



„Τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα” (1 Tes 5,23). Stoickie źródła rozumienia ducha w Pierwszym Liście do Tesaloniczan

“Τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα” (1 Thess 5:23).

The Stoic Sources of the Understanding of Pneuma in 1 Thessalonians

PIOTR PASTERCZYK

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

piotr.pasterczyk@kul.pl, ORCID: 0000-0002-5061-6458

Streszczenie: Przedmiotem artykułu jest interpretacja 1 Tes 5,23 z perspektywy filozofii stoickiej. Ta interpretacja chce dać odpowiedź na dwa następujące pytania: Po pierwsze, dlaczego Paweł z Tarsu odnosi się do trialistycznej konstytucji ludzkiego bytu złożonego z ducha, duszy i ciała, zamiast do dualistycznej konstytucji opartej o złożenie z duszy i z ciała. Po drugie, jakie jest znaczenie terminu „duch” (πνεῦμα) zastosowanego w 1 Tes 5,23. Dotychczasowa egzegeza tego fragmentu wyjaśnia ten termin przede wszystkim w odniesieniu do teologicznego opisu Ducha Świętego, który odzwierciedla hebrajski termin *ruah*. Taka egzegeza 1 Tes 5,23 wydaje się stać w konflikcie z dualistyczną antropologią (Platon, Arystoteles) stosowaną zwykle przez Pawła w jego listach (napięcie między duchem i ciałem). Ponadto taka interpretacja może być rozumiana jako panteistyczne i monistyczne wyjaśnienie ludzkiego bytu. Zaproponowana w tym artykule odpowiedź jest zakorzeniona w interpretacji terminu πνεῦμα w jego filozoficznych źródłach stoickich. Paweł z Tarsu był bowiem ukształtowany w hellenistycznym Tarsie i mógł mieć kontakt ze stoicką filozofią, która była tradycyjnie nauczana w tym mieście. Taka interpretacja wyjaśnia w wystarczający sposób sens formuły „duch wasz (τὸ πνεῦμα), dusza (ἡ ψυχή) i ciało (τὸ σῶμα)”, co jednak nie oznacza, że jej autor rozumiał ludzki byt w świetle materialistycznej interpretacji ducha i duszy filozofii stoickiej. Oznacza jedynie zastosowanie stoickiej formuły antropologicznej dla wyrażenia totalności ludzkiego bytu, która była Pawłowi potrzebna w teologicznym opisie końca (παρουσία) w Pierwszym Liście do Tesaloniczan.

Słowa kluczowe: pneuma, dusza, ciało, stoicyzm, 1 Tes 5,23 trializm, dualizm

Abstract: In the article the author interprets 1 Thess 5:23 from the point of view of stoic philosophy. This interpretation claims to answer two questions: Why is St. Paul referring to the tripartite constitution of human being from spirit, soul and body instead of the dualistic constitution of soul and body? What is the exact meaning of the term spirit (πνεῦμα) used in 1 Thess 5:23 as the key term? The usual exegesis understands the term spirit (πνεῦμα) in New Testament as theological description of the Holy Spirit. The interpretation of 1 Thess 5:23 from such a point of view is hardly possible because it would mean a conflict with the dualistic (Plato, Aristotle) anthropology used by St. Paul in his writings. Moreover it could be interpreted as a pantheistic and monistic explanation of a human being. The proposed answer stems from the interpretation of the term spirit (πνεῦμα) in its philosophical source in stoic philosophy. St. Paul was educated in Hellenistic Tarsus and could have had contact with the stoic thinking taught traditionally in this city. Such an interpretation sufficiently explains the sense of the formula “your whole spirit and soul and body” but it does not mean that St. Paul understood the human being according to a materialistic interpretation of stoic spirit and soul. It means an adoption of the stoic anthropological formula for the expression of the totality of a human being needed in the theological description of the end (παρουσία) in 1 Thessalonians.

Keywords: Pneuma, Soul, Stoicism, 1 Thess 5:23, Trialism, Dualism

Rozumienie człowieka w Biblii Hebrajskiej możemy odnieść do trzech terminów oznaczających ducha (*ruah*), duszę (*nepes*) oraz ciało (*bašar*)¹. Polskie tłumaczenie tych hebrajskich słów w Biblii Tysiąclecia jest identyczne z terminami opisującymi istotę człowieka w piątym rozdziale Pierwszego Listu do Tesaloniczan, gdzie czytamy: „Sam Bóg pokoju niech was całkowicie poświęca, aby nienaruszony duch wasz (τὸ πνεῦμα), dusza (ἡ ψυχή) i ciało (τὸ σῶμα) bez zarzutu zachowały się na przyjście Pana naszego Jezusa Chrystusa” (1 Tes 5,23). Podobne terminy znajdujemy w słownictwie autora Listu do Galatów: „Oto, czego uczyć: postępujcie według ducha (πνεύματι), a nie spełnicie požądania ciała (ἐπιθυμίαν σαρκός). Ciało (σὰρξ) bowiem do czego innego dąży niż duch (κατὰ τοῦ πνεύματος), a duch (πνεῦμα) do czego innego niż ciało (κατὰ τῆς σαρκός)” (Ga 5,16-17). W tym znanym u Pawła z Tarsu przeciwstawieniu ciała i ducha odnajdujemy określenie ducha jako τὸ πνεῦμα, ale za polskim tłumaczeniem „ciało” stoi już nie τὸ σῶμα, lecz greckie słowo σὰρξ. Nie wnikając w szczegóły konotacji σὰρξ i σῶμα, które w teologiczny sposób opisują ciało bez zbieżności z jego filozoficznym ujęciem, np. u Arystotelesa, spróbujmy zauważyć, że określenie napięcia między duchem i ciałem w Liście do Galatów mierzy się z pierwotnym i trudnym do uchwycenia dla tłumacza dylematem, który manifestuje się w dualistycznym modelu antropologicznym, zawartym w metafizycznym ujęciu tego, czym człowiek naprawdę jest (nieśmiertelna dusza, ψυχή), i tym, co jest jego ograniczeniem (śmiertelne ciało, σῶμα)². W dialogu *Fedon* Platon w obrazowy sposób opisuje ciało jako więzienie duszy i w tym obrazie, podobnie jak w Liście do Galatów, temu, co śmiertelne, przeciwstawione jest to, co nieśmiertelne³. Refleksem spajającym rozumienie człowieka, odnoszące go do duchowego oraz cielesnego pierwiastka, jest u Pawła z Tarsu opis stosunku między ciałem i duchem/duszą, który odnajdujemy w Drugim Liście do Koryntian, gdzie czytamy: „Jeśli nawet zniszczy nasz przybytek doczesnego zamieszkania, będziemy mieli mieszkanie od Boga [...]. Dlatego właśnie udręczeni wdychamy, pozostając w tym przybytku, bo nie chcielibyśmy go utracić, lecz przywdziać na niego nowe odzienie, aby to, co śmiertelne, wchłonięte zostało przez życie (τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς). A Bóg, który nas do tego przeznaczył, dał nam Ducha (τοῦ πνεύματος) jako zadatek” (1 Kor 5,1-5). Zniszczenie ciała jako doczesnego zamieszkania człowieka w sensie przybytku, w którym zamieszkuje duch, *nolens volens* odpowiada przedstawionemu w *Fedonie* postulato-

1 Bester – Janowski, „Anthropologie des Alten Testaments“, 3–40; Janowski, *Hans Walter Wolff*, 77–112. Ver-nant, *Der Mensch der griechischen Antike*; Levison, *The Spirit in First-Century Judaism*.

2 Powyższa sugestia nie chce identyfikować opinii Pawła z Tarsu z filozoficznym dualizmem, którego metafizyczny rodowód znajduje się w dialogach Platona. Zwraca ona jedynie uwagę na fakt, że zarówno Platon, jak i Paweł z Tarsu w pierwotny sposób mierzą się z rozumieniem człowieka i kosmosu, odnosząc je do dwóch niezależnych od siebie pierwiastków, które mogą oznaczać u Platona duszę i zmysłowość (metafora linii w *Państwie*) lub nieśmiertelność i śmiertelność (dowody na nieśmiertelność duszy w *Fedonie*), natomiast u Pawła dążenie ciała i dążenie ducha (List do Galatów) lub doczesne zamieszkanie oraz mieszkanie u Boga (Drugi List do Koryntian).

3 Plato, *Phaedo* 81a–82c.

wi wchłonięcia ciała, jako tego, co śmiertelne, przez ducha, jako to, co nieśmiertelne. Niewątpliwie pomimo wielu różnic między filozoficznym dualizmem Platona a stwierdzeniem napięcia między duchem/duszą i ciałem u Pawła z Tarsu, w obydwu ujęciach człowieka można dostrzec antropologiczny dualizm, będący jednym z fundamentów zachodniej kultury intelektualnej⁴.

We wszystkich powyższych cytatach pojawia się pojęcie ducha (πνεῦμα), które nawiązuje zarówno do biblijnej tradycji hebrajskiej, jak i do greckiej tradycji filozoficznej. Wychodząc od zadziwiającej zbieżności między większością nowożytnych tłumaczeń 1 Tes 5,23, niwelujących kulturową przepaść między hebrajskim i greckim kręgiem kulturowym (sugestia tych samych znaczeń *ruah* i πνεῦμα w językach nowożytnych)⁵, warto postawić pytanie o pierwotne znaczenie pojęcia πνεῦμα w formule antropologicznej obecnej w Pierwszym Liście do Tesaloniczan. To znaczenie nie jest oczywiste z powodów wieloznaczności tego greckiego terminu oraz możliwości określania go z perspektywy hebrajskiej antropologii biblijnej, bazującej na pojęciu ducha (*ruah*), greckiej tradycji metafizycznej, odnoszącej się do terminu ψυχή, a nawet dyskusji teologicznych definiujących dogmaty chrystologiczne we wczesnym chrześcijaństwie, które są rozwinięciem teologii zawartej w listach Pawła z Tarsu. Warto zauważyć, że w dużym stopniu dla rozumienia człowieka wewnątrz zachodniej kultury jest przede wszystkim termin ψυχή, opisujący rzeczywistość człowieka w jego części nieśmiertelnej, która jest źródłem jego ruchu i życia. Starożytne rozróżnienie między ψυχή i πνεῦμα wylania się w kontekście niektórych interpretacji platońskiego i arystotelesowskiego modelu człowieka jako duszy, do których możemy dodać także późniejszy rozwój tego pojęcia w środowisku chrześcijaństwa pierwszych wieków. W chrystologicznych sporach soborów ekumenicznych ścierały się dwa modele antropologiczne, reprezentowane przez tzw. szkołę aleksandryjską oraz szkołę antiocheńską. Inspirująca się antropologią platońską szkoła aleksandryjska interpretowała człowieka w świetle pojęcia ψυχή, w pewnym odniesieniu do σώμα, natomiast wychodząca od Arystotelesa szkoła antiocheńska zakładała psychosomatyczną (hylemorfizm) jedność człowieka jako konstytucji cielesno duchowej. Greckie πνεῦμα pojawia się zarówno w orzeczeniach soborowych, jak i w pismach starożytnych teologów chrześcijańskich, ale w odróżnieniu od terminu ψυχή, nie zostało umieszczone w centrum paradygmatów antropologicznych, które stały się fundamentem chrześcijańskiej doktryny chrystologicznej, ani też nie stało się bazą dla chrześcijańskiej i średniowiecznej antropologii metafizycznej.

⁴ Boyarin, *A Radical Jew*, 85.

⁵ Odniesienie językowe obecne w polskim tłumaczeniu Biblii Tysiąclecia 1 Tes 5,23 znajdujemy w niemieckim Einheitsübersetzung: „euren Geist, eure Seele und euren Leib”, czy też w angielskim Standard Version: „your whole spirit and soul and body”. W najnowszych komentarzach pojawiają się jednak inne próby tłumaczenia tej triady, na przykład Charles Gieschen („Body, Self, and Spirit”, 86) sugeruje: „your spirit, self, and body”.

1. Trudności językowe

Szukając dziś możliwości trafnej interpretacji pojęć filozoficznych stosowanych przez autora Pierwszego Listu do Tesaloniczan, zakładamy, że czytelnik wykształcony i obyty w kulturze Zachodu rozumie je nie w teologicznym kontekście terminów hebrajskich, ale raczej w świetle ich filozoficzno-teologicznego znaczenia w języku greckim oraz jego późniejszych recepcji w języku łacińskim i w europejskich językach nowożytnych. Łudzące podobieństwo tłumaczenia tych terminów w języku polskim, niemieckim i angielskim zapewne tutaj posiada swoje źródło, ponieważ tłumacze Biblii, będąc dziećmi swojego czasu, wychodzą od identyczności pewnych znaczeń z perspektywy ich nowożytnego i współczesnego zastosowania. Jednak z perspektywy wiedzy filozoficznej, teologicznej i językoznawczej możemy dziś z dużym prawdopodobieństwem powiedzieć, że hebrajskie i greckie pojęcia, tłumaczone jednoznacznie w języku polskim jako duch, dusza i ciało, oznaczają różne rzeczywistości. Hebrajskiego *nepes*, które co prawda w swoim opracowaniu antropologii Starego Testamentu odnosi Hans W. Wolf do znanej z arystotelesowskiej *De anima* definicji duszy jako życia (*Leben*) lub źródła życia (*Lebendigkeit*)⁶, nie można bowiem kojarzyć z grecką $\psi\upsilon\chi\eta$ w jej platońskim czy też arystotelesowskim rozumieniu duszy wieloczęściowej, ani hebrajskiego *bašar* nie można odnosić do greckiego $\sigma\omega\mu\alpha$ jako elementu psychosomatycznej całości, np. na zasadzie perypatetyckiego hylemorfizmu⁷. Najwięcej przestrzeni dla porównania terminu hebrajskiego z terminem greckim mamy w przypadku *ruah* oraz $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$, ponieważ termin $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ nie uzyskał w języku greckim nigdy tak jednoznacznego znaczenia jak termin $\psi\upsilon\chi\eta$ ⁸, a podobieństwo *ruah* i $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ w naturalny sposób podkreśla tłumaczenie hebrajskiego *ruah* w Septuagincie z jednej strony jako ducha Bożego ($\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ θεοῦ) (Rdz 1,2), a z drugiej – jako ducha ludzkiego (tchnienie życia, życie wszystkich istot, życie i tchnienie, powracający do Boga duch) (Rdz 6,17; 7,15, Lb 16,22; 27,16, Hi 34,14-15, Koh 12,7). Nie jesteśmy pewni, czy autor Pierwszego

⁶ Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, 319.

⁷ Hans W. Wolff nie sugeruje identyczności hebrajskiego *nepes* i greckiego $\psi\upsilon\chi\eta$, jednak w tłumaczeniu *nepes* jako zasady witalnej proponuje daleko idącą zbieżność między tymi dwoma terminami. Ich identyczność jest jednak nie do pomyślenia w świetle rozbieżnych kulturowych kontekstów, w których są one osadzone. W przypadku hebrajskiego *nepes* kontekstem tym jest pierwotny monizm, analogiczny do rozumienia człowieka, np. w poezji homeryckiej, natomiast kontekstem greckiego $\psi\upsilon\chi\eta$, rozumianej jako źródło życia, jest arystotelesowska zasada witalności, zakładającą dualistyczne rozumienie człowieka, którego źródłem jest platońska metafizyka.

⁸ Greckie $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ posiadało swoje znaczenie filozoficzne i to jeszcze przed pojawieniem się Sokratesa. Jednak tego znaczenia nie można porównać z filozoficznym znaczeniem pojęcia $\psi\upsilon\chi\eta$, które poczynając od pitagorejczyków, Platona i Arystotelesa, stało się prawdopodobnie najbardziej nośnym terminem opisującym człowieka w tradycji greckiej kultury. Stało się tak dzięki Platonowi, który z terminem $\psi\upsilon\chi\eta$ znajduje się u źródła zachodniej metafizyki oraz metafizycznego opisu człowieka. To pojęcie przejmuje także chrześcijaństwo, wbudowując je w fundament teologicznego rozumienia człowieka od Augustyna do Tomasza z Akwinu i dalej aż do czasów nowożytnych.

Listu do Tesaloniczan, jako wykształcony teologicznie Żyd i jednocześnie od dziecka żyjący w kręgu kultury hellenistycznej obywatel rzymski, w świadomy sposób odnosił greckie πνεῦμα do hebrajskiego *ruah*, czy też odnosił je do greckiej kultury swojego codziennego życia. Za pierwszą tezę argumentują niektórzy badacze, zwracający uwagę na oczywisty fakt, że teologiczną bazą dla rozumienia przez Pawła ducha oraz Ducha Bożego, pojawiającego się w greckich tekstach jako πνεῦμα, jest z pewnością hebrajski *ruah*⁹. Z drugiej strony wydaje się też, że w odniesieniu do interpretacji 1 Tes 5,23, należy rozważyć przede wszystkim źródła greckie, ponieważ w tym fragmencie Paweł opisuje człowieka w totalności jego bytu, a posługując się na co dzień językiem greckim, prawdopodobnie używał tego języka do swoich spontanicznych skojarzeń, służących mu jako materiał dla wyrażenia kwestii teologicznych nieobecnych w judaizmie. Ta potoczna próba opisu ludzkiej istoty w odniesieniu do pojęć πνεῦμα i ψυχή z jednej strony nie kojarzy się z hebrajskim monizmem antropologicznym¹⁰, a z drugiej – nie jest sprzeczna z greckim rozumieniem człowieka w odniesieniu do psychosomatycznej dychotomii czy nawet – zaznaczonej w 1 Tes 5,23 – trychotomii ludzkiej istoty. Filozoficzny model dualistyczny oznacza bowiem przełamanie zarówno hebrajskiego, jak i starogreckiego (homeryckiego) rozumienia człowieka, nie rozróżniającego między ciałem i duszą w sensie dwóch niezależnych ontologicznie pierwiastków. Co prawda już samo istnienie dwóch lub trzech różnych terminów w opisie ludzkiej istoty oznacza zarówno w języku hebrajskim, jak i w języku greckim podstawową świadomość różnych elementów konstytuujących istotę człowieka, ale ta różnica nie posiada w tradycji hebrajskiej i starogreckiej jeszcze ścisłego wyrazu w postaci teoretycznego modelu, jaki możemy np. przypisać filozoficznej myśli Platona czy Arystotelesa. Stosując terminy ψυχή i σῶμα model homerycki, miał na myśli tylko przejawy ludzkiego istnienia bez odnoszenia go do jakiejś ontologicznej konstytucji elementów czy też ich pierwotnej jedności¹¹.

⁹ Stacey, *The Pauline View of Man*, 138.

¹⁰ Sformułowanie „monizm antropologiczny” odnosi się w tym miejscu do hebrajskich i przedplatońskich opisów ludzkiej istoty w Pięcioksięgu Mojżesza czy też w greckiej poezji i filozofii presokratycznej. Homeryckie opisy używają co prawda takich pojęć jak ψυχή i σῶμα, ale ich znaczenie jest różne od używanych przez Platona i późniejszą grecką filozofię pojęć oznaczających metafizyczną istotę ludzkiej duszy, której z jednej strony nie można sprowadzić do jakiegoś jednego elementu – tak jak ma to miejsce w filozofii presokratycznej – czy też opisać jako zespół cech bez odniesienia do żadnej substancji czy istoty będącej ich podłożem – jak ma to miejsce w poezji homeryckiej. Platońska ψυχή jest metafizycznym źródłem wszystkich życiowych fenomenów, takich jak oddech, odwaga, gniew, pożądlliwość czy myślenie. Arystotelesowskie σῶμα w sensie ciała będącego materią dla duszy jako formy, jest w człowieku metafizycznym źródłem procesów życiowych i przemian na poziomie biologicznym i psychicznym.

¹¹ Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, 13–29.

2. Stoicka formacja intelektualna Pawła z Tarsu

Paweł z Tarsu, uznawany powszechnie za autora Pierwszego Listu do Tesaloniczan, nie był profesjonalnym filozofem i wskazanie przez niego w 1 Tes 5,23 na ducha, duszę i ciało jako pełnię ludzkiej istoty wyraża jego ogólną wiedzę, której używa on dla opisu uświęcenia człowieka przez Boga do momentu powtórnego przyjścia Jezusa Chrystusa. I chociaż nie brak egzegetycznych sugestii, że takie określenie człowieka wyraża także jego hebrajską formację religijną¹², to w poniższej interpretacji zostanie podjęta próba wyjaśnienia formuły "duch, dusza, ciało" na podstawie jego greckiej formacji intelektualnej. O tej formacji wiemy niewiele, ale kluczowy może okazać się prosty fakt, że Paweł wychował się w Tarsie, który był jednym z intelektualnych centrów ówczesnego świata hellenistycznego (Dz 22,3). Jest wielce prawdopodobne, że w początkowych latach swojego życia, przed wyjazdem do Jerozolimy, mógł się otrzeć o jakąś formę edukacji w greckim duchu. Joachim Gnilka jest nawet przekonany, że autor Pierwszego Listu do Tesaloniczan był pod dużym wpływem greckiej formacji intelektualnej i dostrzega ją w stosowanych przez niego obrazach i metaforach, różniących się fundamentalnie od metafor stosowanych w ewangeliach synoptycznych¹³. Grecki charakter umysłowości Pawła z Tarsu podkreśla starożytna zależność między przynależnością do narodu (*ethnos*) i wyznawaniem konkretnej religii, ponieważ za posiadaniem obywatelstwa helleńskiego miasta często szło uznawanie typowych dla tego miast bóstw, czy też uznawanie panującej w nim religii. Apion sugeruje Żydom wręcz zmianę religii w przypadku chęci posiadania przez nich obywatelstwa aleksandryjskiego¹⁴. Autor Pierwszego Listu do Tesaloniczan był jednocześnie obywatelem Tarsu i obywatelem rzymskim (Dz 21 39; 22,22–29). Ten prosty fakt ujawnia stopień zhellenizowania widoczny w jego obyciu z typowymi widowiskami obecnymi w starożytnych miastach greckich, takimi jak zawody atletyczne i kulturalne aktywności w teatrach i hipodromach, czy też w znajomości motywów z tragedii Eurypidesa – *Medei* (Rz 7,15-16). W sposób szczególnie hellenistyczna formacja umysłu Pawła z Tarsu staje się widoczna w jego otwartości na zmianę religijnego paradygmatu, co znajduje swój wyraz w opuszczeniu przez niego kultury hebrajskich przodków na rzecz chrześcijaństwa¹⁵. Przyczyną tej zmiany jest zarówno wewnętrzne doświadczenie Pawła, jak i jego formacja życiowa, w której mieszają się wpływy hebrajskie z wpływami greckimi¹⁶.

¹² Vawter, *Introduction to the Pauline Epistles*, 54.

¹³ Gnilka, *Paulus von Tarsus*, 23.

¹⁴ Fredriksen, *Paul*, 46–47.

¹⁵ Fredriksen, *Paul*, 47.

¹⁶ W Dziejach Apostolskich (9,3-7) znajdujemy opis doświadczenia religijnego ukazanego jako przyczyna nawrócenia Szawła: „Gdy zbliżał się już w swojej podróży do Damaszku, olśniła go nagle światłość z nieba. A gdy upadł na ziemię, usłyszał głos, który mówił: Szawle, Szawle, dlaczego Mnie prześladujesz? Kto jesteś, Panie? – powiedział. A On: Ja jestem Jezus, którego ty prześladujesz. Wstań i wejdź do miasta,

Patrząc na Tars jako środowisko kształtujące kulturę intelektualną możemy dojść do wniosku, że w pierwszym wieku po Chrystusie posiadało ono nie tylko ukształtowaną tradycję filozoficzną, ale także szkoły filozoficzne prowadzące formację intelektualną w konkretnym nurcie starożytnej filozofii, jakim był stoicyzm¹⁷. Tars był ośrodkiem stoickiej myśli, z którym byli związani tacy myśliciele stoicycy, jak: Antypater z Tarsu, Athenodor Kananites i Nestor z Tarsu, czy nawet Chryzyp, o którym mówi się, że pochodził z Tarsu. Co prawda nie zachowały się świadectwa pisemne wielu ich dzieł, ale pojawiają się oni w pismach Cyserona i Plutarcha i są identyfikowani jako myśliciele stoicycy¹⁸. Na tej podstawie możemy postawić tezę o możliwości otrzymania przez Pawła nie tylko ogólnej formacji greckiej, ale bardzo konkretnej formacji filozoficznej w duchu stoickim. Teza o stoickim charakterze umysłowości Pawła z Tarsu nie jest tezą nową, ponieważ pojawia się ona już w IV wieku po Chrystusie w postaci szeregu listów uznawanych między innym przez św. Hieronima za korespondencję między Pawłem a Seneką¹⁹. Z perspektywy dzisiejszych badań historyczno-filozoficznych wydaje się, że intrygującą wskazówką na związek między antropologią autora Pawła a antropologią stoicką jest opis ludzkiej decyzyjności i związany z nim problem ludzkiej woli zawarty w Liście do Rzymian. Paweł z Tarsu i Epiktet mogą być nazwani twórcami pojęcia woli i wolnej woli i być może dlatego Hanna Arendt stawia ich obok siebie w swoim przedstawieniu starożytnej genezy pojęcia woli w drugiej części *The Life of the Mind*²⁰. Ta bliskość ma coś wspólnego z ich helleńskim dziedzictwem kulturowym, którego efektem było u Epikteta zbudowanie pierwszego teoretycznego modelu ludzkiej woli, a u Pawła – pojawienie się w Liście do Rzymian teorii dwóch praw w człowieku (Rz 7,15-24), wskazujących wyraźnie na istnienie w nim ośrodka decyzyjnego, którego konsekwencją jest podejmowanie decyzji o dobru i złu. To, o czym dają świadectwo Paweł i Epiktet, różni się od hebrajskiego fideizmu i greckiego intelektualizmu, ponieważ cechą charakterystyczną ich skupienia się na problemie ludzkiej wolności jest właśnie przynależność do epoki helleńskiej, cechującej się ogromnym pluralizmem doktryn religijnych i filozoficznych.

tam ci powiedzą, co masz czynić”. Hellenistyczna formacja umysłu Pawła z Tarsu nie stoi w sprzeczności z biograficznym opisem wewnętrznego doświadczenia, które okazało się przełomem w jego życiu. Wydaje się, że dla gruntownej przebudowy swojej religijności Paweł potrzebował jednego i drugiego, tzn. wewnętrznego doświadczenia jako punktu wyjścia oraz hellenistycznej formacji intelektualnej jako bazy, dzięki którym był w stanie zbudować fundamenty nowej religii, jaką stało się chrześcijaństwo. Ten proces jest kontynuowany po śmierci Pawła przez nawróconych na chrześcijaństwo rezydentów greckiej kultury, którzy wnieśli do nowej religii nie tylko popularną kulturę hellenistyczną, ale także grecką tradycję misteryjną, filozofię i zmysł estetyczny.

¹⁷ Gardner, *Religious Experience of St. Paul*, 141.

¹⁸ Por. Cicero, *Tusculan Disputations*, 530–534; Plutarch, *De stoicorum repugnantibus*, 416–419; Plutarch, *De tranquillitate animi*, 195–196.

¹⁹ Grant, „St. Paul and Stoicism”, 268.

²⁰ Arendt, *The Life of the Mind*, 63–83.

W konsekwencji długiego rozwoju greckiej metafizyki powstaje stoicyzm, będący filozofią życia zorientowaną mniej na teorie metafizyczne, a więcej na analizę praktycznych pytań odnoszących się do moralności oraz do możliwości osiągnięcia przez człowieka szczęścia. Niezależnie od konkretnych doktryn filozoficznych, nauczanych przez stoików współczesnych Pawłowi, wiemy na pewno, że istniała w Tarsie ogólna kultura filozoficzna, w której świetle możemy próbować interpretować zapisane w 1 Tes 5,23 pojęcia πνεῦμα, ψυχή i σῶμα. Ta kultura odnosi się do stoickiej myśli nie zapisanej w jakiejś konkretnej książce czy w filozoficznym credo, ale będąca wyrazem hellenickiej i stoickiej postawy umysłu, który interpretuje metafizyczne założenia filozoficzne w świetle wiedzy powszechnej i praktyki życia²¹. W kontekście filozofii stoickiej szczególnej wagi nabiera termin πνεῦμα, ponieważ okazuje się, że stanowił on jedno z centralnych pojęć wyrażających stoicką antropologię, różniącą się w sposób fundamentalny od opartej na pojęciu duszy (ψυχή) antropologii platońskiej, arystotelesowskiej, a później średniowiecznej i chrześcijańskiej.

3. Trializm versus dualizm – dyskusja znaczenia greckiego πνεῦμα w 1 Tes 5,23 z perspektywy antropologii biblijnej

W niemieckojęzycznym komentarzu Augusta Kocha do Pierwszego Listu do Tesaloniczan dyskutującym obszernie znaczenie τὸ πνεῦμα w 1 Tes 5,23 znajdujemy opinię negującą możliwość oznaczenia tym pojęciem człowieka jako takiego²². Autor komentarza jest bowiem przekonany, że πνεῦμα oznacza na tym miejscu wielkość teologiczną, oznaczającą rzeczywistość samego Boga. Krytykując autorów dopuszczających możliwość oznaczenia tym terminem rzeczywistości ludzkiej, Koch zwraca uwagę na to, że πνεῦμα jest w 1 Tes 5,23 określeniem Bożego Ducha, który działa w człowieku, a użycie tego terminu w specyficznym kontekście w Pierwszym Liście do Tesaloniczan należy odnieść do jego teologicznego zastosowania w innych listach Pawła z Tarsu²³. W Rz 8 czytamy: „Albowiem prawo Ducha (νόμος τοῦ πνεύματος), który daje życie w Chrystusie Jezusie (τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ), wyzwoliło cię spod prawa grzechu i śmierci” (8,2), oraz dalej: „Wy jednak nie żyjecie według ciała (ἐν σαρκί), lecz według Ducha (ἐν πνεύματι), jeśli tylko Duch Boży (πνεῦμα θεοῦ) w was mieszka. Jeżeli zaś kto nie ma Ducha Chrystusowego, ten do Niego nie na-

²¹ Grant, „St. Paul and Stoicism”, 269.

²² Komentarz Augusta Kocha jest dziełem z końca XIX wieku i nie stanowi typowego przykładu interpretacji pojęcia ducha w Pierwszym Liście do Tesaloniczan. Dzieło Kocha zostało wybrane na tym miejscu jako przykład opcji egzegetycznej wskazującej na teologiczny charakter τὸ πνεῦμα w 1 Tes 5,23. Poniżej zostaną podane także odniesienia do najnowszych badań zawartych innymi w komentarzu Jeffrey A.D. Weima z 2014 roku.

²³ Koch, *Commentar*, 441.

leży” (8,9). W powyższym kontekście, którego najbardziej dosadnym wyrazem jest odniesienie ducha do Bożego *Ducha* (πνεῦμα θεοῦ) wydaje się, że τὸ πνεῦμα musi faktycznie określać samego Boga lub jakąś boską cząstkę w człowieku.

Przeciw takiemu rozumowaniu można sformułować jednak dwa argumenty. Po pierwsze, greckie pojęcie τὸ πνεῦμα jest pojęciem wieloznacznym²⁴, a jego zastosowanie w sensie πνεῦμα θεοῦ z Rz 8 nie musi pokrywać się z zastosowaniem w 1 Tes 5,23²⁵. Po drugie, jeśli faktycznie τὸ πνεῦμα oznaczałoby w 1 Tes 5,23 Boga jako *Ducha* Bożego, to jakie byłoby znaczenie takiego określenia w kontekście chrześcijańskiej chrystologii oraz chrześcijańskiej antropologii? Czy postulat: „aby nie naruszony duch wasz (τὸ πνεῦμα), dusza (ἡ ψυχή) i ciało (τὸ σῶμα)”, nie przekreśliła antropologicznego dualizmu i nie wprowadza pewnego rodzaju trializmu?²⁶ Czy obecność w człowieku obok duszy i ciała także trzeciego pierwiastka, jakim jest substancjalna cząstka samego Boga (πνεῦμα θεοῦ), nie oznaczałaby chaosu antropologiczno teologicznego? Wydaje się, że za taką interpretacją idzie chrześcijańska tradycja dogmatów chrystologicznych, które wskazują w Synu Bożym istnienie naturalnej cząstki człowieka oraz naturalnej cząstki samego Boga. Interpretująca nauczanie Pawła, tradycja chrześcijańska dostrzega w Synu Bożym dwie natury, które pozostają ze sobą niez mieszane i jednocześnie tworzą Jego istotę. Sobór w Chalcedonie uznaje bowiem Jezusa Chrystusa jednocześnie za Boga i człowieka będącego współistotnym Bogu w bóstwie i ludziom w człowieczeństwo, co sugeruje termin ομοούσιος. W wyniku wcielenia Jezus Chrystus staje się osobą (ὑπόστασις), która składa się z ludzkiej i boskiej natury (φύσις). Tą cząstką Boga w Jezusie teoretycznie mogłaby być πνεῦμα jako πνεῦμα θεοῦ. Tym samym dwie natury, w sensie ludzkiej ψυχή oraz boskiej πνεῦμα, byłyby ukryte w jednej ὑπόστασις Syna Bożego. Powracając do kontekstu Pierwszego Listu do Tesaloniczan trzeba jednak powiedzieć, że ludzka φύσις w jego ujęciu to zapewne nie tylko ψυχή i σῶμα, ale także πνεῦμα, ponieważ odniesienie do ducha, duszy i ciała jest w tym liście adresowane do ludzi – członków kościelnej wspólnoty w Tesalonicie. W powyższej interpretacji definicji chalcedońskiej Jezus Chrystus mógłby pozostawać człowiekiem w swoim ψυχή i σῶμα, natomiast mógłby być Bogiem w swojej πνεῦμα. Jednak takie określenie nie pasuje do opisu psychofizycznej całości człowieka, w odróżnieniu od opisu istoty bosko ludzkiej, w której zamieszkuje πνεῦμα θεοῦ, tak jak ma to miejsce w ὑπόστασις Jezusa Chrystusa. Te i inne wątpliwości prowadzą do odrzucenia egzegezy proponowanej przez Kocha i innych badaczy, ponieważ taka interpretacja nie wydaje się być ani jedy-

²⁴ Liddell – Scott, *Greek-English Lexicon*, 1424.

²⁵ Kowalski, „Stoicka pneuma”, 442–443.

²⁶ Autorem filozoficznego pojęcia „trializm” jest brytyjski filozof John Cottingham. Dla przezwyciężenia kartezyjskiego dualizmu (*mind-body*) sugeruje Cottingham istnienie już w myśli Kartezyjusza trzeciego elementu ludzkiej istoty, określając go jako „sensation”. Por. Cottingham, „Cartesian Trialism”, 218–230; Cottingham, *Cartesian Reflections*, 187. Najnowszy komentarz do filozoficznej kwestii trializmu, zmieniający określenie *sensation* na *submind* w: Njikeh, „Derician Trialism”, 17–19.

nym, ani koniecznym, ani najmniej sprzecznym rozwiązaniem. Sięgając do najnowszych rozwiązań, można wskazać prace Troelsa Engberga-Pedersena, który zauważa, że całe dzieło Pawła ma co prawda swoje najważniejsze odniesienie do Boga, i tym samym interpretowanie pojęcia πνεῦμα w świetle Bożego Ducha ma oczywisty sens, jednak z drugiej strony, tego teologicznego odniesienia nie powinniśmy absolutyzować, ponieważ nie posiada ono ani naukowego, ani ontologicznego charakteru. Listy Pawła z Tarsu posiadają swój oczywisty teologiczny cel, ale zawarte w nich teologiczne pojęcia, takie jak idea zmartwychwstania i usprawiedliwienia, czy też sama idea Boga oraz Bożej woli, posiadają według Engberga-Pedersena swoje tło w antycznej literaturze filozoficznej, która była naturalnym środowiskiem autora Pierwszego Listu do Tesaloniczan²⁷.

Podsumowując: termin τὸ πνεῦμα z 1 Tes 5,23 jest najprawdopodobniej wielkością antropologiczną oznaczającą człowieka w jego podstawowych wymiarach ducha, duszy i ciała i należy postawić pytanie, czym owy ludzki duch jest dla autora Pierwszego Listu do Tesaloniczan, w odróżnieniu od ducha Bożego oraz od duszy.

4. Filozoficzne ujęcie pojęcia πνεῦμα jako baza dla interpretacji teologicznej 1 Tes 5,23

W Nowym Testamencie rzeczownik πνεῦμα występuje 379 razy, ponadto 26 razy spotykamy inne formy tego samego rdzenia w przymiotnikach (πνευματικός) i czasownikach (πνοή)²⁸. Dokładnie 146 z wszystkich zastosowań rzeczownikowych terminu πνεῦμα w Nowym Testamencie pochodzi z listów Pawła, co pokazuje, jak wielkie znaczenie posiada dla niego to pojęcie. Jest tym samym zrozumiałe, że większość komentatorów Listów do Tesaloniczan doszukuje się w πνεῦμα znaczeń teologicznych i nie sugeruje odniesień filozoficznych terminu πνεῦμα w 1 Tes 5,23. Standardowa egzegeza fragmentu „nienaruszony duch wasz (τὸ πνεῦμα), dusza (ἡ ψυχή) i ciało (τὸ σῶμα)” odnosi πνεῦμα do najbardziej duchowego wymiaru w człowieku, oznaczającego życie nadprzyrodzone lub duszę żyjącą życiem nadprzyrodzonym, w odróżnieniu od ciała czy też duszy rozumianej jako źródła ruchu i życia²⁹. Interesującą próbą innej interpretacji jest wskazanie na gnostyckie źródła pojęcia πνεῦμα w 1 Tes 5,23³⁰. Jedno z możliwych wyjaśnień tego rodzaju sugeruje tezę, że gnostycki charakter πνεῦμα można odnieść do sytuacji w Tesalonice i tym samym do głównego kontekstu całego listu, jakim jest przekonanie o paruzji i rychłym powrocie Syna Bożego.

27 Engberg-Pedersen, *Cosmology and Self*, 179–196.

28 Dąbek, „Duch, dusza i ciało”, 289.

29 Stępień, *Listy do Tesaloniczan*, 205; Bruce, *1 and 2 Thesalonians*, 130.

30 Rigaux, *Saint Paul*, 596–600.

Zastosowane przez autora listu słowo πνεῦμα odnosiłoby się w tym przypadku do języka duchowych entuzjastów w tym mieście, którzy przejęli typowo gnostycki sposób rozumienia ludzkiej istoty, a więc odniesienie do boskiego ducha, który kontrastuje z ludzkim ciałem i duszą³¹. W jednym z najnowszych komentarzy biblijnych do Listów do Tesaloniczan podsumowuje Jeffrey A.D. Weima wszystkie dotychczasowe próby wyjaśnienia modelu duch-dusza-ciało w 1 Tes 5,23 i wymienia sześć możliwych interpretacji³², z których większość ma charakter wyjaśnienia wyłącznie teologicznego. Jedna ze wspomnianych przez Weima interpretacji odnosi się do modelu filozoficznego, ale tylko w sposób formalny, sugerując, że trójpolarny model Pawła nie zakłada trzech różnych części człowieka, ale trzy aspekty bycia ludzkiej osoby³³. Niektórzy komentatorzy relatywizują model antropologiczny w 1 Tes 5,23 i zwracają uwagę na fakt, że występując u Pawła tylko raz, nie posiada on większego znaczenia³⁴. W ramach takiego podejścia inni egzegeci sugerują, że ujęcie trzech części ludzkiego bytu jest tylko figurą retoryczną i nie posiada znaczenia systematycznego, podkreślając jedynie całość ludzkiej osoby gotowej na paruzję³⁵.

Powyzsze próby wyjaśnienia sensu użycia terminu πνεῦμα w 1 Tes 5,23 w odniesieniu do życia nadprzyrodzonego w człowieku nie są błędne, ponieważ wyjaśnienie formuły antropologicznej użytej przez Pawła musi posiadać teologiczne odniesienie. Jednak czytając większość interpretacji tego fragmentu, czytelnik ma wrażenie, że jego egzegeza sprawia biblistom kłopot, ponieważ założenie przez autora antropologicznego trializmu wydaje się niezgodne z opartym na modelu dualistycznym sposobem wyjaśniania istoty człowieka, przyjętym tradycyjnie nie tylko w ramach teologii chrześcijańskiej, ale także w ramach zdominowanej przez paradygmat platoński i arystotelesowski greckiej tradycji kultury intelektualnej³⁶. Ponadto konsekwencją dosłownego przejścia definicji Pawła wydaje się być jakaś forma panteizmu wyłaniająca się z założenia, że każdy adresat listu w chrześcijańskiej gminie w Tesalonice, a także każdy człowiek w ogóle, może w sobie posiadać oprócz duszy i ciała także cząstkę samego Boga. W ten sposób Bóg mieszkałby w człowieku na sposób ontologiczny, przenikając go nie tylko swoją łaską, ale będąc nim samym. Wszystkie te

31 Jewett, *Paul's Anthropological Terms*.

32 Weima, *1-2 Thessalonians*, 421.

33 Marshall, *1 and 2 Thessalonians*, 163.

34 Malherbe, *Letters to the Thessalonians*, 338.

35 Boring, *1 and II Thessalonians*, 201.

36 Być może takiego uczucia obcości nie miał jeszcze Augustyn, zanurzony w stoickiej atmosferze uprawiania filozofii w Imperium Rzymskim w pierwszych wiekach po Chrystusie. Jednak przyglądając się bliżej jego najważniejszym pismom, dochodzimy do wniosku, że już w czasie biskupa Hippony chrześcijańska refleksja filozoficzna i teologiczna oparta była przede wszystkim na szkole platońskiej i perypatetyckiej, które proponowały najbardziej zgodny ze światopoglądem chrześcijańskim dualistyczny model antropologiczny. Sam Augustyn, przejmując zapewne wiele intuicji stoickich – np. kwestia wolnej woli – jest do pewnych stoickich pomysłów, takich jak ich rozumienie ludzkiej duszy, nastawiony wrogo, ponieważ przeczuwa niemożliwość zintegrowania ich w ramach doktryny chrześcijańskiej.

trudności można spróbować wyjaśnić odwołując się do założenia, że autor Pierwszego Listu do Tesaloniczan nie używa trialistycznej formuły jako filozof zakładający antropologiczne konsekwencje trializmu, ale przejmuje ją z jakiegoś konkretnego modelu filozoficznego dla swoich celów teologicznych. Robi to w sposób retoryczny i formalny w celu sformułowania końcowych zdań swojego listu, odnoszących się do powierzenia w gminie w Tesalonicie całego człowieka Bogu w chwili paruzji. Tą formułą przejętą przez Pawła byłaby nieobca mu formuła stoicka, z którą mógł mieć styczność podczas swojej formacji intelektualnej w Tarsie. Ta formuła po pierwsze – nie zakłada dualistycznego rozumienia człowieka, po drugie – nie znajduje się w głównym nurcie metafizycznego wyjaśniania istoty człowieka, i po trzecie – jako formuła stoicka nie jest ona tak wyraźnie dostępna dla chrześcijańskich egzegetów próbujących wyjaśnić znaczenie 1 Tes 5,23, jak dualizm tradycyjnej antropologii bazującej na koncepcji Platona i Arystotelesa.

Biorąc pod uwagę powyższe argumenty, spróbujmy zapytać, jakie znaczenie filozoficzne posiada użyty przez Pawła z Tarsu termin πνεῦμα i jakie konsekwencje może mieć jego zastosowanie w formule 1 Tes 5,23. Przyglądając się historii nadawania temu pojęciu filozoficznych znaczeń, widzimy, że w ważnym kontekście greckie πνεῦμα pojawia się już w literaturze presokratycznej, czyli przed filozoficznie modelowym ujęciem człowieka jako ψυχή w nauczaniu Sokratesa i w dialogach Platona. W drugim fragmencie Anaksymenesa πνεῦμα jawi się jako określenie elementu natury, który jednocześnie możemy odnieść do ludzkiego istnienia: „Jak nasza dusza (ψυχή), będąc powietrzem (ἀήρ), trzyma nas razem i kieruje nami, tak cały świat otaczają powietrze i tchnienie (πνεῦμα)³⁷. Jest to określenie zagadkowe, odnoszące się do całego kosmosu oraz jego wewnętrznej budowy, które możemy zinterpretować w odniesieniu do ludzkiej duszy jedynie metaforycznie, tak jak metaforycznie odnosi później Platon ludzką duszę do państwa. W kontekście fragmentu Anaksymenesa ta metafora jest terminologicznie niejasna, ponieważ do duszy odnosi się Anaksymenes w sensie powietrza jako greckiego ἀήρ, natomiast πνεῦμα otrzymuje swoje znaczenie w kontekście kosmicznym. Jednak wagę takiego powiązania potwierdza dalsza interpretacja powietrza jako tchnienia, którą odnajdujemy u Diogenesa z Apolonii, dla którego powietrze stanowiło zasadę duszy oraz umysłu (νοῦς). W czwartym fragmencie *O naturze* łączy Diogenes ze sobą powietrze i tchnienie w greckim brzmieniu ἀήρ z duszą (ψυχή) oraz umysłem (νοῦς)³⁸.

Późniejsze znaczenie pojęcia πνεῦμα okazało się w greckiej filozofii dużo mniejsze od zastosowanego także przez Anaksymenesa w drugim fragmencie pojęcia ψυχή, które znane już wcześniej w słownictwie orfickim i pitagorejskim, zostało przez Platona wyniesione do rangi jednego z najważniejszych terminów

37 Por. Diels – Kranz, *Die Fragmente*, I, 95. Tłumaczenie polskie por. Kirk – Raven – Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, 163.

38 Por. Diels – Kranz, *Die Fragmente*, II, 61.

filozoficznych w ogóle. Wyjątkiem jest filozofia stoicka adoptująca termin πνεῦμα i czyniąca z niego swój kluczowy termin metafizyczny i antropologiczny, ważniejszy być może nawet od terminu ψυχή. Stoicy nadali pojęciu πνεῦμα charakterystyczne znaczenie, nawiązujące do konotacji, którą nadali mu pierwotnie Anaksymenes oraz Diogenes z Apolonii, odnosząc je nie tylko do natury świata, ale i do duszy jako tchnienie życia organizujące zarówno kosmos, jak i indywidualne życie człowieka³⁹. W tym kontekście filozoficznym to pojęcie uzyskuje jednak znaczenie elementu kosmosu oraz ludzkiej duszy już nie w sensie metaforycznym, ale w systematycznym kontekście, który pojawia się najpierw u Zenona z Kition i jest później powtarzany przez wielu myślicieli stoickich aż do żyjącego w czasie Pawła z Tarsu Epikteta⁴⁰. Zenon z Kition nie zostawił po sobie żadnych dzieł, które przetrwałyby do naszych czasów, jednak jako myśliciel zbudował on w Atenach na przełomie III i IV wieku przed Chrystusem najświetniejszą w ówczesnych czasach szkołę filozoficzną, która swoją popularnością przyćmiła platońską Akademię oraz arystotelesowski Lykeion. Zapoczątkowany przez niego stoicyzm stał się w epoce hellenistycznej potężnym nurtem filozoficznym, który może być porównany do platonizmu i arystotelizmu, a w czasie powstawania chrześcijaństwa jest jedną z najbardziej rozpowszechnionych i wpływowych koncepcji filozoficznych ówczesnego świata. Najważniejszą cechą różnicującą stoicyzm Zenona od metafizyki Platona i Arystotelesa jest jego monizm. Chociaż zakłada on istnienie dwóch pierwiastków będących źródłem świata – pierwiastka aktywnego (το ποιούν) oraz pasywnego (το πασχόν) – to jednak oba posiadają charakter materialny i budują jednolity świat jako doskonały organizm, który wystarcza sam sobie. Doktryna stoicka zakładała istnienie pierwotnej materii przenikającej całą naturę świata, poczynając od rzeczy nieożywionych po rośliny, zwierzęta, a także rozumnego człowieka, którą Zenon utożsamiał z ogniem lub powietrzem⁴¹, natomiast urodzony prawdopodobnie w Tarsie jego kontynuator – Chryzyp – utożsamiał ją z oddechem i πνεῦμα⁴². Istnienie dwóch pierwiastków materialnych nie oznacza jednak, że w świecie stoickim można je od siebie rzeczowo wyodrębnić. To, co określiliśmy jako πνεῦμα, nie jest w tym świecie jakimś bytem, ale możemy powiedzieć, że cały świat posiada pneumatyczny charakter, ponieważ jego materialnym źródłem jest πνεῦμα⁴³. Wspomniane dwa czynniki możemy więc interpretować nie jako odrębne rzeczywistości, ale jako dwa aspekty jednolitego kosmosu. Wynikający z takich założeń monizm polega na tym, że naturą wszystkiego jest πνεῦμα przejawiająca się w rozmaitych formach, od czystego ognia, przez powietrze, wodę, ziemię i ludzką duszę. W jakimś stosunku do metafizyki Arystotelesa można identyfikować

³⁹ Por. D. Sedley, „Hellenistic Physics”, 388.

⁴⁰ Por. Sellars, *Stoicism*, 98–104.

⁴¹ Cicero, *De Natura Deorum. Academica*, 446–451, 645–649.

⁴² Sellars, *Stoicism*, 87.

⁴³ Sellars, *Stoicism*, 90.

stoicką πνεῦμα z jednej strony z materią, ponieważ cały świat jest według stoików materialny i w swojej materialnej naturze jednolity, a z drugiej – z formą substancjalną lub aktem. Zatem πνεῦμα pełni jednocześnie rolę formy i aktu, co dobrze pokazują metafory ognia i powietrza w stoickiej fizyce.

Ludzka dusza indywidualna (ψυχή) jest w stoickim rozumieniu niczym innym jak πνεῦμα w swojej szczególnej postaci, różniącej się np. od πνεῦμα w postaci przedmiotów mineralnych i nieożywionych. Także Bóg jest w rozumieniu stoickim pewną formą πνεῦμα, ponieważ nie jest On ani transcendentny wobec świata, ani odrębny od materii. Ten *Deus sive natura* jest światem i może znajdować się w tym samym miejscu, co materia⁴⁴. Tym samym wydaje się, że stoicki monizm posiada charakter panteizmu, ponieważ to, co świadome w sensie indywidualnego bytu ludzkiego jest jednocześnie tym, co nieświadome w sensie innych form bytu, będących przejawami tej samej πνεῦμα. Nieświadomość pewnych postaci przedmiotów musi posiadać charakter świadomy, ponieważ za materialnym światem i jego elementami stoi ta sama πνεῦμα, która w człowieku jest źródłem świadomości. Stąd przekonanie Zenona i wielu innych stoików, że także cały świat musi mieć świadomy charakter i odbierać wrażenia, tak jak jest to w przypadku ludzkiej i zwierzęcej duszy⁴⁵. Pojęcia ognia i powietrza odnoszą się jednak w tym kontekście także do pierwotnego materializmu presokratyków, którzy opisywali naturalne czynniki, takie jak ogień, powietrze, ziemia czy woda, przed dualistycznym podziałem Arystotelesa na formę i materię, i dlatego nie można ich interpretować materialistycznie jako materii z perspektywy metafizycznego dualizmu. Stoicyzm zdefiniował πνεῦμα jako piąty element, który ma zdolność mieszania się z pozostałymi czterema. Nie można interpretować πνεῦμα także jako pierwiastka spirytualistycznego, ponieważ nie jest ona czystym duchem w odróżnieniu od materii, ale jednym i drugim, gdyż wszystko ma ten sam charakter choć mogą się zmieniać fenomeny, w jakich πνεῦμα może się pokazywać. W konsekwencji powyższego wyjaśnienia pojawia się nowa możliwość interpretacji stosunku między πνεῦμα i ψυχή, a jak pamiętamy, ten właśnie stosunek jest kluczowy w wyjaśnianiu sensu opisu całości ludzkiego bytu w 1 Tes 5,23. John Sellars pisze w swoim opracowaniu istoty filozofii stoickiej jasno, że ludzka dusza (ψυχή) jest dla stoików niczym innym jak πνεῦμα w sensie fragmentu tej πνεῦμα, która konstryuuje duszę Boga, tak samo jak ludzkie ciało jest fragmentem materii, która konstryuuje kosmos⁴⁶. Ponadto ludzka dusza zawiera w sobie wszystkie aspekty napięcia, które charakteryzują πνεῦμα w jej różnych manifestacjach – bytów nieorganicznych, wegetatywnych, zmysłowych i myślących. Intrygującą metaforę takiego wzajemnego przenikania się różnych postaci bytu, łącznie z postacią cie-

⁴⁴ Sorabji, *Matter, Space, and Motion*, 95.

⁴⁵ Sellars, *Stoicism*, 93–95.

⁴⁶ Sellars, *Stoicism*, 104.

lesną w ludzkiej formie życia, stworzył lekarz i stoicki myśliciel Aetius⁴⁷, który porównał ludzką duszę do ośmiornicy. Konstytuująca ludzką duszę πνεῦμα znajduje się w duszy na podobieństwo ośmiornicy, ponieważ jest ona obecna w każdym z jej ośmiu odnóży, które Aetius symbolicznie odnosi do najważniejszych fenomenów duszy ludzkiej, takich jak pięć zmysłów, zdolność mowy, rozmnażania oraz decydowania⁴⁸.

Podsumowanie

W określeniu człowieka w 1 Tes 5,23 uderza – w świetle powyższych wyjaśnień istoty terminu πνεῦμα – fakt, że stoicka πνεῦμα ujmuje ludzki byt w sposób kompleksowy i że dokładnie taki sam wyraz posiada odniesienie do człowieka w formule: „duch wasz (τὸ πνεῦμα), dusza (ἡ ψυχή) i ciało (τὸ σῶμα)” w Pierwszym Liście do Tesaloniczan. Tym samym formuła w 1 Tes 5,23 koresponduje bardzo dobrze ze stoickim pojęciem πνεῦμα, które stanowi jej pierwszy i kluczowy człon. Pawłowy trializm wydaje się być filozoficznie niezrozumiały i trudny w interpretacji antropologicznej, ale formuła wymieniająca trzy części ludzkiego bytu nie jest w 1 Tes 5,23 przypadkowa. Jej antropologiczne wyobcowanie pochodzi stąd, że – jak to zostało wcześniej pokazane – od tysięcy lat patrzymy na ludzki byt w kulturze Zachodu i w kulturze chrześcijańskiej z perspektywy platońskiego lub arystotelesowskiego dualizmu. Ta perspektywa dotyczy także filozofii nowożytnej (Immanuel Kant) i kończy się dopiero w koncepcji fundamentalnej ontologii Martina Heideggera, która zamienia paradygmat dualistyczny na paradygmat hermeneutyczno-fenomenologiczny, proponując rozumienie ludzkiego bytu nie w świetle dychotomii duszy i ciała, śmiertelności i nieśmiertelności czy też relacji między podmiotem i przedmiotem, ale w świetle pierwotnej jedności człowieka i świata, stanowiącej źródło wszystkiego, co możemy nazwać bytem i rzeczywistością (*In-der-Welt-Sein*)⁴⁹.

Jeżeli próbujemy podejść do interpretacji 1 Tes 5,23 z perspektywy stoickiej, fragment ten wydaje się logiczny i sensowny. Istota człowieka jawi się w nim, podobnie jak u Aetiusa, jako pneumatyczny kompleks zawierający w sobie nie tylko indywidualną duszę (ψυχή), ale także ciało (σῶμα). Jest to perspektywa jedności ludzkiej istoty, w której nie wychodzimy od poszczególnych elementów kompleksu, ale od

⁴⁷ Aetius 4, 21. Za B. Inwood, „Walking and Talking: Reflections on Divisions of the Soul in Stoicism”, *Partitioning the Soul* (red. P. Corcilius – D. Perler) (Berlin: De Gruyter 2014) 68–69.

⁴⁸ Sellars, *Stoicism*, 105.

⁴⁹ Ta opinia jest możliwą interpretacją myśli Martina Heideggera nie tylko w odniesieniu do tematu destrukcji metafizyki jako formy zapomnienia bycia omawianego w pierwszych paragrafach *Sein und Zeit*, ale także w odniesieniu do późnej myśli Heideggera, której kluczowymi pojęciami są nie fundamentalno ontologiczne *Dasein* czy *In-der-Welt-Sein*, ale *Ereignis*, *Seinsgeschichte* i *Sprache*.

samego kompleksu i jego wewnętrznej spójności. Źródłem tej spójności jest πνεῦμα, będąca bazą każdej psychicznej i somatycznej manifestacji człowieka. Człowieczeństwo, o którym wspomina 1 Tes 5, 23, z wszystkimi jego aspektami – tak jak opisuje je Aetius w odniesieniu do zmysłów, do władzy decydowania (przekształcającej się w myśl Epikteta i Pawła z Tarsu w postulat ludzkiej woli), do władzy mowy i prokreacji – zakotwiczona jest w πνεῦμα. Ta jednocząca πνεῦμα może posiadać boski charakter, ponieważ w ujęciu stoickim ludzka dusza jest fragmentem πνεῦμα, konstytuującej duszę Boga. Stanowiąc bazę jedności człowieka jako materialno-psychicznego kompleksu, ukazuje się πνεῦμα w Pierwszym Liście do Tesaloniczan jednocześnie jako element budujący jedność człowieka z Bogiem. Potwierdzenie tego odnajdujemy w Pierwszym Liście do Koryntian, w którym pojawia się jej teologiczna interpretacja jako Ducha Bożego będącego źródłem jedności człowieka z Bogiem. Autor listu daje temu wyraz pisząc o wzajemnym przenikaniu się Bożego i ludzkiego ducha: „Nam zaś objawił to Bóg przez Ducha (ἡμῖν δὲ ἀπεκάλυψεν ὁ θεὸς διὰ τοῦ πνεύματος). Duch zaś przenika wszystko (τὸ γὰρ πνεῦμα πάντα ἐραυνᾷ), nawet głębokości Boga samego” (1 Kor 2,10). Widzimy, że nawet πνεῦμα ujęta w powyższej formule teologicznej nie stoi w opozycji do pojęcia substratu ogarniającego wszystko, co jest (πάντα). Zatem sformułowanie „πνεῦμα πάντα ἐραυνᾷ” dobrze koresponduje ze stoickim rozumieniem Boga jako πνεῦμα, która przenika ludzkie dusze, świat bytów materialnych i samego Boga.

Pawłowy trializm posiada więc sens z perspektywy stoickiej antropologii jako odniesienie do jedności całej istoty człowieka. Wieloznaczność pojęcia πνεῦμα sprawia natomiast, że w listach Pawła staje się ono jednym z pojęć kardynalnych. Dzięki niemu możliwa staje się subtelna egzegeza, poruszająca się między jego znaczeniem antropologicznym, widocznym w Pierwszym Liście do Tesaloniczan, oraz znaczeniem teologicznym, manifestującym się w takich tekstach, jak Pierwszy List do Koryntian. W perspektywie stoickiej dostrzegamy więc to, co widzieli liczni egzegeci wykuwający teologiczne tłumaczenie terminu πνεῦμα w 1 Tes 5,23, a mianowicie, że może to być także częśćka samego Boga w człowieku albo częśćka tego, co w człowieku wydaje się być najbardziej boskie. Taka intuicja odpowiada opinii stoickiej, stojącej za określeniem człowieka jako duch, dusza i ciało, ponieważ taki jest sens stoickiej πνεῦμα – jest ona równocześnie Bogiem, ludzką duszą i ciałem. Autor Pierwszego Listu do Tesaloniczan nie bierze oczywiście takiego panteistycznego wariantu pod uwagę, ponieważ jako chrześcijanin ma precyzyjne rozumienie odrębności Boga, człowieka i świata oraz indywidualnej odpowiedzialności moralnej każdej ludzkiej ψυχή⁵⁰. W odróżnieniu od Augustyna, który posiadał solidny warsztat filozoficzny

⁵⁰ Wykuwająca się między innymi w listach Pawła z Tarsu doktryna chrześcijańska sprzeciwia się zarówno panteizmowi, jak i związanej z nim greckiej nauce o metempsychozie, która uwzględnia co prawda odrębność i nieśmiertelność ludzkiej ψυχή, ale nie bierze pod uwagę możliwości oblekania przez nią różnych σῶμα. „A jak postanowione ludziom raz umrzeć, a potem sąd, tak Chrystus raz jeden był ofiarowany dla

i świadomie poddawał krytyce stoickie rozumienie duszy jako rzeczywistości materialnej⁵¹, Paweł nie posiadał takiej wiedzy i przejmując niektóre fragmenty nauczania stoickiego, nie był w stanie ich kompleksowo ocenić. Stwierdzenie takiego zapożyczenia wystarcza jednak do sformułowania definicji ludzkiego bytu, której interpretacja była przedmiotem niniejszego opracowania.

Bibliografia

- Arendt, H., *The Life of the Mind* (San Diego, CA – New York – London: Harcourt 1978) I–II.
- Augustinus, *De civitate Dei*, tł. pol. W. Kubicki: Augustyn, *Państwo Boże* (Kęty: Antyk 2002).
- Bester, D. – Janowski, B., „Anthropologie des Alten Testaments”, *Der Mensch im alten Israel* (red. B. Janowski – K. Liess) (Herders Biblische Studien 59; Freiburg im Breisgau: Herder 2009) 3–40.
- Boring, M.E., *I and II Thessalonians. Commentary* (Louisville: Westminster John Knox 2015).
- Boyarin, D., *A Radical Jew. Paul and the Politics of Identity* (Berkeley, CA – Los Angeles, CA – London: University of California Press 1994).
- Bruce, F.F., *1 and 2 Thessalonians* (Word Biblical Commentary 45; Waco, TX: Word Books 1982).
- Cicero, *De Natura Deorum. Academica* (tł. H. Rackham) (Loeb Classical Library 268; Cambridge, MA: Harvard University Press 1967).
- Cicero, *Tusculan Disputations* (tł. J.E. King) (Loeb Classical Library 141; Cambridge, MA: Harvard University Press 1927).
- Corcilus, K. – Perler, D. (red.), *Partitioning the Soul* (Berlin: De Gruyter 2014).
- Cottingham, J., „Cartesian Trialism”, *Mind* 94 (1985) 218–230.
- Cottingham, J., *Cartesian Reflections. Essays on Descartes’s Philosophy* (Oxford: Oxford University Press 2008).
- Dąbek, T.M., „Duch, dusza i ciało w 1 Tes 5,23”, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 40 (1987) 288–296.
- Diels, H. – Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Zürich: Weidman 1996) I.
- Engberg-Pedersen, T., *Cosmology and Self in the Apostle Paul. The Material Spirit* (Oxford: Oxford University Press 2010).
- Fredriksen, P., *Paul. The Pagan’s Apostle* (New Haven, CT – London: Yale University Press 2017).
- Gardner, P., *Religious Experience of St. Paul* (New York: Williams & Norgate 1913).
- Gieschen, Ch., „Body, Self, and Spirit. The Meaning of Paul’s Anthropological Terminology in 1 Thessalonians 5:23”, *The Press of the Text* (red. A.H. Bartelt – J. Kloha – P.R. Raabe) (Eugene, OR: Pickwick 2017) 85–100.
- Gnilka, J., *Paulus von Tarsus. Apostel und Zeuge* (Freiburg im Breisgau: Herder 1996).
- Grant, F.C., „St. Paul and Stoicism”, *The Biblical World* 45/5 (1915) 268–281.

zglądzenia grzechów wielu, drugi raz ukaże się nie w związku z grzechem, lecz dla zbawienia tych, którzy Go oczekują” (por. Hbr 9,27-28).

51 Por. Augustinus, *De civitate Dei* (Kubicki, 290–291; 298; 331–335).

- Janowski, B., „Hans Walter Wolff und die alttestamentliche Anthropologie”, *Neu Aufbrechen, den Menschen zu suchen und zu erkennen* (red. J.C. Gertz – M. Oeming) (Biblich-Theologische Studien 139; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie 2013) 77–112.
- Jewett, R., *Paul's Anthropological Terms* (Leiden: Brill 1971).
- Kirk, G.S. – Raven, J.E. – Schofield, M., *Filozofia przedsokratejska* (tł. J. Lang) (Warszawa – Poznań: PWN – Axis 1999).
- Koch, A., *Commentar über den ersten Brief des Apostels Paulus an die Thessalonicher* (Berlin: Oehmigke 1855).
- Kowalski, M., „Stoicka pneuma a Pawłowa koncepcja Ducha w Rz 8. Cz. 1: Argumentacja Rz 8 i przegląd badań nad stoicką pneumą u Pawła”, *Biblical Annals* 8/3 (2018) 421–456.
- Levison, L.R., *The Spirit in First-Century Judaism* (Leiden – Boston, MA: Brill 2002).
- Liddell, H.G. – Scott, R., *A Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon 1996).
- Malherbe, A.J., *Letters to the Thessalonians* (Anchor Bible 32B; New York: Doubleday 2000).
- Marshall, I.H., *1 and 2 Thessalonians* (New Century Bible Comentary; GrandRapids: Eerdmans 1983).
- Njikeh, K.D., „Derician Trialism: The Concept of Human Composition into the Mind, Submind and Body Substances/Components”, *International Journal of Philosophy* 1 (2019) 17–19.
- Plutarch, *De stoicorum repugnantiis*, tł. ang. H. Cherniss: Plutarch, *Moralia* (Loeb Classical Library 470; Cambridge, MA: Harvard University Press 1976) XIII/2, 412–604.
- Plutarch, *De tranquillitate animi*, tł. ang. W.C. Helmbold: Plutarch, *Moralia* (Loeb Classical Library 337; Cambridge, MA: Harvard University Press 1939) VI, 166–245.
- Rigaux, B., *Saint Paul, Les Épîtres aux Thessaloniens* (Paris: Gabalda – Gembloux: Duculot 1956).
- Sedley, D., „Hellenistic Physics and Metaphysics”, *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press 2005) 355–411.
- Sellars, J., *Stoicism* (Chesham: Acumen 2007).
- Snell, B., *Die Entdeckung des Geistes* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000).
- Sorabji, R., *Matter, Space, and Motion* (London: Duckworth 1988).
- Stacey, W.D., *The Pauline View of Man In Relation to Its Judaic and Hellenistic Background* (London: Macmillan 1956).
- Stępień, J., *Listy do Tesaloniczan i pasterskie* (Poznań – Warszawa: Pallotinum 1979).
- Vawter, B., *Introduction to the Pauline Epistles. I Thessalonians. II Thessalonians* (Collegeville: Liturgical Press 1969).
- Vernant, J.-P. (red.), *Der Mensch der griechischen Antike* (Frankfurt – New York: Campus 1993).
- Weima, J.A.D., *1–2 Thessalonians* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament; Grand Rapids, MI: Baker Academic 2014).
- Wolff, H.W., *Anthropologie des Alten Testaments* (Gütersloch: Gütersloher Verlagshaus 2010).