne uczucia oraz wspólne działanie oznaczają istnienie wspólnego „ja”, czy raczej wspólnego „my”<sup>46</sup>.

#### IV. *Anima* fundamentem działania osoby ludzkiej

Prawda o tym, że dusza (*anima*) jest fundamentem działania, zawarta jest wyraźnie w wywodzącym się z łaciny słowa *animacja*. Nawet Apolinary z Laodycei przyjmował duszę jako formę ciała, jako coś, co je ożywia i pobudza do działania, aczkolwiek nie przyjmował on duszy jako substancji duchowej. W ortodoksyjnej refleksji mamy natomiast do czynienia z problemem momentu pojawienia się duszy jako substancji<sup>47</sup>. Nikt jednak nie negował ludzkiej *anima* jako czegoś, co jest źródłem animacji człowieka. Słowo to pojawia się również w kontekście pojęcia *duszy społecznej*. Po II Soborze Watykańskim słowo *animare* weszło do języka dokumentów instytutów życia konsekrowanego, jak również do języka potocznego, jako nazwa sposobu sprawowania swej posługi przez przełożonych niższych. Słowo *governare* zachowano tylko dla przełożonych wyższych<sup>48</sup>.

Pierwsza animacja człowieka polegała na stworzeniu duszy ludzkiej (*anima*) w ciele. Później w dziejach człowieka animacja była działaniem Boga na ludzką duszę, a w szczególności działaniem duszy Jezusa Chrystusa na dusze poszczególnych osób ludzkich oraz na duszę społeczną Kościoła. Okazuje się, że bogatym tematem jest animacja duszy przez materię. Może zachodzić kilka różnych sytuacji. Psychologia zajmuje się m.in. oddziaływaniem materii na duchowe wnętrze człowieka. Najwyższym boskim działaniem wobec człowieka jest animowanie duszy osób ludzkich przez Ciało Chrystusa (Komunia Święta). Po drugiej stronie barykady jest oddziaływanie duchów złych. Szczególnym zaś przypadkiem jest uznawanie, że obiekty kosmiczne to swoiste byty materialno-duchowe działające w duszy ludzkiej. Starożytni hermetrycy (dzieło gnostyckie *Asclepius*) uważali, że gwiazdy są takim rodzajem bytów jak demony astralne. „Nawiązywanie tajemnych kontaktów z demonami proponowali: Agrippa z Nethesheim, Johannes Trithemius, Giordano Bruno i John Dee”<sup>49</sup>.

<sup>46</sup> Cz.S. Bartnik, *Ku definicji*, s. 10.

<sup>47</sup> Por. Ph. Caspar, *La problématique de l'animation de l'embryon. Survoi historique et enjeux dogmatiques*, „Nouvelle Revue Théologique”, Louvain, 113(1991), s. 22.

<sup>48</sup> Zob. P. Liszka, *Charyzmatyczna moc życia zakonnego*, Wrocław 1996, s. 40.

<sup>49</sup> J. Czerkawski, *Humanizm i scholastyka*, s. 137.

Było to ujęcie panteistyczne, w którym nastąpiło wymieszanie substancji duchowej z materialną w jeden rodzaj bytu. Z drugiej strony formuła *anima humana naturaliter christiana* wyraża nadzieję na ostateczne przewyciężenie tego rodzaju ujęć<sup>50</sup>.

## Podsumowanie

Różnorodność interpretacji terminu *anima* oznacza, że nie może być on jednoznaczny nazwą rzeczywistości duchowej określanej przez polski termin *dusza*. Raz *anima* tłumaczone jest jako *pneuma*, a innym razem jako *psyche*. Z kolei oba słowa mają też wiele znaczeń, bywają traktowane jako synonimy, ale najczęściej każde z nich ma swoje własne znaczenie. Wieloznaczność pojawia się już w interpretowaniu słów hebrajskich, których te słowa są tłumaczeniami<sup>51</sup>. Najczęściej termin *anima* jest tłumaczeniem słów *nefes* i *psyche*, a na język polski tłumaczony jest jako *dusza*. Z terminem tym są powiązane terminy pochodne, z których najważniejszy jest termin *animacja*.

Pomimo różnych możliwości interpretacyjnych łacińskie słowo *anima* i odpowiadające mu słowo *dusza* stanowią bardzo użyteczne narzędzie w refleksji nad duchowym aspektem osoby ludzkiej.

## THE INTERPRETATION OF THE TERM ANIMA IN THE HOLY SCRIPTURE AND IN THEOLOGY

### Summary

The diversity of interpretations of the term *anima* means that it cannot be an unequivocal name of the spiritual reality defined by the Polish term *dusza*. Once *anima* is translated as *pneuma*, and another time as *psyche*. These words in their turn have a lot of meanings. Sometimes they are treated as synonyms, but most often each of them has its own meaning. The ambiguity appears already in the interpretation of the Hebrew words of which these words are the translations. Most often the term *anima* is the translation of the words *nefes* and *psyche*, and into Polish it is translated

---

<sup>50</sup> Por. S. Janeczek, M. Rusecki, *Immanentyzm*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. VII, red. S. Wielgus, Lublin 1997, kol. 76; S. Janeczek, *Intuicjonizm*. III. *W filozofii religii*. 1. *Pojęcie*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. VII, red. S. Wielgus, Lublin 1997, kol. 408.

<sup>51</sup> Por. A. Rodríguez Carmona, *El hombre en el judaísmo*, „Estudios Biblicos” 57(1999), s. 600.

as *dusza*. There are derivative terms linked to this term, among which the most important one is *animacja*. In spite of the different interpretation possibilities, the Latin term *anima* and the corresponding word *dusza* are a very useful tool in the reflection on the spiritual aspect of the human person.

**Słowa kluczowe:**

*anima, ruah, nefesh, pneuma, psyche, animus, nous, spiritus, intellectus.*

**Key words:**

*anima, ruah, nefesh, pneuma, psyche, animus, nous, spiritus, intellectus.*