

Marta Przyszychowska

Jednoczesne powstanie duszy i ciała człowieka według Grzegorza z Nyssy

Studia Theologica Varsaviensia 49/1, 191-206

2011

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MARTA PRZYSZYCHOWSKA

JEDNOCZESNE POWSTANIE DUSZY I CIAŁA CZŁOWIEKA WEDŁUG GRZEGORZA Z NYSSY

Problem jednoczesnego powstania duszy i ciała człowieka do tego stopnia interesował Grzegorza z Nyssy, że poświęcił temu zagadnieniu dwa rozdziały (28 i 29) swojego najważniejszego traktatu antropologicznego *O stworzeniu człowieka*, a temat ten pojawia się także w innym jego wielkim dziele - *Dialogu z siostrą Makryną o duszy i zmartwychwstaniu*, powstałym, jak sądzę, niewiele wcześniej niż *O stworzeniu człowieka*¹. W obu pismach pytanie o moment powstania człowieka pojawia się w związku z zagadnieniem zmartwychwstania i ma być ostatecznym dowodem na możliwość zmartwychwstania ciał. Niemniej stanowisko Grzegorza w tej kwestii jest na tyle ciekawe i oryginalne oraz wywarło tak przemożny wpływ na późniejszych Ojców greckich², że warte jest osobnego opracowania.

TRADYCJA WCZEŚNIEJSZA

W starożytności istniała zagorzała polemika na temat ożywienia embrionu, w której uczestniczyli zarówno filozofowie jak i medycy³. Ojcowie w wielu aspektach swojego nauczania pozostawali pod

¹ Por. M. Przyszychowska, *Wstęp*, w: Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, ŻMT 39, Kraków 2006, s. 5-8.

² Por. D. A. Jones, *The Soul of the Embryo. An enquiry into the status of the human embryo in the Christian Tradition*, London – New York 2004, s. 119.

³ Por. Pseudo-Galen, *An animal sit quod est in utero*, wyd. H. Wagner, Marburg 1911; Porfiriusz (Pseudo-Galen), *Ad Gaurum quomodo animetur*

wielkim wpływem filozofii i podobnie było także w tym przypadku. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa zagadnienie statusu dziecka poczętego pojawiało się w kontekście różnych rozważań teologicznych takich jak zmartwychwstanie ciał, zamysł Boży co do ludzkiego ciała, grzech pierworodny i jego przekazywanie, a nawet chrystologicznych, związanych z tajemnicą Wcielenia⁴. Wielu Ojców dostrzeżało, że Biblia nie daje jednoznacznej odpowiedzi na pytanie o status ludzkiego embrionu. Orygenes pisze wprost: *Nie określono dosyć jasno, czy dusza bierze swój początek z posiewu nasienia – tak iż jej istota i substancja tkwią w owych cielesnych zarodkach – czy też ma inne pochodzenie: czy jest zrodzona, czy niezrodzona albo przynajmniej czy jest wprowadzana w ciało z zewnątrz, czy też nie*⁵. Na tak wczesnym etapie rozwoju kościelnego nauczania nie powinien dziwić fakt niedoprecyzowania wykładni magisterium na temat problemu o jakby nie było niepierwszoplanowym znaczeniu. Niemniej także w kolejnych wiekach temat ten, choć podejmowany wielokrotnie, nie doczekał się oficjalnego stanowiska Kościoła, co dopuszczało dużą dowolność interpretacji.

Wśród teologów greckich przeważały tendencje platonizujące, które zaowocowały teorią o preegzystencji dusz. Hipotezę o wcześniejszym od ciał zaistnieniu dusz stawiali Klemens Aleksandryjski⁶ i Orygenes⁷, chociaż żaden z nich nie był konsekwentny w swoich wypowiedziach na ten temat. Żaden z nich także nie zajmował się zagadnieniem czasu, w jakim embrion ma być obdarzony duszą, ponieważ z teorii preegzystencji dusz może, lecz nie musi wynikać, że istniejąca uprzednio dusza łączy się z ciałem w momencie poczęcia.

fetus, wyd. K. Kalbfleisch, *Philosophische und historische Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1895, 33-62; Arystoteles, *De anima* 412a-b, *De generatione animalium* 736 a-b.

⁴ Por. M. H. Congourdeau, *L'embryon dans les premiers siècles chrétiens*, w: *L'enfant à naître*, Paris 2000, s. 20.

⁵ Orygenes, *O zasadach*, przedmowa 5, t. S. Kalinkowski, ŻMT 1, Kraków 1996, s. 54n, por. także *Komentarz do Pieśni nad Pieśniami* II, 5.

⁶ Por. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* V, 14, 93n.

⁷ Por. *O zasadach* II, 9, 6.

Tertulian, wychodząc od definicji śmierci jako rozłączenia duszy i ciała, argumentuje, że logicznym jest pojmować początek życia jako połączenie duszy i ciała: *W jakiż jednak sposób następuje poczęcie istoty żywej? Czy równocześnie powstaje substancja jej ciała i substancja jej duszy, czy też jedna wcześniej, a druga później? Według nas obie substancje zostają równocześnie poczęte, utworzone i ukształtowane, tak samo, jak później obie równocześnie bywają wydawane na świat; nie ma żadnej kolejności w czasie ich poczęcia. Wnioskujemy w tym wypadku po prostu z końca o początku. Jeśli śmierć pojmujemy jako odłączenie duszy od ciała, to i przeciwieństwo śmierci, czyli życie, musimy chyba nie inaczej pojmować, jak jako połączenie duszy z ciałem. Skoro zaś przy śmierci rozłączenie obu substancji następuje równocześnie, zatem i przy ożywianiu połączenie ich musi się dokonywać według tej samej zasady, t.j. równocześnie⁸. Z kolei przekonanie o cielesności duszy prowadzi go do wniosku o jej fizycznym pochodzeniu z dusz rodziców i przekazywaniu dziecku w momencie poczęcia: *Po prostu powtarza się za każdym razem to, co stało się niegdyś na samym początku. Z mułu pochodziło ciało Adama; a czymże był muł, jak nie żyzną lepką cieczą? Oto pierwociny nasienia cielesnego. Z tchnienia bożego pochodziła dusza Adama; a czymże było owo tchnienie, jak nie oddechem? Oto pierwociny nasienia duchowego, które wraz z cielesnym wydychamy. Już więc na samym początku dwie różne substancje, muł i oddech, zlały się z sobą w jednego człowieka, mieszając w nim zarazem swe zarodki, a przez to określając także na całą przyszłość sposób rozmnażania się rodzaju ludzkiego. Dlatego i teraz obie, choć tak odmienne, razem z człowieka wypływają, by równocześnie posiane na odpowiedniej glebie, wspólnie wydać plon w postaci nowej osoby ludzkiej, zawierającej w sobie znów dwa rodzaje zarodków, stosownie do płci, wyznaczonej z góry każdemu stworzeniu zdolnemu do rodzenia⁹.**

⁸ Tertulian, *O duszy* 27, tł. M. Michalski, w: *Antologia Literatury Patrystycznej*, Warszawa 1969, t. 1, s. 389.

⁹ Tertulian, *O duszy* 27, tł. M. Michalski, w: *Antologia Literatury Patrystycznej*, Warszawa 1969, t. 1, s. 390n.

Hieronim i Augustyn zaświadcza, że od czasów Tertuliana na Zachodzie powszechnie przychyłano się do jednoczesnego powstania duszy i ciała, wynikającego z wyznawania traducjanizmu¹⁰. Sam Hieronim, opierając się na świadectwie Pisma świętego, zdaje się opowiadać się za kreacjonizmem¹¹. Augustyn nie był pewien, kiedy i jak powstaje dusza. Argumentem na to, że płód ma duszę, nie jest dla niego jego uformowanie, ale to, że żyje¹², chociaż nie wypowiedział się kategorycznie, w którym momencie to życie się rozpoczyna. Augustyn wprowadził przyjmował za Septuagintą rozróżnienie „*fetus formatus*” i „*fetus informatus*”, jednak nie utożsamiał uformowania płodu z jego uduchowieniem. Dopuszczał możliwość, że płody nieuformowane obdarzone są duszą rozumną. Nie rozstrzygnął jednak, czy uduchowienie ma miejsce w momencie poczęcia, czy wtedy, gdy płód przybierze ludzkie kształty, czy też w momencie wystąpienia jego pierwszych ruchów¹³. Augustyn nie był także pewien, czy dusza pochodzi od rodziców, czy jest stworzona bezpośrednio przez Boga. Mimo że od V wieku kreacjonizm stał się na zachodzie poglądem dominującym, kwestią otwartą pozostało zagadnienie momentu animacji embrionu¹⁴, chociaż istniała tendencja do uznawania, że Bóg daje duszę jakiś czas po poczęciu¹⁵.

Na Wschodzie pierwszym, który wprost zadał sobie pytanie o czas, w którym powstaje ciało i dusza człowieka, był Grzegorz z Nyssy. Wcześniejsi myśliciele zajmowali się, co prawda, zagadnieniem pochodzenia duszy, lecz nie rozważali problemu, w którym konkretnie momencie ciało zostaje obdarzone duszą.

¹⁰ Por. Hieronim *List* 126 (165), 1, PL 33, 719; Augustyn *List* 190, 20, PL 33, 864.

¹¹ Por. Hieronim *List* 126 (165), 1, PL 33, 718.

¹² Por. D. A. Jones, *The Soul of the Embryo. An enquiry into the status of the human embryo in the Christian Tradition*, London – New York 2004, s. 118.

¹³ M. Czachorowski, w: Powszechna Encyklopedia Filozofii; <http://www.ptta.pl/pef/pdf/a/aborcja.pdf>, s. 1n [luty 2011].

¹⁴ Por. M. H. Congourdeau, *L'embryon dans les premiers siècles chrétiens, w: L'enfant à naître*, Paris 2000, s. 29.

¹⁵ Por. D. A. Jones, *The Soul of the Embryo. An enquiry into the status of the human embryo in the Christian Tradition*, London – New York 2004, s. 119.

CZYM JEST DUSZA?

Za Platonem i Arystotelesem¹⁶ Grzegorz uznaje, że dusza jest niewidzialna i niematerialna. By ją opisać, podaje przede wszystkim, czym dusza nie jest: *Nie jest tym, co obejmuje zmysłowe poznanie, nie jest barwą, kształtem, twardością, ciężarem, wielkością, potrójną rozciągłością, miejscem, nie jest w ogóle czymś, co się widzi w materii*¹⁷. Dusza jest przyczyną i zasadą ożywiającą materialne ciało. Grzegorz nie waha się nazwać jej ożywiającą przyczyną (ζωτικὸν αἴτιον)¹⁸: *Dusza jest stworzoną, żywą, rozumną substancją, która ograniczonemu i zdolnemu do poznawania ciała używa przez siebie sił żywotnych oraz zdolności postrzegania, dopóki istnieje zdalna ku temu natura*¹⁹. Brak duszy uniemożliwia życie ciału: *Dusza jest czymś różnym od ciała, gdyż opuszczone przez nią, staje się ono martwe i bezsilne*²⁰. To dusza sprawia, że ciało stanowi jedność, a jej brak oznacza śmierć człowieka. Dzięki niej wszystkie elementy ciała są połączone i odnajdą się także po rozkładzie ciała: *Gdy więc połączone w ciele elementy rozłączają się, nie ginie to, co je łączyło przez życiową czynność. Przeciwnie, jak długo w ciele elementy z sobą się łączą, poszczególne części są ożywione, tak że w podobny sposób przenika dusza wszystkie do ciała należące części, a mimo to nikt jej nie może uważać za coś materialnego, bo złączyła się z tym, co ziemskie, ani za wilgotną, zimną czy ciepłą, bo w tych jakościach mieszka i im wlewa życiodajną siłę. Można też przy-*

¹⁶ Wpływ obu filozofów na ukształtowanie poglądów Grzegorza na ten temat zbadał J. C a v a r n o s i opublikował w dwóch artykułach: *Gregory of Nyssa on the nature of the soul*, GOTR 1 (1955) s. 133-141 oraz *The relation of body and soul in the thought of Gregory of Nyssa*, w: *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, Leiden 1976, s. 61-78.

¹⁷ *Dialog z siostrą Makryną o duszy i zmartwychwstaniu*, PG 46, 40, tł. W. K a n i a, w: *Wybór pism*, PSP 14, Warszawa 1974, s. 37n.

¹⁸ *Dialog z siostrą Makryną o duszy i zmartwychwstaniu*, PG 46, 17.

¹⁹ *Dialog z siostrą Makryną o duszy i zmartwychwstaniu*, PG 46, 29, w: E. G i l s o n, *Historia filozofii chrześcijańskiej: od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka*, tł. S. S t o m m a, Warszawa 1962, s. 104.

²⁰ *Wielka katecheza* 11, tł. W. K a n i a, w: *Wybór pism*, PSP 14, Warszawa 1974, s. 148.

puścić, że gdy nawet to, co było złączone, zostało rozwiązane i wróciło do tego, co jest z nim pokrewne, owa prosta i od wszelkiego złożenia wolna natura pozostaje jeszcze w każdej części, a raczej - co jest prawdopodobne - gdy raz w tajemniczy sposób była z elementami złączona, pozostanie z nimi na zawsze i nic jej z tego nie wyrwie²¹. Dusza stanowi zatem zasadę jedności ciała, a dzięki temu że jest niematerialna istnieje we wszystkich elementach ciała, lecz nie dzieli się między nie.

Grzegorz przejmując od Arystotelesa²² podział dusz na wegetatywne, zmysłowe i rozumne, acz inaczej niż ten pierwszy nie uznaje w człowieku następowania po sobie tych trzech rodzajów. Uznaje bowiem, że prawdziwą duszą jest tylko dusza rozumna i nią od samego początku obdarzony jest człowiek: *Odkryliśmy trzy rodzaje siły życiowej: [pierwsza] jest wegetatywna i pozbawiona zmysłów, [druga] wegetatywna i obdarzona zmysłami, ale nie ma udziału w działaniach rozumu, wreszcie rozumna i doskonała przenika wszystkie pozostałe tak, że jest w nich obecna i ma pełnię zdolności duchowych. Niech jednak nikt nie sądzi, że w człowieku są zmieszane trzy osobne, wyraźnie rozdzielone dusze, bo z tego wynikałoby, że natura ludzka jest złożona z wielu dusz. W rzeczywistości dusza – prawdziwa i doskonała – jest jedna: rozumna i niematerialna, powiązana z naturą materialną dzięki zmysłom²³*. M. Canévet²⁴ uważa nawet, że określenie tych trzech rodzajów dusz w przypadku człowieka nie oznacza dla Grzegorza ani platońskiego podziału na trzy części duszy ani stoickiego rozróżnienia na trzy rodzaje dusz, ale stanowi określenie różnych rodzajów ustosunkowania się człowieka do świata. Taka interpretacja zdaje mi się jednak posunięta za daleko. Grzegorzowi nie chodzi tu bowiem o relację człowieka ze światem, ale o samego człowieka, który dzięki rozum-

²¹ *Dialog z siostrą Makryną o duszy i zmartwychwstaniu*, PG 46, 44n, tł. W. Kania, w: *Wybór pism*, PSP 14, Warszawa 1974, s. 39.

²² Por. J. Cavarinos, *The relation of body and soul in the thought of Gregory of Nyssa*, w: *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, Leiden 1976, s. 65.

²³ *O stworzeniu człowieka* 14, PG 44, 176, tł. M. Przyszychowska, ŻMT 39, Kraków 2006, s. 87n.

²⁴ Por. *L'humanité de l'embryon selon Grégoire de Nysse*, NRT 114 (1992) s. 694.

nej duszy jednocześnie realizuje trzy rodzaje działalności, określane wcześniej przez filozofów jako trzy rodzaje dusz. J. Cavarnos trafnie mówi, że według Grzegorza człowiek zawiera w sobie wszystkie wcześniejsze stadia żywych stworzeń²⁵.

POCHODZENIE DUSZY

Grzegorz nie zadał sobie pytania o pochodzenie duszy. W związku z tym także badacze jego nauki rzadko ten temat podejmują. Istnieje grupa naukowców, którzy posadzają Grzegorza o traducjanizm²⁶. Jednym z argumentów, podawanym przy tej okazji, jest odwołanie się do jego polemiki z propagatorami koncepcji preegzystencji dusz oraz do jego przekonania, że dusza powstaje równocześnie z ciałem w momencie poczęcia, przy czym dowodem na traducjanizm Grzegorza mają być rozdziały XXVIII i XXIX *O stworzeniu człowieka*. Najczęściej cytuje się porównanie rozwoju dziecka w łonie matki do wzrostu ziarna: *Mówimy, że w ziarnku pszenicy i w każdym innym nasionku zawarta jest potencjalnie cała forma rośliny: kłos, źdźbło, korzeń, łodyga i owoc, a nie twierdzimy przy tym, by którakolwiek z tych części istniała w porządku natury wcześniej lub później od ziarna, ale że zawarta w ziarnie moc ujawnia się w naturalnej kolejności bez zmiany jego natury. Tak samo rozumiemy, że ludzki płód zawiera w sobie od chwili poczęcia jakby zasianą siłę natury*²⁷.

²⁵ *The relation of body and soul in the thought of Gregory of Nyssa*, w: *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, Leiden 1976, s. 65.

²⁶ Por. D. A. Jones, *The Soul of the Embryo. An enquiry into the status of the human embryo in the Christian Tradition*, London – New York 2004, s. 101. 116; E. Stéphanou, *La coexistence initiale du corps et de l'âme d'après saint Grégoire de Nysse et saint Maxime l'Homologète*, EO 31 (1932), s. 307; J. Daniélou, *Le quatrième siècle. Grégoire de Nysse et son milieu*, Paris 1975, s. 63; M. H. Congourdeau, *L'embryon dans les premiers siècles chrétiens*, w: *L'Enfant à naître*, Paris 2000, s. 24n; J. N. D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tł. J. Mrukówna, Warszawa 1988, s. 257.

²⁷ Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka* 29, PG 44, 236, tł. M. Przyszycowska, ŻMT 39, Kraków 2006, s. 136n.

Zwolennicy zaliczania Grzegorza do traducjanistów powołują się także na fragment *Oratio catechetica magna*, w którym Grzegorz pisze: *Boską mocą powstaje człowiek; bez niej nasienie powstałoby bez ruchu i życia. Nie sama materia czyni człowieka, lecz to, co podpada pod zmysły, moc Boska przemienia w istotę ludzką*²⁸. Co ciekawe, E. Gilson²⁹ w oparciu między innymi o ten sam fragment sugeruje, że Grzegorz opowiada się po stronie kreacjonizmu. Jak słusznie zauważa A. Muszala³⁰ w tekście tym Grzegorz pomieszał porządek biologiczny z filozoficzno-teologicznym, niemniej brak tu jasno postawionej tezy o sposobie przekazywania czy też powstawania duszy ludzkiej. Nie da się bowiem powiedzieć o Grzegorzcu ani że był traducjanistą, ani że był kreacjonistą³¹. Chociaż broni jednoczesnego powstania duszy i ciała, nigdzie nie mówi nic o pochodzeniu duszy. Co więcej, sam otwarcie przyznał, że nie zajmował się tym zagadnieniem: *Zasadnicze jednak pytanie brzmiało: Skoro dusze nie istnieją przed ciałami, to kiedy i jak powstają? Nasz wykład pominął pytanie, jak, bo odpowiedź na nie nie jest pewna*³². Wszelkie rozstrzygające stwierdzenia o jego poglądach na ten temat pozostaną zawsze w sferze domysłów.

JEDNOŚĆ DUSZY I CIAŁA

Grzegorz jest przeświadczony o realnej jedności duszy i ciała człowieka, której to jedności A. Muszala przypisuje potrójny charakter: czasowy, ontyczny i duchowy³³. Sądzę jednak, że jedność czasowa i du-

²⁸ *Mowa Katechetyczna* 33, tł. W. Kania, w: *Wybór pism*, PSP 14, Warszawa 1974, s. 171.

²⁹ Por. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej: od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka*, tł. S. Stomma, Warszawa 1962, s. 105n

³⁰ Por. A. Muszala, *Embrion ludzki w starożytnej refleksji teologicznej*, Kraków 2009, s. 274n.

³¹ Do podobnego wniosku dochodzi M. Canévet, por. *L'humanité de l'embryon selon Grégoire de Nysse*, NRTh 114 (1992), s. 689.

³² *Dialog o duszy i zmartwychwstaniu*, PG 46, 125, tł. W. Kania, w: *Wybór pism*, PSP 14, Warszawa 1974, s. 73.

³³ Por. A. Muszala, *Embrion ludzki w starożytnej refleksji teologicznej*, Kraków 2009, s. 329.

chowa (przez którą A. Muszala rozumie jedność trzech rodzajów dusz: wegetatywnej, zmysłowej i rozumnej³⁴) są nie tyle różnymi aspektami jedności człowieka, co konsekwencją jedności ontycznej.

Człowiek według Grzegorza nie jest *złożony* z duszy i ciała, ale ma podwójną cielesno-duchową naturę³⁵. Grzegorz nazywa połączenie duszy i ciała czymś wynikającym z naturalnej konieczności: *κατὰ τὴν τῆς φύσεως ἀνάγκην*³⁶ i uznaje, że ponieważ śmierć polega na rozdzieleniu duszy i ciała, naturalny porządek rzeczy zostanie przywrócony dzięki zmartwychwstaniu: *Uczyniwszy naszą naturę z podwójnego, materialnego i duchowego pierwiastka, postanowił Bóg, aby raz niewypowiedzianym sposobem złączone dusza i ciało pozostały tak na zawsze. Ponieważ jednak natura nasza według danego jej prawa miała skłonność do rozłączania ciała i duszy, swą Bożą mocą jakby klejem złączył to, co rozdzielone, doprowadzając je do nierozdzielnej jedności. I to jest zmartwychwstanie, powrót rozdzielonych części do nierozdzielnej jedności i przywrócenie ludzkości pierwotnej łaski i wiecznego życia*³⁷.

Ciało i dusza zjednoczone są ze sobą tak ściśle, że dusza pozostaje złączona z każdym pojedynczym elementem ciała, zarówno za jego życia, jak i po rozkładzie ciała po śmierci. Co więcej, chociaż zmartwychwstanie dokona się Bożą mocą, to jednak będzie możliwe dzięki temu, że dusza rozpozna wszystkie należące do niej elementy ciała: *Dusza również po śmierci ciała pozostanie z tymi elementami na stanowisku strażniczki swej własności i gdy składowe części ciała również z tym samym rodzajem się złączą, nie straci ona z oczu żadnej części. Bo choćby się ciało rozpadło jeszcze w mniejsze cząstki, to jednak dusza dzięki swej subtelności i łatwemu poruszaniu się nie pomyli się i ich nie zmieni, lecz, choćby pomieszały się z pokrewnymi im*

³⁴ Por. A. Muszala, *Embrion ludzki w starożytnej refleksji teologicznej*, Kraków 2009, s. 331n.

³⁵ Por. M. Canévet, *L'humanité de l'embryon selon Grégoire de Nysse*, NRTTh 114 (1992) s. 684.

³⁶ *Wielka Katecheza* 10.

³⁷ *Wielka Katecheza* 16, tł. W. Kania, w: *Wybór pism*, PSP 14, Warszawa 1974, s. 153.

pramateriami, zanurzyły się w nich, nie przestały iść za nimi i wróciły do wszechrzeczy, pozostanie zawsze z nimi, jak też podobnie postąpi z nimi natura. Gdy jednak rządząca wszystkim Potęga pozwoli oddzielnym cząstkom ciała ponownie się złączyć, różne elementy ciała zbierze siła duszy i splecie w łańcuch naszego ciała przez złączenie się jego części, gdyż każda wstawi się w swe dawne połączenie i zajmie wyznaczone sobie miejsce³⁸.

Konsekwencją przeświadczenia o duchowo-cieleśnej jedności człowieka jest dla Grzegorza przekonanie o jednoczesnym zaistnieniu duszy i ciała w momencie poczęcia. Zdarza się mu nawet nazwać ciało i duszę bliźniakami, które rodzą się równocześnie: *W każdym człowieku dostrzec można dwóch ludzi: jeden jest cielesny i widzialny, drugi duchowy i niewidzialny, są bliźniakami i rodzą się równocześnie, bo ani dusza nie pojawia się wcześniej niż ciało, ani ciało nie tworzy się wcześniej od duszy, ale zaczynają istnienie w tym samym momencie³⁹.*

Człowiek stanowi nierozdzielalną jedność duszy i ciała, więc gdyby któraś z tych części powstała wcześniej od drugiej, człowiek byłby podzielony czasem zaistnienia: *Jako że człowiek złożony z duszy i ciała stanowi jedność, należy założyć, że jeden i ten sam jest początek (τῆς συστάσεως τῆν ἀρχήν) i duszy, i ciała, bo gdyby element cielesny pojawił się wcześniej, a duchowy później, człowiek byłby starszy lub młodszy od siebie samego. (...) W powstawaniu poszczególnych bytów jedno nie poprzedza drugiego: ani dusza ciała, ani odwrotnie. Człowiek byłby bowiem w takim wypadku w niezgodzie sam ze sobą i podzielony różnicą czasu [zaistnienia]⁴⁰. Wynika z tego, że wszelkie teorie mówiące o wcześniejszym lub późniejszym zaistnieniu duszy są nielogiczne i jak mówi Grzegorz – bez sensu i bez wartości⁴¹: *Kiedy dusze otrzymują istnienie? Gdyby się przyznało, iż dusza żyje w jakimś**

³⁸ *Dialog z siostrą Makryną o duszy i zmartwychwstaniu*, PG 46, 77, tł. W. Kania, w: *Wybór pism*, PSP 14, Warszawa 1974, s. 53.

³⁹ *Homilie do Pieśni nad Pieśniami 7*, GNO 6, s. 240n, tł. M. Przychowska, ŻMT 43, Kraków 2007, s. 130.

⁴⁰ *O stworzeniu człowieka 29*, PG 44, 233, tł. M. Przychowska, ŻMT 39, Kraków 2006, s. 136.

⁴¹ *Por. O stworzeniu człowieka 28*, PG 44, 233.

stanie przed ciałem, trzeba też by było przyjąć mrzonki tych, według których dusze za grzech wchodzi w ciało. Nikt też rozumny nie będzie twierdził, że dusza powstaje nieco później, niż ciało, bo dla wszystkich jest jasne, że to co nie ma duszy, nie ma też siły do wzrostu i poruszania się. A wszak nie ulega wątpliwości, że dziecko w łonie matki pobiera pokarm, rośnie i porusza się. Musimy zatem przyjąć równoczesny początek duszy i ciała⁴².

Argumentem za jednością i jednoczesnym powstaniem duszy i ciała jest dla Grzegorza to, że zarodek jest żywy od poczęcia, a byt ożywiony nie może być najpierw martwy: *Skoro bowiem siła tkwiąca w embrionie nie powstaje z martwego, ale z ożywionego ciała, przeto twierdzimy, że słusznie nie uważa się za martwe tego, co z żywego powstaje do życia. Ciało pozbawione duszy jest bowiem martwe, bo śmierć polega na rozłączeniu duszy [i ciała]. Nie można zatem twierdzić, że brak poprzedza posiadanie, chyba że ktoś by utrzymywał, że to, co pozbawione duszy i martwe, poprzedza to, co ożywione⁴³. Za dowody ożywienia płodu Grzegorz uznaje także ciepło, działanie i poruszanie się, które są właściwe dla istot żywych i świadczą o istnieniu w embrionie duszy od samego początku⁴⁴.*

Oprócz powyższych filozoficznych i logicznych rozważań, Grzegorz używa też argumentu teologicznego. Dowodzi mianowicie, że nierównoczesne stworzenie duszy i ciała świadczyłoby o niedoskonałości Stwórcy: *Gdy więc, zgodnie z nauczaniem Apostoła, myślimy o dwoistości ludzkiej natury, to jest o człowieku widzialnym i niewidzialnym, to jeśli założymy, że jeden powstał wcześniej, a drugi później, będzie to dowodziło niedoskonałości siły Stwórcy. [Oznaczałoby to bowiem], że nie wystarcza jej dla całego dzieła, ale dzieli sobie pracę, by zająć się każdą częścią osobno⁴⁵.*

⁴² *Dialog o duszy i zmartwychwstaniu*, PG 46, 125, tł. W. Kania, w: *Wybór pism*, PSP 14, Warszawa 1974, s. 73.

⁴³ *O stworzeniu człowieka* 29, PG 44, 236 tł. M. Przyszychowska, ŻMT 39, Kraków 2006, s. 137.

⁴⁴ Por. *O stworzeniu człowieka* 29, PG 44, 237.

⁴⁵ *O stworzeniu człowieka* 29, PG 44, 233, tł. M. Przyszychowska, ŻMT 39, Kraków 2006, s. 136.

ROZWÓJ CIAŁA I DUSZY CZŁOWIEKA

Grzegorz jest przekonany, że w człowieku od samego początku istnieje dusza rozumna: *Jak nie można zobaczyć członków, zawierających się w dopiero co poczętym zarodku, zanim się one nie ukształtują, tak nie sposób poznać właściwości duszy, zanim nie przystąpi ona do działania. Nikt nie mógłby wątpić, że bez żadnej zewnętrznej interwencji rozwiną się u płodu różnorodne członki i wewnętrzności dzięki wrodzonej mu z natury sile. Analogicznie można wnioskować o duszy, że nawet jeśli nie daje się poznać dzięki widocznym działaniom, niemniej istnieje w embrionie. I jak istnieje w nim potencjalnie forma mającego powstać człowieka, ukryta jednak, bo nie może się ujawnić ze względu na konieczne następstwo, tak i dusza, choć nieujawniona, jednak w nim istnieje; ukaże się wszakże przez właściwe sobie i naturalne działanie, kiedy i ciało nieco urośnie*⁴⁶. Możliwe, że jeśli chodzi o swoje przekonanie o nieuchronnym rozwoju zarodku w dojrzałe ludzkie ciało Grzegorz opiera się na teorii Galena, że zarodek, pod wpływem siły kształtującej, w ciągu kilku pierwszych dni od poczęcia tworzy w pełni kompletny organizm, choć na razie małych jeszcze rozmiarów; potem następuje już tylko wzrost, niewpływający jednak na budowę narządów⁴⁷. Może to jednak tylko zdrowy rozsądek Grzegorza odpowiedział mu, że z ludzkiego zarodku nie wyrośnie paprotka. Termin *potencjalnie* (τῆ δυνάμει) użyty tu na określenie zawartej w embrionie formy mającego powstać człowieka nie oznacza *możliwości* jej rozwoju. Znaczy on tyle, że na razie forma ta jest niewidoczna, tak jak niewidoczna jest dusza, lecz obie z całą pewnością są w zarodku, chociaż ujawnią się wraz z fizycznym rozwojem ciała.

W jednym tekście Grzegorz zdaje się mówić, że nieuformowany embrion nie jest uważany za człowieka. Fragment ten pochodzi z dzieła *Przeciw Macedonianom o Duchu Świętym* i brzmi następująco: *Jeśliby ktoś zaprzeczał, że termin ten i myśl jednocześnie wskazują*

⁴⁶ *O stworzeniu człowieka* 29, PG 44, 236; tł. M. Przychowska, ŻMT 39, Kraków 2006, s. 137.

⁴⁷ Por. A. Bednarczyk, *Galeni, Główne kategorie systemu filozoficzno-lekarskiego*, Warszawa 1995, s. 104.

na Bóstwo, a mówilby to, co liczni przytaczają dla obalenia majestatu Ducha Świętego, że trzeba Go uważać nie za jednego z tych, którzy tworzą, lecz za stworzonego, nie za Boską, lecz stworzoną naturę, taki wywód my odrzucamy, a nauczyliśmy się, by tych, którzy tak utrzymują, nie zaliczać do chrześcijan. Jak nieukształtowanego embrionu (τὸ ἀτελεσφόρητον⁴⁸ ἔμβριον) nie nazwałby (ἄν τις προσείποι) ktoś człowiekiem, lecz [człowiekiem] potencjalnym (δυνάμενον) jeśliby został donoszony aż do powstania człowieka, zatem dopóki jest niedoskonały, jest czymś innym, nie człowiekiem (τί ἐστι καὶ οὐκ ἄνθρωπος), tak samo tego, kto nie przyjął prawdziwego wyznania wiary zgodnego z całością misterium, nie można nazwać chrześcijaninem⁴⁹. Ta niedoskonała analogia ma pozbawić praw do nazwy chrześcijan tych, którzy nie uznają Bóstwa Ducha Świętego. Nie jest to wywód antropologiczny ale polemika z heretykami⁵⁰. Warto też zwrócić uwagę na użyty tu przez Grzegorza optativus potentialis nie nazwałby (ἄν τις προσείποι) – może on wskazywać na możliwość nazwania płodu człowiekiem jedynie potencjalnym np. w oparciu o obserwację czy też powszechne przekonanie. Całość nauczania Grzegorza potwierdza zresztą, że nie jest to jego własne twierdzenie.

Chociaż niektórzy uważają, że Grzegorz mówi o rozwoju duszy analogicznym do rozwoju ciała⁵¹, jednak rację ma A. Muszala⁵² kładąc nacisk na używany przez Grzegorza w odniesieniu do duszy znamieny termin *ujawniać się*: *W ukształtowaniu [naszego] organizmu forma (εἶδος) duszy ujawnia się (προφαίνεται) analogicznie do podło-*

⁴⁸ ἀτελεσφόρητος - dosłownie: niedoprowadzony do doskonałości.

⁴⁹ *Adversus Macedonianos de Spiritu Sancto*, GNO III/1, s. 101.

⁵⁰ Por. D. A. Jones, *The Soul of the Embryo. An enquiry into the status of the human embryo in the Christian Tradition*, London – New York 2004, s. 116; A. Muszala, *Embrion ludzki w starożytnej refleksji teologicznej*, Kraków 2009, s. 337; por. M. Canévet, *L'humanité de l'embryon selon Grégoire de Nysse*, NRTh 114 (1992) s. 690n.

⁵¹ Por. M. Canévet, por. *L'humanité de l'embryon selon Grégoire de Nysse*, NRTh 114 (1992) s. 692.

⁵² Por. A. Muszala, *Embrion ludzki w starożytnej refleksji teologicznej*, Kraków 2009, s. 335.

za, jest niedoskonała w niedoskonałym, a doskonała w doskonałym⁵³. Jeśli Grzegorz mówi o rozwoju odnośnie do duszy, chodzi mu o rozwój aktywności czy też działań duszy, a nie duszy jako takiej: *Razem z ciałem, rosnącym od małości aż do dojrzałej formy, rozwija się i stosownie wzrasta także aktywność duszy* (ἡ τῆς ψυχῆς ἐνέργεια)⁵⁴. Tak więc, chociaż widać w embrionie, a potem w rosnącym dziecku oczywisty dla wszystkich rozwój duchowych zdolności, nie oznacza on żadnych ontycznych zmian w duszy: *Lecz jak odnośnie do jego fizycznych członków nie mówimy jeszcze o ciele, kościach, włosach i innych ludzkich organach, bo wszystko to istnieje jedynie potencjalnie* (τῆ δυνάμει) *i nie jest na razie widoczne* (οὐπω φαίνεσθαι), *tak samo jest z duszą: nie mówimy, że płód ma duszę rozumną, zmysłową i pożądaną oraz inne charakterystyczne dla duszy działania* (τὰς τῆς ψυχῆς ἐνεργείας), *bo rozwijają się one wraz z osobą analogicznie do rozwoju i doskonalenia się ciała. Jak u rozwiniętego człowieka działania duszy ukazują się* (ἔχει διαφανομένην τῆς ψυχῆς τὴν ἐνέργειαν) *jawnie w dojrzałych [członkach], tak w stanie zarodkowym współpraca duszy z ciałem jest odpowiednia i współmierna do aktualnej potrzeby i polega na budowaniu ze złożonej [w tonie matki] materii siedziby nieodłącznej od duszy*⁵⁵.

Tłumacząc, dlaczego dusza nie jest widoczna w embrionie od samego początku, Grzegorz odwołuje się do obrazu ziarna, zawierającego w sobie potencjalnie całą roślinę. I wyjaśnia, że dusza może ujawnić swoje właściwości na tyle, na ile pozwala jej na to ciało. Co więcej, to właśnie dusza jest *zasadą kierującą zmianami i rozwojem człowieka od poczęcia*⁵⁶. Rozwój człowieka dokonuje się zatem dzięki wrodzonej mu sile i nie jest sterowany jakimkolwiek zewnętrznym czynnikiem: *Jak*

⁵³ *O stworzeniu człowieka* 30, PG 44, 253; tł. M. Przyszychowska, ŻMT 39, Kraków 2006, s. 148.

⁵⁴ *O stworzeniu człowieka* 29, PG 44, 237; tł. M. Przyszychowska, ŻMT 39, Kraków 2006, s. 138.

⁵⁵ *O stworzeniu człowieka* 29, PG 44, 237; tł. M. Przyszychowska, ŻMT 39, Kraków 2006, s. 138.

⁵⁶ A. Muszala, *Embrion ludzki w starożytnej refleksji teologicznej*, Kraków 2009, s. 337.

ziemia czyni od rolników przyjętą roślinkę drzewem, choć nie wkłada w nią siły rośnięcia, lecz tylko dostarcza jej do tego środków, tak i to, co się oddziela od człowieka dla zasiania człowieka, jest w jakiś sposób żywą istotą, ożywioną z ożywionego, przyjmującą pokarm z tego, co przyjmuje pokarm. Oczywiście, nie będziemy się dziwić, że małość roślinki nie zaraz pozwoli na wszystkie czynności i odruchy duszy. Bo i ziarno pszenicy nie zaraz jako kłos się pojawia (w jaki sposób tak wielkie zmieści się w tak małym?), ale, gdy ziemia da mu odpowiedni pokarm, stanie się kłosem, nie zmieniając w glebie swej natury, lecz dzięki pokarmowi się rozwijając. Jak więc posiane ziarno rośliny, rosnąc dochodzi do pełni, tak i dusza przy formacji człowieka objawia się w miarę powiększania się jego ciała, dając najpierw będącemu w łonie matki dziecku zdolność odżywiania się i wzrastania, a potem, gdy ono ujrzy światło dzienne, udzielając mu siły czucia w końcu pozwala na wystąpienie władzy myślenia, choć nie zaraz w całej pełni, lecz stopniowo, wraz z jego wzrostem⁵⁷.

Konsekwencją jedności duszy i ciała człowieka jest to, że dusza, choć od początku rozumna, nie może ujawnić wszystkich swoich właściwości, dopóki nie pozwala jej na to ciało. Grzegorz także w innych dziełach wraca do obrazu ziarna, który ma wyjaśnić rozwój człowieka: *Skoro rolnik nie oburza się ani na korzenie ziaren, ani na wyrastające z ziarna źdźbło, ani na wąsy kłosa, lecz w każdym z nich dostrzega jakąś niezbędną potrzebę, dzięki której natura zręcznie prowadzi owoc do doskonałości przez kolejne etapy i oczyszcza moc płodzenia przez odrzucanie rzeczy niepotrzebnych, więc i ty nie oburzaj się z powodu koniecznej drogi, jaką nasza natura przebywa do właściwego sobie celu, lecz biorąc pod uwagę analogię ziarna uznaj, że wszystko, co się zdarza, jest w jakiś sposób potrzebne i konieczne, chociaż nie stanowi celu, dla którego przyszliśmy na świat. Bóg bowiem nie stworzył nas dla życia płodowego, celem życia naszej natury nie jest niemowlęctwo ani pozostałe etapy życia, które natura przywdziewa poprzez ciągłą zmianę i wraz z upływem czasu przemienia także nasz wygląd, [nie powsta-*

⁵⁷ *Dialog o duszy i zmartwychwstaniu*, PG 46, 125, tł. W. Kania, w: *Wybór pism*, PSP 14, Warszawa 1974, s. 73.

liśmy] także dla dokonującego się przez śmierć rozkładu ciała, lecz są to etapy drogi, którą kroczymy. Celem i kresem przechodzenia przez nie jest powrót do początku (ή πρὸς τὸ ἀρχαῖον ἀποκατάστασις), którym jest upodobnienie się do Boga (ή πρὸς τὸ θεῖον ἐστὶν ὁμοίωσις). Jak zgodnie z prawem natury kłos niechybnie porasta wąsami, lecz nie one ani nie łuski, ani nie źdźbło, ani nie trzcina są celem rolnictwa, lecz jest nim dojrzały owoc, który dzięki nim staje się doskonały, tak samo celem życia, którego oczekujemy, jest szczęście, a wszystko, co obserwujemy teraz w ciele: śmierć, starość, młodość, niemowlęctwo i okres płodowy, są jak owe źdźbła, kłosa i trzciny – drogą, porządkiem i siłą spodziewanej doskonałości (ὁδὸς καὶ ἀκολουθία καὶ δύναμις τῆς ἐλπιζομένης ἐστὶ τελειώσεως)⁵⁸. Tekst ten ukazuje szerszy kontekst nauczania Grzegorza o rozwoju człowieka. Od samego momentu poczęcia człowiek jest ukierunkowany ku Bogu, a jego celem i sensem jego istnienia jest upodobnienie się do Boga.

Simultaneous origin of the body and the soul according to Gregory of Nyssa

Gregory of Nyssa was the first one among the Greek Fathers of the Church to ask himself a question about the exact timing when the human being comes into existence. As he perceived man as representing a real and inseparable unity of material and spiritual elements, his answer, based on logical, philosophical and theological arguments, was that both the body and the soul do exist from the moment of conception. He is suspected by many scholars to be a follower of Tertullian's traducianism, but the only problem he never considered was how the soul comes into being: is it transferred to the child from parents' souls in the semen or is it created directly by God. Despite this deficiency, his teachings on the beginnings of the human being exerted great impact on his successors, such as Maximus the Confessor, John of Damascus and others.

⁵⁸ *De mortuis* GNO 9, s. 50-52. Ten sam obraz powraca we fragmencie *O stworzeniu człowieka* 29, PG 44, 236, cytowanym przez mnie wcześniej.