

KS. LECH STACHOWIAK

ZAGADNIENIE DUALIZMU ANTROPOLOGICZNEGO W STARYM TESTAMENCIE I LITERATURZE MIĘDZYTESTAMENTALNEJ

Treść: 1. Problem dualizmu antropologicznego. 2. Ciało i duch w Starym Testamencie. 3. Ciało i duch w tradycji helleńsko-żydowskiej. 4. Tradycja palestyńska o przeciwieństwie ciało-duch. 5. Antropologiczna rola antytezy ciało-duch w Qumran. 6. Zakończenie: rola przeciwieństwa antytezy ciało-duch w antropologii.

1. PROBLEM DUALIZMU ANTROPOLOGICZNEGO.

Dualizm religijny należy zarówno w historii religii jak w teologii do zjawisk najbardziej spornych i trudnych do wyjaśnienia. Historia religii usiłuje wykryć tradycje dualistyczne w poszczególnych ośrodkach kulturalnych, umieszczając je w należytych kontekście geograficzno-historycznym¹ i chronologicznym. Badania zależności tradycji i ich wpływów na inne, nie-dualistyczne

¹ Najlepszą pracę z dziedziny etnologicznej i religii porównawczych przedstawił U. Bianchi, *Il dualismo religioso*, Roma 1958. Jako naczelną pytanie uważa on w swojej monografii następujące zagadnienie: *"c'è una connessione obbiettiva, fenomenologica e storioc-culturale, tra i grandi sistemi dualistici (i dualismi „culti”) e i dualisimi primitivi?"* (s. 8). Dla niniejszej pracy ważne są pewne spostrzeżenia autora co do charakteru dualizmu irańskiego i gnostyckiego, jak i jego dyskusja z ujęciem dualizmu jako religii światowej w ramach gnozy (*Gnosis als Weltreligion*, s. 13nn). Zob. także szereg artykułów dyskusyjnych na ten temat wydanych przez U. Bianchiego w zbiorowym sprawozdaniu ze spotkania w Messynie poświęconego zagadnieniu gnozy: *Le origini dello gnosticismo — The Origins of Gnosticism*, Leiden 1967. Ciekawe postulaty spotkania w Messynie, dotyczące stosunku gnozy

prądy religijne nastęrcza specjalne trudności z powodu wielu dziś brakujących lub nieznanych ogni. Refleksja teologiczna znajduje się w znacznie lepszym położeniu, jak długo zajmuje się kolejnymi fazami rozwoju jednolitego systemu religijnego. Znacznie mniej uchwytne są natomiast drugorzędne wpływy dualistyczne obce, których często niepodobna odróżnić od postępu rodzimej myśli w formie radykalnej. Różnica między przejętą z zewnątrz myślą dualistyczną, dostosowaną i wcieloną następnie do systemu teologicznego, a między jej wpływem pobudzającym intensywnie rodzimą refleksję w odpowiednim kierunku, nie wydaje się zbyt wielka.

Bardzo często podciąga się pod wspólny mianownik dualizmu obok właściwego rozdwojenia rzeczywistości na dwa niesprowadzalne do siebie bieguny (dualizm właściwy) albo na dwa przeciwstawne pierwiastki, wszelką tendencję do przeciwstawięń, kontrastów lub antytez (dualizm względny). Dualizm antropologiczny, który będzie przedmiotem niniejszego artykułu, nie ogranicza się do platońsko-orfickiego pojęcia ciała jako więzienia duszy², choć to przeciwieństwo odegra tu dość zasadniczą rolę. Istotnym jej momentem jest dysproporcja między dwoma zasadniczymi elementami w człowieku, z których niższy (określany zwykle jako ciało) staje się przedmiotem negatywnej oceny lub nawet odrazy³.

Trudno naturalnie oczekiwać w Starym Testamencie lub w dokumentach qumrańskich zwartego wykładu dualizmu antropologicznego. Wobec monistycznych założeń ksiąg Starego Przymierza w nauce o człowieku — będzie o nich mowa niżej — i wobec starannego dystansu tradycji biblijnych od jakichkolwiek form dualizmu, może chodzić jedynie o postawę praktyczną, polegającą na przeciwstawnym zestawieniu antropologicznych pojęć zasadniczo nie-dualistycznych.

Podobna sytuacja panuje w pozabiblijnej literaturze międzytestamentalnej, a zwłaszcza w dokumentach qumrańskich. Reprezentuje ona rodzaje literackie dość różne. Jeżeli np. w traktatach parenetycznych (Test. XII Patr.) albo dydaktyczno-prawniczych (Reguła Zrzeszenia z Qumran) dualizm antropologiczny będzie

i dualizmu oraz prawidłowego stosowania obu określeń, zamieszcza w swej książce W. Eltester, *Christentum und Gnosis*, Berlin 1969, 129—132.

² Tak np. G. Mensching, *Dualismus I*, 4. W: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*³ t. III, 273.

³ Por. G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*², Tübingen 1956, 342.

służył do wyrażania rozdzwiewku w życiu etycznym i zachowywaniu Prawa, to urywki apokaliptyczne lub hymniczne będą szukać w tak pojętym dualizmie uzasadnienia dla zmagających się duchowych i rozterki w życiu religijnym. W obydwu wypadkach założenia antropologiczne będą odgrywać rolę drugorzędną.

Istnieją wprawdzie w literaturze qumrańskiej urywki, w których tendencja pouczająca ustępuje miejsca wykładowi teologicznemu. Ale nawet tutaj dualizm antropologiczny nie jest traktowany jako zagadnienie samodzielne, lecz w połączeniu z rozterką etyczną czy nawet rozdzieleniem kosmologicznym. Oba elementy zwalczające się w sercu człowieka reprezentują dwie diametralnie różne wartości etyczne: dobro i zło. Pod znakiem ich walki upływa nie tylko historia rodzaju ludzkiego; podobne zmagania odbywają się w sferze kosmicznej, której siły wpływają odpowiednio dodatnio lub ujemnie na życie człowieka.

Zarówno w środowisku starotestamentalnym jak i w kołach, gdzie powstała literatura międzytestamentalna, rozgraniczanie między klasycznymi typami dualizmu jest nie tylko bezcelowe, ale grozi zapoznaniem jego specyficznego charakteru. Ważne jest to, że główną areną walki jest człowiek, którego wszystkie władze są w nią zaangażowane. Dlatego też mówiąc o dualizmie antropologicznym, rozumie się tym samym cały towarzyszący mu kompleks wypowiedzi antyetycznych.

Zagadnienie dualizmu antropologicznego i jego pochodzenia podjęto w związku ze znalezieniem i wydaniem szeroko dziś znanych tekstów qumrańskich. Tutaj bowiem po raz pierwszy znaleziono nie tylko znane dobrze ze Starego Testamentu antytezy i dualistyczne ujęcia praktyczne, lecz zwarty wykład dualistycznego ujęcia życia ludzkiego. Nic więc dziwnego, że od początku badań nad znalezionymi tekstami narzucono zagadnienie pochodzenia doktryny dualistycznej i wpływów obcych⁴. Chociaż zagadnienie genezy nauki qumrańskiej o człowieku rozważano najpierw tylko okolicznościowo, zarysowały się w jej wykładzie dwie tendencje: jedna dopatrywała się w antropologii Zrzeszenia

⁴ K. G. Kuhn, *Die Sektenschrift und die iranische Religion*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 49 (1952) 296—316; A. Dupont-Sommer, *L'instruction sur les deux Esprits dans le „Manuel de Discipline“*, *Revue de l'Histoire des Religions* 142 (1952) 5—35; tenże, *Le problème des influences étrangères sur la secte juive de Qoumrân*, *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* 35 (1955) 75—92; H. Wildberger, *Der Dualismus in den Qumranschriften*, *Asiatische Studien* 1 (1954) 163—177.

z Qumran jedynie specyficznej interpretacji nauki Starego Testamentu, wzbogaconej o ostre przeciwstawienia spotykane zresztą także w innych pismach międzytestamentalnych⁵, druga utrzymywała zasadniczą różnicę między tradycją biblijną a dualizmem qumrańskim, trudnym do wyprowadzenia z wpływów apokaliptyki⁶ późno-żydowskiej. Radykalizm ujęcia wskazywałby — zdaniem przedstawicieli drugiej tendencji — na wpływy nie tylko pozabiblijne, ale zupełnie obce, jak irańskie⁷, wczesno-gnostyckie⁸ lub nawet protomandejskie⁹. Oba skrajne stanowiska spotkały się ze sprzeciwem późniejszej krytyki, która w zasadzie nie doprowadziła do definitywnego rozwiązania problemu antropologicznego w jego dualistycznym ujęciu w Qumran. Po opublikowaniu większości tekstów¹⁰ znaleziono tam dalsze urywki znanych międzytestamentalnych apokryfów o podobnej dualistycznej antropologii. Dało to podstawę do przypuszczenia, że pochodzą one z tego samego środowiska co rękopisy qumrańskie. Dotyczy to zwłaszcza Testamentów Dwunastu Patriarchów, pisma o założeniach dualistycznych najbardziej zbliżonych do Reguły Zrze-

⁵ Por. obszernie na ten temat E. Schweizer, *sarr.* W: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* VII, 118—121.

⁶ Por. zwłaszcza pracę H. H. Rowleya, *Jewish Apocalyptic and the Dead Sea Scrolls*, London 1957.

⁷ Oprócz cytowanych w uw. 4 pozycji por. także H. Michaud, *Un mythe zervanite dans un des manuscrits de Qumrân*, *Vetus Testamentum* 5 (1955) 137—147; A. Vööbus, *History of Ascetism in the Syrian Orient*, Louvain 1958, 20—22; J. Daniélou, *Démon* II, 2. W: *Dictionnaire de Spiritualité* III, 162.

⁸ Niektórzy komentatorzy nie wahali się uważać rękopisów qumrańskich za najstarszy dokument gnostycki: K. Schubert, *Der Sektenkanon von En Feschha und die Anfänge der jüdischen Gnosis*, *Theologische Literaturzeitung* 78 (1953) 495—506; H. J. Schoeps, *Das gnostische Judentum in den Dead Sea Scrolls*, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 4 (1954) 276—279; R. Marcus, *Judaism and Gnosticism*, *Judaism* 4 (1955) 360—364; Bo Reicke, *Traces of Gnosticism in the Dead Sea Scrolls?*, *New Testament Studies* 1 (1954/1955) 137—141 (stanowisko umiarkowane; mówi jedynie o prognozie w sensie rozwoju doktryny judaizmu). Najobszerniej uzasadnił gnostyckie elementy w pismach groty I. H. Braun, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus I—II*, Tübingen 1957.

⁹ F. M. Barun, *Le Mandéisme et la secte essénien de Qumrân*, W: *L'Ancien Testament et l'Orient* (Louvain 1957), 193—230. Na uwagę zasługuje również dawniejszy artykuł K. Stawarczyka, *Protomandaizm a powstanie gnozy*, *Collectanea Theologica* 16 (1935) 519—530 (częściowo zdezaktualizowany).

¹⁰ Do dziś opublikowano w całości rękopisy i urywki z groty 1—3 i 5—10; z groty 4 i 11 wydano jedynie najbardziej charakterystyczne dokumenty, wydanie zaś krytyczne ma się ukazać wkrótce.

szenia czy Hymnów qumrańskich. Dziś utrzymuje się dość powszechnie, że apokryf ten powstał w swojej praformie w środowisku utrzymującym kontakty z Qumran¹¹, obecne zaś ujęcie wykazuje znaczne wpływy lub nawet jest opracowaniem chrześcijańskim¹². Takie — zresztą problematyczne — wyjaśnienie nie zadawała jednak, gdyż nie tłumaczy pochodzenia dualistycznej antropologii, ale sprowadza ją do jednego, wspólnego źródła, eliminując inne ogniwa rozwoju biblijnych pojęć antropologicznych. Ani nauka późno-żydowska o dwóch skłonnościach (*j^esarim*) w człowieku¹³ ani judaizm późno-helleński¹⁴ nie tłumaczy wystarczająco dualistycznej orientacji antropologii w literaturze międzytestamentalnej. Nieodzowny wydaje się więc retrospektywny przegląd tej antropologii w jej punktach wyjścia i wielorakich powiązaniach. Bazą jej będzie oczywiście Stary Testament, do którego literatura międzytestamentalna odwołuje się na każdym kroku. Ponieważ ramy niniejszego artykułu nie pozwalają omówić wyczerpująco wszystkich aspektów dualistycznej antropologii, wypada ograniczyć się do jednej — najbardziej charakterystycznej antytezy: ciało-duch. Pozwala ona bowiem uchwycić zasadniczą różnicę między dualistycznym ujęciem biblijnym a helleńskim, z drugiej zaś strony posiada niemałe znaczenie w dalszym rozwoju biblijnej antropologii w Nowym Testamencie.

2. CIAŁO I DUCH W STARYM TESTAMENCIE.

Biblia hebrajska uważa człowieka jako organiczną całość, której nie narusza rozróżnienie między poszczególnymi organami funkcjonalnymi jak serce (*lēb*), pierwiastek życiodajny (*nefeš*), itd.¹⁵ Dawniejsze teologie biblijne Starego Testamentu chcąc za

¹¹ W grocie I (1Q 21) i IV (4Q TLevi ar^a-c; 4Q TNapht hebr.) znaleziono urywki prototypów Test. XII Patr. w języku aramajskim i hebrajskim. Blizsze dane na ten temat podaje J. T. Milik, *Le testament de Lévi en araméen. Fragment de la Grotte 4 de Qumrân*, Revue Biblique 62 (1955) 398—406.

¹² Taką sugestię wysunął niezależnie od tekstów qumrańskich M. de Jonge, *The Testament of the Twelve Patriarchs*, Assen 1953.

¹³ O „dwóch skłonnościach” zob. Ekskurs: *Przewrotne zamysły serca* u L. Stachowiaka, *Lamentacje — Księga Barucha*, Poznań 1968 147—157.

¹⁴ Por. np. B. Otzen, *Die neugefundenen hebräischen Sektschriften und die Testamente der Zwölf Patriarchen*, Studia Theologica 7 (1953) 125—157.

¹⁵ Na ten temat piszą szeroko prace o ogólniejszych założeniach antropologicznych Starego Testamentu. Por. zwłaszcza: K. Galling,

każdą cenę dostosować dane biblijne do grecko-łacińskich schematów¹⁶ dopatrywały się w wypowiedziach antropologicznych dwóch (*nefeš* — dusza wegetatywna i *rûah* — dusza „duchowa”) lub nawet trzech (*nefes rûah* i *bašar*, ciało) elementów konstytutywnych¹⁷. Do takich zaś nie należą ani *rûah* ani *bāšār*, które można określić jako aspekty jednego psycho-fizycznego podmiotu. Trudno uznać jako podstawę do ściślejszego rozróżnienia boskie pochodzenie ducha¹⁸, ponieważ według świadectwa Biblii każdy element w człowieku pochodzi ostatecznie od Boga. Ożywione ciało i wszystkie jego części rozumie Stary Testament jako jeden organ indywidualnego życia każdego człowieka; w poszczególnych „częściach” ożywionego ciała może przejawiać się cała jego osobowość. Do oryginalnych cech hebrajskiego sposobu myślenia należy niewątpliwie zdolność całościowego ujmowania przejawów życia osobowego w jego pozornie niezwiązanych faktach¹⁹.

Kultura hellenistyczna przyniosła na Wschód zupełnie odmienne spojrzenie na człowieka. Jego struktura pozwala oddzielić dwa całkowicie różne elementy: ciało (raczej *soma* niż *sarx* — zob. niżej), wykładnik strony materialnej, niższej części jestestwa człowieka, i duszę (*psyche*), pochodzenia boskiego, dążącą do wyzwolenia się z więzów ciała.

Nie należy do zadań niniejszego artykułu wykazywać genezę i rozwój tych poglądów. Wystarczy przytoczyć klasyczne sformułowanie najwybitniejszego przedstawiciela i teoretyka tych po-

Das Bild vom Menschen in biblischer Sicht, Mainz 1947; G. Fohrer, *Theologische Züge des Menschenbildes im Alten Testament*. W: *Das Wort im evangelischen Religionsunterricht* 1959/60, nr 1, 9—21; W. Zimmerli, *Was ist der Mensch*, Göttingen 1964; V. Warnach, *Mensch*. W: *Handbuch Theologischer Grundbegriffe* (München 1963), t. II, 145—160; L. Köhler, *Theologie des Alten Testaments*⁴, Tübingen 1966.

¹⁶ Np. J. Schwab, *Der Begriff der Nephesch in den Religen Schriften des Alten Testaments*, München 1913; R. Dussaud, *La notion d'âme chez les Israelites et les Phéniciens*, *Syria* 16 (1935) 267—277.

¹⁷ Szeroko piszą na ten temat. A. I. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris 1932, 196—222; P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, Paris 1956, t. II, 35; W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*⁴, Göttingen 1961, t. II/III, 75—99.

¹⁸ Por. L. Stachowiak, *Teologiczny temat duchów w pismach qumrańskich*, *Zeszyty Naukowe KUL-u* 10 (1967) 37—52, zwł. s. 38n.

¹⁹ Zob. także A. R. Johnson, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*², Cardiff 1964; A. S. Kapelrud, *Mensch*. W: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*³ t. IV, 863.

gładów, Platona w *Fedonie* XI (66b—67b): jak długo będziemy mieli ciało (*to soma*) i dusza nasza będzie złączona z tak wielkim złem, nigdy w świecie nie potrafimy zdobyć i posiadać tego w pełni, czego pragniemy. A powiadamy, że tym jest prawda. Bo tysięczne kłopoty sprawia nam ciało, któremu pokarmu trzeba... Pragnieniami i żądzami, i obawami i widziadłami różnorodnymi, i głupstwami nas napelnia licznymi, tak że, jak mówią, na prawdę przez to niczego nigdy na rozum wziąć nie jesteśmy w stanie. Toż i wojny i rozruchy, i bitwy znikądinąd nie pochodzą, tylko z ciała i jego żądz. Przecież we wszystkich naszych wojnach chodzi o zdobycie pieniędzy, a pieniądze musimy zdobywać dla ciała; jak niewolnicy dogadzać mu jesteśmy zmuszeni. I dlatego nie mamy kiedy oddawać się filozofii... Tylko tę mamy wskazówkę istotnie, że jeśli kto z nas pragnie kiedy poznać coś w sposób czysty, musi się od ciała wyzwolić i samą duszą oglądać rzeczywistość samą... Bo jeżeli niepodobna, będąc w ciele, niczego poznać na czysto, to jedno z dwojga: albo nigdy w ogóle wiedzy osiąść nie można, albo dopiero po śmierci. Wtedy dusza będzie sama w sobie oddzielona od ciała, a przedtem nie. A jak długo żyjemy, najwięcej chyba potrafimy się do poznania zbliżyć, jeśli możliwie wcale nie będziemy przestawać z ciałem, nie będziemy mieli z nim nic wspólnego, poza koniecznością ostateczną, nie będziemy pełni jego natury, tylko wolni od jego zmyzy, póki nas bóg sam nie wyzwoli. Wtedy czysti, wyzwoleni z nierozumu ciała, będziemy zapewne pośród takich samych jak my i będziemy sami przez siebie poznawali wszystko co niepokalane. A to chyba jest prawda”.²⁰

W dociekaniach antropologicznych przyjęła się terminologia filozoficzna, określająca oba spojrzenia na człowieka jako „monizm” lub „dychotomię” (czy nawet „trychotomię”), ewt. ogólniej jako dualizm lub pluralizm²¹. Terminy te jednak mogą łatwo wprowadzić w błąd, jeśli je stosować do Biblii, nie wyłączając nawet Nowego Testamentu. Umieszczają one mianowicie problematykę antytez biblijnych w kontekście, który jest dla nich raczej obcy. Podczas gdy Grek kształtował swój obraz człowieka na drodze refleksji filozoficznej, ujęcie biblijne jest owocem doświadczenia religijnego, w małym zaś stopniu myśli teologicznej. Biblia

²⁰ Tłumaczenie wg. W. Witwickiego, *Platona Fedon*, Warszawa 1958, 49—51.

²¹ Por. np. S. Laeuchli, *Monism and Dualism in the Pauline Anthropology* (Biblical Research III 1958), 15—27 i P. van Imschoot, dz. cyt. II, 35.

uczy niewiele o antropologiczno-psychologicznej strukturze człowieka, gruntownie omawia natomiast stosunek człowieka do Boga w jego wszystkich aspektach. Toteż przed przystąpieniem do analizy „ciała” i „ducha” w ich autentycznych powiązaniach należy stwierdzić, że będzie chodziło raczej o szereg luźnych założeń i refleksji nad istotą człowieka niż systematyczną antropologię.

Pierwsze leksykograficzne zetknięcie się z hebr. *bāsār* w Starym Testamencie czyni wrażenie całkowitego zróżnicowania znaczeń²². Dla niniejszych rozwiązań bez znaczenia będzie *bśr* jako część organizmu ludzkiego okrywająca kośćciec człowieka²³ albo zwierzęcia (Rdz 41, 2. 19) czy też części podskórne (np. Ps 102, 6), mimo że to ostatnie znaczenie wydaje się nawet pierwotne²⁴. Nie wiele można wywnioskować z kolektywnego *kol bāsār*, obejmującego wszystkie istoty żywe, a więc zwierzęta i ludzi (np. Rdz 6, 17. 19; Ps 136, 25). Termin hebrajski odnosi się także niekiedy do ciała istot nieżywych, jak np. 1 Sam 17, 44; 4 Krl 9,36. Poza wspólnotą życia fizycznego wyraża *bśr* w tych i podobnych tekstach charakter stworzony i przemijalny istot cielesnych. Tym samym stanowi „wszelkie ciało” niejako przejście do przenośnego, a raczej teologicznego sensu terminu, który dla wyjaśnienia antytezy posiada kapitalne znaczenie.

Kluczem do zrozumienia pojęcia „ciała” w najstarszych warstwach tradycji biblijnej jest stwierdzenie Rdz 6, 3: „Nie może pozostawać duch mój w człowieku na zawsze, gdyż (człowiek) jest istotą cielesną (*hū' bāsār*); będzie więc żył sto dwadzieścia lat”. Nie bez znaczenia dla właściwego wykładu *bśr* w przytoczonym tekście pozostaje czasownik *jādôn*, bardzo różnie wyjaśniany. Według przyjętych norm pisowni masoreckiej należałoby go połączyć z rdzeniem *dîn* (sądzić), co byłoby jednak w tym kontekście niełatwe do przyjęcia. Nie wiadomo, czym kierowała się LXX, tłumacząc ten zwrot *ou me katameine*, „nie pozostanie” lub „nie może pozostawać”. Współczesne komentarze proponują rozmaite

²² Z nowszych przeglądów syntetycznych należy wymienić: J. A. T. Robinson, *The Body*, London 1957, 11—16; O. Kuss, *Der Römerbrief. Exkurs: Fleisch II* (Regensburg 1959) 529—530; A. Stöger, *Fleisch*. W: *Bibeltheologisches Wörterbuch*³ t. I, 390—397; X. Léon-Dufour, *Chair*. W: *Vocabulaire de Théologie Biblique* (Paris 1962), 112—117; E. Schweizer, art. cyt., 105—109; J. Fichtner, *Fleisch und Geist*. W: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*³, t. II, 974—976; J. Scharbert, *Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch* (Stuttgarter Bibelstudien 19), Stuttgart 1966; A. Sand, *Der Begriff „Fleisch” in den paulinischen Hauptbriefen*, Regensburg 1967; P. van Imschoot, *Fleisch*. W: *Bibel-Lexikon*² (Einsiedeln 1968), 482—486.

znaczenie tego słowa: od akkadyjskiego *danau* (być mocnym, potężnym) do arabskiego *dâna* (być poniżonym)²⁵. To ostatnie wyjaśnienie podjął niedawno i uzasadnił J. Scharbert²⁶. Jego zdaniem podstawowe znaczenie tego słowa jest „mało wartościowy, zły” (jak *akkad. dunnati*, poślednia rzecz), co dałoby następujący sens wyrażeniu Rdz 6,3: „Duch mój nie może na zawsze tracić na wartości w człowieku, dlatego że jest on także ciałem”²⁷. Na uwagę zasługuje sugestia Cz. Jakubca²⁸, który utrzymuje rdzeń *dîn*, powołując się na jego znaczenie „walczyć”, znane u Koh 6, 10. Jak się wydaje *dîn* nie jest tylko technicznym terminem sądowym, ale może oznaczać jakąkolwiek dyskusję lub nawet walkę, co wynika m. i. z Sam 19, 10. Byłaby więc to najstarsza wypowiedź na temat sprzeczności między „duchem” a „ciałem”, a może nawet na temat ich walki. *Bāsūr*, ciało odpowiadałoby tutaj czynnikowi słabości i ułomności natury ludzkiej wraz z wszystkimi ich następstwami jak zmysłowość i pobudliwość²⁹. Taki stan ciała człowieka nie pozwala na nieograniczone przebywanie w nim elementu Bożego, jakim jest duch.

Jeszcze dalej prowadzi analiza tradycji literackiej tej ciekawej wypowiedzi. Powszechnie przypisuje się ją tradycji jahwistycznej w ślad za słynnym komentatorem H. Gunkelem, chociaż znawca źródeł Pięcioksięgu tej miary co M. Noth³⁰ wyraża się o pochodzeniu urywka bardzo powściągliwie. Bliższa analiza jahwistycznej antropologii stawia przynależność Rdz 6, 1—4 do J pod znakiem zapytania. Tradycja ta unika terminu „duch” w sensie antropologicznym, tj. jako naturalne wyposażenie człowieka³¹. W ocenie Rdz 6, 1—4 będzie chodziło rzecz naturalna o pierwotne

²⁵ Por. np. Rdz 2, 21, gdzie Bóg po wyjęciu żebra z Adama wypełnia pozostałe miejsce za pomocą *bāsūr* czyli ciała.

²⁶ E. Schweizer, art. cyt., 105, 15.

²⁷ A. Clamer, *La Genèse*, Paris 1953, 177.

²⁸ *Traditions- und Redaktionsgeschichte von Gen 6, 1—4*, *Biblische Zeitschrift NF* 11 (1967) 66—78, zwł. 67n.

²⁹ Inne rozwiązania podają E. G. Kraeling, *The Significance and Origin of Gen 6, 1—4*, *Journal of Near Eastern Studies* 6 (1947) 193—208, oraz J. Fischer, *Deutung und literarischer Art von Gen 6, 1—4*. W: *Festschrift F. Nötscher* (Bonn 1950) 74—85; J. B. Bauer, *Die biblische Urgeschichte*², Paderborn 1964, 57—69.

³⁰ *Genesis — Księga Rodzaju*, Warszawa 1957, 110.

³¹ tamże, 110.

³² *Ueberlieferungsgeschichte des Pentateuchs*, Stuttgart 1948, 29, uw. 83.

³³ J. Scharbert, *Fleisch, Geist*..., 18—22 i 35—36; tenże, *Traditions- und Redaktionsgeschichte von Gen 6, 1—4*, 70.

opracowanie tekstu, nie zaś o uzupełnienia późniejsze, których założenia antropologiczne są dziś zupełnie nieznanne. Jahwista podał już przyczyny potopu w 4, 1—24 i kontynuuje je w Rdz 6, 5 w sposób zupełnie naturalny³². Bardziej interesujące jest jednak to, że „duch Jahwe” oznacza w źródle J raczej charyzmat Boży niż powszechny atrybut człowieka, a ciało nie podlega nigdy takiej ocenie jak w 6, 3. Znacznie więcej danych na taką koncepcję posiada źródło P, które w 6, 17 i 7, 15 przypisuje człowiekowi „ducha życia” (a nie „tchnienie życia”, jak to czyni Jahwista począwszy od Rdz 2, 7). Nie może stanowić rozstrzygającego argumentu to, że redaktor umieszczał po stwierdzeniu ograniczenia wieku do 120 lat patriarchów żyjących znacznie dłużej³³. Dowodzi to jedynie, że urywek nie należy do zasadniczej warstwy redakcyjnej P. W tym wypadku decyduje jednak pochodzenie tradycji, a nie czas jej opracowania. J. Scharbert przytacza słusznie paralele z P na potwierdzenie swej supozycji³⁴; mniej pewne jest natomiast zestawienie tekstu z Ez 37 i przeniesienie redakcji urywka aż w czasy Ezdrasza i Nehemiasza lub nawet wczesnej apokaliptyki. Ostatnie stwierdzenie byłoby o tyle interesujące, że pozwalałoby połączyć spekulacje antropologiczne z rozkwitającym ujęciem „duchów” jako aniołów (por. kontekst Rdz 6, 3!). Czy wchodziłyby tu również w grę wpływy perskie — w proponowanym okresie aktualne — niepodobna rozstrzygnąć. Raczej należałoby rozważyć skłonności antytetyczne tradycji kapłańskiej, o czym będzie jeszcze mowa niżej.

Chociaż bśr pochodzi podobnie jak cały człowiek — z aktu stwórczego Boga, mimo to przedstawione jest już stosunkowo wcześniej jako element najmniej podatny na działanie ducha. To też w jaskrawych kontrastach mów prorockich zajmuje ono niekiedy biegunowo różne miejsce: „Egipcjanie to ludzie, a nie Bóg; ich konie — to ciało, a nie duch!” (Iz 31, 3). Ciekawy ten tekst pochodzi z mowy karzącej nieodpowiedzialną politykę przymierzy państwa judzkiego. Inne przeciwstawienia tego rodzaju zawiera Ps 56, 5, a zwłaszcza Iz 40, 6—7: „Wszelkie ciało to jakby trawa, a cały wdzięk jego jest niby kwiat polny. Trawa usycha, wędnie kwiat, gdy na nie wiatr Jahwe (*rûah jahweh* — gra słów?) powieje”

Ciało człowieka obejmuje więc wszystko, co przemijalne,

³² J. Scharbert, *Traditions- und Redaktionsgeschichte von Gen 6, 1—4*, 69.

³³ J. Scharbert, art. cyt., 70—71.

³⁴ Por. m. in. cytowane wyżej teksty Rdz 6, 17 i 7, 15.

śmiertelne, słabe i ograniczone, w odróżnieniu od mocy, nie-skończoności i nieograniczoności Boga, które reprezentuje w człowieku „duch”, bez względu na to, czy chodzi o ducha Bożego czy też o ducha jako naturalne wyposażenie człowieka³⁵. Mimo to Biblia hebrajska nie rozbudowała tej różnicy do miary przeciwieństwa między duchem a ciałem, tym mniej zaś między ciałem a Bogiem; na płaszczyźnie etycznej nie połączyła ona wyraźnie ciała z grzechem ani ze skłonnością ku niemu. Tym niemniej otworzyła drogę dalszej refleksji, na którą wpłynęły jednak i inne czynniki.

3. CIAŁO I DUCH W TRADYCJI HELLEŃSKO-ŻYDOWSKIEJ

Pierwsze kontakty rodzimej myśli hebrajskiej z diametralnie różnymi poglądami grecko-hellenistycznymi³⁶ nie wprowadziły najpierw zasadniczych zmian w pojęciu ciała. Księgi Starego Testamentu pisane pod wpływem kultury greckiej (lub nawet po grecku) nawiązują do dobrze znanych znaczeń starotestamentalnych, wśród których pewne przynajmniej znaczenie posiada hebr. *bāšār* jako wykładnik zewnętrznej, ku doczesności skłaniającej się egzystencji człowieka (np. Syr 31, 1).

Wielką rolę odegrała tu bez wątpienia dwutorowość greckiego pojęcia ciała. Oprócz zwykłego odpowiednika dla hebr. *bšr*, greckiego *sarx*, zna ono jeszcze wzmiankowane wyżej w Fedonie Platona *soma*³⁷. Właściwie jęz. hebrajski nie posiada wyrażenia równoważnego greckiemu *soma*; toteż odpowiada mu w tych miejscach gdzie użyła go LXX aż osiem różnych słów hebrajskich. Dokładniejsze rozróżnienie między *sarx* i *soma* byłoby niemal równoznaczne z wyliczeniem różnic między antropologią grecką a biblijną. Oceniając rzecz syntetycznie³⁸, należy stwierdzić, że

³⁵ J. Fichtner (*Fleisch und Geist* I. W: Die Religion in Geschichte und Gegenwart³, II, 975) pisze trafnie na ten temat: *Der Gegensatz von Fleisch und Geist ist weder substantiell noch ethisch bestimmt, sondern eher dynamisch-funktional; hinter dem Gegenüber von Macht und Ohnmacht erscheint der Gegensatz ewig-vergänglich, dh aber Schöpfer-Geschöpf.*

³⁶ Miały one miejsce jeszcze przed wyprawą Aleksandra Wielkiego — por. D. A. Uscher, *Les relations entre la Grèce et la Palestine avant la conquête d'Alexandre*, *Vetus Testamentum* 17 (1967) 8—30.

³⁷ Ilościowo hebr. *bašar* przetłumaczyła LXX (łącznie z tekstem hebr. Syracha) 145 razy jako *sarx*, a tylko 23 razy jako *soma*.

³⁸ Obszerniej traktuje o tym J. A. T. Robinson, *The Body*, 13—15. Na specjalną uwagę zasługuje doskonały szkic historyczny rozwoju

soma nawiązuje zawsze do podstawowego rozróżnienia greckiego między materią i formą, opisując wynik nadawania substancji cielesnej konkretnej formy³⁹. W ten sposób może hellenizm przeciwstawić *soma* i *sarx*, ale może też mówić o *soma (tes) sarkos* (Syr 23, 17 — por. Kol 1, 22; 2, 11 i cz.). W przeciwieństwie do *sarx* oznacza *soma* zawsze człowieka jako całość i to jedynie jako jednostkę, nigdy zaś — jak *sarx* — wszystkich ludzi lub istoty cielesne.

Właściwe przeciwieństwo antropologii greckiej — ciało-dusza — polega na rozróżnieniu między *soma* i *psyche*⁴⁰. Człowiek posiada *sarx*, ale jest *soma*, czyli ukształtowaną w jednostkę materią z wcieloną w nią duszą, dążącą do uwolnienia się z niej. W całościowym ujęciu hebrajskim tego rodzaju rozróżnienie jest wprost zbędne.

Najważniejszą dla antytezy ciało-duch różnicą między obu pojęciami stanowi brak jakiegokolwiek cechy słabości i przemijalności w *soma*; by oddać taką myśl, należy dodać wykładnik tej słabości *sarx (soma tes sarkos, jak wyżej)*. W omawianej antytezie biblijnej (*soma* nie będzie też odgrywać niemal żadnej roli); przeciwieństwo może zaistnieć jedynie między duchem a ciałem w sensie *sarx*.

Dualistyczne ujęcie ciała w antropologii hellenistycznej nie mogło pozostać bez wpływu na sformułowania grecko-judaistycznej literatury, mimo usiłowań zmierzających do możliwie najwierniejszego przekładu objawionych pojęć na język związany z pojęciami pogańskimi. Toteż tłumacze helleńsko-żydowscy przestrzegają na ogół wiernie rozróżnienia między *soma* a *sarx*, tłumacząc np. Prz 5, 11 (por. Job 41, 15) *bāsār ūše'er* jako *sarkes tou somatos*. Ważniejsze jest jednak to, że zasadnicze rozróżnienie biblijne między Stwórcą a stworzeniem, na płaszczyźnie antropologicznej wyrażające się przeciwieństwem między duchem a ciałem, zaczyna nabierać cech kosmicznych. Np. zwrot hebr. (Lb 16, 22 — por. 27, 16) *'elohē hārūhōt l'kol bāsār* tłumaczy LXX: *theos ton pneumatōn kai pases sarkos*, rozgraniczając tym samym między sfe-

pojęcia greckiego *soma* E. Schweizera, *soma*. W: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, t. VII, 1025—1042.

³⁹ Jak słusznie zauważa J. A. T. Robinson, dz. cyt. 13, antropologia hebrajska nie musi uciekać się do takiego rozróżnienia, rozważając człowieka jako jedną ożywioną substancję psycho-fizyczną.

⁴⁰ Zob. przytoczony wyżej tekst Platona, *Fedon* 66 b — 67 a. Należy jednak wątpić, czy wielki filozof grecki rozróżniał ściśle między *sarx* i *soma* — por. także W. D. Stacey, *The Pauline View of Man*, London 1956, 74: *Sarx in Plato did not differ essentially from soma*.

rami „duchów” i „ciała”. Oczywiście, daleko tu jeszcze do właściwego dualizmu między ciałem i duchem jako dwoma sferami w człowieku, tym niemniej wskazuje najstarsze greckie tłumaczenie Biblii dalszą drogę rozwojową właśnie w tym kierunku ⁴¹.

Inne teksty helleńsko-żydowskie bądź to kontynuują tę samą linię rozwojową kosmiczno-dualistyczną ⁴², bądź też nadają jej sens bardziej antropologiczny. Nie brak też bardziej dobitnych prób przeniesienia rdzennego dualizmu greckiego na teren objawionego słowa Bożego, zwłaszcza w Mdr 7, 1—2. 7, w pismach apokryficznych 4 Mch 7, 13, u Henocha ⁴³ i w księdze Jubileuszów ⁴⁴. Autorzy tych ksiąg mówią nie tylko niedwuznacznie o dwóch sferach, ale podkreślają jaskrawo dystans i dysonans między ciałem, źródłem żądz a duchem, *pneuma*. Podobne stanowisko zajmuje na ogół Filon z Aleksandrii. Człowiek należy według niego zarówno do sfery ciała (*sarx*) jak ducha (*pneuma*), z tym że ciało stanowi — na sposób grecki — niższą, grzeszną część człowieka. Bardziej problematyczna jest wypowiedź Józefa Flawiusza o antropologii Esseńczyków, do których należeli także Qumrańczycy; byłaby to koncepcja bardzo zbliżona do grec-

⁴¹ Por. E. Schweizer, *sarx*. W: *Theologisches Wörterbuch zum N. T.*, t. VII, 108, 14—26. Twierdzenie autora jednak, że najbardziej wpływowym czynnikiem była tu *die persische Konzeption einer geistigen Welt, die sich über der irdischen erhebt* wydaje się dość gołosłowne. O pewnych kontaktach irańskiego światopoglądu (zapewne i dualizmu) z młodszymi księgami kanonicznymi Starego Testamentu trudno wątpić, jeśli się zważy długi okres hegemonii perskiej w Palestynie, tym bardziej zaś kontakty na diasporze. Zapożyczenia wydają się jednak drugorzędne i nie naruszają zasadniczych przesłanek doktrynalnych St. Testamentu; nie można też stwierdzić żadnego uchwytne oddziaływania irańskiego na antropologię biblijną. W judaizmie międzytestamentalnym taki wpływ może być brany pod uwagę, szczególnie jeśli wziąć pod uwagę charakterystyczne ujęcie „dwóch duchów” w *Qumran* (IQS 3, 13nn) i w Testamentach XII Patriarchów (na ten temat zob. obszerniej L. Stachowiak, *Temat dwóch duchów...*, 42—43); jednak i tu zależność tradycyjna między judaizmem a Gathami (zwl. Yasna 30, 3n) nie jest prosta ani bezpośrednia. Jeżeli międzytestamentalny judaizm uległy wpływom irańskim, nie była to z pewnością klasyczna nauka Zaratustry, ale raczej chaldejsko-irański synkretyzm, obejmujący zwłaszcza elementy zerwanistyczne. Por. także R. Meyer, *Monotheismus in Israel und in der Religion Zarathustras*, *Biblische Zeitschrift* NF 1 (1957) 48 nn.

⁴² Np. Jub 2, 2.11 i 10, 3: „Bóg duchów, które są we wszelkim ciełe”;
I Hen 15, 4, 8; Filon z Aleks., *De virtut.* 58 i cz.

⁴³ Dokładny wykaz tekstów podaje E. Schweizer, art. cyt., 119n.

⁴⁴ Zob. obszernie M. Testuz, *Les idées religieuses du Livre du Jubilés*, Genève-Paris 1960.

kiego dualizmu ciała i duszy. „Ciało jest znikome i materia, z której się składa, przemijająca, wszelka dusza wiecznie nieśmiertelna, a składa się z nieuchwytnego eteru i niby do więzienia zostaje przez przyrodę zaklęta w ciało, ale potem oswobodzona z niewoli cielesnej, niby po długim cierpieniu ulatuje błogo na wyżyny⁴⁵.

Pomijając wypowiedź Józefa Flawiusza jako oczywisty kompromis na rzecz koncepcji heleńskiej, pewne jest, że pisma grecko-żydowskie są już tylko o krok od przedstawienia ciała jako źródła grzechu; tego kroku nie uczynił jednak ani Stary Testament ani zależna od niego literatura apokryficzna. Pod wpływem nowego, kierowanego objawieniem spojrzenia na człowieka uczyni to Nowy Testament, a szczególnie św. Paweł. Nie mogą mieć decydującego znaczenia niektóre wypowiedzi Testamentów XII Patriarchów, które łączą zwodniczą działalność duchów nieprawości z cielesną naturą człowieka (*sarx* — Test. Zab. 9, 7), lub podają ciało jako skażone grzechem (Test. Jud. 19, 4)⁴⁶. Tym niemniej przeciwstawienia te nabierają w zestawieniu z innymi wypowiedziami dualistycznymi w Test. XII Patr.⁴⁷ swoistej wymowy, naturalnie o ile nie są interpolacjami lub elementami wprowadzonymi przez późniejszego redaktora chrześcijańskiego⁴⁸.

Sformułowania antytetyczne św. Pawła i przejmujący opis wewnętrznej walki w Gal 5 i Rzym 7—8⁴⁹ z jednej strony kontynuują

⁴⁵ Bell. Jud. II, 154—155 (wyd. B. Niese, *Flavii Josephi Opera*², Berlin 1955, t. VI, 183n); tłumaczenie wg E. Dąbrowskiego, *Nowy Testament na tle epoki II*, Poznań 1958, 212.

⁴⁶ „Zasłепił mnie mianowicie władca błędu (*archon tes planes*), byłem nieświadomy jak człowiek, jak ciało skażony grzechem”.

⁴⁷ Por. L. Stachowiak, *Temat dwóch duchów...*, 40.

⁴⁸ Por. L. Rost, *Testamente der XII Patriarchen*. W: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*³, t. VI, 701—702 oraz J. Murphy-O'Connor, *Testamente der zwölf Patriarchen*. W: *Bibel-Lexikon*² (Einsiedeln 1968), 1733—1735, którzy odrzucają zdecydowanie hipotezę o chrześcijańskim pochodzeniu Testamentów, przyjmując w nich trzy kolejne warstwy: pierwszą z okresu Syracha (wpływy qumrańskie?), drugą o mocno zakcentowanym charakterze mesjańskim z I w. przed Chr. i trzecią chrześcijańską z I lub II w. po Chr. Zależność między poszczególnymi warstwami i wpływy, jakie złożyły się na nich narastanie pozostają jeszcze do gruntowniejszego wyjaśnienia.

⁴⁹ Por. E. Ellwein, *Das Rätsel von Römer VII, Kerygma* und Dogma 1 (1955) 247—268; W. Matthias, *Der alte und der neue Mensch in der Anthropologie des Paulus*, *Evangelische Theologie* 17 (1957) 385—397; W. H. Taylor, *The antithetic Method in Pauline Theology*, rozpr. dokt., Northwestern Univers. 1958 (mikrof.); H. Braun, *Röm. 7, 7—25 und das Selbstverständnis des Qumran-Frommen*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 56 (1959) 1—18; W. Keuck, *Dienst des Geistes und des Fleisches. Zur Auslegungsgeschichte und Auslegung von Röm 7,*

linię starotestamentalną, z drugiej zaś otwierają całkowicie nowe perspektywy, jak się wydaje, oryginalne. Co do przeciwieństwa ciało-duch w listach pawłowych toczy się już od lat dyskusja, bynajmniej jeszcze nie rozstrzygnięta ani zakończona. Proponowano wszystkie możliwe źródła: Stary Testament, dualizm grecki, rabinizm, gnozę, judaizm helleński, Qumran. Niektóre z tych prób starają się znaleźć odpowiednik źródłowy do każdego z elementów antropologicznych⁵⁰.

Niewątpliwie nauka judaistyczna o dwóch eonach, właściwa międzytestamentalnej apokaliptyce, wywarła tu znaczny wpływ⁵¹: „eon dawny” stoi pod znakiem walki i rozdarcia w człowieku, a wykładnikami ich i biegunami są duch i ciało; „eon nowy” albo „przyszły” będzie cechowało niepodzielne panowanie ducha⁵². Na pewno jednak i przeświadczenie o ciele jako podmiocie słabości czy nawet skażenia działały konstruktywnie na teologiczną refleksję apostoła z Tarsu. Samo przejście jednak od pojęcia ciała jako sfery ziemsko-doczesnej, a której przeciwstawia się sfera Boża (sfera ducha), nadto zaś przejście od ciała, wykładnika naturalnej słabości fizycznej i moralnej do ciała podmiotu grzechu, popadłego pod panowanie mocy ciemności⁵³ nie znajduje podstaw w dotąd omówionych źródłach. J. Nélis⁵⁴ zwraca słusznie uwagę na to,

25b, *Tübinger Theologische Quartalschrift* 141 (1961) 257—280; O. Kuss *Römerbrief II*, Regensburg 1960, 506—595; A. Sand, *Der Begriff „Fleisch” in den paulinischen Hauptbriefen*, Regensburg 1967.

⁵⁰ Tak np. D. Flusser, *The Dead Sea Scrolls and Pre-Pauline Christianity*, *Studia Hierosolymitana IV* (1958) 215—266, zwł. 252—263; zwł. 252—263; K. G. Kuhn, *New Light on Temptation, Sin and Flesh in the Scrolls and in the New Testament*. W: *The Scrolls and the New Testament* (New York 1957), 94—113; J. Pryke, „Spirit” and „Flesh” in the Qumran Documents and some New Testament Texts, *Revue de Qumran* 5 (1965) 345—360; R. Scroggs, *The last Adam*, Oxford 1966; O. Sander, *Leib-Seele Dualismus im Alten Testament?*, *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* 77 (1965) 329—332.

⁵¹ Por. szczeg. H. Ringgren, *Jüdische Apokalyptik. Die Religion in Geschichte und Gegenwart*³ t. I, 464—466.

⁵² Ten okres opisuje końcowy fragment „Pouczenia o dwóch duchach” — 1QS 4, 18—21.

⁵³ O antytezie światło-ciemność, odpowiedniku kosmicznym przeciwieństwa „ciało — duch”, por. L. R. Stachowiak, *Die Antithese Licht-Finsternis — ein Thema paulinischer Paränese*, *Tübinger Theologische Quartalschrift* 143 (1963) 385—421, oraz w jęz. polskim: *Człowiek między światłem a ciemnością według św. Pawła*, *Studia Biblijne i Archeologiczne* (Poznań 1963) 179—197.

⁵⁴ *Les antithèses littéraires dans les épîtres de Saint Paul*, *Nouvelle Revue Théologique* 70 (1948) 360—387, szczeg. 370.

że wkład św. Pawła w nowe, pogłębione zrozumienie antytezy ciało-duch jest znaczniejszy niż przypuszcza krytyka biblijna.

Wobec opisanego stanu rzeczy retrospektywne wnioskowanie z tych wypowiedzi o dokładniejszej treści antytezy w źródłach staro- i międzytestamentalnych byłoby ryzykowne, chociaż ogólny kierunek rozwoju — radykalizacja poglądów na rolę ciała w człowieku — odpowiadałaby tendencjom judaistycznym.

4. TRADYCJA PALESTYŃSKA O PRZECIWIENSTWIE CIAŁO-DUCH

Na pierwszy plan wysuwa się tutaj oczywiście piśmiennictwo qumrańskie o najgłębszej refleksji teologicznej oraz dość zróżnicowanej antropologii. Środowisko Zrzeszenia pretendowało, jak wiadomo, do posiadania autentycznej interpretacji Prawa, tj. praktycznie całego Starego Testamentu, i rozwijania jej w urzędzie nauczycielskim o charakterze prorockim⁵⁵. Ponieważ jednak Qumran reprezentuje mimo swego ekskluzywizmu zasadniczo tradycję palestyńską, wypada jeszcze rozważyć ortodoksyjną gałąź tejże tradycji w rabiniźmie i późno-judaistycznych pismach powstałych w Palestynie. Wypowiedzi te pochodzą wprawdzie w znacznej części z okresu późniejszego niż pisma qumrańskie, tym niemniej odzwierciedlają często bardzo stare tradycje doktrynalne, sięgające niekiedy okresu przedchrześcijańskiego. Infiltracja myśli greckiej odbywała się tutaj znacznie wolniej i oporniej, ale sięga niewątpliwie czasów międzytestamentalnych⁵⁶.

Najstarsza tradycja talmudyczna przekształca nieco antytezę biblijną ciało-duch w sensie — zresztą także biblijnego — przeciwstawienia Stwórcy-stworzenie. Wykładnikiem słabości i przemijalności staje się coraz częściej „ciało i krew”⁵⁷. Jednocześnie — począwszy od II w. przed Chr.⁵⁸ — dokonuje się w ortodoksyjnej tradycji judaistycznej bardzo doniosła zmiana. Obok tradycyjnego, całościowego ujęcia człowieka, zaczerpniętego ze Starego Testamentu, pojawia się nowe, zbliżone do hellenistycz-

⁵⁵ Wyczerpująco traktuje o tym O. Betz, *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumran-Sekte* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 6), Tübingen 1960.

⁵⁶ Por. R. Meyer, *Hellenistisches in der rabbinischen Anthropologie*, Stuttgart 1937.

⁵⁷ Takie określenie znajduje się już u Syr hebr. 14, 18 (*bśr wdm*) — por. także Mdr 12, 5 i Mt 16, 17 (jako wykładnik poznania i rozumienia naturalnego).

⁵⁸ Por. R. Meyer, art. cyt., 115—116, szczeg. 116, 9.

nego przeciwstawienia ciało-dusza: ciała jako czegoś pustego, domagającego się wypełnienia, co rabinizm oznacza najchętniej terminem *guf*⁵⁹, i — w późniejszej tradycji — niewidzialnej duszy, rozumianej jako organ osobowości. „Duch” natomiast zaczyna tracić swe dominujące stanowisko w antropologii judaistycznej. Ponieważ pełny rozwój tych spekulacji przypada dopiero na późny wiek II ery chrześcijańskiej, są one tak dla antytezy biblijnej jak i dla qumrańskiej bez znaczenia.

Bardziej interesujące jest natomiast kosmiczno-dualistyczne przeciwieństwo między tak rozumianą „duszą” i „ciałem”, jako dwoma różnymi genetycznie i rzeczowo sferami. Człowiek skupia je w sobie i wybiera między nimi, decydując się tym samym na życie Boże lub istot niższych⁶⁰. Ten etyczny odcień dualistyczny daleki jest od systematycznych przeciwieństw filozofii greckiej lub helleńsko-judaistycznej⁶¹; nie mógł on się rozwinąć należycie na gruncie zdecydowanie „monistycznych” poglądów starotestamentalnych.

Dla wyjaśnienia dualistycznych zmagających wewnętrznych człowieka rozwinęła się już we wczesnym rabinizmie inna nauka o charakterze bardziej psychologicznym, nie naruszająca monolitycznej struktury antropologicznej w Starym Przymierzu: nauka o dwóch skłonnościach (*jes'arim*) nurtujących w sercu ludzkim⁶². Rabinizm nie wiąże tych dwóch skłonności specjalnie z ciałem, lecz z organem wyższego życia człowieka — z sercem⁶³.

5. ANTROPOLOGICZNA ROLA ANTYTEZY CIAŁO-DUCH W QUMRAN.

Przystępując do szerszego omówienia poglądów qumrańskich na „ciało” w jego przeciwieństwie do „ducha”, wydaje się nieodzownym określić zależność terminów od rodzajów literackich. Naturalnie, rozważania będą dotyczyć opublikowanych dotąd tekstów, czyli wszystkich z wyjątkiem znacznej części dokumentów grot IV i XI. Zresztą wypowiedzi największej wagi pochodzą z rękopi-

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Sifre na Powt. Prawa 33, 2; Tb Chag. 16a — por. J. Bonsirven, *Textes rabbiniques*., Roma 1955, 282.

⁶¹ Por. R. Meyer, *Hellenistisches in der rabbinischen Anthropologie*, 145—146; D. Stacey, dz. cyt., 110 nn.

⁶² Zob. uw. 13.

⁶³ Nieco inaczej teologia qumrańska — por. R. E. Murphy, *Yeser in the Qumran Literature, Biblica* 39 (1958) 334—344, szczeg. 335n.

sów groty I. Ciekawe, że nawet wśród tych zwojów nie wszystkie teksty posiadają jednakową wagę dla oceny „ciała” czy „ducha” i nie wszystkie rozumieją je dualistycznie. Antytetyczne powiązania wykazują przede wszystkim urywki o charakterze hymnicznym (1QH i hymniczne zakończenie 1QS); inne wypowiedzi są raczej okolicznościowe.

Zwarty wykład dualistycznej teologii Zrzeszenia zawarty w Pouczeniu o dwóch duchach⁶⁴ nie posługuje się pojęciem „ciała” z wyjątkiem eschatologicznej perspektywy w zakończeniu (1QS 4, 20—21), o którym będzie mowa niżej.

Ten stan rzeczy dowodzi jasno, że „ciało” nie odgrywało w dualistycznych spekulacjach gminy tej roli, co „duch”, ani nie było jego równorzędnym antagonistą w ramach wewnętrznego rozdwojenia życia człowieka czy podziału na dwa wrogie obozy⁶⁵. Było za to „ciało” jak się wydaje, terminem bardzo stosownym dla wyrażenia stosunku pobożnego Qumrańczyka do Boga; mówiło o pełnej jego świadomości własnej niemocy i bezsilności oraz konieczności interwencji Bożej. Byłoby z pewnością niewłaściwe przeciwstawić teoretyczne rozważania w 1QS praktyce religijnej Zrzeszenia, widocznej w Hymnach (1QH), tym niemniej „ciało” wydaje się o wiele bardziej wykładnikiem profilu duchowego Zrzeszenia⁶⁶ niż oficjalnej teologii. Pewną przynajmniej rolę musiał odegrać hymniczny charakter 1QH, sprzyjający tego rodzaju refleksji praktyczno-osobistej. Dualistyczne zrozumienie sytuacji członka Zrzeszenia przed Bogiem opierało się na refleksji teologicznej, ale jednocześnie stale ją pobudzało i przekształcało.

Z tego powodu niektórzy krytycy wolą rozróżniać — na podstawie analizy literackiej pism — między poszczególnymi stadiami rozwojowymi Zrzeszenia: 1QS w swej części doktrynalnej reprezentowałoby starszą, oryginalną tradycję qumrańską, podczas gdy 1QH wraz z końcowym hymnem 1QS były owocem dalszego rozwoju poglądów sekty, która uległa ewt. wpływom helleńskim⁶⁷.

W dzisiejszym stadium badań nad pismami qumrańskimi pew-

⁶⁴ Por. L. Stachowiak, *Traktat teologiczno-moralny o dwóch duchach w „Regule Zrzeszenia” z Qumran*, *Ateneum Kapłańskie* 67(1964) 219—228; tenże, *Teologiczny temat dwóch duchów w pismach qumrańskich*, *Zeszyty Naukowe KUL-u* 10 (1967) nr 2, 37—52.

⁶⁵ Chodzi o „synów światłości” i „synów ciemności”.

⁶⁶ Por. H. Braun, *Römer 7, 7—25 und das Selbstverständnis des Qumran-Frommen*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 56 (1959) 1—18.

⁶⁷ Tak np. W. D. Davies, *Paul and the Dead Sea Scrolls; Flesh and Spirit*. W: *The Dead Sea Scrolls and the New Testament* (New York 1957) 165.

ne — niekiedy daleko idące — przemiany światopoglądu i praktyk Zrzeszenia nie mogą podlegać dyskusji. Niejasne pozostają natomiast czynniki wpływające na te zmiany; można je co najwyżej przypuszczać. Aktualne wpływy helleńskie nie wydają się tu prawdopodobne wobec zupełnie różnej koncepcji „ciała” w obu wypadkach (zob. niżej). Bardzo prawdopodobny jest natomiast rozwój poglądów dualistycznych pod wpływem postępującej radykalizacji postulatów etycznych i odłączenia się od reszty judaizmu.

Antyteza ciało-duch stanowi typowy przykład jednostronnej interpretacji znalezionych zwojów qumrańskich. Zaciążyła ona niestety w pewnym stopniu nad dalszymi badaniami. Pierwsze lata upłynęły bowiem pod znakiem poszukiwania za wszelką cenę qumrańskich odpowiedników do nauki Nowego Testamentu. Nie trzeba dodawać, że w tych warunkach łatwo wyjaśniano wiele pojęć chrześcijańskich jako qumrańskie, ale niekiedy przenoszono także do pism qumrańskich sens właściwy księgom Nowego Przymierza. Wśród kapitalnych i rzeczowych wyjaśnień wielu trudnych zagadnień antropologicznych nie zabrakło przesady i sensacji. K. G. K u h n, wybitny i zasłużony badacz tekstów qumrańskich — wysunął jeszcze w r. 1952 twierdzenie, że bśr w niektórych tekstach Zrzeszenia oznacza — jak ciało w Nowym Testamencie — sferę grzechu i świata pozostającego w przeciwieństwie do Boga⁶⁸. Poglądy te wywołały żywy sprzeciw uczonych utrzymujących, że pojęcie „ciała” w Qumran nie przekracza znaczenia starotestamentalnego i nie posiada wartości absolutnej⁶⁹. Do dziś nie brak znacznych różnic poglądów i rozbieżności zdań co do antytezy ciało-duch w tekstach znad Morza Martwego. R. M e y e r np.⁷⁰ ocenia „ciało” w pismach groty I w następujący sposób: „W żadnym tekście nie da się wykazać nawet jako prawdopodobne, że ciało prowadzi walkę z duchem... O tym, jakoby ciało należało do sfery przeciwnej Bogu nie może być mowy, podobnie jak o tym, że ciało⁷¹ stanowi więzienie dla duszy... Wszystko przemawia za tym, że założenia antropologiczne Gminy qumrańskiej postępują

⁶⁸ K. G. K u h n, *peirasmos, hamarta, sarx im Neuen Testament und die damit zusammenhängenden Vorstellungen*, Zeitschrift für Theologie und Kirche 49 (1952) 200—222.

⁶⁹ Por. W. D. D a v i e s, art. cyt., 157—182 oraz F. N ö t s c h e r, *Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte*, Bonn 1956, 85—86.

⁷⁰ W Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament t. VII, 113, 11 nn.

⁷¹ „das Fleisch oder der Körper”.

jeszcze starymi drogami..."⁷². W niemniej eksponowanym dziele „*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*”⁷³ stwierdza J. F i c h t n e r: „W Regule Zrzeszenia ludzi z Qumran oznacza ciało nie tylko ich charakter stworzony, lecz także ich grzeszność... Ciało wchodzi tu jednoznacznie w sferę przewrotności”.

By otrzymać jasny i obiektywny obraz bśr qumrańskiego i jego ewentualnego przeciwieństwa z „duchem”, należy przeprowadzić analizę ważniejszych tekstów⁷⁴, pomijając oczywiście wypowiedzi neutralne lub nawiązuje bezpośrednio do Starego Testamentu. Do takich należy zaliczyć np. *bgwjt bśrw* w Komentarzu na księgę Habakuka (1QpHab 9, 2): ciało ma tu znaczenie czysto fizyczne (por. Syr 23, 16; Kol 1, 22; 2, 11)⁷⁵.

Ponieważ sekta qumrańska wyrosła na gruncie Starego Testamentu i judaizmu, podstawowe pojęcia antropologiczne nie różnią się w Qumran od założeń biblijnych⁷⁶. Ze Starym Testamentem dzielą też Qumrańczycy pozytywne nastawienie do świata materialnego, dzieła Bożego, odcinając się tym samym od dualizmu greckiego. Ewt. negatywna ocena „ciała” nie będzie mogła pochodzić z „materialnego” rozważania jego natury.

Głębiej niż w Starym Testamencie odczuwa antropologia qumrańska dystans, jaki dzieli Stwórcę od stworzenia, którego naturalnym wykładnikiem jest „ciało”. W 1QH 1, 21—23 przeciwstawia swoją niemoc jako stworzenia wszechmocy i mądrości Bożej tymi słowami: „Lecz ja, twór z gliny zmieszanej z wodą, uosobienie wstydu i źródło nieczystości, ognisko nieprawości i budowla grzechu, duch błędny i przewrotny, bez zrozumienia i przerażony sądami sprawiedliwości, cóż powiem nowego?”. To pesymistyczne spojrzenie na człowieka — wielu krytyków widzi w nim

⁷² Jeszcze bardziej skrajne stanowisko zajął H. Huppenbauer, (*Bśr „Fleisch” in den Texten von Qumran*, Theologische Zeitschrift 13 (1957) 298—300) podtrzymane w zasadzie w jego późniejszej monografii pt. *Der Mensch zwischen zwei Welten*, Zürich 1959. Wydaje się on odmawiać jakiegokolwiek istotnego postępu pojęciu „ciała” w Qumran. Jego wywody przyjęto jednak w kołach fachowych z dużą rezerwą.

⁷³ wyd. III, art. *Fleisch und Geist* I, 2, t. II, 975—976.

⁷⁴ Niedawno opublikowany artykuł J. P r y k e, „*Spirit*” and „*Flesh*” in the Qumran Documents and some New Testament Texts, *Revue de Qumran* 5 (1965) 345—360, nie wnosi żadnych istotnych nowych elementów do dyskusji.

⁷⁵ Obszerny komentarz do tego tekstu podaje K. Elliger, *Studien zum Habakuk-Kommentar*, Tübingen 1953, 202—203.

⁷⁶ Zob. R. E. Lilly, *The Idea of Man in the Qumran Literature*, rozpr. dokt., Boston 1962.

nawet depresję lub obsesję autora na tym punkcie⁷⁷ — powtarzające się ustawicznie w 1QH, łączy się z cielesną naturą człowieka, choć z niej nie wypływa. IQS 11, 21—22 wyznaje: „Z prochu przecież jestem ulepiony i przeznaczony na pokarm robactwa. Jest on (tj. człowiek) tworem — zlepkiem gliny — i w proch ma się obrócić” — por. 1QH 3, 23—23; 12, 25—26; 13, 18.

Technicznym określeniem słabości ludzkiej i bezsilności jego zamierzeń jest *j^sr (h)^hmr* lub też *(h)^hfr* czyli „tworzywo z gliny” (prochu), zgodnie z jahwistycznym opisem stworzenia człowieka w Rdz 2⁷⁸. Wprawdzie ciało nie jest nigdzie formalnie określone w ten sposób, tym niemniej odnoszą się te słowa do niego jako najniższej części w człowieku; zresztą w 1QH 15, 21 oba pojęcia: „ciało” i „twór z gliny”, użyte są ściśle paralelnie i posiadają to samo znaczenie: „ułomny, słaby człowiek”. Członek sekty nie może nic uczynić swoją własną mocą, mocą „ciała”, jeżeli Bóg go nie umocni (1QH 15, 13—14). Negatywnie można to wyrazić, przedstawiając ciało jako wykładnik słabej natury ludzkiej bez uszlachetniającego daru ducha⁷⁹. Taka ocena „ciała” nie prowadzi w kierunku dualizmu greckiego, ani nie czyni z bsr qumrańskiego negatywu ducha, lecz uwydatnia bardzo pozytywną cechę ciała: możliwość uwznioślenia, podniesienia, a nawet oczyszczenia, co w odnośnych greckich koncepcjach byłoby niemożliwe. Dokonuje tego „duch” rozumiany jako dar: „Albowiem przez ducha prawdziwej Rady Bożej zostaną oczyszczone drogi człowieka i wszystkie jego grzechy, aby mógł oglądać światłość życia. A przez ducha świętego Zgromadzenia będzie oczyszczony w jego prawdzie z wszystkich swych grzechów. Odpuszczenia jego grzechu dokona duch prawości i pokory, a przez poddanie się (swej duszy? — *n^fšw*) wszystkim przykazaniom Bożym, oczyści swe ciało tak, aby mógł być pokropiony wodą oczyszczenia...” (IQS 3, 6—8)⁸⁰. Odbywa

⁷⁷ Por. J. Licht, *The Doctrine of the Thanksgiving Scroll*, *Israel Exploration Journal* 6 (1956) 1—13 (89—101), który nie waha się (s. 10) stwierdzić ich chodzi o *an almost pathological abhorrence of human nature*, powołując się na specyficzne zastosowanie rdzenia *ndh* i *crwh* jako wyraz dyzgustu seksualnego przy rozważaniu natury ludzkiej skażonej nieczystością grzechu.

⁷⁸ Por. J. P. Hyatt, *The View of Man in the Qumran Hodayot*, *New Testament Studies* 2 (1956) 276—284, szczeg. 278n.

⁷⁹ D. Flusser, *The Dead Sea Scrolls and Pre-Pauline Christianity*, 255, woli mówić tu o „braku daru łaski”.

⁸⁰ Obszerniej o tej funkcji ducha pisze J. Coppens, *Le don de l'esprit d'après les textes de Qumrân et le quatrième Evangile*. W: *Evangile de Jean*, (Bruges 1958), 209—223.

się to w pewnym — niedoskonałym — stopniu w doczesności, gruntownie zaś w okresie eschatologicznym (1QS 4, 20—21). W ten sposób znajduje raz jeszcze potwierdzenie zasadnicze pozytywne nastawienie teologii qumrańskiej do materialnej strony człowieka.

Według często wyrażanego przeświadczenia Zrzeszenia terażniejszość popadła pod panowanie Beliala⁸¹; wraz z nią dostał się w sferę jego wpływów człowiek. Należy z góry oczekiwać, że szczególnie podatnym gruntem na tego rodzaju wpływy będzie najniższa a zarazem najślabsza część człowieka, a więc ciało. Analiza tekstów pokaże, w jakim sensie reaguje ciało na kontakty ze światem nieprawości i czy wywiązuje się przy tym walka.

Ogólne przeświadczenie Starego Testamentu o powszechnej grzeszności rodzaju ludzkiego łączy się z ciałem w 1QH 4, 29—30: „Czym jest ciało w porównaniu z tym (mianowicie z opisanymi poprzednio dziełami potęgi i wszechmocy Bożej)? I czym jest twór z gliny, by czynił tak wspaniałe cuda? Mimo, że jest on w grzechach od łona matki, i aż do starości w grzesznej przewrotności”. Nie ma tu jeszcze bezpośredniego powiązania między ciałem a grzechem — hebr. *whwh* nawiązuje nie do *bśr*, lecz do człowieka; — podmiotem grzeszności nie jest jednak ogólnie „syn Adama”, ale człowiek jako „twór z gliny”, jako „ciało”. Widocznie oba te pojęcia nasuwają poecie qumrańskiemu skojarzenia z grzechem i winą i to nie aktualną, ale z chroniczną skłonnością do przewrotności.

Stanowisko jeszcze bardziej przeciwstawne Bogu wykazuje cielesna natura człowieka w CD 1, 2 oraz 1QM (Reguła Wojny) 4, 3. W pierwszym tekście odpowiednikami do „ciała” są „ci, którzy gardzą Bogiem”, a więc najprawdopodobniej Izrealici postępujący wbrew zasadom Zrzeszenia. Starotestamentalny kontekst wypowiedzi (por. Jr 25, 31; Oz 4, 1) jest wprawdzie uniwersalistyczny, ale E. Cothenet⁸² ma rację, pisząc: „Mimo uniwersalizmu formuły, uwaga autora ogranicza się do horyzontu izraelskiego”. Drugi tekst dotyczy eschatologicznych przeciwników sekty i zaczerpnięty jest z napisu na sztandarze wojskowym oddziału stu żołnierzy: „Od Boga pochodzi ręka prowadząca walkę przeciw przewrotnemu ciału”⁸³. Ostatnia wypowiedź ma tym większą wagę, że zestawia „ciało” z wykładnikiem przewrotności w Qumran (*'wlh*);

⁸¹ Por. techniczne wyrażenie *bmmšlt blj'l* 1QS 1, 18.23; 2, 19 oraz 1QM 14, 9.

⁸² *Les Textes de Qumran II*, Paris 1963, 149.

⁸³ Komentarz do tekstu zob. J. Carmignac, *La Règle de la Guerre*, Paris 1958, 64.

podobnie zresztą wyrażają się 1QS 11, 9 i 1QS 12, 12, mówiąc o „ciele pełnym winy”. Komentatorzy podejrzewają wprawdzie późniejsze uzupełnienie kopisty w IQM 12, 12⁸⁴, tym niemniej taka interpretacja w łonie sekty świadczyłaby o nurtującym zrozumieniu ciała jako podatnego na grzech i winę.

„Ciało nieprawości” nie posiada naturalnie jeszcze technicznego znaczenia „sfery”, jak w Nowym Testamencie, określa bowiem pewną kategorię ludzi. Wybór terminu *bšr* w tym celu jak i ukryte przeciwieństwo między ludźmi poza Zrzeszeniem czyli „ciałem” i ludźmi żyjącymi w Zrzeszeniu według „ducha”, są aż nadto wymowne. Potwierdzi to analiza kilku wypowiedzi końcowej części 1QS.

„Rada ciała” (*šwd bšr*) w 1QS 11, 6—7 nie pokrywa się całkowicie z „synami ciemności” prowadzącymi życie poza Zrzeszeniem. Równoważnikami tego pojęcia są „ludzie” lub „synowie Adama”, wobec czego znaczenie kolektywne wydaje się najoczywistsze⁸⁵. Mimo to nie jest ono neutralne, jak przypuszcza R. Meyer, przytaczając jako paralełę 1QSB 3, 28 i 1Q 34 fr 3 I, 3⁸⁶. Należy bowiem zwrócić uwagę nie tylko na odpowiedniki, ale także na przeciwieństwa. W kontekście podziwia autor końcowego psalmu ogrom Mądrości, jaka przypadła mu w udziale. Dar ten jest niedostępny dla „rady ciała”, a przysługuje jedynie wybranym przez Boga na „Jego wieczną własność” (11, 7), jako udział w losie świętych (*gwrl qdwsj m*) z „synami niebios” (11, 8). Istnieje więc kontrast między „zgrupowaniem ludzkim”, którego wykładnikiem jest „ciało” a aniołami odznaczającymi się świętością. Przymiotnik „święty” powtarza się prócz wzmiankowanego już *gwrl qdwsj m* w określeniu „podstawa świętej budowli” (*wswd mbnjt qwdš* w 11, 8) i „święty dom Izraela”, który stanowi synonim „wiecznej rośliny” (1QS 8, 5; por. 11, 8)⁸⁷. Autor hymnu należy zasadniczo do „losu Bożego” (1QS 1, 10; 2, 2; IQM 17, 7) lub „losu świętych” (por. (por. 1QH 11, 11; 1Q 36 I, 3). Jedynie aktualne jego grzechy świadczą o tym, że nie wydostał się on — żyjąc w doczesności — zupełnie spod zasięgu sił ciemności⁸⁸: „Lecz ja

⁸⁴ Tak J. Carmignac, dz. cyt., 182, słuszniej jednak J. van der Ploeg, *Le rouleau de la Guerre*, Leiden 1959, 148.

⁸⁵ Por. W. Tyloch, *Rękopisy z Qumran nad Morzem Martwym*, Warszawa 1963, 115 uw. 10.

⁸⁶ art. cyt., 110, 15—24.

⁸⁷ Na ten temat pisze obszerniej F. Nötscher, *Heiligkeit in den Qumranschriften*, *Revue de Qumran* 2 (1960) 161—181 oraz R. E. Murphy, *BŠR in the Qumran Literature and SARKS in the Epistle to the Romans*. W: *Sacra Pagina* (Paris 1959), 60—76, szczeg. 65—67.

⁸⁸ Por. uw. 53.

należę do bezbożnej ludzkości i do zgromadzenia przewrotnego ciała". Na czym polega ta przewrotność opisują następujące słowa, wymieniające trzy klasyczne kategorie grzechu ('*wwn*, '*pś*' i '*h't'h*'), chociaż i tu trudno przypisywać „ciału” techniczne znaczenie podmiotu nieprawości w znaczeniu antropologicznym. Pewne sugestie w tym kierunku nasuwają słowa 1QS 11, 12: „Jeżeli zaś upadnę przez grzech ciała (moje usprawiedliwienie dokona się według sprawiedliwości Bożej)”. Czy „grzech ciała” oznacza pewną specjalną kategorię występku, czy też ogólniej grzeszny charakter egzystencji ludzkiej⁸⁹, w każdym razie przeciwstawia się ono sprawiedliwości Bożej, czyli obraca się w ramach ogólniejszego przeciwstawienia Bóg-człowiek, rzutowanego na płaszczyznę antropologiczną. G. B a u m b a c h⁹⁰ charakteryzuje doniosłość tego tekstu w następujący sposób: „Ograniczenie człowieka jako stworzenia i jego podatność na grzech zostały uwydatnione szczególnie wyraźnie w końcowym psalmie Reguły Zrzeszenia”.

Jak wspomniano wyżej, ciało, mimo swej słabości i podatności na grzech może ulec oczyszczeniu przez dar ducha. Pozostałoby więc do wyjaśnienia, czy i jaką rolę spełnia „duch przewrotności” w dążeniach ciała oraz czy ewt. proces aktualnego i eschatologicznego oczyszczenia ciała jest wynikiem walki między ciałem a duchem na wzór przeciwieństwa między dwoma duchami?⁹¹

Ta część rozważania prowadzi znów do najbardziej systematycznego wykładu teologii i antropologii qumrańskiej, do Pouczenia o dwóch duchach w 1QS 3, 13—4, 26. Ostatnia jego część (4, 15—26) zawiera rekapitulację dualistycznego opisu życia człowieka w perspektywie eschatologicznej. W związku ze zwycięstwem prawdy (4, 19) i zniszczeniem nieprawości (4, 18—19, 23) nastąpi oczyszczenie wybranych z resztek przewrotności ('*wlh*)⁹²: „Wtedy oczyści Bóg w swej prawdzie wszystkie czyny człowieka i uczyni dla siebie wybór wśród synów ludzkich, usuwając wszelkiego ducha nieprawości z wnętrza jego ciała i oczyszczając go duchem świętym, z wszelkich niegodziwych uczynków”.

Tekst należy do najtrudniejszych w „Regule Zrzeszenia”. Po-

⁸⁹ Tak R. Meyer, art. cyt., 112, 31.

⁹⁰ *Der Dualismus in der Sektenrolle im Vergleich mit dem Dualismus in den spätjüdischen Apokalypsen und dem Johannes-Evangelium*, rozpr. dokt., Berlin 1956 (opublikowana jako: *Qumran und das Johannes — Evangelium*, Berlin 1959, 29).

⁹¹ L. Stachowiak, *Temat dwóch duchów...*, 48—52.

⁹² Analiza literacka tego urywka znajduje się u J. Lichta, *An Analysis of the Treatise on the Two Spirits in DSD*, Scripta Hierosolymitana 4 (1958) 88—100.

mijając mniej ważne w tych rozważaniach wyrażenie *mbnj 'jš* (prawdopodobnie należy czytać: *mbnh 'jš* — por. 1QH 13, 15), niejasne jest znaczenie zasadniczego zwrotu *mtkmw bšr*. Termin *mkmw* komentuje Y. Yadin⁹³, a za nim P. Guillbert⁹⁴ na podstawie analogii z językiem arabskim w znaczeniu „*the inward part of flesh*”, co wydaje się dość prawdopodobne. Niemniej rozpowszechniona jest interpretacja tego tekstu jako rozszerzonego sufiksu, kombinowanego ze słowem *twk* (środek), którą sugeruje już pierwszy tłumacz 1QS W. H. Brownlee⁹⁵. Jeszcze inne wyjaśnienie przedstawił na podstawie paralelnego tekstu 1Q 36, 14, 2 J. T. Milik⁹⁶, przyjmując sens „brud, skażenie” w odniesieniu do ciała, na podstawie słowa syryjskiego *k'etam* (=zbrudził, skaził). Jakikolwiek byłoby znaczenie poszczególnych terminów, ciało jest tutaj podmiotem skażenia i pozostaje w łączności ze sprawcą tegoż — „duchem nieprawości” (*rw^h 'wlh*). Przeciwnieństwo istnieje jednak nie bezpośrednio między ciałem a duchem świętości, lecz raczej między obu duchami. Podobnie duch świętości oczyszczający ciało, wyniszcza ducha nieprawości, a nie ciało.

Wynika stąd niedwuznacznie, że skojarzenie ducha nieprawości z ciałem jako wykładnikiem słabości, a nawet grzeszności ludzkiej jest w mentalności qumrańskiej faktem dokonany, choć nie są to dwie siły równorzędne ani swoistne: podczas gdy „duch nieprawości” jest aktywny, walczy, ciało odgrywa rolę bierną, podmiotową.

Dalsze światło na stosunek ducha do ciała rzucają dwa paralelne teksty Hymnów: 1QH 13, 13—14 i 17, 25. Używają one bardzo charakterystycznego określenia *rw^h bšr* („duch cielesny”!), podobnie jak mniej paradoksalne *jšr bšr*⁹⁷ („skłonność ciała” ewt. „twór cielesny” — 1QS 10, 23). Zasadniczo „duch” i „ciało” to dwa elementy bardzo różne organicznej całości człowieka. 1QH przeciwstawia je jako stan słabości i grzeszności w człowieku (*bšr*) i czynnik Boży, otwierający drogę ku Jego sprawiedliwości (*rw^h*)⁹⁸. Tak rozumiany duch nie jest darem, lecz naturalnym wyposażeniem człowieka, pochodzącym podobnie jak ciało od

⁹³ A Note on DSD IV, 20, Journal of Biblical Literature 74 (1955) 41—43.

⁹⁴ Les Textes de Qumran, Paris 1961, t. I, 37.

⁹⁵ The Dead Sea Manual of Discipline, Bulletin of the American Schools of Oriental Research, Supplementary Studies 10—12 (New Haven 1951) 17.

⁹⁶ Qumran Cave I, Oxford 1955, 141—142.

⁹⁷ zob. uw. 13.

⁹⁸ Zob. także R. E. Murphy, BSR in the Qumran Literature..., 62.

Boga⁹⁹. W człowieku żyjącym w doczesności popadłej pod panowanie Beliala, duch ten podatny jest raczej na działanie ducha lub duchów nieprawości, jest religijnie i etycznie słabym, jest „duchem cielesnym”. W 1QH 17, 25 błaga psalmista o pomoc Bożą przeciw takim *rwhwt*, kierującym go ku złemu. Tekst jest uszkodzony w tym miejscu; jednak wzmianka odrzucenia „tego co Bóg nienawidzi” (17, 24) czyni taką interpretację natury tych duchów pewną. Członek Zrzeszenia pozostawiony sam sobie jest bezsilny w tej walce, ponieważ jego „duch cielesny” nader łatwo otwiera drogę dla zwodniczego działania sił przewrotności. Na płaszczyźnie etycznej możnaby mówić o „skłonności złej” lub „cielesnej” (por. przytoczone wyżej wyrażenie *jsr bsr*).

Druga wypowiedź odnosi się do zrozumienia planów Bożych; „cielesny duch” uniemożliwia je w praktyce życia codziennego lub znacznie ogranicza (1QH 13, 13—15). Charakterystyczne jest jednak to, że oprócz zwykłego opisu człowieka cielesnego: „urodzony z niewiasty... budowla z prochu ugniecionego z wodą... którego istotę stanowi wina i grzech (?)”, także tutaj tego rodzaju duch łączy się z panowaniem przewrotnego „ducha”. Mimo więc niezbyt wyraźnych konturów ciała jako sfery „ducha przewrotności”, stanowi ono element ułatwiający dostęp takiemu duchowi. Innymi słowami duch człowieka wydaje się czynnikiem neutralnym w walce między duchem prawdy i nieprawości. Dopiero bliższe określenie *bsr*, ciała, nadaje mu cechę specjalnej podatności na złe wpływy.

6. ZAKOŃCZENIE: ROLA PRZECIWIENSTWA „CIAŁA-DUCH” W ANTROPOLOGII

Reasumując tę analizę najważniejszych momentów antropologicznych qumrańskiego pojęcia „ciała”, wypada stwierdzić, że rozwój pojęcia w stosunku do Starego Testamentu jest poza dyskusją. Postępuje on nie tylko w kierunku zapoczątkowanym przez apokaliptykę, ale przedstawia niesłychanie dawne sformułowania Starego Testamentu. „Ciało” jest w Qumran nie tylko wykładnikiem słabości, lecz także czynnikiem ułatwiającym dostęp grzechowi. Mimo to nie stanowi ciało sfery grzechu ani nie jest ono skażone nieodwołanie. W ogóle nie da się wykazać z pewnością

⁹⁹ Zob. F. Nötscher, *Geist und Geister in den Texten von Qumran*. W: *Mélanges bibliques* A. Robert (Paris 1957) 305—315.

żadnych wpływów dualistycznych antropologii helleńskiej na gminę z nad Morza Martwego. Nigdzie też nie występuje we właściwym sensie walka między ciałem a duchem. Antropologia qumrańska wykazuje przeciwieństwo między dwoma duchami pozostającymi aż do czasów ostatecznego oczyszczenia w nieustannej walce; w tę walkę jest uwikłane ciało, ale nie jako partner, ale podmiot ludzkiej słabości, otwarty na skuteczne ataki ducha przewrotności. Jeżeli „ciało” reprezentuje niekiedy w Qumran doczesność spod znaku Beliala, to przeciwieństwem jest nie „duch”, ale sam Bóg z Księciem Światłości. Chodzi więc jedynie o nowe — bardziej dualistyczne — sformułowanie dawnego przeciwieństwa starotestamentalnego. Bezspornie nowym kontrastem o kapitalnym znaczeniu dla antropologii jest nieobecność lub obecność ducha prawdy, daru Bożego. Duch ten czyni człowieka z „cielesnego”, podatnego na skutki słabości ciała, „duchowym”, podatnym na wpływy Boże. Wypada wreszcie podkreślić, że w ramach odnowienia eschatologicznego ciało nie zostanie zniszczone, ani „duch” uwolniony od niego, jakby to sformułował hellenizm, lecz duch prawdy oczyści ciało z resztek nieprawości, która przyłgnęła do niego wśród walki dwóch duchów. Nie będzie to jednak owocem zmagania ducha z ciałem, lecz decydującej interwencji Bożej.

Tak w Starym Testamencie jak i zależnym od niego piśmiennictwie trudno więc mówić o „dualizmie” lub formułach „dualistycznych” we właściwym znaczeniu tego słowa. Refleksja teologiczna Starego Przymierza zwalczała starannie wszelkie tendencje zmierzające do zrozumienia zła lub grzechu jako pierwiastka niezależnego od lub istniejącego obok Boga. Zresztą już opis Boga-Stwórcy i idea wolnego wyboru Izraela przez Niego oznacza przewyciężenie dualizmu w najszerszym tego słowa znaczeniu¹⁰⁰. Ciekawe, że to samo czyni gmina qumrańska, której dualistyczne tendencje są aż nadto oczywiste. Nie waha się ona podporządkować także ducha złego lub złej skłonności Bogu, czyniąc Go Stwórcą zarówno ducha prawdy jak nieprawości. Wydaje się, że teologia izraelska — zwłaszcza po okresie niewoli — zachowała jedynie ogólną linię antydualistyczną, nie odrzucając jednak ubocznych, rodzimych lub obcych elementów antytetycznych w formułach liturgicznych, pouczeniach moralnych itp. Możliwe też, że nawet tradycja kapłańska nie pozostała wolna od takich

¹⁰⁰ Por. G. Gloege, *Dualismus* II. W: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*³, t. II, 274.

wpływów, jak przypuszcza słusznie E. Stauffer¹⁰¹. W każdym razie ta penetracja dualistyczna pozostawiła bardzo nikłe ślady w terminologii antropologicznej Starego Testamentu. Spośród późniejszych ksiąg można obserwować pogłębianie się myśli dualistycznej jedynie u Syr hebr. i greckiego i to w kierunku psychologicznym.

Z dalszej obserwacji linii rozwojowej tradycji antropologicznej nasuwa się spostrzeżenie, że właściwe przejście od opisanych wyżej form niedualistycznych Starego Testamentu do znanego dualizmu antropologicznego nastąpiło w literaturze międzytestamentalnej. Z przygodnych wypowiedzi o przeciwstawnych pojęciach powstają teraz techniczne formuły o charakterze wyraźnie dualistycznym; z ulotnych zestawień rodzą się schematy w rodzaju „dwóch duchów”, „dwóch skłonności” itp. Nasilenie myśli dualistycznej występuje najwyraźniej w Testamentach XII Patriarchów, piśmie wielokrotnie przerabianym i interpolowanym, ale w oryginale niewątpliwie pochodzenia judaistycznego; w mniejszym stopniu zdradza ją Henoah i Jubileusz, księgi o niezmiernie skomplikowanej tradycji literackiej.

Najproszym, ale bynajmniej nie jedynie właściwym rozwiązaniem zagadnienia byłoby przyczynowe powiązanie tej tradycji ze środowiskiem qumrańskim. Odnaczałoby to skoncentrowanie całego rozwoju dualistycznej refleksji antropologicznej w Qumran; to jednak nie odpowiada w pełni ani danym literackim ani teologicznym przeprowadzonej analizie. Zresztą nawet w tym wypadku zagadnienie przyczyn tak intensywnego rozwoju form dualistycznych pozostałoby otwarte. Nie wyjaśniałoby go bez reszty specyficznie ekskluzywne a nawet dualistyczne zrozumienie własnej sytuacji przez sektę. Tylko bowiem w pewnym sensie było ono wynikiem warunków wewnętrznych i zewnętrznych Zrzeszenia, w znacznie większym zaś stopniu konsekwencją „teoretycznego” dualizmu antropologicznego.

Z innych pobocznych wpływów apokaliptyka późno-żydowska wraz z eschatologicznym oczekiwaniem doprowadziły bez wątpienia do radykalizacji poglądów teologicznych i postulatów etycznych; reprezentuje je nauka o „dwóch eonach”, którą judaizm mógł łatwo rzutować na płaszczyznę antropologiczną. Nadto ekspozowana rola „poznania” i „mądrości” w antropologicznych tekstach qumrańskich czyni wrażenie pewnych wpływów prognozy lub

¹⁰¹ *Probleme der Priestertradition*, Theologische Literaturzeitung 81 (1956) 135—150.

gnozy. Ponieważ jednak dokumentacja systemów gnostyckich sięga II w. a co najwyżej I w. przed Chr., mogło chodzić jedynie o klimat gnostycki dwóch ostatnich wieków chrześcijańskich¹⁰². Analogicznie z późniejszymi systemami można stwierdzić, że „gnoza” sprzyjała powstawaniu antytez antropologicznych, nie można jednak ich wyjaśniać jedynie za pomocą ogólnego powoływania się na gnozę¹⁰³. O wpływach irańskich była już obszerniej mowa wyżej.

Międzytestamentalna antropologia dualistyczna oparta jest zasadniczo na elementach biblijnych, choć niektóre schematy rozwinęły się nie bez udziału wpływów obcych, przejętych jednak nie bezpośrednio, lecz za pośrednictwem nieortodoksyjnego judaizmu lub obiegowych form synkretycznych. W związku z działaniem tych prądów wytworzyła się w środowiskach szczególnie podatnych na ich wpływy atmosfera dualistyczna, potęgowana przez wewnętrzno-judaistyczny radykalizm i apokaliptykę. Atmosfera ta oddziaływała w pewnym stopniu na wszystkie środowiska o intensywnej refleksji teologicznej, operując także utartymi formami, pozbawionymi indywidualnych cech teologicznych; te ostatnie nadawały im poszczególne środowiska, zależnie od swoich założeń.

W Palestynie rozsadnikiem tych tendencji — i to jednym z najaktywniejszych — było niewątpliwie środowisko qumrańskie. Nie wolno jednak zapominać, że nie było ono ani jedyne ani może najwybitniejsze. Na razie przypadkowe odkrycia i staranna praca krytyków pokazały Qumran jako społeczność, która znalazła w atmosferze dualistycznej wiele odpowiedzi na swe pytania. Dla naukowych dociekań ważne jest to, że przemówiło ono swoim oryginalnym językiem, stawiając w całej ostrości zagadnienie staro- i międzytestamentalnego dualizmu antropologicznego.

¹⁰² Bo Reicke, *Traces of Gnosticism in the Dead Sea Scrolls*, *New Testament Studies* 1 (1954) 134—140; R. P. Casey, *Gnosis, Gnosticism and the New Testament*. W: *Festschrift Dodd* (Cambridge 1956) 52—80 oraz artykuły w cyt. w uw. 1 zbiorze *Le origini dello gnosticismo—The Origins of Gnosticism*, Leiden 1967.

¹⁰³ Zob. U. Bianchi, *Le dualisme en histoire de religions*, *Revue de l'Histoire des Religions* 159 (1961) 7.

Das Problem des anthropologischen Dualismus im alten Testament und in der späetjüdischen Literatur

Zusammenfassung

Zur richtigen Fragestellung ist es unentbehrlich zuerst nach dem Sinn des „anthropologischen Dualismus“ zu fragen. Allzu oft versteht man unter dem gemeinsamen Namen des Dualismus nicht nur die wirkliche Entzweiung der Natur in zwei absolut unvereinbare Prinzipien, sondern auch jegliche antithetische Tendenz. Im vorliegenden Artikel geht es um die Spannung zwischen zwei anthropologischen Grundelementen, um deren Herkunft und Entwicklung. Diese werden anhand einer der wichtigsten anthropologischen Antithese der Bibel: Geist-Fleisch geprüft.

Bereits in den theologischen Haupttraditionen des Alten Testaments, namentlich in der Priestertradition, sind gewisse dualistische Spannungen greifbar; sie haben möglicherweise den weiteren Entwicklungsweg des dualistischen Gedankens bestimmt. Da aber um die Zeitenwende — sowohl in den letzten kanonischen Büchern wie auch in der ausserbiblischen Literatur — eine auffallende Entfaltung des dualistischen Gedankens festzustellen ist, müssen auch fremde Einflussquellen in Betracht gezogen werden, namentlich die Anthropologie des Hellenismus, die Apokalyptik, die Gnosis und der iranische (bzw. iranisch-synkretische) Gedanke. Als wichtigste Entwicklungsquelle zwischen dem Alten und Neuen Testament erweist sich das Qumran-Schrifttum mit seiner ausgeprägten dualistischen Anthropologie. Bereits da wird aber mit fremden Einflüssen zu rechnen sein, da weder die Einrichtungen der Sekte und ihre Lebensweise, noch die Qumran-Theologie den Radikalismus der dualistischen Anthropologie genügend erklärt. Die Untersuchung erwies die Existenz einer ziemlich weit verbreiteten dualistischen Atmosphäre in Palästina im II u. I Jahrhundert vor Christus, wozu alle genannten Einflussbereiche beitrugen. Diese Atmosphäre in Palästina übte einen sehr verschiedenartigen Einfluss aus; als besonders empfänglich für die dualistischen Elemente erwies sich die Qumran-Gemeinde, die in der dualistischen Anthropologie eine Antwort auf allerlei Lebensfragen ihrer Mitglieder fand. Die Antithese Fleisch-Geist gibt ziemlich treu das Selbstverständnis des Qumran-Frommen wieder und bildet zugleich einen Ausgangspunkt zur Hoffnung auf eine erneuernde Veredlung des Fleisches durch den Geist der Wahrheit.