

Ks. Rafał NAKONIECZNY
(Katowice)

ZNACZENIE TERMINU ΤΟ ΠΝΕΥΜΑ W ANTROPOLOGII DYDYMA ALEKSANDRYJSKIEGO

Kierownik chrześcijańskiej szkoły w Aleksandrii, Orygenes, w swych poglądach dotyczących człowieka jako istoty złożonej (τὸ σύνθετον), był zasadniczo trychotomistą¹. Henri Crouzel stwierdza jednak autorytatywnie, iż po jego śmierci taką koncepcję antropologiczną zarzucili nawet główni uczniowie mistrza². Między nimi Crouzel wylicza także Dydyma Ślepego, autora odkrytego w latach II wojny światowej *Komentarza do Księgi Rodzaju*³.

Działający w epoce sporów o ortodoksję Orygeneses Dydyma w swoim dziele nie nawiązuje wprost do żadnego autora. Przed wypowiedzeniem własnej opinii odnośnie do rozumienia pojęcia σύνθετον ukazuje jednakże pogląd myślicieli (εἰσὶν οἱ λέγουσι) przyjmujących istnienie w człowieku ciała, duszy i ducha:

„są ludzie, którzy mówią, iż człowiek jest złożony z trzech elementów: duszy, ciała i ducha (πνεῦμα)”⁴.

Domyślamy się bez trudu, że przytacza tu zdanie swego nauczyciela. Tymczasem on sam opowiada się zdecydowanie za dychotomiczną koncepcją antropologiczną⁵.

Oba wspomniane wyżej spojrzenia na człowieka rozumianego jako σύνθετον zgodnie rozróżniają w nim duszę i ciało. Sporna pozostaje nauka o trzecim elemencie – duchu (πνεῦμα). Jeżeli człowiek to dusza i ciało (dzisiaj

¹ Por. Origenes, *De principiis* IV 2, 4.

² Por. H. Crouzel, *Orygenes*, tłum. J. Margański, Bydgoszcz 1996, 132.

³ Por. E. Klostermann, *Der Papyrusfund von Tura*, ThL 73 (1948) 47-50; L. Koenen – L. Doutreleau, *Nouvel inventaire des papyrus de Taura*, RSR 55 (1966) 547-564.

⁴ *Commentarius in Genesim* I 55, SCh 233, 140: „εἰσὶν δὲ οἱ ἐκ τριῶν συνεστάναι λέγουσι τὸν ἄνθρωπον ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος καὶ πνεύματος”. W całym artykule podaję tekst polski *Komentarza* Dydyma w tłumaczeniu własnym.

⁵ Wspomnianej koncepcji w ujęciu Dydyma poświęciłem pracę: *O antropologii Dydyma Aleksandryjskiego*, Katowice 2005. Artykuł niniejszy stanowi nowe ujęcie zagadnienia poruszonego w tej monografii (s. 129-148).

powiemy: jedność psychofizyczna), to czym w takim razie jest duch człowieka lub duch w człowieku? Skoro zaś w żadnej swej wypowiedzi Dydym nie zaprzecza istnieniu ludzkiej πνεῦμα, rodzi się w tym miejscu pytanie, jak – jego zdaniem – należy termin ten rozumieć, pozostając na gruncie biblijnej, chrześcijańskiej antropologii? Jak nadmieniał we wstępie, Dydym nie podtrzymuje w tej kwestii poglądów Orygenesusa. Warto jednak przypomnieć naukę tego ostatniego, by zaobserwować zmiany, jakie dokonały się w poglądach niewiedomego egzegety dyktującego swój komentarz do Księgi Rodzaju.

1. Termin πνεῦμα w antropologii Orygenesusa. Termin πνεῦμα występuje zatem, obok ψυχή (*anima*) i σῶμα (*corpus*), w terminologii zwolenników koncepcji trychotomicznej jako oznaczenie elementu składowego człowieka. Warto zauważyć w tym miejscu, iż „duch” (πνεῦμα, *spiritus*) jest, zdaniem badaczy, jednym z najczęstszych terminów w pismach Orygenesusa⁶. Przede wszystkim Aleksandryczyk bardzo wyraźnie odróżnia ducha od duszy:

„W całym Piśmie Świętym istnieje rozróżnienie między duszą i duchem: zauważyłem, że dusza jest czymś pośrednim, czymś, co przyjmuje zarówno cnotę jak i występki, natomiast duch istniejący w człowieku nie dopuszcza do siebie tego, co złe. Mówi się bowiem, iż dobre są owoce ducha, a idzie tu, wbrew niektórym opiniom, o owoce ducha ludzkiego, a nie Ducha Świętego”⁷.

Dla trychotomisty Orygenesusa duch oznacza boski dar, obecny w człowieku pierwiastek boski, można więc tutaj mówić o kontynuacji względem hebrajskiego pojęcia רוח (*ruah*)⁸. Ten boski element wolny jest od wpływów emocji, poruszeń ciała; nie może go dotknąć żadne zło, nie podlega żadnemu osądowi ani karze, odłącza się i oddziela od duszy, jeśli ta dopuszcza się zła i jeśli za popełnione zło zostanie potępiona. Jest źródłem sposobu działania człowieka, stoi nieustannie w opozycji wobec drugiego źródła aktywności ludzkiej, jakim jest ciało. Trychotomiczna koncepcja antropologii w ujęciu Orygenesusa zasada się zatem na duchowej walce. Zarówno duch, jak i ziemskie ciało, ubiegają się o panowanie nad duszą, która, wyposażona w wolną wolę, może wybrać jedno lub drugie. Tak rozumiany duch przedstawiany jest u Orygenesusa jako wychowawca, którego zadaniem jest doprowadzić duszę z powrotem do Boga poprzez proces spirytualizacji człowieka⁹. Ostatecznie – jak wyjaśnia Orygenes – różnica między zbawionymi a potępionymi polegać będzie na tym, iż Bóg

⁶ Por. E. Stanula, *Nauczyciel życia duchowego*, w: Orygenes, *Homilie o Księgach Rodzaju, Wyjścia, Kapłańskiej*, PSP 31, 9-10.

⁷ *In Joannem* XXXII 18, 218, GCS 10, 455, tłum. S. Kalinkowski, PSP 28/2, 154.

⁸ Por. Crouzel, *Orygenes*, s. 132.

⁹ Por. *De principiis* I 3, 8; *In Joannem* XIX 6; *Exhortatio ad martyrium* 39; zob. Stanula, *Nauczyciel życia duchowego*, s. 9-10 i 19-20.

odbierze potępieniem *pneumę*¹⁰. Przytoczmy fragment traktatu *Περὶ ἀρχῶν*, w którym Orygenes wyjaśnia to przekonanie:

„W Ewangelii jest mowa o złych włodarzach, którzy, jak stwierdzono, «mają zostać poćwiartowani, a ich część umieszczona wśród niewiernych» (Łk 12, 46), ta część mianowicie, która nie stanowiąc ich własności winna zostać wysłana gdzie indziej; również i to wskazuje niewątpliwie na jakiś rodzaj kary wobec tych, których duch, według mego przekonania, ma być oddzielony od duszy”¹¹.

Choć Orygenes wyraźnie wskazuje na obecność ducha w człowieku, określa jego funkcje i działanie¹², nie definiuje natury ducha; nie zrobi tego również Dydym.

2. Argumenty trychotomistów. Będąc zwolennikiem innej koncepcji antropologicznej, Dydym przekazuje jednak rzetelnie czytelnikowi poglądy strony przeciwniej. Nasz autor przedstawia nawet argumenty używane przez zwolenników trychotomii. A były to argumenty silne, gdyż zaczerpnięte zostały z Pisma Świętego. Oto zestawienie tych argumentów biblijnych w takiej formie, jaką obserwujemy w dziele Dydyma¹³:

Argument I – 1 Tes 5, 23

Αὐτὸς δὲ ὁ Θεὸς τῆς εἰρήνης ἀγάσαι ὑμᾶς ὀλοτελεῖς, καὶ ὀλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως

„Sam Bóg pokoju niech was całkowicie uświęca i zachowa nienaruszenie to, czym jesteście: ducha, duszę i ciało”.

Argument II – Rz 8, 16

αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν

„Sam Duch wspiera swym świadectwem naszego ducha”

Argument III – Dn 3, 83

εὐλογεῖτε πνεύματα καὶ ψυχὰι δικαίων τὸν κύριον

„Duchy i dusze sprawiedliwych, błogosławcie Pana”.

Tekst natchniony uniemożliwia, jak widzimy, postawienie tezy, iż nie ma czegoś takiego jak duch człowieka. Ten duch ma przecież pozostać w nas *nienaruszony*, a *wsparty* świadectwem Ducha Świętego duch człowieka sprawiedliwego *wezwany* jest *do błogosławienia* Pana. Dydym bynajmniej nie ma zamiaru zaprzeczać istnieniu ducha człowieczego: jego rozumowanie pójdzie jednak w zupełnie innym kierunku.

¹⁰ Por. *De principiis* II 10, 7; *In Epistolam ad Romanos* II 9; *Commentariorum series in Mt* 62.

¹¹ *De principiis* II 10, 7, SCH 252, 390, tłum. S. Kalinkowski, ŻMT 1, 211.

¹² Por. *In Epistolam ad Romanos* 2, 9; *In Epistolam ad Corinthios* 10; *In Matthaicum* XIII 2; *In Lucam hom.* VIII 2.

¹³ Por. Didymus, *In Genesin* 55, SCH 233, 140-142.

3. Argumentacja Dydyma. Cytowane powyżej zdanie z *Listu do Tesaloniczan*, zawierające wyliczenie ducha, duszy i ciała, jest źródłem całej chrześcijańskiej koncepcji trychotomicznej¹⁴. Ciekawe jest to, że Dydym nie dokonuje korzystnej dla siebie egzegezy tego tekstu. W ogóle nie podejmuje dyskusji na temat któregośkolwiek z tych argumentów. Będąc, podobnie jak stoicy¹⁵, zwolennikiem teorii dychotomicznej, podaje własną argumentację. Własne przekonanie o tym, że człowiek składa się z ciała i duszy, czyli że ducha nie można pojmować jako składnik człowieka, opiera Dydym na logicznej analizie tekstu Ewangelii:

„Aby dowieść, że człowiek jest złożony z duszy i ciała, posłużymy się bardzo jasnym tekstem z Ewangelii: «Nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało, lecz duszy zabić nie mogą. Bójcie się raczej Tego, który duszę i ciało może zatracić w piekle»¹⁶, skoro ludzie zabijają jedno a nie zabijają drugiego, oznacza to, że istnieją dwie rzeczy: ciało i dusza»¹⁷.

Biorąc pod uwagę rangę źródła cytatu (argument z Ewangelii wg św. Mateusza contra argumenty ze Starego Testamentu i św. Pawła) oraz ową jasność tekstu ewangelicznego, Dydym uważa sprawę za przesądzoną i już nie szuka innych argumentów. Nawiązując zaś do terminologii św. Pawła (Rz 7, 22) dąży do wprowadzenia porządku w nomenklaturze antropologicznej i powiada:

„Człowiekiem nazywamy więc samo ciało, ale nie po prostu człowiekiem, dorzucamy: człowiek zewnętrzny (ὁ ἔξω ἄνθρωπος), także duszę nazywamy człowiekiem, lecz nie po prostu człowiekiem, lecz człowiekiem wewnętrznym (ὁ ἔσω ἄνθρωπος); na określenie złożenia mówimy po prostu «człowiek» niczego nie dorzucając»¹⁸.

W tak rozumianej koncepcji bytu złożonego i wynikającej z niej terminologii *tertium non datur* – miejsca dla ducha już nie ma. Człowiek złożony jest zatem z dwu elementów: duszy i ciała. Pozostaje wciąż otwarte pytanie o znaczenie terminu „duch” w kontekście antropologicznym. Odnośnie zaś do ducha Dydym wypowiada się następująco:

„Ci, którzy nie chcą, by duch (πνεῦμα) był czym innym niż dusza, mówią, że Pismo święte określa mianem duch (πνεῦμα) myśl, albo że sama dusza nazwana jest duchem (πνεῦμα). Ci, którzy odrzucają taką interpretację, odpowiadają, że używając spójnika «i» w wyrażeniu «duchy i dusze sprawiedliwych», Pismo Święte ukazuje, że dusza jest czymś innym niż duch (πνεῦμα)»¹⁹.

¹⁴ Por. Crouzel, *Orygenes*, s. 131.

¹⁵ Dotyczy to głównie ich nauki o duszy. Zdaniem Orygenesusa bowiem stoicy przeczą, że dusza składa się z trzech elementów, por. *Contra Celsum* V 47.

¹⁶ Mt 10, 28: „καὶ μὴ φοβεῖσθε ἀπὸ τῶν ἀποκτενόντων τὸ σῶμα, τὴν δὲ ψυχὴν μὴ δυνάμενων ἀποκτεῖναι: φοβεῖσθε δὲ μᾶλλον τὸν δυνάμενον καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα ἀπολέσαι ἐν γέεννῃ”.

¹⁷ *In Genesis* I 56, SCh 233, 142.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże I 55-56, SCh 233, 142.

Znamy już z naszych wcześniejszych rozważań tę drugą opinię i tekst Księgi Daniela, na który powoływali się zwolennicy trójdzielności. Ciekawy jest natomiast pierwszy z prezentowanych w tym tekście poglądów. Pismo św. poucza nas o istnieniu ducha człowieka, można go interpretować jako sferę myślową, można także – i przeciw temu protestowali trychotomisci – utożsamiać go z duszą. Czy za którymś z tych dwu rozwiązań opowiadał się sam Dydym? W tym miejscu – naśladując zwyczaj Orygenesesa, który niejako „katalogował” wszystkie możliwe odpowiedzi na rodzące się podczas egzegezy Pisma św. pytania – podaje tylko dwie alternatywne możliwości rozwiązania problemu, żadnej z nich nie przedstawia jednak jako swojego zdania.

Więcej światła na znaczenie terminu πνεῦμα w rozumieniu Dydyma rzuca natomiast analiza ciekawych fragmentów *Komentarza do Księgi Rodzaju*, w których obserwujemy użycie pochodnego od πνεῦμα przymiotnika πνευματικός.

4. Znaczenie terminu πνευματικός. Komentując zdanie Księgi Rodzaju: „I Bóg je pobłogosławił” (Rdz 1, 22) Dydym wyjaśnia, iż zwierzęta:

„nie zostały pobłogosławione tak jak ludzie, jak oświadcza Paweł: «Niech będzie błogosławiony Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa; który napenił nas wszelkim błogosławieństwem duchowym na wyżynach niebieskich»²⁰, to są błogosławieństwa duchowe (πνευματικάί), które dosięgają rozumu i człowieka wewnętrzne i nie są przeznaczone dla istot bez rozumu. Dodanie słowa «duchowe» ukazuje więc, że istnieją też błogosławieństwa cielesne»²¹.

Analiza tej wypowiedzi Dydyma pozwala zauważyć, iż duch i ciało są dla niego niejako przeciwnościami *sui generis*, lub może dwoma diametralnymi aspektami tej samej rzeczywistości. Czy Dydym rzeczywiście traktował w ten sposób „duchowość” i „cielesność”? Za przyjęciem takiej tezy przemawia opinia Orygenesesa, iż „wszystko, co Bóg miał stworzyć, musiało się składać z ducha i z ciała”²². Hipotetycznym źródłem takiej kontrapozycji ducha i ciała w nauce obu Aleksandryczyków jest teologia świętego Pawła. Widać to dobrze w Liście do Galatów, w którym Apostoł ostrzega:

„Oto, czego uczyć: postępujcie według ducha, a nie spełnicie pożądania ciała. Ciało bowiem do czego innego dąży niż duch, a duch do czego innego niż ciało, i stąd nie ma między nimi zgody, tak że nie czynicie tego, co chcecie” (Ga 5, 16-17).

Drugim przypadkiem użycia przymiotnika πνευματικός jest fragment, w którym nasz autor odnosi go do człowieka:

²⁰ Ef 1, 3: „Εὐλογητὸς ὁ Θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ, ὁ εὐλογήσας ἡμᾶς ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις”.

²¹ *In Genesis* I 43-44, SCh 233, 114.

²² Origenes, *In Genesis hom.* I 2, SCh 7bis, 28, tłum. S. Kalinkowski, PSP 31/1, 22.

„Działania człowieka duchowego (πνευματικός) w ciągłym rozwoju są jak oliwa, która podtrzymuje światło i która wzmacnia je w walce z mocą przeciwną”²³.

Niestety, Dydim nie podaje żadnego wyjaśnienia terminu πνευματικός (scil. ἄνθρωπος), nie określa wprost, kto może być nazwany takim „duchowym” człowiekiem. Termin „człowiek duchowy” występuje także w paralelnym²⁴ dziele Orygenes, mianowicie w I *Homilii do Księgi Rodzaju*, gdzie pisze:

„Pierwszym niebem, które nazwaliśmy niebem duchowym, jest nasz umysł, który też sam jest duchem, a więc jest to nasz człowiek duchowy (πνευματικός), który widzi i ogląda Boga”²⁵.

Obserwujemy tu u Orygenes bardzo wyraźne odniesienie duchowości do sfery umysłowej, intelektualnej. Jest to także, jak pamiętamy, jedna z alternatyw przedstawionych w *In Genesis* przez Dydyma.

Wobec braku w komentarzu Dydyma innych fragmentów zawierających termin πνευματικός w kontekście antropologicznym, możemy w tym miejscu stwierdzić jedynie, iż nasz autor posługuje się tu pojęciem – o wyraznym, wykazanym przez nas, rodowodzie nowotestamentalnym – używanym wcześniej przez Orygenes. Jego użycie zgodne jest z wyznawaną przez Dydyma antropologią dychotomiczną. Nie możemy jednak na podstawie dotychczasowych analiz ustalić, czy Dydim opowiadał się – jak Orygenes – za powiązaniem πνεῦμα z umysłem ludzkim, czy też był zwolennikiem postawienia znaku równości między πνεῦμα a ψυχή. To drugie rozwiązanie, raczej wątpliwe, byłoby całkowitym odejściem zarówno od nauki, jak i od hipotez Orygenes. Nie dziwi jednak wcale fakt, iż Dydim nie wchodzi dalej w rozważania dotyczące ducha i duszy, gdy przypomnimy sobie burzę, jaka rozprętała się wokół czysto filozoficznych rozważań Adamantiosa związanych m.in. z preegzystencją duszy.

W *Komentarzu do Księgi Rodzaju* napotykamy jeszcze na miejsce, gdzie Dydim odnosząc się do słów: „Ale ty odejdziesz do twych ojców w pokoju” (Rdz 15, 15), mówi:

„Człowiek gorliwy odejdzie do swych ojców według ducha (πνεῦμα), których jest synem przez podobieństwo obyczajów, nawet wtedy, gdy według ciała (σάρξ) ojcami jego są ludzie źli”²⁶.

²³ *In Genesis* I 64, SCh 233, 162.

²⁴ Orygenes był wprawdzie także autorem *Komentarza do Księgi Rodzaju*, lecz z racji jego zaginięcia uznaje za paralelne wobec *Komentarza* Dydyma cytowane w artykule *Homilie Orygenes*, por. G. Heidl, *Some traces of an ancient Latin compilation of Origen's „Commentary on Genesis”*, REAug 46 (2000) 3-30.

²⁵ Orygenes, *In Genesis hom. I 2*, SCh 7bis, 28, PSP 31/1, 22-23.

²⁶ *In Genesis* II 232, SCh 244, 194.

Wyraźna jest w powyższym fragmencie obserwowana już przez nas opozycja: duch – ciało tak charakterystyczna dla myśli św. Pawła i Orygenesza, ale choć rozumiemy sformułowanie „(pochodzenie, synostwo) według ducha” – dzięki przeciwstawieniu mu pochodzenia w sensie fizycznym – to sens pojęcia „duch” wyraźny już, niestety, nie jest.

Podsumowując te rozważania stwierdzić musimy, iż na pytanie o rozumienie sensu pojęcia „duch” (πνεῦμα) u Dydyma łatwiej jest odpowiedzieć konstruując definicję negatywną: πνεῦμα nie jest elementem człowieka rozumianego jako σύνθετον. Duch ludzki może być w jakimś sensie identyfikowany z ludzkim umysłem, niektórzy zaś skłonni są widzieć w terminie πνεῦμα synonim duszy. Tego drugiego poglądu nie podziela prawdopodobnie Dydim (stosując tu niezbyt mocne *argumentum ex silentio*). Omawiany obecnie termin, a także pochodzący od niego przymiotnik πνευματικός oznacza tę sferę życia ludzkiego, która jest przeciwieństwem „cielesności” (wyrażanej za pomocą terminów: σάρξ, σῶμα i σωματικός)²⁷.

DIE BEDEUTUNG DES BEGRIFFES TO ΠΙΝΕΥΜΑ IN DER ANTHROPOLOGIE DES DIDYMUS AUS ALEXANDRIEN

(Zusammenfassung)

Wenn Origenes von der Existenz eines Geistes im Menschen spricht, der als ein aus drei Elementen zusammengesetztes Wesen verstanden wird, begreift er ihn als eine Gottes Gabe, ein göttliches Element, frei von Emotionseinflüssen, das keiner Beurteilung und Strafe unterliegt. Ein Element, das sich von der Seele löst, wenn diese das Böse verübt. Es ist eine Quelle menschlichen Handelns, die ununterbrochen eine Opposition zu der anderen Quelle menschlicher Aktivität bildet, nämlich zu dem Körper.

Aufgrund der Inhaltsanalyse von Didymus' *Kommentar* müssen wir feststellen, dass seine Frage nach dem Sinn des Begriffes „Geist” einfacher zu beantworten ist, wenn man eine negative Definition konstruiert: πνεῦμα ist überhaupt kein Element eines als σύνθετον verstandenen Menschen. Der menschliche Geist kann in einem

²⁷ Por. R. Nakonieczny, *Terminy: τὸ σῶμα, ἡ σάρξ w Komentarzu Dydyma Aleksandryjskiego do Księgi Rodzaju*, VoxP 20 (2000) t. 38-39, 223-235; tenże, *O antropologii Dydyma Aleksandryjskiego*, Katowice 2005, 191-211.

gewissen Sinne mit dem menschlichen Verstand identifiziert werden. Manche neigen dazu, im Terminus πνεῦμα ein Synonym der Seele zu sehen. Die andere Auffassung teilt Didymus (hier verwende ich ein nicht besonders starkes *argumentum ex silentio*) wahrscheinlich nicht. Sowohl der Terminus pneûma, als auch das von ihm abgeleitete Adjektiv πνευματικός bezeichnen den Bereich menschlichen Lebens, der das Gegenteil zur „Körperlichkeit“ (ausgedrückt durch die Termine: σάρξ, σῶμα und σωματικός) bildet.