



7/2008 (13)

Wczesnego chrześcijaństwa kłopoty z ciałem – rozwiązania Klemensa Aleksandryjskiego

Stanisław Łucarz

Utarło się w naszych czasach przekonanie, że chrześcijaństwo jest wrogiem ciała, a w najlepszym wypadku traktuje je z dużą dozą podejrzliwości. Jako sztandarowy dowód na to przytacza się chrześcijańską etykę odnośnie do ludzkiej płciowości. Szczególnie Kościół katolicki jest przedstawiany w mediach jako bastion zacofania i represyjności wobec ludzkiej cielesności i jej potrzeb. Z niesłychaną trudnością przebija się do świadomości dzisiejszego człowieka „teologia ciała” Jana Pawła II, którą on przedstawił w swoich 130 katechezach wygłoszonych w czasie audiencji ogólnych na początku swojego pontyfikatu. Znany biograf papieża George Weigel tak o tym pisze

Kościół i świat będą już na dobre w XXI wieku, a może nawet jeszcze dalej, zanim teologia katolicka w pełni przyswoi sobie zawartość owych 130 katechez wygłoszonych podczas audiencji generalnych. Jeśli teologia ciała Jana Pawła II zostanie tak poważnie potraktowana, jak na to zasługuje, może okazać się przełomowym momentem w wypędzaniu z katolickiej teologii moralnej manichejskiego demona wraz z jego deprecjonowaniem płciowości człowieka¹.

Jakkolwiek nowym jest przesłanie Jana Pawła II w swej treści, to walka z owym, jak go nazywa Weigel, manichejskim demonom jest kontynuacją boju, jaki toczy się w Bożym objawieniu na długo przed pojawieniem się chrześcijaństwa. Cała Biblia jest walką o godność ludzkiej cielesności, walką, którą objawiający się Bóg toczy w narodzie wybranym z pogańskimi tendencjami deprecjonującymi ciało i jego potrzeby. Szczególny wyraz tendencje te znajdowały zawsze w sferze ludzkiej płcio-

¹ G. Weigel, *Świadek nadziei*, Kraków 2000, s. 433.

wości, jako tej, która związana jest ściśle z początkiem życia, ale i oczekiwaniem miłości i bliskości. Niekiedy deprecjacja ta przyjmowała charakter paradoksalny i wyglądała na docenianie ciała, jak choćby w prostytucji sakralnej w pogańskich świątyniach bożków płodności Kanaanu. Praktyki te jednak tylko z pozoru wywyższały ciało, gdyż ostatecznie były poniżeniem człowieka. Podkreśla to i papież Benedykt XVI w encyklice *Deus caritas est*, kiedy pisze:

Prostytutki w świątyni, które mają dawać upojenie boskością, nie są traktowane jako istoty ludzkie i osoby, lecz służą jedynie jako narzędzia do wzniecenia „boskiego szaleństwa”: w rzeczywistości nie są boginiami, lecz osobami ludzkimi, których się nadużywa².

Domniemane upojenie boskością zamieniało się więc dość szybko w morderstwo, a pozorne dowartościowanie ciała stawało się jego pogardą, zwłaszcza, że kultury te wiązały się z ofiarami z ludzi, także z dzieci, dla tych samych bożków, którym wcześniej poprzez orgie oddawano cześć. Atrakcyjne dla zmysłów kultury płodności niosły w sobie żądło śmierci. Bóg już od samych początków Izraela walczył o godność ludzkiego ciała, stąd też jednym z pierwszych zakazów w Izraelu był zakaz brania sobie żon z narodów ościennych (por. Rdz 24, 3-4; Wj 34, 16), które z łatwością mogły sprowadzić młodych Izraelitów na fałszywe drogi kultów płodności, a także ostry zakaz prostytucji sakralnej:

Nie będzie nierządnic sakralnej wśród córek Izraela ani mężczyzn uprawiających nierząd sakralny wśród synów Izraela (Pp 23, 18).

Moralność seksualna Izraela jest na tym tle wielkim zwycięstwem. Pośród różnorodnych nadużyć ówczesnego pogaństwa Bóg nauczył Izraela cenić ciało i postrzegać je nie jako przedmiot, ale jako podmiot.

Biblijna wizja cielesności

Ciało dla człowieka biblijnego nie jest częścią składową człowieka. Biblia jest bardzo daleka od greckiego dualizmu, dzielącego człowieka na ciało i duszę. Ciało (*basar*), dusza (*nefesz*) i duch (*ruah*) to nie części składowe człowieka, ale jego aspekty. Tak więc człowiek jest ciałem, jest duszą i jest duchem. Kiedy więc Biblia mówi o ciele, mówi o całym człowieku. Ciało oznacza w niej, owszem, słabego, upadłego człowieka, ale ciągle całego człowieka. Ciało zatem to słabość ludzkiej natury po pierwsze ze względu na jej stworzoność, ale też i ze względu na jej skłonność do grzechu:

Bóg widział, iż ziemia jest skażona, że wszyscy ludzie (*kol-basar*) postępują na ziemi niegodziwie (Rdz 6, 12).

Tak więc ciało oznacza nie tylko słabość, ale i nieposłuszeństwo wobec woli Boga. Dusza, z kolei, to też cały człowiek, ale w aspekcie jego pragnienia i tęsknoty za pełnią, czyli za Bogiem. Dusza zatem to ów wewnętrzny poryw, który ogarnia całego człowieka, także w jego upadłości. Stąd też w jednym z psalmów psalmista woła:

Boże, mój Boże, szukam Ciebie; pragnie Ciebie moja dusza (*nefesz*), ciało (*basar*) moje tęskni za Tobą, jak zeschnięta ziemia, łaknąca wody (Ps 63, 2).

Jak więc widać, nie ma tu żadnego śladu przeciwstawienia duszy i ciała. Duch wreszcie to człowiek obdarzony mocą pochodzącą od Boga. Jest to moc życia i dokonywania wielkich dzieł. Można by powiedzieć, że ciało, dusza i duch to odpowiednio trzy tendencje w człowieku: jedna ściągającą go w dół, druga to usilne, ale i bezsilne pragnienie wypełnienia, a trzecia to ta dana przez Boga, aby prowadzić go ku górze. Kiedy więc św. Paweł będzie pisał o uśmiercaniu popędów ciała, albo tego, co cielesne, nie będzie miał w żadnym wypadku na myśli jakiegokolwiek nienawiści do ciała w naszym rozumieniu, czy walki z nim. Będzie mu chodzić o walkę z tą tendencją w człowieku, która oddala go od Boga. Dla Biblii człowiek, gdy umiera i traci swą materialną cielesność, przestaje być człowiekiem w swej pełni, jest duszą-pragnieniem w ręku Boga, czekającą na zmartwychwstanie. W tej biblijnej, aspektowej koncepcji człowieka zmar-

twychwstanie cielesne Jezusa i nas wszystkich jest już *implicite* zapisane, choć jego nadzieja dojdzie do głosu dopiero w późnych księgach Starego Testamentu.

Konfrontacja biblijnej wizji człowieka z dualizmem helleńskim i hellenistycznym

W przeciwieństwie do biblijnej wizji człowieka grecki sposób patrzenia na niego od początku charakteryzuje dualizm, czyli podział człowieka na dwie części: ciało i duszę. Co więcej, w zdecydowanej większości greckich prądów filozoficznych w dualizmie tym przeciwstawia się ciało duszy: ciało jest złe, dusza dobra. Znajdziemy go już u orfików (VI w. przed Chrystusem), którzy kierując się mitem uważali, że dusze ludzkie powstały z sadzy tytanów, których Zeus spalił piorunem, karząc ich za zabicie i spożycie Dionizosa. Te resztki tytanów nosiły w sobie zarówno pierwiastek boski po spożytym Dionizosie, jak i pierwotną winę po ich grzechu. Tak też było według nich z ludzkimi duszami – pierwiastek boski każe im dążyć ku niebu, ale na skutek pierwotnej winy zostały strącone do ciał i są w nich jakby w grobach pogrzebane. Orficy odwołują się tu do podobnie brzmiących słów: *soma* – ciało, *sema* – grób. Fonetyczne pokrewieństwo tych wyrazów było dla nich dodatkowym dowodem na prawdziwość ich przekonania. Tę teorię przejmie po nich i twórczo rozwinie największy filozof starożytnej Grecji – Platon (428/427-348/347 przed Chrystusem). Dla Platona człowiek to nie tyle ciało i dusza, ale dusza pogrzebana w ciele. Ciało będzie dla niego nie tylko grobem duszy, ale i jej więzieniem i kajdanami. Cała zaś jego filozofia będzie polegać na uwalnianiu duszy od ciała. Stąd też jedna z platońskich definicji filozofii będzie brzmieć: „Przygotowywanie się na śmierć – uwolnienie i odwrócenie duszy od ciała”. Jednakże ten negatywny stosunek do ciała wcale nie przełoży się w etyce Platona na jakiś rodzaj ascezy wobec ciała i jego potrzeb. Przeciwnie, Platon, owszem, każe kształcić duszę, zdobywać cnoty intelektualne, ale ciało pozostawi w cieniu, jakby na uboczu, co przełoży się na niejednoznaczność i permissywizm etyczny wobec ciała. Widać to zwłaszcza w jego odniesieniu do homoseksualizmu. Wprawdzie w *Prawach* podkreśla, że jest on niezgodny z naturą³, co nie przeszkadza mu jednak w dialogach *Uczta*

³ Por. Platon, *Prawa*, 636ab.

i *Fajdros* pisać o nim tak, jakby jego praktykowanie było czymś najzupełniej naturalnym⁴. To przede wszystkim platonizm w różnych swoich formach będzie kształtował umysłowość ludzi objętych wpływem kultury greckiej. Dość powiedzieć, że żyjący w III wieku po Chrystusie twórca ostatniej i najdoskonalszej formy platonizmu, zwanej neoplatonizmem – Plotyn – wręcz wstydził się będzie swego ciała. Ten wpływ bardzo mocno zaznaczy się na zhellenizowanych Żydach, a potem i chrześcijanach. Dotknie też w znacznym stopniu interpretacji tekstów biblijnych.

Najwybitniejszym interpretatorem Biblii spośród zhellenizowanych Żydów okaże się Filon Aleksandryjski (ok. 20 r. przed Chrystusem – ok. 50 r. po Chrystusie). To niezwykle ciekawy i bogaty w nowe idee filozof. Ten piszący swe dzieła po grecku Żyd z jednej strony chce ukazać Grekom wielkość religii żydowskiej, z drugiej zaś umocnić chwiejących się w wierze rodaków, ukazując jako rozwiązanie „oświeconą prawowierność”. Ta oświecona prawowierność to swoista koniunkcja Biblii i głównych nurtów filozoficznych okresu hellenistycznego – platonizmu i stoicyzmu. Dzieło Filona nie wpłynie specjalnie na Żydów, ale wywrze przemożny wpływ na chrześcijan, zwłaszcza na tak zwaną szkołę aleksandryjską, która odegrała bardzo ważną rolę w teologii i filozofii chrześcijańskiej.

W podziale człowieka Filon najpierw idzie za Platonem i dlatego podzieli człowieka tylko na ciało i duszę. Dopiero później, idąc za Biblią, wyróżni w człowieku trzecią część – ducha. Co więcej, przejmuje on też negatywizm platoński, a nawet używa jeszcze mocniejszych wyrażen niż Platon, aby podkreślić negatywny charakter ciała. Oto co czytamy w *Alegoriach Praw*:

Jest rzeczą doskonale znaną, że nasze ciało jako masa otoczona skórą (...), jest nędzne, czyhające na duszę, śmiertelne i zawsze umarłe. Trzeba pomyśleć nad tym, że każdy z nas nic innego nie czyni, lecz tylko nosi trupa, ponieważ dusza pobudza ciało będące samo z siebie trupem (...). Ciało jest złe z natury.

Nieco dalej apeluje on do duszy:

Kiedy więc duszo należycie zrozumiesz, że nosisz trupa?⁵

⁴ Por. Platon, *Uczta*, 209f; *Fajdros*, 255b-256e.

⁵ Filon Aleksandryjski, *Alegorie praw*, 69; 74.

U Filona i późniejszych myślicieli zależnych od niego dokonuje się brzemienny w skutki proces. Platońskie, negatywne podejście do ciała zostaje skojarzone z biblijną etyką cielesności rozumianą na dodatek na sposób stoicki, gdzie ciało widziane jest jako źródło namiętności, z którymi trzeba walczyć. Jak pamiętamy, oryginalny, platoński negatywizm co do ciała wiązał się z permissywizmem etycznym, podczas gdy biblijne pozytywne podejście do cielesności szło w parze z wymagającą etyką, stawiającą potrzebom cielesnym bardzo wyraźne granice. Św. Paweł da temu bardzo mocny wyraz w słowach: „Ciało nie jest dla rozpusty, lecz dla Pana” (1 Kor 6, 13). Z par pogarda dla ciała – permissywizm etyczny (Platon) i godność ciała – radykalne wymagania etyczne (Biblia) powstaje para – pogarda dla ciała i radykalne wymagania etyczne. To nieszczęśliwe skojarzenie stanie się jednym z głównych problemów myślicieli chrześcijańskich i zaciąży na ich filozofii przez długie wieki. To będzie ów manichejski demon, o którym wspominał G. Weigel.

Wczesnochrześcijańska wizja ciała

Nowy Testament kontynuuje starotestamentalną, pozytywną wizję ciała. Zaskakujące więc mogą się wydać niektóre wypowiedzi nowotestamentalne na ten temat, jak na przykład w Ewangelii św. Jana: „Duch daje życie, ciało na nic się nie przyda!” (J 6, 63). Czy też Pawłowe:

Ciało do czego innego dąży niż duch, a duch do czego innego niż ciało. Dążność bowiem ciała prowadzi do śmierci, dążność zaś Ducha – do życia i pokoju. A to dlatego, że dążność ciała wroga jest Bogu, nie podporządkowuje się bowiem Prawu Bożemu, ani nawet nie jest do tego zdolna. A ci, którzy żyją według ciała, Bogu podobać się nie mogą (Ga 5, 17a; Rz 8, 6-8).

Trzeba je jednak rozumieć poprzez aspektowe myślenie o człowieku typowe dla myślenia biblijnego, w którym zarówno ciało, jak i duch oznaczają całego człowieka, z tym, że ciało oznacza człowieka w aspekcie jego upadłości i grzeszności, podczas gdy duch człowieka napełnionego mocą Boga. Daje temu wyraz ten sam św. Paweł, kiedy pisze:

Nie toczymy bowiem walki przeciw krwi i ciału, lecz przeciw Zwierzchnościom, przeciw Władzom, przeciw rządcom świata tych ciemności, przeciw pierwiastkom duchowym zła na wyżynach niebieskich (Ef 6, 12).

Tak więc ciało w swej fizyczności nie jest złe, przeciwnie, jego godność w Nowym Testamencie jest jeszcze większa niż w Starym, gdyż staje się „świątynią Ducha Świętego” (1 Kor 6, 19). Ta niezwykła godność staje się też podstawą stosunku chrześcijanina do własnego ciała. Świętość ciała domaga się właściwego traktowania go. Nie wolno go niszczyć przez grzech, bo „kto zniszczy świątynię Boga, tego zniszczy Bóg” (1 Kor 3, 17). Ma ono bowiem być miejscem oddawania chwały Bogu.

Najważniejszymi faktami stanowiącymi podstawę godności ciała w Nowym Testamencie i będącymi zarazem najmocniejszą zaporą przeciw greckiemu negatywizmowi jest wcielenie, a zwłaszcza cielesne zmartwychwstanie Jezusa. Jeśli bowiem wcielenie przy stosownych interpretacjach było jeszcze do zaakceptowania przez Greków, bo przecież i niektóre ich bóstwa według greckich przekazów pojawiały się w postaci cielesnej, to zmartwychwstanie cielesne było z perspektywy platońskiej czymś horrendalnym. Pomnikowym wręcz przykładem napięcia, jakie ono wywoływało, jest słynna mowa św. Pawła na Aeropagu. Słuchający go tam filozofowie przyjmowali jego słowa tylko do momentu, gdy zaczął mówić o cielesnym zmartwychwstaniu Jezusa.

Gdy usłyszeli o zmartwychwstaniu, jedni się wyśmiewali, a inni powiedzieli: Posłuchamy cię o tym innym razem (Dz 17, 18-32).

Im bardziej chrześcijaństwo wchodziło w świat hellenistyczny, tym bardziej problemy związane z ludzką cielesnością narastały. W sposób szczególny ukazał je fenomen gnozy chrześcijańskiej, która doszła do swego rozkwitu w II wieku. Praktycznie wszystkie nurty gnostyckie, a było ich wiele, charakteryzował skrajny dualizm duszy i ciała, oraz negatywna wizja ciała. Niektóre wręcz wykluczyły zmartwychwstanie. Jedną z takich sekt gnostyckich byli kainici, którzy stosunkowo niedawno stali się sławni, poprzez odkrytą przed paroma laty koptyjską wersję *Ewangelii według Judasza*, która stanowiła ich podstawowe pismo. Judasz jest w niej dlatego bohaterem i wzorem

postępowania, bo pomógł przez swą – dla kaitów pozorną – zdradę uwolnić się Jezusowi od ciała i tak umożliwił zbawienie. Do takiej optyki cielesne zmartwychwstanie zupełnie nie pasowało.

Ów negatywny stosunek do ciała czy wręcz jego pogarda spowodowała w różnych sektach gnostyckich skrajnie przeciwne etyki cielesności. Po jednej stronie stali naasseńczycy ze skrajnym rygoryzmem etycznym odnośnie do ciała. Uważali oni współżycie seksualne za „rzecz świń i psów”⁶, co w konsekwencji prowadziło do zakazu małżeństwa. Skrajnie przeciwną postawę etyczną zajmowali karpokracjanie. Oni też żywili pogardę do ciała, ale prowadziło ich to do skrajnego permissywizmu etycznego, przy którym permissywizm platoński wydaje się być cnotą. Otóż twierdzili oni, że, aby się uwolnić od ciała, trzeba popełnić w ciele wszystkie możliwe grzechy, a wtedy syte ciało uwolni duszę⁷.

Pośród tego zamętu Kościół zanurzony w świecie hellenizmu z wielkim trudem dopracowywał się stanowiska, które w kategoriach myślenia hellenistycznego odzwierciedlałoby Objawienie. Na czym ów trud polegał, przecież teksty Starego i Nowego Testamentu są jasne? – zapyta ktoś nieobeznany z ówczesną kulturą. Otóż był to trud, który dziś nazywamy inkulturacją, a która polega na przełożeniu treści powstałych w jednej kulturze, w tym przypadku w kulturze hebrajskiej, na inną kulturę, mającą zupełnie odmienną historię i inne kategorie myślenia. Świącące w ówczesnym świecie swe tryumfy metody interpretacyjne tekstów, zwłaszcza metoda alegorezy, umożliwiały takie ich

⁶ Por. M. Simonetti, *Testi gnostici cristiani*, Bari 1970, s. 45: „Kiedy zaś się mówi: nie rzucajcie tego, co święte psom, ani też pereł przed wieprze” (Mt 7, 6), „to ma się na myśli ludzi cielesnych, bo dziełem psów i świń jest związek cielesny między kobietą i mężczyzną”.

⁷ Por. tamże, s. 83-84: „Mówiąc o wędrówce dusz z ciała do ciała uważają, że dusze muszą doświadczyć wszystkiego w danym ciele, aby wychodząc z niego nie potrzebowały go już więcej. Trzeba więc – według nich – czynić wszystko, żeby uniknąć takiej sytuacji, by dusza z braku wolności doskonałej nie była ponownie wysłana do ciała. Dlatego to Jezus miał powiedzieć tę przypowieść: Kiedy jesteś w drodze z twoim przeciwnikiem, zrób wszystko, aby się od niego uwolnić, aby nie zaprowadził on cię do sędziego, a sędzia nie oddał dozorczy i by ten ostatni nie wrócił cię do więzienia. Mówię ci, że nie wyjdiesz stamtąd aż zwrócisz ostatni grosz” (Łk 12, 58n). „Mówią, że dusze wędrują aż do momentu wyczerpania wszystkich grzechów. Kiedy już nie ma żadnego, którego by dusza nie popełniła, dusza idzie do Boga, który jest ponad aniołami stworzycielami”.

rozumienie, że człowieka dzisiejszego przyzwyczajonego do dosłowności mogłaby przyprawić o zawrót głowy.

Klemens Aleksandryjski i jego filozofia cielesności

Pisarzem chrześcijańskim, który jako pierwszy podjął ten trud w całym swym wymiarze, jest Klemens Aleksandryjski (ok. 150-215). Klemens był z urodzenia ateńczykiem. W Atenach pobierał też pierwsze nauki. Potem studiował u różnych filozofów. Wędrując w poszukiwaniu prawdy, trafił w końcu do Aleksandrii, gdzie spotkał Pantena – chrześcijanina pochodzenia żydowskiego. Klemens stał się uczniem Pantena, przyjął chrzest, a potem został jego następcą jako przewodniczący aleksandryjskiej szkoły katechetycznej. Ówczesna Aleksandria była prawdziwym tygłem różnych kultur, w którym prym wiodła kultura grecka. Tam na podłożu platoizmu i stoicyzmu rodziły się najnowsze trendy i nurty myślowe. Istniała tam bardzo liczna diaspora żydowska, która kontynuowała tradycje Filona Aleksandryjskiego, bujnie też rozwijała się gnoza chrześcijańska. Jak więc widać, nurty dualistyczne dobrze się miały w Aleksandrii. Klemens zatem miał przed sobą i wokół siebie licznych i mocnych przeciwników. Co więcej, zagrożenia te znajdowały się nie tylko na zewnątrz. On sam, Ateńczyk z pochodzenia i w platońskiej wykształcony filozofii, nosił i w sobie platoński obraz ciała. Musiał więc zmagać się i z własną, odziedziczoną po przodkach pogańską mentalnością. Choć był pełnym gorliwości neofitą, to jednak stare nawyki myślowe nierzadko dały o sobie znać.

Klemens jest urzeczony wcieleniem. Całą rzeczywistość i jej genezę postrzega jako jeden wielki proces wcielenia Słowa-Logosu. Pierwszą fazą wcielenia, która dokonuje się w wieczności, jest zrodzenie Syna. Bóg jest absolutnie bezpostaciowy (*aschematistos*) i nienazwalny (*anonomastos*) i dlatego też jest absolutnie bezcielesny (*asomatos*). Rodząc Syna-Logos wychodzi ze swej absolutnej bezpostaciowości i nienazwalności i w Synu dokonuje pierwszego etapu wcielenia, Syn-Logos bowiem ma już pewną postać i imię – postać i imię Syna właśnie. Jest to dla Klemensa pierwsza forma cielesności, którą on nazywa *perigraphē*, co można by przetłumaczyć jako „określenie”. Dzięki temu odwiecznemu aktowi zrodzenia Syna Boga może-

my nazywać Ojcem. Kolejny etap wcielenia to stworzenie świata. Syn-Logos uzewnętrznia się na tym etapie w ten sposób, że staje się widoczny we wszechświecie jako jego porządek i harmonia. Najbardziej jednak widoczny jest w mikrokosmosie, którym jest człowiek. Dlatego też Klemens definiuje ludzi jako rozumne stworzenia Boskiego Logosu (*tou theou logou ta logika plasmata*)⁸. Następny etap wcielenia to uzewnętrznienie się Syna-Logosu jako „głosu Boga” w prorokach, a szczególnie w Mojżeszu. Poprzez Mojżesza i proroków głos ten docierał także do filozofów greckich, ale ci ostatni – zdaniem Klemensa – źródło tego głosu zataili i głosili zwarte w nim idee jako własne, dopuszczając się swoistego plagiatu⁹. Najpełniejsze jednak wcielenie dokonuje się w Jezusie z Nazaretu. Syn – Boski Logos przyjmuje ludzkie ciało, pokazując przez ten fakt, że ciało nie jest złe, bo przecież Bóg nie wzięłby na siebie czegoś złego. Syn-Logos przyjmuje ludzkie ciało, aby wyzwolić człowieka z niewoli śmierci, w którą popadł poprzez grzech i żeby uleczyć duszę i ciało człowieka oraz nauczyć go i dać mu moc, aby właściwie postępował z ciałem i w ciele. Grzech pierwotny bowiem dla Klemensa jest ściśle związany z ciałem i jego właściwościami. Do tych zaś właściwości należy między innymi fakt, że zaspokajanie podstawowych potrzeb ciała, takich jak: potrzeby odżywiania się i potrzeby seksualne, związane jest z przyjemnością. Przyjemność zaś (*hedone*) to pierwsza z czwórki podstawowych namiętności w stoickiej teorii namiętności¹⁰. Ona też staje się niejako wstępem do nich. Zdaniem Klemensa, Bóg stworzył człowieka jako niedojrzałe dziecko, a człowiek miał dojrzewać poprzez własne wolne decyzje – z dziecka stawać się miał mężczyzną. W swej wolności miał on panować nad zwierzętami na ziemi (Rdz 1, 28). Te zwierzęta zaś, wedle Klemensa, to nie tylko dzikie zwierzęta, ale też i mieszkające w człowieku namiętności¹¹. Grzech pierwotny zaś polegał

⁸ Por. Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków*, 6, 4.

⁹ Por. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, V 99, 3: Klemens nie jest jedynym, który podtrzymuje tę tezę. Znana jest ona w literaturze pod łacińską nazwą *furtum Graecorum*.

¹⁰ Dalsze trzy to: przydanie (*epitymia*), strach (*phobos*) i smutek (*lype*).

¹¹ Por. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, VI 115, 2-3; Th. Rùther, *Die Lehre von der Erbsünde bei Clemens von Alexandrien*, Freiburg 1922, s. 33.

na tym, że owo pierwsze użycie wolności okazało się fałstarem. Klemens pisze:

Kiedy (człowiek) uległ przyjemności (przyjemność została przedstawiona w postaci węża pełzającego na brzuchu jako ziemskie zło, zwrócone ku materii) i dał się zwieść pożądaniom, z dziecka stał się mężczyzną przez nieposłuszeństwo i jako nieposłuszny Ojcu wstydził się Boga. Czegóż może dokonać przyjemność! Człowiek dzięki swej prostocie był nieskrępowany, odnalazł się spętany grzechami¹².

Przypuszcza on, że ów pierwszy grzech miał charakter seksualny. Oto co czytamy w jego dziełach na innym miejscu:

Myśli nasze uległy znieprawieniu na skutek nieposłuszeństwa, gdyż zbyt lubimy rozkosz: być może również dlatego, że nasz protoplasta wyprzedził właściwy czas, oto przed należąca godziną zapragnął czaru małżeństwa i popadł w grzech. Albowiem „każdy kto spojrzy na niewiastę z pożądaniem, już z nią popełnia cudzołóstwo”, ponieważ nie wyczekał na moment właściwy dla zaspokojenia swego pragnienia¹³.

Poprzez fakt, że człowiek nie kierował się swoim rozumem i w konsekwencji nie był posłuszny Bogu, stał się niewolnikiem namiętności. Jego dusza stała się kryjówką węża, który niszczy rozum, a on sam został przykuty do zniszczenia. Człowiek znalazł się w sytuacji bez wyjścia. Dlatego Bóg zainterweniował poprzez wcielenie. Oddajmy znów głos Klemensowi:

Pan chciał go (człowieka) uwolnić od więzów grzechu i przybierając ciało (o boska tajemnico) pokonał węża i tyrana ujarzmił, tzn. śmierć i – co najbardziej niewiarygodne – tego człowieka, który zbłądził przez przyjemność i uległ zepsuciu, wyciągniętymi rękami uczynił wolnym (...). Ten człowiek wypędzony z raj za swe nieposłuszeństwo otrzymuje większą nagrodę – niebo¹⁴.

Jak więc poprzez ciało i jego potrzeby związane z przyjemnością namiętności zdobywają panowanie nad człowiekiem, tak też poprzez ciało dokonuje się uwolnienie z namiętności. Nie jest

¹² Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków*, 111, 1.

¹³ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, III 94, 3.

¹⁴ Por. Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków*, 111, 2-3.

to jednak jakiegokolwiek ludzkie ciało, lecz to ciało, które przybrał Boski Logos¹⁵.

Tak więc według Klemensa to nie ciało jest złe, ale stosunek człowieka do swojego ciała, jako że to dusza ma panować nad ciałem, a nie ciału i jego potrzebom się podporządkowywać, gdyż to właśnie jest istotą grzechu. Ideałem i celem jest bezafektywność – *aptheia*, która na tym polega, że człowiek żyje tak jak Boski Logos w ciele, czyli nie dopuszczając do głosu nawet cienia namiętności. J.J. Sanguinetti tak ten stan opisuje:

Klemensowa *apatheia* jest prawie mistycznym stanem duszy w Bogu, odpowiadającym w części temu, co późniejsza tradycja chrześcijańska nazwie „powierzeniem się Bogu (*abandono en Dios*)” i wynikającym z tego pokojem wewnętrznym (...). To, co dla filozofów portyku było pogodą mędrca, wynikającą z kontemplacyjnej świadomości celowości wszystkich rzeczy, także tych najbardziej negatywnych, uspokajającej lęki rodzące się w obliczu przeciwności życiowych, dla Klemensa jest pokojem wewnętrznym wobec wydarzeń, rodzącym się z wiary w Chrystusa, z mocnej nadziei na niebo i z miłości, w której chrześcijanin powierza się Bogu, oraz z bezpieczeństwa pochodzącego ze świadomości bycia kochanym i chronionym przez Niego. Nie jest to już zimna, racjonalna niewzruszoność, ale oczyszczenie ze stanów afektywnych w czystej i nadprzyrodzonej miłości¹⁶.

Dla stoików, którzy ten ideał głosili, stan ten miał być osiągnięty wysiłkiem człowieka, gdy tymczasem dla Klemensa – chrześcijanina stan ten ma być osiągnięty dzięki łasce Bożej.

Klemens, walcząc o godność ciała dopracowuje się na koniec niezwyklej syntezy, w której godzi platoński, negatywny pogląd na ciało z poglądem chrześcijańskim. Oto co pisze, cytując św. Pawła:

„Bóg potępił grzech w ciele, aby sprawiedliwość Prawa wypełniła się w nas, którzy postępujemy nie według ciała, ale według Ducha”. Co więcej, aby to, co powiedział, uczynić jaśniejszym (Apostoł) wydaje okrzyk: „Ciało jest martwe z powodu grzechu!” w ten sposób daje do poznania, że ciało, jeśli nie jest świątynią, jest grobem duszy¹⁷.

¹⁵ S. Łucarz, *Grób czy świątynia. Problematyka cielesności w antropologii Klemensa Aleksandryjskiego*, Kraków 2007, s. 194.

¹⁶ J.J. Sanguinetti, *La antropología educativa de Clemente Alejandrino. El giro del paganismo al cristianismo*, Pamplona 2003, s. 400.

¹⁷ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, III 77, 2-3.

Tak więc godzi Platona i Biblię. Ciało dla poganina jest rzeczywiście grobem duszy, jak twierdzi Platon, ale dla chrześcijanina jest świątynią Ducha Świętego. Całego człowieka: i duszę, i ciało Chrystus prowadzi ku stanowi, który Klemens określa słowami: *en sarki peripolon theos* czyli *Bóg przechadzający się w ciele*, a który późniejsza teologia nazwała przebóstwieniem.

Trud Klemensa został tylko względnie doceniony. Wielu skrytykowało go za nadmierną – ich zdaniem – hellenizację chrześcijaństwa. Było to jednak pierwsze zmierzenie się na płaszczyźnie filozoficznej z owym manichejskim demonem, którego, jak ufamy, teologia ciała Jana Pawła II przewyciężyła definitywnie.

→ **SŁOWA KLUCZOWE** – BEZAFEKTYWNOŚĆ, NAMIĘTNOŚĆ, GNOZA CHRZEŚCIJAŃSKA

SUMMARY

S. ŁUCARZ, *Early Christian Problems with the Body and an Attempt to Solve Them by Saint Clement of Alexandria*

This article is aimed to demonstrate the difficulties concerning the question of human body that the early Christianity faced. It is also intended to present one of the first attempts to solve those problems. That difficulties are bond closely with the fact that in the early Christianity flowed together two rich streams of thoughts and traditions: the ancient Greek and the biblical one. The Greek view of the body was very negative. For Plato the body was the prison and the tomb of the soul and the aim of both men and philosophy was to free the soul from this oppression. On the contrary, the biblical view is positive and the body is presented as the essential component of the human nature, with its most sacred destiny-the resurrection. The platonic negativism is linked with a permissive ethic of the body, while its biblical appreciation is connected with a very demanding one. Still before the origin of Christianity, the platonic negativism and the biblical demanding ethic had already met together in the philosophy of Philo of Alexandria. The early Christianity inherited this unlucky combination. One of the first Christian philosophers who tried to solve this dilemma was Clement of Alexandria. He attempted to reestablish the dignity of the body and thus base the Christian ethic on this positive ground.

Stanisław Łucarz, urodzony w 1959 roku, jezuita, filozof, rekolekcyjista, ojciec duchowny kleryków jezuickich, wykładowca i prodziekan na Wydziale Filozoficznym Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” w Krakowie. Studia w Krakowie (filozofia), w Rzymie i Innsbrucku (teologia). Zainteresowania: recepcja filozofii greckiej w pierwotnym chrześcijaństwie, duchowość Ojców Kościoła. Rozprawa doktorska: *Grób czy świątynia, Problematyka cielesności w antropologii Klemensa Aleksandryjskiego*, „Ignatianum” – WAM, Kraków 2007.