

Ks. Rafał NAKONIECZNY (Katowice)

TERMINY: τὸ σῶμα, ἡ σάρξ
W KOMENTARZU DYDYMA ALEKSANDRYJSKIEGO
DO KSIĘGI RODZAJU

W swym Komentarzu do Księgi Rodzaju Dydim Aleksandryjski (312-398) zwany Ślepym stwierdza, że „gdy trzymamy się sensu dosłownego, słowa «uczynimy człowieka» oznaczają człowieka jako istotę złożoną.¹ Na określenie człowieka jako istoty złożonej używa Dydim terminu τὸ σύνθετον ζῶον² lub jedynie τὸ σύνθετον³.

I. Koncepcja dychotomiczna czy trychotomiczna?

Odnosnie do nauki o człowieku jako bycie złożonym (τὸ σύνθετον) mówić można o dwu koncepcjach antropologicznych: koncepcji dychotomicznej, której zwolennicy rozumieją człowieka jako złożenie duszy (ψυχή) i ciała (σῶμα), oraz trychotomicznej, według której wyliczyć można nie dwa, lecz trzy składniki: duszę (ψυχή), ducha (πνεῦμα) i ciało (σῶμα). Koncepcję trychotomiczną podejmował już Ireneusz i walentyniańscy gnostycy, w Aleksandrii zaś poglądy takie głosił Filon.⁴ Naszą uwagę musimy jednak skierować przede wszystkim na osobę mistrza Dydyma, jakim był Orygenes. Dydim pisał swój Komentarz w epoce wybitnie anty-orygenesowskiej, dlatego też Orygenes nie został w nim nigdzie wymieniony z imienia, ale można się spodziewać jego wpływu na Dydyma, który był jednym z głównych uczniów wielkiego Aleksandryjczyka.⁵ W pismach zaś Orygenesza zauważamy obydwie koncepcje: obserwujemy dualizm antropologiczny, ściśle związany z dualizmem hermeneutycznym, gdy Orygenes mówi o literze i duchu Pisma św. oraz duszy i ciele człowieka. Większe znaczenie ma jednak u niego trychotomiczna koncepcja człowieka

¹ *Commentarius in Genesis* 1, 55, Sch 233 (Introduction, édition, traduction et notes P. Nautin, Paris 1976), 140.

² Por. tamże 1, 54-57 i inne.

³ Por. tamże 1, 56.

⁴ Por. H. Crouzel, *Orygenes*, tłum. J. Margański, Bydgoszcz 1996, 131-132.

⁵ Por. tamże s.132.

i także rozumienie sensu biblijnego.⁶ W jego dziele *O zasadach* czytamy: „Jak zatem mówimy, że człowiek składa się z ciała, duszy i ducha, tak samo i Pismo święte, którego szczodrobliwść Boża udzieliła dla zbawienia ludzi.”⁷ U Orygenesusa stwierdzić więc można „dwie różne koncepcje antropologiczne, oraz, konsekwentnie do nich, dwie zasady hermeneutyczne”.⁸ Wzmiankowany wyżej spór zwolenników dwu przeciwstawnych antropologii toczy się o rozumienie ducha w człowieku. Nie ma wątpliwości ani co do duszy, ani co do ciała.

Dydydym w swym Komentarzu nie nawiązuje wprost do żadnego autora. Przed wypowiedzeniem własnej opinii przypomina pogląd nie nazwanych z imienia ludzi (εἶσιν οἱ λέγοντες), przyjmujących istnienie w człowieku ciała, duszy i ducha. W artykule niniejszym omówić chcemy jeden z elementów tego szczególnego złożenia, jakim jest człowiek, a mianowicie: ciało. Pytać będziemy przede wszystkim o znaczenie terminu „ciało” w aspekcie antropologicznym. Na określenie ciała używa Dydydym dwu greckich rzeczowników: τὸ σῶμα i ἡ σὰρξ. Już na wstępie naszych badań rodzi się zatem pytanie, czy wymienione wyżej terminy greckie są u Dydydyma synonimiczne, czy też każdy z nich posiada osobne, ściślejsze pole znaczeniowe? Aby odpowiedzieć na to pytanie przeanalizujemy użycie terminu „ciało” oddzielając *a priori* fragmenty, w których posłużył się Dydydym rzeczownikiem σῶμα od tekstów, gdzie występuje rzeczownik σὰρξ.

II. τὸ σῶμα

Analizę znaczenia terminu „ciało” (σῶμα) w dziele Dydydyma rozpoczniemy od miejsca, w którym autor komentuje biblijny opis stworzenia człowieka (Rdz 1,26-28).⁹

1. Ciało – człowiek zewnętrzny. Uściślając używaną przez siebie terminologię antropologiczną, dotyczącą składowych elementów człowieka jako bytu złożonego, Dydydym mówi:

„Człowiekiem nazywamy więc samo ciało (σῶμα), ale nie po prostu człowiekiem, dorzucamy: człowiek zewnętrzny, także duszę nazywamy człowiekiem, lecz nie po prostu człowiekiem, lecz człowiekiem wewnętrznym; na określenie złożenia (τὸ σὺνθετον) mówimy po prostu człowiek niczego nie dorzucając.”¹⁰

⁶ Por. E. Stanuła, *Orygenes – nauczyciel życia duchowego* = Wstęp, w: PSP 31 (Orygenes. *Homilie o Księgach Rodzaju, Wyjścia i Kapłańskiej*), 8-9.

⁷ *De principiis* IV 2, 4, SCh 268,312, tłum. St. Kalinkowski, ŻMT 1, 340.

⁸ Stanuła, *Orygenes – nauczyciel życia duchowego*, s. 9.

⁹ Por. *In Genesis* 1, 54-64, SCh 233, 138-162.

¹⁰ Tamże 1,56, SCh 233,142.

Dydym posługuje się w swym Komentarzu terminem „człowiek wewnętrzny” (ὁ ἔσω ἄνθρωπος), rozumianym jako synonim rzeczownika dusza (ψυχή). Źródłem tego określenia jest fragment z Listu do Rzymian: „Mam upodobanie w Prawie Bożym według wewnętrznego człowieka” (Rz 7, 22). W powyższym zdaniu na określenie ciała stosuje Dydym konsekwentnie analogiczny termin „człowiek zewnętrzny” (ὁ ἔξω ἄνθρωπος). Czy termin ten także zaczerpnięty jest z pism świętego Pawła?

W rozwinięciu zdania „gdy trzymamy się sensu dosłownego, słowa «uczynmy człowieka» oznaczają człowieka jako istotę złożoną” Dydym stwierdza:

„Święty Paweł stosuje termin człowiek nie tylko na określenie bytu złożonego, lecz także chce je rozciągnąć na jego część widzialną i zmysłową, to znaczy na ciało (σῶμα), gdy mówi: «choć bowiem niszczeje nasz człowiek zewnętrzny, to jednak ten, który jest wewnątrz, odnawia się z dnia na dzień.» (2 Kor 4,16)”¹¹

Widzimy więc także w stosunku do interesującego nas obecnie określenia „człowiek zewnętrzny”, użytego na oznaczenie ciała, że Dydym przejmując je do swej antropologii z nomenklatury świętego Pawła. Warto też dodać, iż w jednym, i tylko jednym, miejscu terminem ciało (σῶμα) określa też Dydym ludzkie ciało Jezusa.¹²

2. Cechy ciała. Z powyższego wyjaśnienia słów świętego Pawła wydobyć możemy pewne cechy, jakie przypisuje Dydym ciału. Ciało (σῶμα) jest częścią widzialną i zmysłową człowieka. Dalszych informacji dostarcza nam inny fragment:

„Pokazane jest, że człowiek nie istnieje na obraz jako złożony, gdyż człowiek wewnętrzny jest substancją niematerialną i rozumną, a człowiek zewnętrzny posiada ciało obdarzone formą.”¹³

W tekście tym cechy ciała ukazane są w pośredniej kontrapozycji do cech duszy. Należy chyba odczytać to zdanie w ten sposób, że dusza, i jedynie dusza, jest niematerialna i rozumna oraz, że ciało, to znaczy: tylko ciało, obdarzone jest formą.

Już w pierwszym, zrekonstruowanym przez P. Nautina, zdaniu Komentarza, odnosząc się do początku Księgi Rodzaju: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię.” (Rdz 1,1), wprowadza Dydym rozróżnienie między rzeczami widzialnymi i niewidzialnymi oraz stwierdza, iż „rzeczy widzialne oznaczają

¹¹ Tamże 1,55, SCh 233,140.

¹² Por. tamże 1,107-108.

¹³ Tamże 1,57, SCh 233,144. W tekście oryginalnym występuje tu konstrukcja ὁ μὲν... ὁ δὲ, domyślnie: człowiek wewnętrzny (dusza) i zewnętrzny (ciało).

ciała (σώματα)”.¹⁴ Ukazując swoje rozumienie chronologii dzieła złożenia mówi Dydim na innym miejscu:

„Nasze ciało (σῶμα) posiada jednocześnie swą substancję oraz kolor i wielkość. Te rzeczy nie powstały oddzielone jedna od drugiej przedziałem czasowym, lecz jedynie w myśli jedna jest wcześniejsza, druga późniejsza.”¹⁵

W następujący sposób wyjaśnia Dydim różnicę między duszą człowieka a duszą zwierzęcia:

„Po nazwaniu gadami ich ciał (σώματα), Bóg nazywa wszystkie dusze duszami żyjącymi, ponieważ, choć ich dusza jest bez rozumu, daje przynajmniej ich ciału (σῶμα) siłę witalną. Dusza ta umiera wraz z ciałem, podczas gdy ludzka żyje nadal po rozłączeniu od ciała.”¹⁶

Analiza tego tekstu pozwala pośrednio stwierdzić śmiertelność ciała tak ludzkiego, jak i zwierzęcego, przy czym ważne jest, że zarówno w przypadku terminu ogólnego, jak i gdy dotyczyło to tylko człowieka, Dydim używa rzeczownika σῶμα. Mówiąc natomiast o Rebecce stwierdza Dydim, iż „była czysta tak na duchu, jak i na ciele (σῶμα)”.¹⁷ Ze słów tych wynika, iż także ciało, w sensie etycznym, stanowi podstawę do oceny człowieka. Nawiązując do wydarzeń po grzechu pierwszych rodziców Dydim pisze:

„Powiedziano wyżej, że człowiek został stworzony na obraz, co oznacza, iż był niematerialny; jednakże gdy przechodzi w inny stan, gdzie potrzebuje narzędzia, by się poruszać, potrzebuje ciała, które spełnia tę funkcję.”¹⁸

Podobnie o roli ciała mówi Dydim w innym miejscu:

„Jeżeli powiedziano, że dusze pożądały ciał (σώματα), należy to rozumieć, że są one w takim stanie, że muszą żyć w ciele, ponieważ nie były godne przebywać w miejscu, gdzie nie byłoby to konieczne.”¹⁹

Podsumowując poszukiwania cech ciała stwierdzić możemy, iż ciało (we wszystkich tekstach obserwowaliśmy użycie rzeczownika σώμα) jest częścią widzialną i zmysłową, posiada substancję, kolor i wielkość, obdarzone jest formą, oraz (w przeciwieństwie do duszy ludzkiej) jest śmiertelne. W stosunku do duszy zaś Dydim określa je jako „narzędzie”.

¹⁴ *In Genesis* 1,1 SCh 233,32.

¹⁵ Tamże 1,35, SCh 233,94.

¹⁶ Tamże 1,42, SCh 233,110.

¹⁷ Tamże 4,117, SCh 233,274.

¹⁸ Tamże 3,107, SCh 233,250-252.

¹⁹ Tamże 6,153-154, SCh 244,28-30.

3. Cieleśność. Kilkakrotnie używa Dydim w omawianym Komentarzu pochodnego od rzeczownika „ciało” (σῶμα) przymiotnika „cielesny” (σωματικός). W związku z tym terminem przypatrzmy się kilku tekstom, by ustalić, jaką treść niesie on w sobie u Dydyma. We fragmencie, gdzie mowa o błogosławieństwach, czytamy:

„Niech będzie błogosławiony Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa; który napełnił nas wszelkim błogosławieństwem duchowym na wyżynach niebieskich» (Ef 1,3), to są błogosławieństwa duchowe (πνευματικά), które dosięgają rozumu i człowieka wewnętrznego i nie są przeznaczone dla istot bez rozumu. Dodanie słowa „duchowe” ukazuje więc, że istnieją też błogosławieństwa cielesne (σωματικά), na przykład zdrowie, piękny kształt ciała i inne.”²⁰

Autor wyjaśnia, na czym polega „cielesność” błogosławieństwa, która stoi w wyraźnej kontrapozycji do duchowego charakteru błogosławieństw, o które modlił się dla Efezjan święty Paweł. Przyglądając się elementom cielesnego błogosławieństwa, zdrowiu czy pięknu fizycznemu, ponownie stwierdzić możemy głęboki sens synonimicznego użycia terminów „ciało” i „człowiek zewnętrzny”.

Na innym miejscu czytamy:

„Dorzucając słowa «prochem jesteś i w proch się obrócisz!» (Rdz 3,19) tekst ukazuje cechę charakterystyczną natury cielesnej (σωματική οὐσία): albowiem dusza nie ma swego początku w ziemi i nie rozłoży się w niej, jak utrzymują ci, którzy twierdzą, że podlega zepsuciu.”²¹

Przymiotnik „cielesny” odnajdujemy także w nieco innym kontekście:

„Pewne jest to, że dusze zwierząt bez rozumu nadają ich ciałom (σώματα) poruszenia wyobraźni i popędu, ponieważ same są cielesne (σωματικά) albo, dokładniej, są w ciele (σῶμα) i stanowią jego część, gdyż, mówi Pismo, «duszą każdego zwierzęcia jest jego krew» (Kpł 17,11.14)”²²

W przypadku zwierząt można więc także o ich duszy powiedzieć, iż jest cielesna (σωματική). Ciekawe jest też określenie, jakim obdarza Dydim Kaina:

„nie jest on nazwany mianem «rolnik», ale jedynie jest tym, który «uprawia rolę», i nic więcej, gdyż był on miłośnikiem ciała (φιλοσώματος), nie miał on ani rozumu (λόγος), ani uporządkowania”.²³

Zważywszy szczególnie na ów brak logosu, można więc śmiało nazwać Kaina człowiekiem cielesnym, to znaczy żyjącym jedynie według ciała.

²⁰ Tamże 1,43-44, SCh 233,114.

²¹ Tamże 3,102, SCh 233,240.

²² Tamże 1,48-49, SCh 233,128.

²³ Tamże 4,119, SCh 233,280.

4. Ciała zwierząt. Omówiliśmy kwestię ciała jako synonimu Pawłowego sformułowania „człowiek zewnętrzny”, co suponowało ograniczenie zakresu badań do ciała ludzkiego. Po dokonaniu analizy cech ciała (rozumianego ogólnie jako zewnętrzny, widzialny element świata ożywionego) pytamy teraz o aplikację terminu „ciało” w stosunku do zwierząt. Czy Dydim używa w stosunku do ciała zwierząt także jakiegoś własnego terminu, czy też podobnie jak w przypadku stwierdzeń ogólnych i w przypadku ciała ludzkiego posługuje się w tym kontekście rzeczownikiem σῶμα? Odpowiedź na powyższe pytanie, stawiane świadomie w tym studium antropologicznym, może rzucić światło na pogląd Dydyma odnośnie do ciała ludzkiego i jego porównywalności z ciałem zwierzęcym. Omawiając relację duszy do ciała w zwierzęciu Dydim stwierdził:

„Pewne jest to, że dusze zwierząt bez rozumu nadają ich ciałom (σώματα) poruszenia wyobraźni i popędu, ponieważ same są cielesne (σωματικά), albo dokładniej, są w ciele (σῶμα) i stanowią jego część, gdyż, mówi Pismo, «duszą każdego zwierzęcia jest jego krew» (Kpł 17.11.14)”²⁴

Obserwujemy więc dwukrotne użycie badanego rzeczownika, a także pochodnego od niego przymiotnika na określenie ciała zwierzęcego. W innym miejscu Komentarza czytamy:

„Bóg mówi, by ziemia wydała dusze żyjące, to oznacza, że dusze zwierząt bez rozumu powstały w tym samym czasie, co ich ciała (σῶμα), ponieważ giną także w tym samym czasie, co one.”²⁵

Podobnie o stworzeniu zwierząt Dydim powiada:

„Rozważ jeszcze zdanie: «Bóg stworzył wielkie potwory morskie i wszelkiego rodzaju pływające istoty żywe» (Rdz 1,21). Wody stwarzają ich ciała – chcę powiedzieć: ciała (σῶμα) tych, które rodzą się z wody – ale Bóg stwarza potwory morskie i inne zwierzęta dając im siłę witalną (ζωτική δύναμις).”²⁶

We fragmentach tych Dydim aplikuje niezmiennie rzeczownik σῶμα do ciała zwierząt. W tekście, który pośrednio informował nas o śmiertelności wszelkiego ciała czytaliśmy:

„Po nazwaniu gadami ich ciał (σώματα), nazywa wszystkie dusze duszami żyjącymi, ponieważ, choć ich dusza jest bez rozumu, daje przynajmniej ich ciału (σῶμα) siłę witalną. Dusza ta umiera wraz z ciałem, podczas gdy ludzka żyje nadal po rozłączeniu od ciała (σῶμα).”²⁷

²⁴ Tamże 1,48-49, SCh 233,128.

²⁵ Tamże 1,48, SCh 233,126.

²⁶ Tamże 1,43, SCh 233,112.

²⁷ Tamże 1,42, SCh 233,110.

Obserwujemy tu zdecydowane przeciwstawienie duszy ludzkiej i duszy zwierząt. Jednakże naszą uwagę zwraca trzykrotnie użyty rzeczownik σῶμα, który odnosi Dydim do trzech różnych „posiadaczy” owego ciała: do gadów (czyli ogólnie mówiąc: do zwierząt), do wszystkich istot żywych (jest to stwierdzenie najszerze obejmujące i zwierzęta i człowieka) oraz do samego człowieka.

Stwierdzamy zatem, iż rzeczownikiem σῶμα oznaczał Dydim także ciała zwierząt, przez co rozumiemy, iż nie widział potrzeby wprowadzenie osobnej terminologii odnośnie do ciała człowieka i innych istot żywych. Dodać należy, iż sytuację analogiczną obserwować można analizując terminologię dotyczącą duszy, we fragmencie, w którym rozważa Dydim różnice między duszą człowieka a duszą zwierząt.²⁸ Mimo iż Dydim dostrzega istotną różnicę, polegającą na śmiertelnym charakterze tych ostatnich, jednakże w stosunku do wszystkich dusz używa zawsze rzeczownika ψυχή.

5. Aplikacja terminu σῶμα do aniołów. Frapujące jest zdanie Dydyma wypowiedziane w kontekście historii o aniołach pożądających kobiet:

„Jeżeli wydaje się nam dziwne, że dusze zostały nazwane aniołami, nie należy się dziwić, ponieważ i aniołowie i dusze mają tę samą naturę rozumną, chociaż anioł ma ciało (σῶμα) delikatne, a człowiek ciało (σῶμα) mocne; wspólne dla nich jest to, że mają upodobanie w Bogu, ponieważ jest to wspólne dla natury rozumnej.”²⁹

Wydaje się to niesamowite, ale Dydim najwyraźniej stwierdza, iż ciało posiada także anioł! Nasze zaskoczenie uspokaja łagodząca wrażenie aplikacja przymiotników: (σῶμα) λεπτόν – ταχύ. Z braku innych wzmianek w tekście Komentarza nie możemy zinterpretować podanej przez autora informacji o ciele istoty duchowej.

W nawiązaniu do tego dodajmy, iż ciało (σῶμα), którym w powyższym tekście obdarzył Dydim także aniołów, jest na innym miejscu ukazane – w nawiązaniu do Rdz 6,2 – jako przedmiot ich pożądania:

„Wielu się pyta, czy aniołowie łączą się z kobietami fizycznie czy dzieje się to w innym sensie. Jedni mówią, że demony pełne pożądania cielesnego (σῶμα) śpią z nimi [...]. Inni mówią, że aniołowie pożądając ciała (σῶμα) łączą się zmysłowo.”³⁰

²⁸ Por. tamże 1,48-49.

²⁹ Tamże 6,153, SCh 244,28.

³⁰ Tamże 6,152, SCh 244,24.

III. Ἡ σάρξ

Zaznaczyliśmy już, że obok bardzo często występującego w dziele Dydyma terminu τὸ σῶμα napotykałyśmy także na rzeczownik ἡ σάρξ. Słownikowe znaczenie tego pojęcia to „mięso”, „ciało”. Francuski tłumacz tego dzieła, wydanego w serii *Sources Chrétiennes*, konsekwentnie używa w swym przekładzie rzeczownika „la chair” w odróżnieniu do „le corps”, którym oddał greckie słowo σῶμα.

Czy można uznać termin σάρξ za synonim rzeczownika σῶμα? Czy też Dydim świadomie używał raz jednego, raz drugiego słowa? Spróbujemy znaleźć odpowiedzi na postawione pytania analizując teksty, w których występuje termin σάρξ. Być może uda nam się wydobyć z wypowiedzi Dydyma jakąś różnicę w znaczeniu obu terminów, które tłumaczyć będziemy na język polski zawsze jako „ciało”. Próby zastąpienia terminu σάρξ innym polskim słowem doprowadziłyby do zatracenia ducha języka polskiego, do rażącej sztuczności, a nawet do swoistej obsceny. Najlepszym tego przykładem jest oddanie słynnego tekstu z Prologu Ewangelii świętego Jana: Καὶ ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο, jako: „A Słowo stało się ciałem” (J 1,14). Nie można sobie dziś wyobrazić tego tekstu w brzmieniu: „Słowo stało się mięsem”. Takie uwarunkowania polskojęzycznego czytelnika dzieła Dydyma stanowią poważne utrudnienie na drodze do stwierdzenia różnicy, lub jej braku, między obydwoma rzeczownikami użytymi przez Aleksandryjczyka na określenie ciała.

1. Pochodzenie według ciała. Dydim powiada: „Zdarza się często, że święci narodzeni ze świętego przejmują od niego zarazem narodziny według ciała (σάρξ) i według duszy (ψυχή). W taki sposób Abraham był ojcem Izaaka, Izaak ojcem Jakuba a Jakub ojcem Józefa. Ponieważ ci drudzy byli jednocześnie potomkami pierwszych według rodzaju ludzkiego i naśladowcami ich cnoty. Ezaw był synem Izaaka tylko według ciała (σάρξ), ponieważ był różny od niego w myśleniu, był bowiem zły.”³¹ W tekście tym obserwujemy rzeczownik σάρξ użyty obok ψυχή. Podobną koniunkcję terminów dostrzeżliśmy już w przypadku terminu σῶμα:

„Pokazane jest, że człowiek nie istnieje na obraz jako złożony, gdyż człowiek wewnętrzny jest substancją niematerialną i rozumną, a człowiek zewnętrzny posiada ciało (σῶμα) obdarzone formą.”³²

Z pewnością jest w badanym przez nas tekście element charakterystyczny, który skłonił Dydyma do użycia rzeczownika σάρξ. Czy chodziło Dydimowi jedynie o przeciwstawienie ciała duszy? Tę możliwość odrzucamy ze względu

³¹ Tamże 4,144, SCh 233,330-332.

³² Tamże 1,57, SCh 233,144.

na fakt, iż autor czynił to w podanych wyżej fragmentach używając rzeczownika σῶμα. Drugim możliwym rozwiązaniem tej kwestii jest temat wypowiedzi: naturalne i duchowe pochodzenie człowieka. Czy w Komentarzu odnajdziemy inne fragmenty potwierdzające powyższą tezę? Pochodzenie „według ciała” wyraża autor badanym rzeczownikiem także w innym miejscu. W kontekście słów: „Ale ty odejdziesz do twych ojców w pokoju” (Rdz 15,15), Dydym mówi:

„Człowiek gorliwy odejdzie do swych ojców według ducha, których jest synem przez podobieństwo obyczajów, nawet wtedy, gdy według ciała (σάρξ) ojcami jego są ludzie źli”.³³

Tak więc dla wyrażenia rzeczywistego pokrewieństwa („według ciała”) stosuje Dydym ponownie rzeczownik σάρξ.

Odnosnie do słów „Oto księga pokolenia ludzi” (Rdz 5, 1) powiada Dydym: „Przez «księgę» rozumie Pismo opowiadanie dotyczące Adama i jego potomstwa.”³⁴ Następnie powołuje się Dydym na początek Ewangelii świętego Mateusza: „Księga pokolenia Jezusa Chrystusa” (Mt 1, 1) i mówi, iż chodzi tu o Jego pochodzenie według ciała (σάρξ), bowiem jego niebieskie pochodzenie jest niepoznawalne dla ludzi, jak jest napisane: „Kto pozna Jego pochodzenie?” (Iz 53, 8).³⁵

Zestawwszy trzy powyższe teksty możemy naszą logiczną tezę o użyciu terminu σάρξ dla określenia naturalnego pokrewieństwa człowieka zastąpić pewnym wnioskiem o takim właśnie zastosowaniu przez Dydyma badanego przez nas rzeczownika.

2. σάρξ w znaczeniu „człowiek”. W badanym dziele Dydyma obserwowaliśmy wielokrotnie występowanie synonimów. Zamiast „dusza” autor mówił niekiedy „człowiek wewnętrzny”, w miejsce „ciało” – „człowiek zewnętrzny”. Z kolei termin „człowiek” zastępował słowem „dusza”. Czy synonimem terminu „człowiek” może być także „ciało”? Otóż Dydym powiada:

„Gdy Pismo mówi: «I wszelkie ciało (σάρξ) zobaczy zbawienie naszego Boga» (Iz 40,5), nie należy tego rozumieć tak, że odnosi się to również do ciał (σάρξ) zwierząt.”³⁶

W tekście tym obserwujemy zastosowanie terminu σάρξ bezpośrednio do ciał zwierząt, jednakże z treści badanego zdania wynika, iż zbawienie Boże ujrzą ciała nie-zwierząt, czyli ludzie. Na innym miejscu Dydym stwierdza wprost:

³³ Tamże 15,232, SCh 244,194.

³⁴ Tamże 5,145, SCh 244,8.

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże 3,105, SCh 233,248.

„Jeżeli ciało (σάρξ) oznacza człowieka, jak wielokrotnie powiedziano, trzeba zbadać, czy stwierdzenie: «Wszelkie ciało (σάρξ) porzuciło Jego drogę» (Rdz 6,12) nie oznacza, że każdy człowiek odwrócił się od swych właściwych zasad moralnych. To, że słowa «ciało» (σάρξ) używa się zamiast terminu «człowiek» widać w słowach: «wyleję Ducha mego na wszelkie ciało (σάρξ)» (Jl 3,1) i «Będzie sądził wszelkie ciało (σάρξ)» (Jr 25,31). Zatem wszyscy ci, którzy w pokoleniu Noego stali się ziemscy i cielesni (σάρκῳτοι) porzucili swą drogę.³⁷ [...] „Słowo «ciało» (σάρξ), w sensie tego, którym jesteśmy odziani, oznacza następnie zwierzę pozbawione rozumu i człowieka: «wyleję Ducha mego na wszelkie ciało (σάρξ)» (Jl 3,1; Dz 2,17), to znaczy na ludzi, «i wszelkie ciało (σάρξ) ujrzy zbawienie Boże» (Iz 40,5; Łk 3,6).”³⁸

3. σάρξ w znaczeniu „ciało”. Nawiązując do historii Hagar, której objawił się Bóg (Rdz 16,7 nn) Dydim stwierdza:

„Nie widziała Go oczywście oczyma ciała (σάρξ), lecz oczyma myśli, według tego, jak jest napisane: «Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądają będą» (Mt 5,8).”³⁹

W tekście powyższym określenie „oczy ciała” wskazuje, podobnie jak we fragmentach o naturalnym pokrewieństwie, na fizyczną (w przypadku ziemskiego pochodzenia Jezusa domniemaną) rzeczywistość. Niezwykle interesujący jest również komentarz do jednego z etapów wędrówki Abrahama:

„Przeszedł on kraj «aż do pewnej miejscowości koło Sychem» (Rdz 12,6), gdzie znajdowało się źródło, przy którym usiadł zmęczony Jezus, gdyż posiadał ciało (σάρξ) współistotne (ὁμοούσιον) naszemu ciału (σῶμα).”⁴⁰

Obserwujemy tu użycie w jednym zdaniu obu rzeczowników, którymi greka oddaje nasz termin „ciało”: σάρξ i σῶμα. W zdaniu, które mówi, iż ciało Jezusa, określone rzeczownikiem σάρξ, jest „współistotne” naszemu ciału, ciało człowieka nazwane jest σῶμα. Nie oznacza to bynajmniej, że zawsze mówiąc o ciele Jezusa powie Dydim σάρξ. Ludzkie ciało Jezusa określa także terminem σῶμα.⁴¹ Trudno zrozumieć, dlaczego nie powiedział Dydim dwukrotnie σάρξ, zarówno dla oznaczenia ciała Jezusa, jak i ciała człowieka. Samo zastosowanie rzeczownika σάρξ może tłumaczyć kontekst wypowiedzi. Oto zmęczony Jezus siada przy studni, by wypocząć. Zmęczenie to powiązane jest jedynie z Jego cielesnością. Termin σάρξ miałby więc wyraźnie negatywny wydźwięk. Zrozumiałe także staje się użycie zdania okolicznikowego: „usiadł

³⁷ Tamże 6,167-168, SCh 244,62.

³⁸ Tamże 6,153, SCh 244,28.

³⁹ Tamże 16,248, SCh 244,232.

⁴⁰ Tamże 12,214, SCh 244,150.

⁴¹ Por. tamże 3,107-108, SCh 233,150-256.

zmęczony, gdyż posiadał ciało (σάρξ)”. Przywodzi to na myśl naukę Orygensa, u którego termin σάρξ oznacza zawsze cielesność w znaczeniu pejoratywnym.⁴²

Zastosowanie badanego rzeczownika na oznaczenie ciała zwierząt obserwowaliśmy już wyżej:

„Gdy Pismo mówi: «I wszelkie ciało (σάρξ) zobaczy zbawienie naszego Boga» (Iz 40,5), nie należy tego rozumieć tak, że odnosi się to również do ciał (σάρξ) zwierząt.”⁴³

Dydym stwierdza na innym miejscu:

„Słowo „ciało” (σάρξ), w sensie tego, którym jesteśmy odziani, oznacza następnie zwierzę pozbawione rozumu i człowieka.”⁴⁴

Badany obecnie rzeczownik ma zatem znaczenie uniwersalne: Dydym stosuje go na oznaczenie wszelkiego ciała, zarówno ludzkiego, jak i zwierzęcego. Komentując zaś zdanie Księgi Rodzaju: „I rzekł Pan: Mój duch nie pozostanie w tych ludziach na zawsze, gdyż są ciałem (σάρξ)” (Rdz 6,3), Dydym stwierdza:

„Boży Duch spoczywa na tych, którzy się wzniesli wyżej niż rzeczy materialne. Dlatego też nazywa ciałami (σάρξ) tych, którzy zbliżają się do tych rzeczy materialnych, ponieważ słowo σάρξ oznacza organizmy materialne i zmysłowe. Pismo nie mówi tu o ciele zwykłym, gdyby tak było, żaden człowiek nie doszedłby do uczestnictwa w Duchu Bożym. Ale istnieje inne ciało (σάρξ) niż to widzialne, którym jesteśmy odziani, jak pokazuje święty Paweł: dążność ciała (σάρξ) wroga jest Bogu, nie podporządkowuje się bowiem Prawu Bożemu, ani nawet nie jest do tego zdolna. A ci, którzy żyją według ciała (σάρξ), Bogu podobać się nie mogą (Rz 8,7-8). A jeśli chodzi o ciało (σάρξ) widzialne, wielu ludzi podobało się Bogu w nim, chodzi tu o wszystkich świętych. Kiedy ponownie powiada Apostoł: «Wy jednak nie żyjcie według ciała (σάρξ), lecz według ducha» (Rz 8,9)⁴⁵, mówi o ciele (σάρξ), które potępia, ponieważ ci chrześcijanie byli jeszcze w ciele, ponieważ żyli jeszcze obecnym życiem. Słowo „ciało” (σάρξ), w sensie tego, którym jesteśmy odziani, oznacza następnie zwierzę pozbawione rozumu i człowieka: «wyleję Ducha mego na wszelkie ciało (σάρξ)» (Jl 3,1; Dz 2,17), to znaczy na ludzi, «i wszelkie ciało (σάρξ) ujrzy zbawienie Boże» (Iz 40,5; Łk 3,6).”⁴⁶

Podsumowując ten swoisty wykład Dydyma na temat ciała (przy czym autor zawsze używa rzeczownika σάρξ) stwierdzamy, iż terminem tym określa

⁴² Por. Crouzel, dz. cyt. s.134-135.

⁴³ *In Genesin* 3,105, SCh 233,248.

⁴⁴ Tamże 6,153, SCh 244,28.

⁴⁵ W przeciwieństwie do Biblii Tysiąclecia, skąd pochodzi polski tekst tego fragmentu Listu do Rzymian, zarówno tekst grecki, jaki i przekład francuski sugerują, że w tym miejscu chodzi raczej o ducha ludzkiego niż Ducha Świętego.

⁴⁶ *In Genesin* 6,152-153, SCh 244,26.

zarówno *organizmy materialne i zmysłowe* jak i inne niż *widzialne*. Dalej, *σάρξ* oznacza „cielesność” i jest, zgodnie z teologią świętego Pawła, przeciwieństwem „duchowości”. W tej funkcji obserwowaliśmy także rzeczownik *σῶμα*. Ciało (*σάρξ*) samo w sobie nie jest złe, skoro święci podobali się Bogu żyjąc w tym ciele. Termin ten nie jest także zarezerwowany dla człowieka, lecz stosuje się go również na oznaczenie ciał zwierząt, tak jak miało to miejsce w przypadku rzeczownika *σῶμα*.

4. Znaczenie przenośne *σάρξ*. Dydym używa rzeczownika *σάρξ* także w znaczeniu przenośnym. Nawiązując do Ewangelii świętego Jana mówi: „W końcu słowo Pisma świętego nazwane jest ciałem (*σάρξ*): «Duch daje życie; ciało na nic się nie przyda.» (J 6,63)”⁴⁷ W tej wypowiedzi Dydym ma z pewnością na myśli także opuszczoną część tego samego wersu Ewangelii: „Słowa, które Ja wam powiedziałem, są duchem i życiem.”

* * *

W podsumowaniu tego artykułu traktującego o ciele jako elemencie bytu złożonego (*το σύνθετον*), jakim jest człowiek, stwierdzić należy, iż istnieją dwie koncepcje owego złożenia: dychotomiczna (za którą opowiada się nasz autor) i trychotomiczna. Człowiek składa się zatem z duszy (*ψυχή*) i ciała (*σῶμα*) oraz – według zwolenników trychotomii – ducha (*πνεῦμα*). W związku z przyjętym dychotomicznym modelem człowieka Dydym nie uznaje ducha (*πνεῦμα*) za element składowy złożenia. W powyższym studium prześledziliśmy użycie dwu greckich rzeczowników oznaczających ciało: *το σῶμα* i *ἡ σάρξ*. Stwierdziliśmy przy tym, że Dydym posługuje się w swym Komentarzu terminem „człowiek wewnętrzny” (*ὁ ἔσω ἄνθρωπος*) rozumianym jako synonim rzeczownika dusza (*ψυχή*). Źródłem tego określenia jest tekst Rz 7,22. Na określenie ciała natomiast stosuje Dydym konsekwentnie analogiczny termin „człowiek zewnętrzny” (*ὁ ἔξω ἄνθρωπος*).

Podsumowując przegląd i analizy fragmentów Komentarza zawierających badane rzeczowniki *το σῶμα* i *ἡ σάρξ* widzimy, iż oba terminy oznaczają „cielesność” jako przeciwieństwo „duchowości”. Przy pomocy obu oznaczał Dydym zarówno ciało człowieka, jak i ciała zwierząt. Termin *σῶμα* oznacza ciało jako widzialny i zmysłowy element składowy człowieka, posiada substancję, kolor i wielkość, obdarzone jest formą, oraz (w przeciwieństwie do duszy ludzkiej) jest śmiertelne. W stosunku do duszy określone jest przez Dydyma jako „narzędzie”.

⁴⁷ Tamże 6,153, SCh 244,26.

Termin σὰρξ określa zarówno organizmy materialne i zmysłowe jak i inne niż widzialne („istnieje inne ciało, σὰρξ, niż to widzialne”⁴⁸). Σὰρξ ma niekiedy, w odróżnieniu od σῶμα, wyraźnie negatywny wydźwięk, zgodnie z terminologią Orygenesusa, u którego termin ten oznacza zawsze cielesność w znaczeniu pejoratywnym.⁴⁹

DE SIGNIFICATU VOCABULORUM: τὸ σῶμα ET ἡ σὰρξ
IN COMMENTARIO IN GENESIN DIDYMI ALEXANDRINI

(Argumentum)

Hoc in articulo de significato vocabulorum τὸ σῶμα et ἡ σὰρξ in anthropologia Didymi Alexandrini in eiusdem *Commentario in Genesin* proposita tractatur.

⁴⁸ Por. tamże 6,152.

⁴⁹ Por. Crouzel, dz. cyt. s. 134-135.