

Andrzej Muszala

Ciało ludzkie w starożytności chrześcijańskiej

Forum Teologiczne 10, 37-48

2009

Artykuł został 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.

Ks. ANDRZEJ MUSZALA
Międzynarodowy Instytut Bioetyki PAT
Kraków

CIAŁO LUDZKIE W STAROŻYTNOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Słowa kluczowe: patrystyka, ciało ludzkie, dualizm, hylemorfizm, Tertulian, Grzegorz z Nyssy, Maksym Wyznawca.

Schlüsselworte: Patristik, menschlicher Leib, Dualismus, Hylemorfismus, Tertulian, Gregor von Nyssa, Maximus Confessor.

Key words: patristics, human body, dualism, hylomorphism, Tertullian, Gregory of Nyssa, Maximus the Confessor.

Starożytni teologowie chrześcijańscy podjęli refleksję nad ludzkim ciałem na bazie dwóch zasadniczych tradycji: filozoficznej i biblijnej.

1. Starożytna tradycja filozoficzna wobec ciała ludzkiego

Koncepcja ciała ludzkiego u starożytnych filozofów greckich rozwijała się równolegle z wypracowywaniem koncepcji duszy, stanowiącej najpierw zasadę życia i wzrostu, później zaś (zwłaszcza od czasów Platona) – rozumny, wręcz boski i nieśmiertelny pierwiastek w człowieku. Wypracowanie teorii ciała ludzkiego wpisywało się w szerszą perspektywę ogólnej refleksji nad człowiekiem, nad jego pochodzeniem, budową, stosunkiem do świata zewnętrznego oraz ostatecznym przeznaczeniem. Starożytni Grecy nieco inaczej niż człowiek współczesny rozumieli ciało ludzkie. Oddawali je dwoma terminami: *sarks* i *soma*. Przez to pierwsze rozumieli ogólnie tworzywo, niezróżnicowany materiał cielesny, z którego dopiero zbudowane były ciała poszczególnych jednostek. Z kolei termin *soma* stosowali na opisanie konkretnej cielesnej formy poszczególnego indywiduum. *Soma* stanowiła zatem dla nich konkretną formę zbudowaną z bezkształtnej rzeczywistości (*sarks*). W takim rozumieniu wszyscy ludzie byli identyczni w swojej rzeczywistości „sarkicznej”;

odmienni zaś od siebie w rzeczywistości „somatycznej”¹. Uwzględniając powyższe założenia można stwierdzić, że starożytni filozofowie greccy wypracowali przynajmniej trzy modele podejścia do ciała ludzkiego.

Pierwszym z nich w szeregu chronologicznym był model monistyczny, materialistyczny. Uznawał on, że wszystko w świecie – a zatem i człowiek – składa się z jednego budulca-tworzywa, jakim jest materia. Nie istnieje żaden świat duchowy ani też dusza, która miałaby ożywiać byty organiczne. Prekursorem takiego sposobu myślenia był Empedokles z Agrigentu (ok. 490–430 przed Chr.), który bodajże jako pierwszy w historii stwierdził, że człowiek powstał wskutek swoistej ewolucji kosmologicznej, a stało się to przypadkowo, przez „kaprys” przyrody². Jego teorię rozwinęli atomiści (zwłaszcza Demokryt z Abdery), którzy uznali, że materia składa się z odwiecznych atomów – niepodzielnych i niezmiennych cząstek, które są budulcem wszystkich ciał znajdujących się w przyrodzie. Ich istotą jest ruch, same zaś atomy znajdują się i poruszają w próżni. W takim rozumieniu ciało ludzkie było jedynym elementem konstytuującym człowieka; co więcej – było niejako jego synonimem.

Równoległe do powyższej koncepcji w kręgach pitagorejskich począł się rozwijać inny – dualistyczny – nurt refleksji antropologicznej, zakładający, że człowiek zbudowany jest nie tylko z ciała, ale i z duszy. Nieco uogólniając, w starożytnej myśli greckiej, opartą na koncepcji dualistycznej, można wyróżnić tendencje „paramaterialistyczne” oraz „spirytualistyczne”. Do pierwszej z nich należą poglądy tych wszystkich filozofów, którzy wprawdzie zakładali istnienie duszy, jednak pojmowali ją na wskroś materialistycznie – jako subtelniejszą formę materii. Niektórzy uznawali, że jest ona pokrewna z wdychanym powietrzem (Anaksymander z Miletu³; Anaksymenes, który wręcz stwierdził, że powietrze jest istotą duszy⁴; Ksenofanes⁵), inni zaś (Pitagoras) – że jest odpryskiem eteru ciepłego i zimnego⁶. Nieco później stoicy poszli tropem pitagorejczyków, uważając, że człowiek jest istotą na wskroś materialną; ma wprawdzie duszę, lecz jest ona natury cielesnej⁷. Człowiek „aspiruje” duszę w momencie pierwszego wdechu, zaraz po urodzeniu. Podobnie epikurejczycy

¹ Por. S. Duda, *Dusza do zbawienia koniecznie potrzebna*, Znak 1 (2009), s. 20.

² Por. Empedokles, 31 B, 62 DK. W przedstawieniu tezy presokratyków opieramy się głównie na krytycznym wydaniu ich tekstów, patrz: H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiken*, Berlin 1956 (dalej: DK).

³ Por. Anaksymander, 12 A 29 DK.

⁴ Anaksymenes pisze: „Tak samo, jak nasza dusza, która jest powietrzem, podtrzymuje nas, tak samo technienie i powietrze otaczają całość świata”; Anaksymenes, 13 B 2 DK.

⁵ Por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, IX, 19; Ksenofenes, 21 A 1 DK.

⁶ Por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, VIII, 28–32.

⁷ Por. Zenon z Krotony, SVF I, 135; I, 519; Euzebiusz z Cezarei, *Praeparatio evangelica*, XV, 21, 3. Relacjonując tezy stoików opieramy się głównie na krytycznym wydaniu ich dzieł zawartym w H. von Arnim (ed.), *Stoicorum veterum fragmenta*, 4 vols, Leipzig 1903–1924.

zakładali, że dusza jest cielesna, zbudowana z atomów, sam zaś Epikur utożsamiał ją z obecnymi w organizmie atomami. Według Lukrecjusza – dusza – ponieważ jest nierozdzielna z ciałem – jest tak samo śmiertelna i kończy swoją egzystencję wraz z jego śmiercią. Po tym życiu człowiek nie może się już niczego spodziewać, ponieważ zapada w niebyt⁸. W takich koncepcjach człowiek jawił się jako ciało ożywiane przez duszę, która stanowiła dlań nie tyle zasadę nieśmiertelności, ile raczej jakąś *vis vitalis*, determinującą ruch i życie, choć – nie pozbawianą cechy rozumności. Materia pozostawała więc nadal jedynym komponentem człowieka, chociaż przejawiała się ona podwójnie: w formie widzialnej (ciało) i niewidzialnej, bardziej subtelnej (dusza). Ciało nie stanowiło już całości człowieka.

Na drugim biegunie modelu dualistycznego usytuowała się platońska koncepcja spirytualistyczna, zakładająca, że dusza jest bytem niezależnym, stojącym w opozycji do ciała. Człowiek jawił się w niej jako „dusza władająca ciałem”. Ciało było dla duszy ciężarem, który „tysięczne nam kłopoty sprawia [...], sprawia nam zamieszanie i niepokój, myśli płoszy, tak że niepodobna przy nim dojrzeć prawdy”⁹. Ciało – to źródło wszelkiego zła, niepokoju i namiętności, z kolei „ze wszystkiego, co posiadamy, jest nasza dusza czymś najbardziej boskim [...], a dla nas, czymś najbardziej własnym i naszym”¹⁰. W koncepcji Platona ciało uzyskało więc kwalifikację negatywną – było dla duszy rodzajem „więzienia”¹¹. Myśl tę jeszcze bardziej rozwinęli później neoplatonicy. Stwierdzili oni, że tylko dusza może być uznana za właściwego człowieka; posługuje się ona ciałem jak narzędziem; to nie dusza jest w ciele, ale ciało w duszy¹². Pogląd ten miał się okazać bardzo istotny w późniejszej myśli chrześcijańskiej, zwłaszcza gnostyckiej.

Próbę pogodzenia dualizmu spirytualistycznego z pozytywnym spojrzeniem na ciało podjął Arystoteles. Z jednej strony afirmował niematerialny i boski charakter duszy, z drugiej zaś nie uznawał, jakoby miała ona stać w pozycji antagonistycznej wobec ludzkiego ciała. W ten sposób Stagiryta wypracował „hylemorficzną” teorię budowy świata, według której forma (dusza) i materia (ciało) były dwiema substancjami stanowiącymi jedną całość. W odniesieniu do człowieka oznaczało to wypracowanie koncepcji „unifikacyjnej”, w której dusza była formą ciała. Ludzkie ciało nie miało już ani charakteru absolutnego (materialiści) ani fatalistycznego (Platon i neoplaton-

⁸ Por. Lukrecjusz, *O naturze wszechrzeczy*, III, 138–396.

⁹ Platon, *Fedon*, 66 b-d, tłum. W. Witwicki, w: Platon, *Dialogi*, t. I, Kęty 1999, s. 630.

¹⁰ Idem, *Prawa*, V, 726 a, tłum. M. Maykowska, Warszawa, 1997, s. 161.

¹¹ Por. Platon, *Fedon*, 62 b.

¹² „Nie jest zaś znowu w nim dusza, lecz on w niej, bo też nie ciało jest miejscem dla duszy, lecz dusza jest w umyśle, ciało w duszy, a umysł w Innym”; Plotyn, *Eneady*, V, 5, 9.

czycy), lecz stanowiło – wraz z duszą – istotny czynnik konstytuujący człowieka; jawił się on tym samym jako duchowo-fizyczna jedność.

2. Ciało ludzkie według Biblii

Biblia nie przedstawiła jednolitej nauki o ciele ludzkim. Obecnie jej były filozoficzne dywagacje na temat natury człowieka i kosmosu; posługiwała się innym językiem; powstawała w odmiennym kontekście – religijnym, bazując zarówno na tradycji żydowskiej (zwłaszcza Stary Testament), jak i hellenistycznej (Koh, Mdr, Syr, Nowy Testament), a następnie rzymskiej. Przede wszystkim jednak stanowiła słowo Boga – objawione i natchnione; i w takim horyzoncie nie może być traktowana jako jedna z teorii myśli ludzkiej. Pomimo tego, zawiera w sobie pewne przesłanki na interesujący nas temat. Na określenie ciała ludzkiego używała hebrajskiego terminu *bāsār*, którego greckim odpowiednikiem w tłumaczeniu Septuaginty zazwyczaj jest *sarks*¹³. W takim rozumieniu człowiek jawił się jako „zindywidualizowana cielesność”¹⁴. *Bāsār* (*sarks*) jest ożywiane przez *nepeš*¹⁵ lub *rûah*¹⁶, wobec których nie stoi w pozycji antagonistycznej. *Bāsār* nie zawiera w sobie negatywnych konotacji, gdyż stanowi przedmiot stwórczej działalności Boga. Przejawia się to chociażby w obrazie lepienia (*jācar*) ludzkiego ciała z prochu ziemi i ożywieniu go Boskim tchnieniem (por. Rdz 2,7). Psalm 139 opisuje, jak to sam Bóg „formuje” (*qānāh*)¹⁷, „tka” (*sākak*), „czyni” (*‘āsāh*), „misternie splata” (*rāqam*), „modeluje” (*jācar*) ludzkie ciało jeszcze w łonie matki. Człowiek stworzony na Jego obraz i podobieństwo jest „bardzo dobry” (Rdz 1,31), za co Psalmista wyraża swą wdzięczność: „Dziękuję Ci, że mnie stworzyłeś tak cudownie, godne podziwu są Twoje dzieła” (Ps 139,14)¹⁸. Nowy Testament jeszcze wyraźniej ukazuje pozytywny wymiar ciała ludzkiego i jego godność. Najbardziej znamienym jest fakt, że Syn Boży przyjął ludzkie ciało wraz z jego ułomnością i śmiertelnością, stając się w ten sposób widzialnym, zaś

¹³ Wyjątkowo LXX tłumaczy hebr. *bāsār* jako *soma* (23 razy). „Nie zaskakuje ten fakt, gdyż *soma* zabarwiona treściami specyficznymi dla filozofii greckiej jest obca mentalności hebrajskiej”; J. Wróbel, *Człowiek i medycyna. Teologiczno-moralne podstawy ingerencji medycznych*, Kraków 1999, s. 39.

¹⁴ Idem, *Człowiek i medycyna*, s. 39.

¹⁵ *Nepeš*, jako życie, czy synonim życia, oznacza ostatecznie *osobę* [...]. Człowiek dzięki tchnieniu otrzymanemu od Boga jest *nepeš hajjāh*, tzn. bytem, który żyje, osobą żywą, jednostką, która egzystuje”. Ibidem, s. 41.

¹⁶ *Rûah* oznacza jakiś niezniszczalny, Boski pierwiastek, który ożywia cały byt człowieka i który nie umiera wraz ze śmiercią jego ciała.

¹⁷ Czasownik *qānāh* dosłownie oznacza w Biblii: 1) nabywanie, kupowanie czegoś; 2) tworzenie, stwarzanie (jako Bożą działalność).

¹⁸ Por. A. Świerczek, *Ciało ludzkie*, w: A. Muszała (red.), *Encyklopedia bioetyki*, Radom, 2007², s. 103.

przez swoje przejście przez grób do zmartwychwstania, uczynił ludzkie ciało zadatką nieśmiertelności. Wcielenie Syna Bożego jest wyniesieniem ciała ludzkiego do szczególnej godności. W teologii św. Pawła ciało jest bytem, poprzez który człowiek zanurzony jest zarówno w świecie materialnym, jak i w rzeczywistości nadprzyrodzonej. To przez owo „gliniane naczynie” (por. 2 Kor 4,7) człowiek jest powołany do doskonałości. I choć niejednokrotnie ciało przeciwstawia się Duchowi Bożemu, to jednak właśnie poprzez nie człowiek może wejść w relację tak z Bogiem, jak i drugim człowiekiem.

3. Koncepcje ciała ludzkiego według teologów chrześcijańskich pierwszych wieków

Ojcowie patrystyczni pierwszych wieków chrześcijaństwa w zróżnicowany sposób patrzyli na ludzkie ciało. W refleksjach odwoływali się zarówno do przesłanek rozumowych (filozoficznych), jak i nadprzyrodzonych (biblijnych). W ich twórczości teologicznej można odnaleźć reminiscencje rozwijanych wówczas nurtów myśli ludzkiej, jak i sympatie wobec niektórych z nich. Aplikując rozróżnienia uczynione w pierwszej części niniejszego artykułu, można stwierdzić, że żaden z wczesnych teologów chrześcijańskich nie poszedł ścieżką koncepcji materialistyczno-monistycznej. Staje się to zrozumiałe, gdy uwzględni się fakt, iż teksty Pisma Świętego wielokrotnie ukazują człowieka jako ciało ożywiane przez Boski pierwiastek (*rûah*), nigdy zaś jako samą materię (*sarks*). Powołanie do nieśmiertelności dodatkowo zakłada, że musi istnieć w człowieku jakaś niezniszczalna zasada, utożsamiana ogólnie z duszą (*psyche*), względnie duchem (*pneuma*), która nie ginie wraz z ciałem¹⁹. Z tego też względu o wiele bliższe Ojcom patrystycznym były koncepcje dualistyczne czy hylemorficzne; wszakże w ich obrębie doszło do dość zróżnicowanego spojrzenia na ludzkie ciało.

3.1. Tendencje dualistyczne w spojrzeniu na ciało ludzkie

Teologowie chrześcijańscy opowiadający się za „dualistycznym” patrzaniem na człowieka podzielili się na dwie grupy: jedni zakładali całkowicie duchowy charakter duszy ożywiającej ciało i stanowiącej Boski element w człowieku; inni zaś – głównie za stoikami – twierdzili, że stanowi ona formę

¹⁹ Nieco upraszczając, „dusza” (*psyche*) w Piśmie Świętym oznacza indywidualne życie, przebywające w jednostkowym ciele, zaś duch (*pneuma*) jest źródłem dla ożywiania indywidualnego ciała przez indywidualną duszę. W takim rozumieniu np. Jan Ewangelista opisał moment śmierci Jezusa jako „oddanie ducha” (*pneuma*). Trudno ostatecznie rozstrzygnąć – na bazie tekstów natchnionych – czy dusza jest pochodzenia całkowicie boskiego (kreacjonizm), choć ogólny wydzźwięk adekwatnych fragmentów wskazuje na wyraźne sympatie z tym założeniem.

wysublimowanej materii. Obie grupy odwoływały się w swojej argumentacji zarówno do przesłanek biblijnych, jak i filozoficznych.

U przedstawicieli pierwszej tendencji – „spirytualistycznej” – wyraźnie można odnaleźć sympatie z platońskim spojrzeniem na człowieka i świat. Jeśli uwzględni się fakt, że w okresie rozkwitu myśli patrystycznej poglądy medio- i neoplatoników stanowiły właściwie jedynie liczącą się filozofię²⁰ oraz że duża część Ojców Kościoła opierała się na dorobku filozofów tego nurtu, to nie dziwi, że wielu starożytnych teologów zasymilowało pogląd o wyraźnym rozdzielaniu elementu cielesnego i duchowego w człowieku. Wszakże wśród ich opinii należy wyróżnić jeszcze dwie istotne podgrupy. Pierwsza znalazła swoich reprezentantów wśród zwolenników wrogiego patrzenia na ludzkie ciało. Ciało – według nich – ma wymiar negatywny i stoi w opozycji do jedynie szlachetnej duszy. Doskonałość chrześcijańska polega na wyzwoleniu się z wszelkich jego więzów, nieustannym ujarzmianiu go aż do zupełnego wyniszczenia. Podejmowana na ziemi asceza ma na celu zapanowanie duszy nad ciałem, gdyż życie wieczne dotyczyć będzie jedynie świata duchowego. Poglądy takie były upowszechniane przez różne sekty gnostyckie: bazyliidian, walentynian, karpokratian, marcjonitów, kasjanistów, montanistów, a w późniejszym okresie – manichejczyków. W odniesieniu do ludzkiego ciała ich tezy przejawiały się w pewnych szczegółowych postulatach i poglądach. I tak np. bazyliidianie i marcjonici negowali wcielenie Jezusa, twierdząc, że miał On ciało tylko pozorne (tzw. doketyzm – od gr. *dokein* – wydawać się), nie cierpiał na krzyżu ani nie umarł, zaś w Jego miejsce, przez pomyłkę ukrzyżowany został Szymon Cyrenejczyk. Większość sekt gnostyckich zalecała bezwzględna wstrzeźliwość płciową, odrzucając równocześnie małżeństwo i prokreację. Ich wyznawcy postulowali dobrowolne wyrzeczenie się materii, która – według nich – stanowi strukturę tego świata i jego pokus. Nieraz zalecali bardzo surowe posty i hojne jałmużny jako formę przygotowania się na rychły koniec świata (montaniści). Jedynie karpokratianie z podejrzliwego patrzenia na ludzkie ciało wyciągali wniosek przeciwny – o pełnej rozwiązłości seksualnej²¹. Poglądy sekt gnostyckich zostały nie tylko odrzucone

²⁰ A. Baron wykazuje wręcz, że światopogląd współczesnego Europejczyka został uformowany na Biblii i chrześcijaństwie z jednej strony, a na neoplatonizmie – z drugiej; por. A. Baron, *Neoplatoniska idea Boga a ewangelizacja*, Kraków 2005, s. 18. „Wprawdzie zniknęły instytucje neoplatonickie, ale pozostał światopogląd oraz dorobek myśli, z którego obficie korzystali zarówno chrześcijanie, jak i inni myśliciele w następnych wiekach. W ten sposób światopogląd platoński oraz chrześcijaństwo stały się filarami jedności Europy, i tak będzie aż do czasów nowożytnych”. Ibidem, s. 342.

²¹ „Tego oto nauczają »szlachetni« karpokratianie. O nich i o innych jeszcze zwolennikach podobnie bezecnych poglądów krąży wieść, że gromadzą się na uczty (nie nazwałbym wszelako agapą takiego ich zebrania!) mężczyźni i kobiety razem. A kiedy już się nasycą jedzeniem do woli [...], pogasiwszy lampy usuwają światło, demaskujące tę ich nierządną »sprawiedliwość«, i obcuja z sobą cieleśnie, jak chcą, z kim sobie zyczą, przez tego rodzaju »agapę« uprawiając wspólnotę; co więcej, już

przez Kościół, ale stały się przedmiotem systematycznej krytyki ze strony wielu Ojców patrystycznych. Bardzo wczesnie zrozumieli oni, że negatywne patrzenie na ciało ludzkie jest nie do pogodzenia z przekazem biblijnym²².

W dualistycznym i spirytualistycznym patrzeniu na człowieka odnaleźć wszak można dość liczne grono teologów wczesnochrześcijańskich, reprezentujących „pozytywne” patrzenie na ciało ludzkie. Związani byli oni głównie ze środowiskiem aleksandryjskim II i III w. po Chr. (Klemens, Orygenes), jak i innymi ośrodkami starożytnego chrześcijaństwa (Metody z Olimpu, Didym Ślepy, Ewagriusz z Pontu). W późniejszym okresie (IV–V w.) wyraźne sympatie platońskie dały się zauważyć w twórczości teologicznej Mariusza Wiktoryna, Eneasza z Gazy i przede wszystkim Augustyna; ten ostatni właściwie zinkulturował chrześcijaństwo zachodnie z myślą neoplatońską. Nieco uogólniając, wszyscy ci teologowie postrzegali ludzkie ciało jako coś odrębnego od autonomicznej i duchowej duszy ludzkiej. Równocześnie ciało nie stanowiło już dla duszy formy „więzienia”, zaś związek z nim nie był dla niej ani przypadłościowy, ani poniżający. Pewna ukryta podejrzliwość jednak pozostała. Przejawiła się ona w sympatiach wobec teorii apokatastazy i preegzystencji dusz (szczególnie u aleksandryjczyków) oraz w skłonnościach do bardzo surowej ascezy (pustelnicy egipscy), prowadzącej nawet do samookaleczenia (Orygenes). W myśli Augustyna ciało – jako źródło nieukozonej troski i łup bezlitosnej żądzy – musiało być poddawane ciągłej dyscyplinie²³. Według wyrażenia P. Browna, biskup Hippony stworzył „humanizm posępny, który wspólną nieufnością wobec rozkoszy seksualnej wiązał przedchrześcijańską przeszłość z chrześcijańską teraźniejszością. To dziedzictwo miało mocno zaciążyć nad późniejszymi epokami”²⁴. Dualizm platoński, nawet w „pozytywnej” odmianie chrześcijańskiej ortodoksji, nie umiał sobie też poradzić z wypracowaniem odpowiedniej teorii zmartwychwstania człowieka. Na przykład według Ewagriusza z Pontu, końcowa apokatastaza zrealizuje się w powrocie ludzkości do form bezcielesnych i w całkowitym zaniku materii. Wydaje się, że zasymilo-

za dnia żądają od kobiet, od jakich im się podoba, powolności w stosunku do prawa Karpokratesa – bo przecież nie godziłyby się powiedzieć: w stosunku do prawa Bożego. Tego rodzaju prawa powinien być, moim zdaniem, Karpokrates stanowić raczej dla rui psów, świń, kozłów”. Klemens Aleksandryjski, *Stromata*, III, 9, 2–10, 1, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska.

²² W ramach ortodoksyjnej nauki chrześcijańskiej jedynie u Antoniego Pustelnika pojawia się czasem – niejako w tle – myśl, że Bóg na początku stworzył jedną substancję czystą i niematerialną, która potem – wskutek upadku – rozproszyła się i zróżnicowała w formie wielu bytów fizycznych; także dusze zostały złączone z ciałami ludzkimi, które dla nich stanowią formę „więzienia”. Por. Antoni Pustelnik, *Listy*, III, 1–2. 4; IV, 6. Antoni jednak nigdzie nie wyraził tej tezy wprost, a tylko pośrednio przebiega ona z jego tekstów.

²³ „Zatem powściągaj swoje ciało; teraz opanowuj to, co potem otrzymasz. Niech teraz ustaje, potem wszystkiemu podolej”. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1986, s. 226.

²⁴ P. Brown, *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*, Kraków 2006, s. 444.

wanie w myśl teologiczną tez (neo)platońskich na wiele wieków zaszczerpiło pewną nieufność w patrzeniu na ludzkie ciało, a konsekwencje tego mariażu chrześcijaństwo ponosi do dnia dzisiejszego.

Teologiem, który poszedł nieco inną ścieżką w patrzeniu na człowieka był Tertulian. Jego zwrócenie się ku myśli stoickiej zaowocowało dość szczególną odmianą pozytywnego „dualizmu paramaterialistycznego”. Zakładał on istnienie w człowieku zarówno pierwiastka cielesnego, jak i duchowego, jednakże o tym ostatnim orzekał, że stanowi formę wyżej zorganizowanej materii²⁵. Konsekwencje takiego rozumienia duszy okazały się brzemiennie w skutkach w całym patrzeniu na człowieka i jego ciało. Tertulian twierdził np., że dusza ludzka jest obecna już w nasieniu rodzicielskim; doprowadziło go to do traducjanistycznej teorii przekazu duszy przez czynnik materialny (nasienie), poczynawszy od pierwszego rodzica – Adama²⁶. Uważał również, że embriion ludzki – już od samego początku – jest bytem animowanym; rozważania teologa z Kartaginy w tej kwestii stanowią niewątpliwie najbogatszą refleksję na temat natury ludzkiego zarodka u starożytnych Ojców Kościoła. Materializm duszy okazał się skuteczną bronią przeciw wszelkim „pomysłom” o preegzystencji, reinkarnacji czy metempsychozie dusz ludzkich: skoro były one przekazywane przez rodziców, więc nie mogły się wcześniej błąkać w niezidentyfikowanych miejscach czy organizmach. Co ciekawe, w całej koncepcji Tertuliana – owo „materialistyczne” pojmowanie duszy nie było równoznaczne z jej poniżeniem, lecz odwrotnie: wynosiło ciało do wyższej godności! To właśnie „poprzez ciało i jego doznania dusza dostrajała się do wysokiej tonacji, w jakiej powinna współbrzmieć z Duchem Bożym”²⁷. Wszystko to sprawiło, że poglądy Tertuliana na ciało i ludzką płciowość nosiły znamiona o wiele bardziej pozytywne niż np. ówczesnych mu aleksandryjczyków. Sam będąc żonaty²⁸, nie cofał się np. przed opisem stanów doznawanych przez człowieka w trakcie odbywania stosunku seksualnego, postrzeganego jako „zderzenie się dwojga ludzi, z których każdy doznaje wstrząsu”²⁹. Brak podejrzliwości wobec ciała ludzkiego przejawiał się u Tertuliana także we wnikliwym studium dzieł lekarskich Herofilosa, Erasistratosa, Hikezjusza oraz jednego z ostatnich wielkich lekarzy rzymskich – Soranosa z Efezu, którego koncepcję zapłodnienia

²⁵ „Ponadto, jeśli nawet przyjmiemy z Platonem, że właściwością ciała jest być poruszonym od zewnątrz, to tym bardziej trzeba dusze uważać za substancję cielesną”. Tertulian, *O duszy*, VI, 2, tłum. M. Michalski, w: *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, Warszawa 1975, s. 377.

²⁶ Por. Tertulian, *O duszy*, XXVII, 8; XXIX, 3.

²⁷ P. Brown, *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*, s. 95.

²⁸ Odnotowuje to Tertulian w *Ad uxorem (Do żony)*.

²⁹ Tertulian, *O duszy*, XXVII, 4. Użyte słowo *concussus* oznacza wzburzenie, wstrząs, oszołomienie.

jako „przytrzymania nasienia” wykorzystał do własnych analiz embriologicznych. Niezrównany jest również opis niektórych zabiegów medycznych, połączony z fachową znajomością stosowanych w starożytności narzędzi chirurgicznych³⁰. Niestety, późniejsze wydarzenia – przejście do montanistów oraz odrzucenie materialistycznej koncepcji duszy oraz jej przekazu na drodze tradycjonalistycznej – przyczyniły się do „wylania dziecka z kąpielą” – poglądy Tertuliana przez długie wieki zostały zmarginalizowane w teologii i przyjmowane były z dużą rezerwą. Być może właśnie tu kryje się źródło sukcesu paraplatońskich poglądów na ludzkie ciało jako coś „niższego” od duszy i „nieczystego”, które powoli uzyskiwały dominację w myśli teologicznej od IV w.

3.2. Tendencje hylemorficzne i unifikacyjne w spojrzeniu na ciało ludzkie

Tylko u nielicznych Ojców Kościoła – co jest dość zadziwiające – spotykamy pewną znajomość a jeszcze rzadziej zasymilowanie do własnego sposobu uprawiania teologii, koncepcji hylemorficznej Arystotelesa. Kiedy później – w dobie rozkwitu średniowiecza – św. Tomasz z Akwinu posługiwał się tą teorią jako jedną z fundamentalnych tez swojego systemu myślowego (nazywanego później tomizmem), musiał bezpośrednio sięgać do zredagowanych kilkanaście wieków wcześniej pism samego Stagiryty. Wśród teologów wczesnochrześcijańskich rozważania filozofa z Aten w tej kwestii nie znajdowały bowiem szczególnego oddźwięku. Pewne reminiscencje można odnaleźć jedynie u niektórych przedstawicieli szkoły antiocheńskiej, szczególnie u Teodoretta z Cyru³¹, Diodora z Tarsu i Jana Chryzostoma³². Przejawiło się to chociażby w specyficznym patrzeniu na pierwsze stadia rozwoju ludzkiego zarodka. Teologowie tego środowiska – za Stagirytą oraz wersją *Septuaginty* fragmentu Wj 21,22-25 twierdzili, że najpierw ciało embrionu ludzkiego musi przejść pewien etap „uformowania” (40 dni w przypadku chłopca; 80 dni – w przypadku dziewczynki), nim będzie mogło być obdarzone duszą³³.

Wydaje się, że najbardziej reprezentatywnym teologiem starożytnym optującym za hylemorficzną teorią człowieka był Grzegorz z Nyssy. Pod jego ręką teoria ta nosi jednak znamię wybitnie biblijne, nie zaś filozoficzne. Pomimo że sam teolog z Kapadocji rozczytywał się w pismach Arystotelesa, to

³⁰ Por. Tertulian, *O duszy*, XXV, 4–8. Dopiero później – po przejściu do montanistów – Tertulian zaczął podchodzić do ludzkiego ciała w sposób o wiele bardziej rygorystyczny. Por. np. Tertulian, *Zachęta do czystości, De exhortatione castitatis*, tłum. K. Obrycki, Warszawa 1983.

³¹ Por. Teodoryt z Cyru, *O Księdze Wjścia*, 48, PG 80, 272–273; idem, *Leczenie chorób hellenizmu*, V, 50, 52.

³² Por. Jan Chryzostom, *In Job*, 10, PG 64, 605–608.

³³ [Embrion] „otrzymuje duszę ludzką, gdy jest uformowany” – Diodor z Tarsu, *O Księdze Wjścia*, PG, 221, 1584 [fl. wł.]. „Wszystko, co uformowane, bierze duszę od Boga” – *Constitutiones Apostolorum*, VII, 3, 2.

jednak w uzasadnianiu ontycznej jedności duszy i ciała nie powołał się na jego teksty ani nie stosował jego słownictwa (materia-forma). Cytował natomiast obficie teksty zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu³⁴. Człowiek – według Grzegorza – stanowi jedność złożoną z pierwiastka duchowego i cielesnego. Dusza jest życiodajną przyczyną (*zoopoion aition*) i zasadą ożywiającą (*zootikon*) materialne ciało; sprawia, że stanowi ono jedność, zaś jej brak jest równoznaczny ze śmiercią ciała³⁵. Jedność ontyczna człowieka jest tu jeszcze bardziej uwypuklona niż u Stagiryty: dla Nyssńczyka właściwie nie ma już dwóch natur w człowieku, lecz jedna podwójna natura³⁶. W celu uzasadnienia swej tezy posłużył się dość oryginalną teorią anatomiczno-fizjologiczną ciała ludzkiego. Organy podzielił na cztery kategorie: 1) te, „bez których utrzymanie człowieka przy życiu byłoby niemożliwe” (mózg, serce i wątroba); 2) „organy, które dodają czegoś dobrego, i sprawiają, że życie ludzkie jest przyjemne” (zmysły); 3) narządy, które mają „na celu następstwo [pokoleń] i przekazywanie [życia]”; 4) oraz „inne narządy, służące podtrzymywaniu życia każdego człowieka, jak żołądek czy płuca”³⁷. Ten dość oryginalny podział teolog tłumaczył zamierzonym przez siebie celem, jakim jest ukazanie, że niematerialna zasada duchowa obecna jest w całym organizmie, stanowiąc z nim jedność ontyczną. Intuicje Grzegorza z Nyssy miały zostać rozwinięte przez jednego z ostatnich, a zarazem najbardziej oryginalnych Ojców Kościoła – Maksyma Wyznawcę.

Maksym Wyznawca (ok. 580–662) był najwybitniejszym teologiem greckim przełomu VI i VII w. Swoją antropologię oparł na chrystologii, gdyż – jak uważał – wcielenie Jezusa objawiło człowiekowi właściwy model, na jaki ten został stworzony. Maksym wielokrotnie mówił o duszy ludzkiej związanej z ciałem, jednakże pojmował ją – podobnie jak Grzegorz z Nyssy – na sposób biblijny, a nie filozoficzny. Na przykład w rozdz. 42 *Ambigorum liber II*³⁸ wyraził pogląd, że w umyśle Bożym istnieją *logoi* wszystkich ludzi; poszczególny *logos* „staje się realnym człowiekiem” poprzez złączenie pierwiastka cielesnego z duchowym. Sposób, w jaki się to dokonuje, związany jest bezpośrednio z poczęciem cielesnym dokonywanym w akcie zjednoczenia mężczy-

³⁴ Por. np. Grzegorz z Nyssy, *Wielka katecheza*, 6, w: idem, *Wybór pism*, s. 138–139; idem, *Wielka katecheza*, 6, w: idem, *Wybór pism*, s. 138–139.

³⁵ „Podstawą naszego istnienia nie jest ani bezcielesna dusza, ani pozbawione duszy ciało, ale z posiadającego duszę ciała rodzi się istota żywa, od początku obdarzona duszą”. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, XXX, 21, tłum. M. Przyszychowska, Kraków 2006, s. 148.

³⁶ „Ciało i dusza stanowią jedność i wspólnie uczestniczyły w grzechach”. Grzegorz z Nyssy, *Wielka katecheza*, Warszawa 1974, s. 143.

³⁷ Idem, *O stworzeniu człowieka*, XXX, 2. W tej części opracowania korzystamy z polskiego tłumaczenia traktatu *De opificio hominis* Grzegorza z Nyssy, dokonanego przez M. Przyszychowską (Kraków 2006).

³⁸ Maksym Wyznawca, *Ambigorum liber*, II, PG 91, 1315–1349.

zny i kobiety. Zaistnienie *logosu* człowieka jest wynikiem jego *stworzenia* przez Boga poza czasem; z kolei sposób (*tropos*) zaistnienia człowieka w czasie jest wynikiem jego „zrodzenia” przez biologicznych rodziców³⁹. Najważnym imperatywem Maksyma była obrona jedności ontycznej człowieka; równoczesność pojawienia się w embrionie ludzkim elementu cielesnego i duchowego jest tego podstawowym gwarantem. Człowiek jest jednością duchowo-fizyczną, postacią kompletną (*eidosis holon*), zarówno od strony fizycznej, jak i metafizycznej. A skoro tak, to musi być nią już od samego początku, nie zaś od jakiegoś późniejszego momentu; w ten sposób Maksym przyczynił się do wypracowania koncepcji osoby ludzkiej jako integralnej całości. Trudno w niej mówić jeszcze sensu stricto o ciele ludzkim: człowiek poczyna się jako całość i przechodzi do wieczności jako integralna jedność. Innymi słowy, moment śmierci nie polega już na rozłączeniu ciała od duszy, lecz na przejściu całego człowieka do nowej, wiecznej i nadprzyrodzonej rzeczywistości.

Obecnie – z perspektywy czasu – można stwierdzić, że myśl teologiczna w patrzeniu na człowieka i jego ciało poszła, niestety, innym śladem niż intuicje Grzegorza z Nyssy i Maksyma Wyznawcy. Tendencje dualistyczne, zwłaszcza w obrębie tradycji łacińskiej zyskiwały coraz większe grono zwolenników, doprowadzając do rygorystycznego traktowania ciała, patrzenia z dużą dozą podejrzliwości na ludzką aktywność seksualną, a nawet na małżeństwo czy prokreację. Nadużycia seksualne były surowo osądzone przez wczesnośredniowieczne penitencjały iroszkockie i anglosaskie. Stan dziewictwa – przeciwnie – przedstawiany był na ogół jako ideał człowieka dążącego do zjednoczenia z Bogiem. W Kościele Wschodnim zarówno Grzegorz, jak i Maksym są do dnia dzisiejszego uznawani za jednych z najwybitniejszych teologów, także w teologicznej refleksji nad człowiekiem, podczas gdy w Kościele Zachodnim wciąż pozostają w cieniu teorii Arystotelesa i Tomasza z Akwinu. Odkrycie ich na nowo jawi się jako jeden z istotnych postulatów w tej dziedzinie, tym bardziej że głosy obu teologów pochodzą jeszcze sprzed podziału Kościoła na Wschodni i Zachodni.

DER LEIB DES MENSCHEN IM CHRISTLICHEN ALTERTUM (ZUSAMMENFASSUNG)

Der Artikel unternimmt den Versuch, die Sicht des Menschen, vor allem des menschlichen Leibes, bei den Vätern zu analysieren. Im ersten Teil wurden zwei grundsätzliche Positionen, die der späteren theologischen Reflexion zugrunde gelegt wurden, untersucht. Die erste bilden die

³⁹ Por. idem, *Ambigorum liber*, II, 42; PG 91, 1324 c 1–d 3.

Ansichten der antiken griechischen Philosophen. Manche von ihnen neigten zur materialistisch-monistischen Sicht des Menschen (Empedokles, Demokrit, Atomisten), andere repräsentierten die dualistische Sicht, nach der, neben dem menschlichen Leib, auch die geistliche Komponente (Seele) den Menschen bildet. Die zweite Perspektive stammt aus der Bibel, nach der der von der Seele durchdrungene Leib des Menschen eine hohe Wertschätzung erfährt, was ganz besonders durch die Inkarnation und Auferstehung des Gottessohnes betont wird. Im zweiten Teil des Artikels werden theologische Konzepte des menschlichen Leibes der einzelnen frühchristlichen Theologen untersucht. Alle präsentierten Autoren haben die Koexistenz der beiden Komponenten: des Leibes und der Seele im Menschen bejaht. Die meisten sind jedoch der dualistischen (neo-)platonischen Spur nachgegangen. Dies hat ihre Konsequenzen durch die nächsten Jahrhunderte, die sich in einer gewissen Reserve gegenüber der Leiblichkeit, Sexualität und Prokreation äußerten. Den größten Einfluss auf die spätere Reflexion hatten Origenes und Augustinus. Einen anderen Weg ist Tertullian gegangen, der, einen materiellen Charakter der Seele annehmend, nicht ihre Erniedrigung, sondern die Erhöhung des Leibes zu einer besonderen Würde postulierte. Die am meisten gereiften Konzepte der menschlichen Leiblichkeit stammen jedoch von griechischen Vätern: Gregor von Nyssa und Maximus Confessor.

HUMAN BODY IN THE ANCIENT CHRISTIANITY (SUMMARY)

The author makes an attempt to synthetically estimate the views of the Fathers of the Church concerning human, especially his/her body. In the first part two basic views have been presented which lay ground for the later theological reflection. The first of those were the opinions of the ancient Greek philosophers. Some of them were in favour of a materialist-monist nature of human (Empedocles, Democritus, atomists); others represented a dualist view according to which the human consists of two elements- the body and the soul. The basis for the latter view was the biblical thought according to which the human body is the agent of the soul, has a positive dimension and was raised to a special dignity by the incarnation and resurrection of the Son of God. The second part is the analysis *sensu stricto* of the views of the early Christian theologians on the human body. All of them affirmed the coexistence of both the elements in human: body and soul. Most of them followed the dualist concept in the neo-platonic version. It caused repercussions throughout several teens of the ages to come in the way the human body was approached- with reserve towards corporeality, sexuality or procreation. Origen and Augustine belonged to the theologians who had the greatest influence in that matter. Tertullian followed another way- he presumed a material character of the human soul, so he did not tend to diminish it; he rather strived after exalting the human body and raising it to a special dignity. The most mature theologians- as far as their approach toward the human corporeality is concerned- were two Greek Fathers: Gregory of Nyssa and Maximus the Confessor.