

JOLANTA SAWICKA

(Warszawa)

**CIAŁO JAKO PUŁAPKA NA DRODZE DO WYZWOLENIA.  
ZARYS PROBLEMU W KONTEKŚCIE REFLEKSJI  
NIEKTÓRYCH MYŚLICIELI ANTYCZNYCH  
I WCZESNOCHRZEŚCIJAŃSKICH**

**Wstęp**

Filozofia i teologia są odmiennymi rodzajami ludzkiego dyskursu; różnią się nie tyle przedmiotem co metodą dociekań. Filozofia pojawiła się w Grecji jako kontestacja religijnego dogmatyzmu, jako rozumowa droga emancypacji, niemniej chyba nigdy nie udało się filozofii uciec od religijnych inspiracji (poprzez tematy, mity), choć zdarzały się także inspiracje negatywne. Wynika to zapewne ze wspólnego zakresu tych dwóch wielkich dziedzin aktywności ludzkiej. Jednak o ile w pierwszych stuleciach istnienia filozofii udało się filozoficznej refleksji uniezależnić od paradygmatu religijnego (wyjaśniania problemów poprzez odwoływanie się do „nadprzyrodzonego”), to już na przełomie starej i nowej ery teologiczne schematy eksplanatywne zaczęły powracać do rozumowego dyskursu filozoficznej mądrości. Ten proces ulegał gwałtownemu przyśpieszeniu, gdy dekompozycja świata społecznego, politycznego i kulturowego osiągnęła poziom generujący lęk ludzi o własną terażniejszość i przyszłość, gdy spokój i pocieszenie, jakie może dać filozofia, okazywały się niewystarczające; w ten sposób do łask powróciła religia, jako dostarczycielka nadziei i siły przetrwania, co ze szczególną mocą ujawniało się w świecie śródziemnomorskim w pierwszych stuleciach naszej ery<sup>1</sup>.

Przyglądając się skomplikowanej historii relacji między filozofią a religią (teologią), można zauważyć, że wiele argumentacji teologicznych wczesnego chrześci-

---

<sup>1</sup> Zob. I. Dąmbaska, *Zarys historii filozofii greckiej*, Lublin 1993, s. 19–20.

jaństwa inspirowanych było bardziej grecką filozofią niż tradycją testamentową, tak iż można mówić o hellenizacji ewangelii<sup>2</sup>. Systemy filozoficzne epoki hellenistycznej pociągały chrześcijańskich teologów nie tylko z racji ich kunsztownej formy, ale także z powodów misyjnych, wszak nowa religia aspirowała do przekonania pogańskiego audytorium, zaznajomionego z filozofią. Fundament chrześcijaństwa wyznaczony został oczywiście przez naukę Jezusa, a chrześcijański światopogląd przez kategorie czysto religijne. Jednak fakt ten nie wykluczał potrzeby wyjaśnienia wizji Jezusa i jej pojęciowego doprecyzowania, szczególnie że pierwsze środowiska chrześcijańskie nie cieszyły się pozytywną oceną intelektualną wśród ówczesnych elit. Chrześcijaństwo stopniowo podbijało świat swymi ideami, ale jednocześnie wchłaniało idee innych obszarów religijnych i (przede wszystkim) filozoficznej kultury hellenizmu<sup>3</sup>.

Z drugiej zaś strony, w czasie gdy chrześcijaństwo nabierało rozpędu, grecka, czy raczej już hellenistyczna filozofia podlegała procesom ponownego „ureligijniania”. Można to uznać za paradoksalny zwrot historyczny, albowiem za początek filozofii uznać trzeba swoisty akt kontestacji naturalnego (ludzkiego) rozumu wobec wierzeń religijnych, moment zanegowania przekonań niemających racjonalnego uzasadnienia, odrzucenia tego wszystkiego, co nie wytrzymuje próby rozumowego sprawdzenia. Jednakże ten inicjacyjny akt buntu nigdy w pełni nie doprowadził do zerwania ze spuścizną przekonań religijnych. Wierzenia religijne, i pytania religijne (mające starszy rodowód od pytań nowej nauki filozoficznej), zawsze stanowiły dla filozofii nieusuwalne tło. Religia nigdy nie przestała dostarczać filozofii mitów, alegorii, metafor, nawet w okresie największej niezależności filozofii od religii, czyli od Talesa do Arystotelesa. Na tym polegał ten paradoks historyczny: greckie idee zrodzone z wolności myślenia i odkrycia suwerenności rozumu stopniowo ulegały przeobrażeniom i wracały niejako do swoich początkowych mitologizujących kontekstualizacji. Pojawienie się chrześcijaństwa tendencje te przyspieszyło, ale grunt pod ponowną teologizację filozofii był przygotowany już wcześniej.

---

<sup>2</sup> Zob. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przeł. S. Zalewski, Warszawa 1987, s. 9. Były też wśród Ojców Kościoła rzecz jasna reakcje wobec filozofii wrogie czy nienawistne; zob. E. Gilson, *Chryścianizm a filozofia*, przeł. A. Więckowski, Warszawa 1988, s. 8.

<sup>3</sup> Polemiki Pawła z Żydami, do których kierował nauki Chrystusa, prowadzone były w języku greckim, co świadczy o tym, że w owym czasie większość Żydów uległa w znacznym stopniu hellenizacji. Co więcej, obydwie strony cytowały Stary Testament nie z hebrajskiego oryginału, ale z Septuaginty, przekładu greckiego. Zob. W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, przeł. K. Bielawski, Bydgoszcz 1997, s. 28. Nawet jedno z istotniejszych pojęć w chrześcijaństwie pochodzi z filozofii, a dokładnie od Platona. Termin «nawrócenie» oznacza bowiem zmianę sposobu życia. Por. P. Hadot, *Konwersja*, w: tenże, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. P. Domański, Warszawa 2003.

Niniejszy tekst jest próbą ukazania dyskretnego wpływu religii na myślenie filozoficzne antycznych filozofów, którzy deklarowali konieczność autonomii przyrodzonego rozumu. Czy im się to udało? Artykuł poniższy nie pretenduje do rangi odpowiedzi ostatecznej, stara się być zaledwie sugestią istnienia pewnych wątpliwości, czy suwerenny, niezależny, samodzielny umysł filozoficzny ustrzegł się założeń płynących ze strony, która miała być przewyciężona. A tym przedmiotem generującym wątpliwości i komplikacje jest ciało, „obiekt” będący w takim samym stopniu elementem rozważań filozoficznych jak teologicznych.

### Problem ciała w filozofii greckiej

W starożytnej Grecji szeroko rozpowszechniony był kult Dionizosa, wokół którego krystalizował się m.in. ruch orficki, chociaż w zmodyfikowanej wersji: dionizyjska orgia, upojenie i erotyzm, jako główne składniki kultu, zostały zwrócone na przeżycie *sacrum*, czystość sumienia oraz ascezę. Ruch orficki oddziaływał na pitagorejczyków, później na Platona, a za ich pośrednictwem miał swój udział w kształtowaniu się teologii chrześcijańskiej<sup>4</sup>.

Jednej dominującej tendencji w filozofii rzecz jasna nie było. W czasie trwania filozofii starożytnej mamy do czynienia z różnymi okresami i zmieniającymi się tematami wiodącymi. Wśród tych, którzy się nią zajmowali byli myśliciele naukowi i tacy, którym bliżej było do myślenia o świecie w kategoriach religijnych. W kontekście problematyki cielesności oraz wpływu filozofii greckiej na myśl wczesnego chrześcijaństwa w zakresie sposobów przedstawiania kwestii ciała, to myśliciele o inklinacjach religijnych odgrywali największą rolę. Sposób rozumienia ciała i cielesności przez filozofów starożytnych, mimo iż nie był jednolity, bowiem istniały dwa równoległe i zarazem przeciwstawne nurty<sup>5</sup>, znacząco wpłynął na wczesnochrześcijańską perspektywę rozumienia relacji człowieka do jego ciała. Jednym z przekonań niniejszego tekstu jest to, że podejrzliwe traktowanie ciała nie wyrasta bezpośrednio z nauk Jezusa, ale jest związane z dziedzictwem orficko-pitagorejsko-platońskim, że mianowicie ciało i pragnienia cielesne powinny być bezdyskusyjnie powściągnięte i całkowicie podporządkowane duszy.

Wpływ filozofii starożytnej nie ogranicza się tylko do pojęć, form i sposobów prowadzenia argumentacji, i nie dotyczył wyłącznie języka, w którym chrześcijanie

---

<sup>4</sup> Zob. B. Russell, *Dzieje filozofii Zachodu*, przeł. T. Baszniak, A. Lipszyc, M. Szczubiałka, Warszawa 2000, s. 30–33.

<sup>5</sup> Nurt deprecjonujący ciało (orfizm, pitagoreizm, Platon) współlistniał z innym – ukazującym cielesność jako równorzędne „narzędzie” człowieka na drodze życia; można w nim wymienić Demokryta, Epikura, ale także Arystotelesa, z jego umiarkowanym dualizmem.

objaśniali swoją religię. Głównym źródłem chrześcijaństwa jest oczywiście Stary i Nowy Testament. Problematyka cielesności ukazuje jednak, że to filozofia starożytnych Greków ukierunkowała myślenie pierwszych chrześcijan w kwestii ciała i przekazała im swoje modele i schematy interpretacyjne. Zazwyczaj religiom monoteistycznym przypisuje się skłonność do pogardliwego stosunku do ciała, jego deprecjacji. Wbrew temu przekonaniu okazuje się jednak, że surowe i opresyjne postawy wobec ludzkiego ciała i w efekcie jego płciowości, utrzymujące się przez wieki i nadal aktualne w nauce Kościoła katolickiego, są głęboko zakorzenione w greckiej filozofii i tak naprawdę chrześcijaństwo było jedynie kontynuacją tej tradycji. To nie chrześcijaństwo, lecz starożytne nurty filozofii greckiej w swej hierarchii wartości duszę umieściły ponad ciałem i przyznały jej odmienny status ontyczny, umniejszając tym samym znaczenie cielesności.

Pogląd, że ciało jest więzieniem duszy, przyczyną upadku człowieka i jego grzeszności po raz pierwszy pojawia się w orfizmie. Wpływ kultu Dionizosa, którego wyznawcami i krzewicielami byli orficy, na filozofię był ogromny. Z tego między innymi względu, że przedstawiał zupełnie nowy sposób postrzegania stosunku człowieka do świata. Zjawisko uniesienia i ekstazy, jakie towarzyszyło przyswajaniu dionizyjskiej nauki i misteriom związanym z tym kultem, zrodziło myśl, że dusza jest czymś więcej niż tylko nieuchwytnym odbiciem osoby i że tylko poza ciałem dusza może ukazać swą prawdziwą naturę i moc, w niczym niezapśredniczoną<sup>6</sup>. Dusza utożsamiana była z mocą, z jej niezniszczalnością i tym różniła się od ciała<sup>7</sup>. Orfizm<sup>8</sup>, którego założycielem miał być żyjący w XIII w. p.n.e. mityczny poeta tracki Orfeusz, głosił bardziej wewnętrzny i duchowy typ życia, w przeciwieństwie do życia, którego obraz przedstawiał Homer: życia ucieleśnionego przez pięknych, silnych i sławnych bohaterów, będących wzorem do naśladowania. Nowość orfizmu polegała także na tym, że po raz pierwszy zaczęto mówić o obecności w człowieku czegoś boskiego, co nie jest śmiertelne, co pochodzi od bóstw, a zamieszkuje w ciele, choć natury cielesnej nie ma<sup>9</sup>. Orfizm wprowadza koncepcję boskości duszy, a tym samym dualistyczną koncepcję człowieka, która

<sup>6</sup> Zob. B. Russell, *Dzieje filozofii Zachodu*, wyd. cyt., s. 42.

<sup>7</sup> Zob. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, przeł. S. Tokarski, Warszawa 1994, t. II, s. 127–131.

<sup>8</sup> Nie ma pewności, co do początków tego ruchu, to znaczy skąd dokładnie wziął swój początek i w jaki sposób rozprzestrzenił się tak mocno w Grecji. Często podaje się Egipt jako zarzewie tego ruchu, lecz jest to mało prawdopodobne, między innymi dlatego, że Egipcjanie wykazywali szczególną troskę o ciało (różnorodność środków i sposób pielęgnacji ciała, balsamowanie). A to wyraźnie stoi w opozycji do doktryny orfickiej, gardzącej ciałem jako więzieniem duszy. A dodatkowo w żadnym zachowanym dokumencie egipskim badacze nie odkryli śladów doktryn orfickich. Zob. tamże, s. 121–123.

<sup>9</sup> Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 2005, t. I, s. 451.

nieśmiertelną duszę przeciwstawia śmiertelnemu ciału. Przy czym dusza jest tym, co naprawdę ważne<sup>10</sup>.

Z nauki orfików wynika, że ciało jest więzieniem duszy, miejscem, w którym dusza odbywa pokutę za wcześniejsze przewinienia. Dusza, aby była wolna, musi wyzwolić się z ciała<sup>11</sup>. Konsekwencją tej koncepcji było przekonanie, że każdego człowieka czeka nagroda albo kara w zależności od tego, jakie prowadził życie. W tym miejscu wyraźnie widać podobieństwo z późniejszą chrześcijańską nauką o dwoistości statusu ontycznego człowieka jako istoty złożonej z duszy i ciała oraz założenie o skażeniu człowieka grzechem i zbawieniu duszy po śmierci. Dualizm chrześcijański, podobnie jak orficki, wynika z założenia wyższości duszy nad ciałem, jej wyjątkowości i boskości prawie.

Podstawowe idee orfizmu oddziaływały na doktryny filozoficzne, jak i na późniejsze systemy wierzeń religijnych. Szczególnie mocno wizję orficką przyswoił sobie w VI w. p.n.e. pitagoreizm. Pitagorejczycy wyróżniali się aktywnością filozoficzną o charakterze sakralnym. Przejęli z orfizmu skłonności do organizowania i uczestniczenia w tajnych misteriach, dostępnych wyłącznie dla wtajemniczonych, umożliwiającą nawiązanie kontaktu z bóstwem. I choć Pitagoras zreformował nieco orfizm, albowiem orficy czcili Dionizosa, a pitagorejczycy Apollina, opiekuna rozumu i nauki, niemniej przejął główne założenia dotyczące ascetyczności i dychotomicznej natury człowieka. Pitagoras szczególną uwagę kierował na potrzeby duszy, na jej przyszłe wyzwolenie i czystość utrzymywaną za pomocą ascezy oraz pracy naukowej. Pitagorejczycy podkreślali niezależność duszy od ciała, jej nieśmiertelność i doskonalszy status bytowy. Dusza ma naturę boską i wieczną, ciało zaś jest śmiertelne i niszczone, a tym samym duszę ogranicza i więzi. Złączenie dwóch przeciwnych sobie natur jest karą za jakąś pierwotną zbrodnię, którą dusza popełniła i jednocześnie jest też ekwiwalentem tego czynu. Dzięki uczestnictwu w tajemnych misteriach można przyspieszyć proces następnego wcielenia odpokutowujących pierwotne grzechy i szybciej uwolnić duszę z więzów ciała i cyklu reinkarnacji. Życie ascetyczne, będące przejawem negacji ciała, oraz życie pobożne i sprawiedliwe, skupione na pielęgnowaniu tradycji mistycznych i misteryjnych,

---

<sup>10</sup> W *Kratylosie* wyraźnie Platon wymienia orfików i im przypisuje naukę o ciele jako miejscu pokuty za pierwotną winę duszy. Zob. Platon, *Kratylos*, 400c, przeł. W. Stefański, Wrocław 1990.

<sup>11</sup> Wyzwolenie duszy z ciała nie było wedle orfików aktem jednorazowym, lecz dokonywało się stopniowo, po kolejnych wcieleniach duszy. Dopiero po ostatnim wcieleniu dusza uwalniała się od ciała. Wcześniej musiała nastąpić sprawiedliwa ocena czynów i wyrównanie krzywd. Za dobre i szlachetne życie czekała nagroda, za złe kara. Zatem dzięki ciału, mimo iż było więzieniem, dusza mogła stopniowo się oczyszczać, poprzez coraz mniej grzeszne wcielenia, ascetyczne oczyszczanie. Zob. J. Kosiewicz, *Myśl wczesnochrześcijańska i katolicka wobec ciała*, Warszawa 1998, s. 29.

przynieść ma w końcu wybawienie i ulgę cierpiącej w ciele duszy<sup>12</sup>. Przeznaczeniem człowieka jest życie dla duszy, a nie dla ciała. Jeżeli człowiek chce poznać prawdę i w niej żyć, musi zanegować ciało jako element stojący na przeszkodzie do prawdziwego poznania i zbawienia, ponownego połączenia z tym, co boskie, wieczne i piękne<sup>13</sup>.

Platon, na którego oddziaływał pitagoreizm<sup>14</sup>, był kolejnym filozofem, którego ujęła wizja doskonałej duszy uwięzionej w niedoskonałym ciele. W niektórych dialogach określa on system wartości, zgodnie z którym należy odrzucić ciało i cielesność i całą swoją energię przeznaczyć na rzecz troski o duszę, ponieważ jedynie ona może doprowadzić człowieka do osiągnięcia najwyższego dobra. Wszystkie przyjemności związane z ciałem należy ostatecznie porzucić. Cel, jakim jest prawda i dobro, nie ma nic wspólnego z ciałem i cielesnością<sup>15</sup>. Aby wejść na drogę prowadzącą do tego celu, należy ciało zanegować. Człowiek żyje w dwóch wymiarach, w rzeczywistości widzialnej, zmiennej, postrzegalnej zmysłami oraz w rzeczywistości niewidzialnej, trwałej, poznawanej umysłem. Co prawda trwanie jednostki w świecie widzialnym możliwe jest jedynie poprzez ciało, niemniej czas cielesnego egzystowania w świecie służy wyłącznie dobremu i właściwemu przygotowaniu się na śmierć (*Gorgiasz* 523a, *Fedon* 64e.), a nie doczesnym przyjemnościom. A zatem ciało należy do porządku ludzkiego, śmiertelnego, bezmyślnego, empirycznego – a przez to nietrwałego (*Fedon*, 78a–80b); wyraźnie jest czymś gorszym. Życie według ciała oznacza życie, którego nieuchronnym kresem jest i będzie śmierć. Życie dla duszy zaś oznacza egzystowanie w perspektywie wieczności, czystości i prawdy. Jedyną rolą ciała jest służyć i podlegać duszy, a duszy przeznaczeniem jest panowanie i władanie. Jeśli więc dusze są przesadnie związane z ciałem, namiętnościami, pragnieniami, żądzami i rozkoszą, w chwili śmierci nie będą w stanie uwolnić się od tego, co cielesne (*Fedon*, 81c–82c)<sup>16</sup>. Tylko ten, kto żyć będzie sprawiedliwie, dbając o cnotę, nie o ciało, wyzwoli się z więzienia tego świata i powróci do «pierwszego i najlepszego stanu»<sup>17</sup>, do «swojej

<sup>12</sup> Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, wyd. cyt., t. I, s. 119–121.

<sup>13</sup> O ile orficy i pitagorejczycy dzielili przekonanie o wyższości duszy i jej celu, w postaci ponownego złączenia się z tym, co boskie, różnili się co do sposobu uzyskania tego wybawienia. Według orfizmu oczyszczenie przynosi uczestnictwo w obchodach i świętych misteriach. Pitagorejczycy natomiast wyznawali wiarę w cudotwórczą moc nauki, która była dla nich najwznioślejszym misterium. Nauka nie była dla nich celem samym w sobie, ale środkiem do zbawienia. Tym też tłumaczy się anonimowość pitagorejskich tekstów.

<sup>14</sup> Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, 987b, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1983, s. 21–23.

<sup>15</sup> Zob. Platon, *Obrona Sokratesa*, 29e, przeł. W. Witwicki, w: tenże, *Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton*, Warszawa 1958.

<sup>16</sup> Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 2005, t. II, s. 233.

<sup>17</sup> Platon, *Timajos*, 42d, przeł. P. Siwek, w: tenże, *Timajos, Kritias albo Atlantyk*, Warszawa 1986, s. 52.

gwiazdy»<sup>18</sup>. Kto jednak w życiu dopuścił się przewinień i nieprawości i żył realizując wszelkie pragnienia zmysłowe, po śmierci nie zazna spokoju, lecz wejdzie w kolejne wcielenia. I będzie się zmieniał odpowiednio do zepsucia, aż dusza odkupi swoje winy i zostanie sprawiedliwie osądzona<sup>19</sup>. Platon odrzuca cielesność wskutek przyjęcia tezy o nieśmiertelnej duszy, która po śmierci ciała może otrzymać prawdziwe życie w transcendentnym wymiarze eschatonu. W teologii wczesnego chrześcijaństwa bardzo wyraźnie ujawnią się na nowo te nauki w pismach Klemensa Aleksandryjskiego, Orygenesesa i św. Augustyna.

Myśl platońska<sup>20</sup>, odwzorowująca model duchowości orfików i pitagorejczyków, określających ciało jako więzienie, przedstawia życie w cielesnej formie jako pokutę. Jednak refleksja Platona nie jest tak spójna i jednolita, jak jej orficko-pitagorejska inspiracja. Z jednej bowiem strony Platon deprecjonuje ciało i podkreśla nietrwałość i podrzędność materii w stosunku do wiecznych idei, z drugiej zaś pisze o ludzkiej cielesności jako elemencie, nad którym równie mocno trzeba pracować co nad duszą, w ramach paidei i idei *καλός κάγαθος*; dbanie o sprawność fizyczną i piękne ciało jest tak samo ważne jak pielęgnowanie duszy i szlachetne życie (*Gorgiasz* 482c, 492d, 492e). Zatem raz odnosi się do ciała jak do źródła wszelkiego zła i nieszczęścia, zgodnie z tradycją orfizmu i pitagoreizmu, a raz głosi akceptację miłości erotycznej i Erosa, wbrew naukom poprzedników<sup>21</sup>. Stąd też trudności w jednoznacznym określeniu stanowiska Platona<sup>22</sup>. Pomimo tych niezgodności i zmienności w sposobie interpretowania ludzkiej cielesności, nigdy jednak negatywna koncepcja ciała nie znika całkowicie (w ostatnich dziełach Platona jedynie ulega złagodzeniu). Nienaruszona pozostaje także zasada nadawania sensu życiu doczesnemu przez akty poznania idei. Pozostaje też faktem, że Platon był jednym z tych filozofów, którzy znacząco wpłynęli na negatywne postrzeganie ciała we wczesnym chrześcijaństwie.

<sup>18</sup> Tamże, 42b-d.

<sup>19</sup> Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, wyd. cyt., t. II, s. 230–231.

<sup>20</sup> Model duchowości, który wylania się z wczesnych pism Platona, nie był reprezentatywny dla całej filozofii starożytnej. Powróci on jednak w filozofii neoplatońskiej. Do tego czasu rozwijane będą teorie traktujące cielesność jako integralny składnik rzeczywistości; tak będzie w umiarkowanym dualizmie Arystotelesa, w eudaemonologii epikurejskiej, a nade wszystko w materializmie stoickim. Jednak wraz z umacnianiem się chrześcijaństwa pogarda dla ciała nabiera coraz większego znaczenia.

<sup>21</sup> Co prawda w Platońskiej *Uczcie* najwyższym szczeblem miłości pozostaje poznanie Piękna (mowa Sokratesa), ale w wystąpieniach Pauzanasza i Arystofanesa znajdujemy akceptację miłości erotycznej.

<sup>22</sup> Więcej na temat problematyczności kwestii jedności nauk Platona: Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, wyd. cyt., t. II, s. 55–69.

## Neopitagoreizm i hellenizm

Platon nawiązywał do pitagoreizmu. Po kilkuset latach sytuacja się odwróciła. W ramach powrotu refleksji filozoficznej do mistycyzmu, do kontekstów religijnych i ponownego przemyślenia dawnych stanowisk, poplatońskie generacje pitagorejczyków powróciły do Platona. Konsekwencją tego było powstanie neopitagoreizmu<sup>23</sup>. Właśnie neopitagoreizm miał niebagatelny udział w przekazaniu pierwszym chrześcijanom starożytnej perspektywy deprecjonującej ciało. W ruchu tym na nowo odrodziła się filozofia Platona, która wcześniej na jakiś czas została usunięta w cień, robiąc miejsce wielkiemu systemowi Arystotelesa i doktrynom eudajmonologicznym. Neopitagoreizm wszechświat postrzegał jako odbicie wiecznych idei, a człowieka jako mikrokosmos. Byt ludzki łączy w sobie wszystkie elementy i siły wszechświata. Dusza ludzka, podobnie jak u Platona, zawiera w sobie element boski; jest niezależna i nieśmiertelna. Nie jest z tego świata i do tego świata nie należy. Co więcej, jest liczbą i tym samym warunkiem i podstawą harmonii w strukturze ontycznej człowieka, jako że w pitagoreizmie zasadą wszystkiego jest liczba właśnie<sup>24</sup>.

Dusza jako że nie należy do porządku zmysłowego umożliwia osiągnięcie zbawienia i dotarcia do Boga; jest w stanie poznawać ponad-zmysłowo. Ludzkość popadła w niewolę ciała przez grzech pierwszego człowieka i tym samym utraciła swoją autentyczność. Z powodu upadku w cielesność i grzeszność nieustannie żyjemy w nędzy. Ciało poniża i hańbi, niszczy godność jednostki, więzi to, co w człowieku najpiękniejsze, czyli duszę; ciało nie stanowi istoty człowieka, zatem zajmowanie się zewnętrżnością, czyli wyglądem, wiekiem, stanem zdrowia jest czymś zupełnie zbędnym<sup>25</sup>. Ciało – źródło zła, jest wrogiem duszy i dlatego należy je potępić. Odrzucając cielesność odrzucamy życie podług namiętności, które są obce ludzkiej duszy<sup>26</sup>; ciało jest złym przewodnikiem, albowiem prowadzi w świat grzeszny i zgubny<sup>27</sup>. Co więcej, ciała podlegają nieustannej zmianie

<sup>23</sup> Neopitagoreizm był renesansem myśli pitagorejskiej i platońskiej w I w. p.n.e., trwającym do II w. n.e. Z ruchem tym należy łączyć takie postaci jak Moderatos z Gades, Nikomachos z Gerazy, Numerios z Apamei. Ten ostatni odegrał szczególną rolę. Dzięki niemu neopitagoreizm osiąga swój rozkwit i tworzone są podstawy neoplatonizmu. W wielu miejscach bowiem zachodzą zbieżności między myślą jego i Plotyna. Neopitagoreizm ponownie odkrył i uznał wyższość tego, co niecielesne i niematerialne. Odzyskał to, co zostało zapomniane w czasie dominacji immanentnej i materialistycznej wizji świata, życia i człowieka, czyli w III i II wieku p.n.e., w tzw. okresie etycznym. Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 1999, t. IV, s. 381–384 i 434–437.

<sup>24</sup> Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, wyd. cyt., t. I, s. 109–117.

<sup>25</sup> To samo następnie będzie głosić Orygenes.

<sup>26</sup> Zob. J. Kosiewicz, *Myśl wczesnochrześcijańska i katolicka wobec ciała*, wyd. cyt., s. 33–34.

<sup>27</sup> Neopitagoreizm przenikał się wówczas z gnozą. Z tego też powodu często interpretowany



i nie są samodzielne; aby przetrwać potrzebują innych ciał. Prawdziwym bytem zaś jest to, co wieczne, trwałe i niecielesne. Celem człowieka jest więc oderwanie się od zmysłowości i doprowadzenie duszy do połączenia z tym, co boskie<sup>28</sup>.

Neopitagoreizm w kontekście niniejszych rozważań o cielesności jest o tyle ważny, że ponownie usytuował on na pierwszym planie kulturowym przekonanie o wyższości tego, co duchowe, a co w czasie dominacji doktryn o orientacji eudaemonologicznej (w III i II wieku p.n.e.) zostało zepchnięte na plan drugi. Także dlatego, że stanowił etap w procesie przekazywania filozofii greckiej chrześcijaństwu, stworzył bowiem fundament, z którego następnie wyrosła refleksja Plotyna i ruch neoplatoński, bez których nie sposób mówić o wczesnej teologii chrześcijańskiej.

### Plotyn i dwuznaczności ciała

Plotyn, ostatni z wielkich filozofów starożytności, twórca neoplatonizmu, żył w trudnym okresie historii Rzymu, trawionym wówczas przez wojny i zarazy. I mimo iż czas ten był wypełniony grozą i niepewnością, chorobą i strachem, to w pismach Plotyna nie ma na ten temat ani słowa. Plotyn odwrócił wzrok od nędzy świata doczesnego i oddał się kontemplacji wiecznego świata dobra i piękna. W swoim systemie zasadą wszystkiego uczynił substancję prostą, niepodzielną, nieokreśloną, niepojętą, doskonałą i nieskończoną, którą nazwał Jednią<sup>29</sup>. Jednia emanuje z siebie hierarchicznie kolejne hipostazy, czyli formy bytu<sup>30</sup>. Różnorodne postacie bytu są etapami jednego i tego samego procesu; wszystkie rzeczy mają to samo pochodzenie. Jednia jest niczym światło i jakość tych emanacji zależy od tego, jak blisko tego światła się znajdują. Im dalej światło rzuca promienie, tym ich blask jest słabszy (i słabszy związek z praźródłem). Emanacja podlega porządkowi zmniejszającej się doskonałości<sup>31</sup>.

---

jest jako kierunek gnostycki. Z kolei gnozę przenikał manicheizm, zawierający w sobie wiele elementów, które można znaleźć we wczesnym chrześcijaństwie (manicheizm także oddziałal na kształt chrześcijaństwa i sposób postrzegania ciała). Manicheizm nie zajmuje się kwestią poznania, gdyż jest ona prawie nieistotna, z tej racji, że jedynym źródłem wszelkiej prawdy jest objawiona przez Maniego tajemnica, ukrywana przed ludźmi przez pokolenia. Pesymizm antropologii manichejskiej odzwierciedla się w wyjaśnieniu pochodzenia człowieka, który miał być tworem ciemnej mocy demona, uformowanego z występku i rozkoszy. Zob. J. Kosiewicz, dz. cyt., s. 35. Zob. także G. Quispel, *Gnoza*, przeł. B. Kita, Warszawa 1988, s. 39–40.

<sup>28</sup> G. Reale, *Historia filozofii starożytnej* wyd. cyt., t. IV, s. 402–406.

<sup>29</sup> Zob. Plotyn, *Enneady*, V 3, 13, przeł. A. Krokiewicz, Warszawa 1957. Terminy określające Plotyńskie praźródło to również Jedno, Absolut, Początek.

<sup>30</sup> Zob. tamże, VI, 9, 1.

<sup>31</sup> Zob. tamże, IV, 3, 17.

Pierwszą hipostazą jest Umysł, kolejną Dusza, ostatnią – wpadającą już w cień mroku – jest Materia. Wraz z nią rozciąga się świat cielesny i zmysłowy, niedoskonały i zmienny, któremu przysługuje zaledwie byt gignetyczny, nie zaś ontyczny. Człowiek ze swej istoty nie należy do świata zmysłowego. Nie rodzi się wraz z powstaniem rzeczywistości zmysłowej, lecz istnieje przed nią, w sferze duchowej, w świecie Umysłu. „Zaprawdę – pisze Plotyn – jeszcze przed nastaniem tych naszych narodzin istnieliśmy «tam», jedni jako ludzie, a niektórzy nawet jako bogowie, dusze czyste i umysł zespolony z wszechsubstancją, części umysłowego świata, nie oddzielone i nie odcięte, lecz istotnie przynależne do całości”<sup>32</sup>. I mimo iż nie jest do końca jasne, dlaczego dusza ludzka przebywając w jedności z wszechsubstancją wchodzi w ciało, to zazwyczaj jest to tłumaczone winą, jaką popełniła, a za którą karą jest uwięzienie w ciele. Giovanni Reale pisze o dwóch rodzajach winy. Pierwszy rodzaj jest spowodowany „chęcią należenia do siebie” lub „wycofaniem się w indywidualność”. Drugi dotyczy duszy, która weszła w ciało i przesadnie się troszczyła o nie i wszystko, co z nim się wiąże, oddalając się tym samym od własnego źródła i zapominając o sobie samej<sup>33</sup> jako należącej do innego porządku.

Ze względu na dbałość o rzeczy zewnętrzne, a przez to śmiałość i pychę, człowiek oddzielił się od Jedni i poniżył przybierając ciało. Sens takiego interpretowania cielesności jest oczywiście negatywny. Stąd i u Plotyna okazuje się, że ciało zrodziło się z grzechu i jest karą za złe czyny. Plotyn, tak jak i cała tradycja orficko-pitagorejsko-platońska, stwierdza, że Dobro, będące celem człowieka, jest do osiągnięcia wyłącznie poprzez oderwanie się od cielesności i materialności<sup>34</sup>. Jednak kwestię tę radykalizuje, bowiem twierdzi, że dusza ponownie może się zjednoczyć z Bogiem, porzucając ciało jeszcze za życia, dzięki mistycznej kontemplacji, wyzwalającej od wszelkiej różnorodności i partykularności. Ekstaza jest stanem nad-świadomości, w którym dusza widzi siebie i jest kontemplacyjnym uczestnictwem w istnieniu Jednego<sup>35</sup>, poza doczesnością i zmysłowością.

Jednakże na tego wielkiego neoplatońskiego filozofa można spojrzeć inaczej, to znaczy jako na takiego myśliciela, który głosząc prymat duchowości wobec

<sup>32</sup> Tamże, VI, 4, 14, t. II, s. 500–501.

<sup>33</sup> Zob. G. Reale, dz. cyt., t. IV, s. 576–578.

<sup>34</sup> Pomimo ważnego i głębokiego wpływu, jaki wywarła myśl Plotyńska na wczesne chrześcijaństwo, należy podkreślić fakt, iż Plotyn odrzucił naukę o zmartwychwstaniu ciała, ponieważ oznaczało to dla niego materializację duszy. Odrzucił podstawowe twierdzenie chrześcijaństwa o Bogu, który staje się ciałem i zamieszkuje między ludźmi, pozostając prawdziwym Bogiem a nie człowiekiem. Zob. *Enneady*, III, 6, 6; Zob. także G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, wyd. cyt. t. IV, s. 495 i 588.

<sup>35</sup> Zob. Plotyn, *Enneady*, VI, 9, 11, wyd. cyt.

materialności, bynajmniej ani nie pogardzał, ani nie potępiał warstwy cielesnej kosmicznej rzeczywistości. W filozofii Plotyna problem cielesności powinien być rozumiany w kontekście jego całościowej wizji rzeczywistości, w kontekście jego monizmu Jedni. Wszystko, co jest składnikiem wielkiego systemu kosmicznego, jest w istocie wytworem procesu, który wzbudza emanujący Absolut. W tym sensie nawet najniższe szczeble bytu (materia) nie mogą być traktowane jako skutki jakiegoś ontycznego kataklizmu, są bowiem częstkami tej hierarchicznej całości, którą zwieńcza niewypowiedziane Jedno-Absolut. Nie ulega też wątpliwości, że ogólnie pojęta duchowość jest nieskończenie doskonalsza niż cielesność, jednak pamiętać należy, że to nie są odrębne, oddzielone wzajemnie, antagonistycznie sfery bytu, skoro objęte są klamrą monistycznego emanatyizmu. Są jednak różne, także pod względem, by tak rzec, wartości bytowej, co implikuje wyzwania aksjologiczne dla ludzkiego bytu. Właśnie w zakresie koncepcji człowieka widać wyraźnie wszystkie niuanse refleksji Plotyna i ostatecznie praktyczno-egzystencjalną stronę jego filozofii.

Byt ludzki poprzez swoje ciało należy do świata zmysłów. Jak każdy byt składa się z duszy i ciała, przy czym ciało, poddane organizującemu wpływowi duszy, nazywa Plotyn „zwierzęciem”, co pokazuje jego stosunek do tej kategorii ontologicznej. W samej duszy Plotyn rozróżnia dwie warstwy: jaźń wyższą (to dusza właściwa=dusza) i jaźń niższą (pochodzącą od jaźni wyższej czyli duszy), która styka się z ciałem i wchodzi z nim w związki. Dusza ludzka (jaźń wyższa) zwrócona jest do świata umysłu, ale też zasadniczo w nim właśnie przebywa, mając otwarte swoje okna na ten wymiar wiecznej rzeczywistości, o ile oczywiście jest świadoma swojego miejsca w kosmicznym porządku. Jaźń niższa to nasza bieżąca „intelektualna przytomność”, świadomość codzienna, odpowiadająca za procesy postrzegania i dyskursywnego myślenia; może ona tej wyższej warstwy (duszy) nie uświadamiać sobie; lecz jeśli to czyni, jeśli jest świadoma, że istnieje nad nią jej wyższa kondygnacja (dusza=jaźń wyższa), otwarta na świat umysłu i ostatecznie na Absolut, tym skuteczniej będzie w stanie wznosić się sam człowiek tam, gdzie czeka go wyzwolenie, i to jeszcze w trakcie doczesnego życia. Zatem jaźń musi odnaleźć drogę do wiecznego świata umysłu, a prowadzi ona od koniecznego dla wyzwolenia zakwestionowania owego zanurzenia w bieżącej codzienności, która jest równoznaczna ze zwierzęcością<sup>36</sup>. Ze zmysłowego życia trzeba więc znaleźć ucieczkę, jest ono przecież dla duszy rodzajem pułapki, choć to pułapka naturalna, nieunikniona w świecie wiecznej emanacji. Jaźń musi (i chce, choć może tego jeszcze nie wiedzieć) wnieść się na wyższe poziomy bytu, aby osiągnąć stan wiecznego trwania, całkowitego ukojenia.

---

<sup>36</sup> Zob. tamże, I, 1, 10.

To jest Plotyńska droga wzwyż. Jaźń ludzka jest emanatem, pochodzi od „światła” schodzącego w dół, w ramach ontycznego opromieniania, którego najwyższym źródłem jest Absolut. Ale możliwa jest droga powrotna, o której mówią *Enneady*, droga prowadząca do wyzwolenia się z determinacji cielesnych i doczesnych. Tu kryje się Plotyna osąd rzeczywistości zmysłowej i ciała. Cieleśna powłoka bytu ludzkiego jest nie tylko osnową dla duchowej duszy, ale jest także przeszkodą (to nie że naturalną) dla duszy, która miłując szuka właściwego obiektu miłości; a jest nim każdy wyższy szczebel bytu: dla jaźni ludzkiej najpierw dusza, potem świat umysłu, uchwytywane w kontemplacji, a ostatecznie Jednia-Absolut, dostępna w maksymalnie spotęgowanej intuicji, czyli w ekstazie, która jest przekroczeniem wszelkich dostępnych jaźni ujęć intelektualnych, a w tym sensie przypomina raczej mistyczne doznanie, a nie filozoficzne ujęcie<sup>37</sup>.

Z naszego punktu widzenia ważne jest to, że także u Plotyna świat zmysłów, rzeczywistość cielesna, ciało ludzkie, jakkolwiek pozostające naturalnym elementem świata, są jednak przeszkodą dla prawdziwie chcącego wieczności bytu ludzkiego. Ciało nie jest złem, jak u gnostyków<sup>38</sup>, ale nie jest też dobrem, doskonałość dobra zaczyna się bowiem wysoko nad zmysłowo-cielesnym zgiełkiem codzienności, na poziomie duszy właściwej, na który jaźń może dotrzeć pod warunkiem wydzwignięcia się z okowów cielesności: a wtedy droga do świata umysłu i Absolutu jest już otwarta. Jaźń musi zdystansować się od cielesności, wziąć ją niejako w nawias, jeśli chce wlecieć na wyżyny świata umysłowo-absolutnego. Właściwie we wszystkich bytach, cielesnych i niecielesnych, tkwi pragnienie powrotnego wstąpienia na wyższy szczebel emanacyjnej drabiny bytowej. W przypadku bytu ludzkiego spełnione muszą być pewne warunki: należy odwrócić się od materialnego świata doczesności, powściągnąć uczucie podziwu dla ciała i udoskonalać myślenie, które łączy się u Plotyna z moralnym kształtowaniem siebie w oparciu o Platonijską koncepcję cnót kardynalnych (mądrość, odwaga, opanowanie, sprawiedliwość). Dzięki temu osiąga się stan wyzwolenia, niezależności od ciała, który Plotyn nazywa wielkodusznością (w sensie czynienia duszy wielką, doskonałą).

Można więc powiedzieć, że ta ogromna synteza metafizyczna wylania u swego kresu aspekt eudajmonologiczny: problem szczęścia. Spełnienie wiąże się z osiągnięciem umiejętności duchowego oglądania idei, świata umysłu, a w najintensywniejszym stopniu kontemplacji (w ekstazie) – Absolutu. Jak pisze Plotyn, za tę zdolność widzenia „warto oddać królestwa i godności całej ziemi i morza

<sup>37</sup> Zob. tamże, V.3.17.

<sup>38</sup> Myśl Plotyna jest w istocie optymistyczna w porównaniu do refleksji gnostyków: wybawienia dostąpić może każdy, a nie tylko niektórzy, jak u gnostyków, pod warunkiem wszelako, że dokonany zostanie wysiłek intelektualny, by zrozumieć, jaka jest metafizyczna konstrukcja świata, i wolitywny – by zechcieć wyzbyć się „zwierzęcych” determinacji; zob. A. Krokiewicz, *Wstęp do: Plotyn, Enneady*, wyd. cyt., s. LXXII.

i niebios”<sup>39</sup>. Toteż celem filozofii Plotyna jest ukazanie perspektywy ostatecznego wyzwolenie się duszy ludzkiej z czasowo-przestrzennej niedoskonałości, z ograniczeń dyskursywnej myśli i wzniesienia się duszy na poziom czystej, prawie mistycznej, intuicji, która uszczęśliwia człowieka otwierając przed nim niematerialny i wieczny świat Umysłu i Absolutu. Ale bynajmniej nie jest to działanie wbrew naturze; przeciwnie – to spełnienie najgłębszego pragnienia, które wszczepione jest człowiekowi przez Naturę Świata (naturalna jest emanacyjna droga w dół, jak i kontemplatywna droga wwyż). Jednak skuteczność owego wlotu duchowego zależy od siły woli ludzkiego bytu, zatem szczęście rozumiane jako wyzwolenie się od ciała jest związane wyłącznie z ludzkim wysiłkiem, a nie bożą łaską bądź zrządzeniem Losu. W konsekwencji wyzwolenie nie musi oznaczać jakiegokolwiek *contemptus mundi*, ucieczki od życia, ponieważ człowiek „wyzwolony” żyje dalej w ziemskiej przestrzeni i czasie, pośród bliskich, pośród nieprzyjaciół, przechadzając się tymi traktami i pasażami, po których chodzą „nieoświeceni”; tyle tylko, że ten, kto potrafi oglądać same idee, jest etycznie odmieniony, dzięki pięknu świata umysłu<sup>40</sup>.

### Wczesne chrześcijaństwo i św. Paweł

Neoplatonizm był ostatnią doktryną starożytniej filozofii greckiej, co nie oznacza, że wraz ze śmiercią Plotyna zniknął on ze sceny kulturowej. Jego zasadnicze idee oddziaływały bardzo długo; można je odnaleźć nawet w nowożytności, nie pomijając rzecz jasna wpływów na filozofię średniowieczną. Neoplatonizm inspirował pod wieloma względami, jednych nauk o Bogu, drugich po-

<sup>39</sup> Plotyn, *Enneady*, I, 6, 7, wyd. cyt., t. I, s. 112.

<sup>40</sup> Raz jeszcze warto wskazać różnicę między gnostykami a Plotynem. U gnostyków zło i dobro są równe sobie pod względem bytowym. Co więcej, w świecie cielesnym, który powstał wskutek jakiegoś dawnego kataklizmu wywołanego przez dusze ludzkie, właśnie bytowe zło zdominowuje bytowe dobro; wobec tego cały cielesny i zmysłowy świat jest przeniknięty niegodziwością, nieprawością, niesprawiedliwością. Jediną nadzieją na zwycięstwo dobra jest zniszczenie cielesnego świata, żaden kompromis nie jest bowiem możliwy; zob. H. Masson, *Słownik herezji w Kościele katolickim*, przeł. B. Sęk, Katowice 1993, s. 128–134. Taką wizję Plotyn odrzucał. Zło nie jest równorzędne z dobrem, zło jest osłabieniem bytu i dobra, które błędą wraz z kolejnymi aktami emanującego Absolutu; zło jest kresem emanacji, pozostaje jednak jej wytworem, choć ontycznie najsłabszym ze wszystkich emanatów. Tym kresem, najniższym szczeblem procesu emanacyjnego, jest materia. Nie jest więc ona jakąś demoniczną pułapką, nie jest zła w znaczeniu gnostyków; jest ona po prostu pozbawiona takiej wielkości „światła”, jaka przysługuje odpowiednio i stopniowo wyższym szczeblom emanacyjnej hierarchii, ale nie jest pozbawiona go całkowicie; toteż materialny świat, choć niedoskonały, jest do pewnego stopnia piękny, na tyle, na ile piękny może być świat materialnego cienia; zob. Plotyn, *Enneady*, I, 6, 1–2. Zob. także R. C. Solomon, K. Higgins, *Krótką historia filozofii*, przeł. N. Szczucka-Kubisz, Warszawa 1997, s. 149.

gładami na temat duszy i ciała. W przypadku chrześcijaństwa oddziaływanie neoplatonizmu można by ujawnić w każdym z wymienionych zakresów. Zarówno nauki o Bogu (Jednia), jak i o duszy, odzwierciedliły się w refleksji Ojców Kościoła. Ale nie obyło się także bez wrogiej i krytycznej wobec niej postawy ze strony wielu duchownych i niektórych teologów. Jednak z chwilą zrodzenia się potrzeby usystematyzowania i uzasadnienia wierzeń korzystano z niej – o czym była mowa we wstępie – uzgadniając filozoficzne konstrukcje z interpretacją objawienia. Ale mimo to wraz z ekspansją chrześcijaństwa filozofia traci swoją dotychczasową rangę wiedzy niezależnej i samowystarczalnej, której twierdzenia mają podstawę i uzasadnienie racjonalne. Zaczyna pełnić funkcję narzędzia w służbie religii (teologii)<sup>41</sup>.

W pierwszych trzech wiekach swego istnienia chrześcijaństwo intensywniej niż kiedykolwiek później szukało inspiracji w filozofii starożytnej. Przede wszystkim dlatego, że antyczny intelektualizm wytworzył cały szereg pojęć służących abstrakcyjnemu analizowaniu natury Boga, człowieka i świata. Chęć dokładnego opisanie i przeanalizowania tajemnicy Chrystusa spowodowała, że wśród wczesnochrześcijańskich teologów, między innymi Klemensa, Orygenes, Grzegorza z Nyssy i Augustyna, nie ustawały poszukiwania nowych metod i rozwiązań doktrynalnych. Przyczyną obecności filozofii starożytnej w teologii wczesnego chrześcijaństwa jest także to, jak trafnie zauważa Ewa Wipszycka, że pierwsi teolodzy wywodzili się z kręgów elity miejskiej, a zatem ze środowiska wykształconego w zakresie antycznej filozofii, literatury, sztuki i nauki. Nie tylko nie byli w stanie odrzucić i zapomnieć tego, czego się nauczyli, ale też nie znali innej nauki i sposobu rozumowania. Kultura, w której wyrosli, determinowała pytania i sposoby dowodzenia racji. Pisali więc o Bogu i człowieku w sposób filozoficzny, chociaż utrzymywali się w ramach wykładni biblijnej<sup>42</sup>. Co więcej, wczesne pisma chrześcijańskie kierowane były przede wszystkim do wyznawców Jezusa oraz tych pogańskich czytelników, którzy chcieli poznać lub przyjąć nową religię. Spowodowało to konieczność znalezienia wspólnej płaszczyzny porozumienia dla wierzących i niewierzących. Stosowano więc argumenty filozoficzne w obronie chrześcijaństwa<sup>43</sup> i w celu przekonania do chrześcijaństwa świata hellenistycznego.

Nauki Jezusa radykalizuje Paweł z Tarsu. I mimo że jego postawa wobec ciała nie jest jednoznaczna można zaryzykować twierdzenie, że to on właśnie zapoczątkował w chrześcijańskiej teologii obsesyjną podejrzliwość wobec ciała i seksualności. W Ewangeliach nie ma wyraźnych zakazów dotyczących obszaru cielesności:

<sup>41</sup> Zob. I. Dąbska, *Zarys historii filozofii greckiej*, wyd. cyt., s. 158–161.

<sup>42</sup> Zob. E. Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 1994, s. 180–182.

<sup>43</sup> Zob. W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, wyd. cyt., s. 48–55.

Jezusowi towarzyszyła raczej łagodność. Święty Paweł natomiast bez większych wahań mówi o niegodziwości i grzeszności ciała i aktu seksualnego. Apostoł nie mógł jednak całkowicie i otwarcie zanegować ciała, jest ono przecież stworzone przez Boga. Nazywa więc ciało «świętynią Ducha Świętego», narzędziem chwały bożej; nadaje ciału status sakralny ze względu na jego pochodzenie i przeznaczenie do życia wiecznego. Jednocześnie postrzega ciało jako źródło grzechu i złych uczynków<sup>44</sup>. W życiu doczesnym bowiem człowiek narażony jest na grzech najbardziej ze względu na swoje ciało, nasycone zmysłowością i pokusami. Ciało ma służyć Bogu, a zatem powinno trwać w czystości<sup>45</sup>, ma być pozbawione wszelkich podniet, dalekie od rozpusty świata doczesnego (1 Kor, 5, 1–13), albowiem ciało nie jest dla rozpusty, ale dla Pana (1 Kor, 6, 12–20).

Wypowiedzi św. Pawła w Liście do Rzymian wprowadzają jednak trochę zamieszania. Z jednej strony Apostoł głosi jedność duszy i ciała oraz ich harmonię, a z drugiej pisze o ciele, które do czego innego dąży niż dusza. I to ciało określa jako przyczynę wszelkiego grzechu: „Otóż powiadam: postępujcie według Ducha, a nie będziecie spełniali pożądań ciała. Gdyż ciało pożąda wbrew Duchowi, natomiast Duch przeciwko ciału. Jedno przeciwstawia się drugiemu, tak że czynicie nie to, co chcecie. [...] Uczynki ciała są wiadome: cudzołóstwo, nieczystość, rozwiązłość, bałwochwalstwo, czary, nienawiść, kłótnie, zazdrość, gniew, chorobliwa ambicja, waśnie, rozłamy, zawiść, pijaństwo, hulanki i tym podobne”<sup>46</sup>. Różne istnieją interpretacje pism św. Pawła i roli, jaką przypisuje on ciału. Jedna z nich głosi, że kiedy św. Paweł wypowiada się negatywnie o cielesności, to tak naprawdę ma na myśli kondycję moralną człowieka, a nie dosłownie ciało. Stąd wniosek, że to nie ciało sprowadza człowieka na złą drogę, lecz grzechy przeciwko ciału.

Dwuznaczność nauk Pawła z Tarsu nie jest niczym zaskakującym. Wynika ona przede wszystkim z przenikania się nauk Jezusa z filozofią grecką. Co prawda nie ma żadnego źródła potwierdzającego bezpośredni wpływ greckiej filozofii na Nowy Testament oraz na św. Pawła, jednak faktem pozostaje, że atmosfera, która

---

<sup>44</sup> Co prawda św. Paweł nie wyprowadza grzechu bezpośrednio z ciała, ponieważ Bóg nie mógł stworzyć czegoś złego. Dlatego za zło odpowiadają upadłe anioły, moce diabelskie, czyli duchy ciemności. Jednak nie zmienia to faktu, że to z ciałem łączą się owe siły nieczyste i to ono w rezultacie kojarzy się z grzechem.

<sup>45</sup> W Pierwszym Liście do Koryntian znajdujemy pochwałę celibatu; św. Paweł radzi, że lepiej jest pozostać w stanie czystości seksualnej (dziewictwa). „Jesteś żonaty? Nie opuszczaj żony. Jesteś wolny? Nie szukaj żony. Jeśli jednak się ożenisz, nie popełnisz grzechu. I jeśli dziewczyna wyjdzie za mąż, nie popełni grzechu. Tacy jednak będą podlegać udrękom ciała, a ja chciałbym was od nich ochronić. Bracia! Mówię wam: czas jest krótki. Niech więc ci, którzy mają żony, tak żyją, jakby ich nie mieli”. 1 Kor. 7, 27–30.

<sup>46</sup> List do Galatów, 5, 15–21, *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań–Warszawa 1990.

wówczas panowała, wypełniona była filozoficznymi koncepcjami, pojęciami, metaforami<sup>47</sup>. Św. Paweł, podróżując w ramach misji głoszenia Ewangelii, wielokrotnie dyskutował z przedstawicielami różnych stanowisk na temat Boga, człowieka i jego natury i prawdopodobnie musiał zetknąć się z koncepcjami filozoficznymi dotyczącymi cielesności.

Św. Paweł był dla rodzącej się teologii chrześcijańskiej źródłem wieloznacznych wpływów; a z całą pewnością tak jest oceniany ze współczesnej perspektywy. Przemawiał czasami w duchu nienawiści do siebie, do ciała, do zmysłowego świata, czym wzmagał podejrzenie religijnego masochizmu. Życzliwy chrześcijaństwu Denis de Rougemont pisze: „Z punktu widzenia psychologii XX wieku moralność seksualna świętego Pawła wydaje się uwarunkowana nerwicą, niewątpliwie związana z ową «zadrą w ciele», na którą wielokrotnie się skarży, nie wyjaśniając jednak, na czym ona polega. Nienawiść do ciała i płci, głęboka nieufność wobec kobiety, ciągła potrzeba upokarzania się («ja, płód poroniony»), ale zaraz potem usprawiedliwienia i wyniesienia swojej roli («lecz za łaską Boga jestem tym, czym jestem»); zachowania takie należą do klasycznych w psychiatrii. Racje, które przedstawia przeciw kobiecie, wynikają z wprawiającej wręcz w osłupienie logiki, chyba że zawierają sens ezoteryczny, wymykający się naszemu rozumieniu. Co najmniej połowa jego listów polega na złożeniach przeciw «rozpustnikom» i «obludnikom»<sup>48</sup>. Ta chwiejność Pawłowych osądów może utwierdzać w przekonaniu o patologicznych stanach psychicznych Apostoła. Jednak, jak sądzi Rougemont, być może powinniśmy spoglądać na niego poprzez kontekst historyczny, usprawiedliwiający jego zdumiewające (dla nas dzisiaj) stwierdzenia. Paweł budował przecież instytucję kościelną, musiał zatem zradyzalizować swój przekaz, by skłonić przystępujących do nowej wiary Greków i Żydów do całkowitego zerwania z ich niedawną tradycją, by stali się oddanymi uczestnikami rodzącego się Kościoła. Byłaby to misyjna konieczność, uwarunkowana historycznie. Jeśli jednak, pisze Rougemont, potraktować chcielibyśmy św. Pawła w aspekcie prawdy ponadhistorycznej, do której aspirował, czyli już poza kontekstem ówczesnych uwarunkowań społecznych, politycznych i psychologicznych (co dotyczy domniemanej nerwicy Apostoła), to tego rodzaju ataki należałoby uznać za „duchowe błędy”<sup>49</sup> i przejaw nadmiernego mizoginizmu. W aspekcie uniwersalizmu św. Paweł byłby zatem kimś, kto głosił prawdę historyczną, mającą przynieść korzyść jemu i jego środowisku, ale nie Prawdę powszechną.

<sup>47</sup> Zob. W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, wyd. cyt., s. 25–26.

<sup>48</sup> D. de Rougemont, *Mity o miłości*, przeł. M. Żurowska, Warszawa 2002, s. 213.

<sup>49</sup> Tamże, s. 214.



## Orygenes i cielesne udręki

W pierwszych trzech wiekach chrześcijaństwa powstawały różne teorie człowieka, ale żadne nie mogły wówczas zostać powszechnie uznane za herezje, ponieważ nie powstał jeszcze kanon nauki Kościoła. Wydaje się jednak, że silniejsze okazały się wpływy tradycji orficko-pitagorejsko-platońskiej i wizja negatywności ciała. W jakiejś mierze na deprecjację ciała wpłynął ruch gnostycki. Gnostycy byli wówczas jedynymi, którzy bez zdziwienia rozumieli doktrynę o wcieleniu Boga, ze względu na jej zbieżności z ich własnymi wierzeniami<sup>50</sup>.

Powiązanie chrześcijańskiej religii i greckiej myśli filozoficznej swoje apogeum osiąga dzięki Orygenesowi. Rola, jaka w teologicznej metodzie Orygenesza przypadła filozofii, jest ogromna. Bez wątpienia filozofia i kultura grecka ukształtowały jego umysłowość<sup>51</sup> i bez przesady można go nazwać spadkobiercą greckiego ducha nauki, skrupulatnych i szczegółowych badań<sup>52</sup>. Widać to wyraźnie w jego naukowej postawie wobec interpretacji Biblii oraz stosowaniu tradycyjnych form greckiej nauki (edycja, komentarz, traktat naukowy, dialog); jako pierwszy przedstawił pełne ujęcie doktryny chrześcijańskiej. Wykazywał się ogromną erudycją i wiedzą, tworząc tym samym swój autorytet u przyszłych pokoleń<sup>53</sup>. Był także wybitnym przykładem osoby, która całe swoje życie poświęciła teorii i rozważaniom. Był słuchaczem, tak jak i współczesny mu Plotyn, Ammoniosa Sakkasa, i przez całe życie studiował filozofów równoległe do lektury Biblii. Platon i filozofia stali się dla Orygenesza sojusznikami w walce przeciwko poganom. Nawet misję chrześcijaństwa pojmował na wzór greckiej *paidei*, jako misję wychowawczą; Chrystus był jego wielkim nauczycielem i takim miał w jego zamyśle stać się dla wszystkich.

W pewnym stopniu Orygenesza można przypisać do tradycji orficko-pitagorejsko-platońskiej, a przynajmniej w zakresie pojmowania ciała. Uważał on, że jeśli cokolwiek wpływa na zakłócenie harmonii w świecie i sprowadza zło, przyczyną tego może być tylko człowiek, a nie Stwórca. Człowiek obdarzony bowiem został przez Boga możliwością swobodnego działania<sup>54</sup>. Źródłem zła nie jest i nie może być Bóg, nie jest nim także materia, ani ludzkie ciało samo w sobie. Zło wynika z nadużywania wolności.

---

<sup>50</sup> Zob. J. Kosiewicz, *Myśl wczesnochrześcijańska i katolicka wobec ciała*, wyd. cyt., s. 52–56. Na przykład marcjonici, jedna z ważniejszych grup gnostyckich, radykalnie negowali cielesność. Wprost utożsamiali ją z wszelkim złem i przeciwstawiali duchowi. Zob. H. Masson, *Słownik herezji...*, wyd. cyt., s. 205–207.

<sup>51</sup> Zob. W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, wyd. cyt., s. 66–71.

<sup>52</sup> Zob. W. Heinrich, *Zarys historii filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1963, s. 30.

<sup>53</sup> Zob. W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo...*, wyd. cyt., s. 74.

<sup>54</sup> Zob. tamże, s. 80.

Nauka Orygenesesa o preegzystencji duszy stwierdza, że człowiek na początku był czystym duchem i mimo ucieleśnienia w swej istocie takim duchem pozostaje. Jednak wskutek wolnego wyboru i błędnej decyzji zamknął się w materialnej formie i tym samym uwięził się w ciele. Bóg nie tym go ukarał, że materia tworząca ciało jest zła, lecz pożądlivością, nie dającą spokoju i nieustannie kuszącą. Umieszczenie duszy w ciele, podobnie jak w tradycji pitagorejskiej, jest karą za grzech, który nazwać można pychą. Człowiek uwierzył, że może o sobie stanowić w najlepszy z możliwych sposób, bez pomocy i opieki Boga. Pierwotnie więc ciało nie było siedliskiem zła, ale stało się takim za karę. Ciało generuje pożądlivość, której uleganie spowalnia, a nawet uniemożliwia zbawienie. Według Orygenesesa uczestnictwo w wiecznej szczęśliwości dokonuje się bowiem bez udziału ciała. Do zjednoczenia z Bogiem przeznaczona jest jedynie przemieniona, to znaczy uzdrowiona od ciała dusza<sup>55</sup>.

Orygenesesa, podobnie jak wcześniej Platona, a następnie Plotyna i neoplatoników, zajmował problem warunków możliwości zaistnienia różnorodnego spektrum istot w świecie materialnym, podczas gdy źródłem wszystkiego miał być spójny i doskonały świat idei, Jedni czy Dobra: skąd wzięła się wielość? Umysł Orygenesesa dał bardzo prostą odpowiedź: przyczyną różnorodności w świecie wywodzącym się z boskiej jedności jest wolność; stworzenia własnowolnie postanowiły różnić się między sobą<sup>56</sup>. Różnorodność hierarchiczna w świecie doczesnym, ujawniająca się między innymi w postaci wielości ludzkich losów, jest wynikiem indywidualnych decyzji, stanowiących o tym, czym dana dusza będzie. Tym samym każda istota – a ogólnie można je podzielić na trzy: anielska, ludzka i demoniczna (w zależności od stopnia oddalenia od Boga) – uległa grzechowi pychy i samozadowolenia. Oddaliły się więc od bożego światła i miłości i odtąd nieustannie odczuwały smutek, żal i zniechęcenie swoją aktualną formą istnienia. Ciało, bo o takiej formie przede wszystkim pisał Orygenes, bez względu na to, komu służy (aniołowi, człowiekowi czy demonom), zawsze jest granicą i źródłem niespełnienia, zawodu, i tym, co należy przekroczyć, aby na powrót znaleźć się w bliskości z Bogiem<sup>57</sup>.

Uwięzienie duszy w ciele, za przyczyną sprawiedliwości bożej, nie okazało się końcem, lecz początkiem drogi prowadzącej do odkupienia win i ocalenia.

---

<sup>55</sup> Orygenes został potępiony przez II Sobór w Konstantynopolu między innymi za herezję dotyczące preegzystencji duszy i ostatecznego zbawienia wszystkich istot (apokatastaza). Zob. B. Russell, dz. cyt., s. 380. Zob. także J. Pelikan, *Tradycja chrześcijańska. Historia rozwoju doktryny*, t. 1: *Powstanie wspólnej tradycji (100–600)*, przeł. M. Höffner, Kraków 2008, s. 158.

<sup>56</sup> Zob. Orygenes, *O zasadach*, 2, 9, 7, przeł. S. Kalinkowski, Kraków 1996.

<sup>57</sup> Zob. P. Brown, *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*, przeł. I. Kania, Kraków 2006, s. 180–181.

Ciało okazuje się więc niezbędne w procesie uzdrowienia i wybawienia duszy od skutków złej decyzji. Zatem cielesność (zwłaszcza u Orygenesesa) staje się istotnym punktem chrześcijańskiej nauki o dobroci i miłosierdziu Boga, o zbawieniu i życiu wiecznym; tym też można tłumaczyć nieustanne odnośzenie się do ciała w wielu doktrynach patrystycznych. Jest jakimś paradoksem, że w perspektywie pesymistycznej wizji ciała zadania, stojące przed duszą, uzyskują, by tak rzec, rodzaj dowloryzowania – ze względu na trud potyczek z ciałem. Tu tkwi źródło ambiwalentnego stosunku Orygenesesa do problemu cielesności. Z jednej strony ciało jest punktem wyjścia oczyszczającej pokuty, a z drugiej frustracji i grzechu<sup>58</sup>. W ciele drzemią wszelkie pokusy i rodzi ono przyziemne potrzeby i troski. Jedzenie, spanie, zmienne nastroje, popędy seksualne, choroby – to wszystko zajmuje umysł człowieka, podczas gdy powinien być on skupiony wyłącznie na kontemplacji Boga. To wszystko (zwłaszcza seksualność) powoduje oddalenie się od Stwórcy i oddanie się we władanie złym duchom<sup>59</sup>.

Ciało stanowi dla duszy męczące (a jednak przejściowe) ograniczenie, ponieważ ostatecznie dusza silniej powinna odczuwać tęsknotę za bożą mądrością niż przyziemnymi uciechami. Stąd przekonanie Orygenesesa, za które później został potępiony, o ostatecznym zbawieniu wszystkich dusz, nawet tych demonicznych. Konsekwencja przekonania o tymczasowości sfery cielesnej oznacza, że płciowość i seksualność są czymś akcydentalnym, nieistotnym, nie mającym znaczenia w wyjaśnianiu natury człowieka. A zatem skoro nie jest to kluczowe w kwestii istoty i przeznaczenia człowieka, należy to zlekceważyć. Dyscyplina zmysłowa jest warunkiem koniecznym ponownego zespolenia się z Bogiem; przyzwalanie zaś na cielesne zachcianki, nieumiarkowanie w jedzeniu i pićiu, a co gorsza, rozkosze (poza)małżeńskiego łoża, prowadzić mogą tylko do upadku; dlatego też powinny podlegać kontroli i nadzorowi. Należy wszelką zmysłowość i cielesność znieczulić na bodźce zewnętrzne, a nierzadko także na wewnętrzne podniety i kuszenie. Stosunki płciowe prymitywizują duszę, a jej przeznaczeniem jest przecież bycie w relacji z Bogiem, a nie z ciałem. Dusza ma stać się godna poznania Boga i trwania z nim; miłość małżeńska jest niczym w porównaniu do miłości i duchowej więzi z Bogiem. Słowa zawarte w Ewangelii św. Mateusza: „Nie wszyscy to pojmują, lecz jedynie ci, którym to jest dane. Niektórzy bowiem już od urodzenia są niezdolni do małżeństwa. Innych niezdolnymi uczynili ludzie. A jeszcze inni postanowili nie zawierać małżeństwa

---

<sup>58</sup> Orygenesowska wizja duchowej walki z pożądlivością cielesną znacząco wpłynęła na późniejsze tradycje ascetyczne. Zob. J. Pelikan, dz. cyt., s. 357.

<sup>59</sup> Zob. Orygenes, *O zasadach*, 3, 2, 2, wyd. cyt. Zob. także J. Pelikan, dz. cyt., s. 141–143.

ze względu na królestwo niebieskie. Kto może to pojąć, niech pojmuje”<sup>60</sup>, Orygenes pojął dosłownie i w efekcie samodzielnie się wykastrował. Musiał więc uznać, że czystość i dziewictwo są najbardziej godne duchowego świata. Dziewictwo miało się zresztą stać niebawem, jeszcze u schyłku antyku oraz w nieodległej już epoce średniowiecza, symbolem świętości i boskości. I tak było przedstawiane przez Orygenesesa, jako pośredni szczebel między niebem i ziemią. Szczęśliwy jest, według jego teologicznej pedagogiki, tylko ten, kto ujarzmi ciało, pokusy zniszczy w zarodku, kto dzięki wielkiej sile woli pokona żywioły seksualne.

### Zakończenie

Niechęć, podejrzliwość, a czasami pogarda dla ciała zyskały w epoce chrześcijańskiej wpływowych orędowników, a za ich sprawą – teologiczną legitymizację, która rozbrzmiewała w kategoriach eschatologicznych. Zatem kwestia ta przestała być sprawą tylko teoretyczną, domeną spierających się i odległych od spraw życiowych filozofów; kwestia cielesności stała się centrum najważniejszych wyborów, przesądzających o życiu wiecznym, a wcześniej – doczesnym. I była przez całe średniowiecze jednym z tematów wiodących. Ale dokonała się w jej zakresie duża transformacja: zagadnienie ciała i seksualności weszło na teren pytań o relacje między mężczyzną i kobietą. I szybko okazało się, że problem związany z pokusami ciała jest problemem z kobietami. Można więc powiedzieć, że stara idea orficka, iż ciało jest więzieniem duszy, przechodząc różne drogi i interpretacyjne metamorfozy, weszła w czasach chrześcijańskich w fazę mizoginii; mając zresztą za wpływowych sprzymierzeńców takich teologów jak Tertulian, św. Ambroży, św. Hieronim czy sam św. Augustyn. Problematyczna (i podejrzana) stała się kobieta, miłość cielesna, a nawet małżeństwo, wszystko to bowiem wzbudzało odąd strach niczym przed seksualną otchłanią, która kojarzyła się z wrotami piekieł. Jak pisze Jean Delumeau: „Tak więc strach przed kobietą nie jest wymysłem ascetów chrześcijańskich. Ale prawdą jest, że chrześcijaństwo przyswoiło go sobie bardzo wcześnie i że następnie potrząsało nim aż do początków XX wieku”<sup>61</sup>.

---

<sup>60</sup> Ewangelia według św. Mateusza, 19, 11–12.

<sup>61</sup> J. Delumeau, *Strach w kulturze Zachodu*, przeł. A. Szymanowski, Warszawa 1986, s. 291.

### Summary

In this article the author attempts to show what can be described as a life of ideas in culture. The starting point for the discussion is the idea of the body as the prison of the soul, which came into philosophical discourse by Orphism, then Pythagoreanism. In this way the Greek philosophy shaped the paradigm according to which the spiritual is superior to that which is bodily; that it is the primary purpose of man to care about his spirituality, as only spirituality can contribute to the liberation of the human being. This idea was taken over by Plato, and after a few centuries it was transplanted into the ground of Christian theology. Then it underwent a kind of religious transformation, mainly due to St. Paul, Origen and St. Augustine and became for many centuries an important theological and pedagogical directive to cherish the soul at the expense of the body, because only your heart is the gateway to eternal life.

### Bibliografia

- Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1983.
- P. Brown, *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*, przeł. I. Kania, Kraków 2006.
- I. Dąbska, *Zarys historii filozofii greckiej*, Lublin 1993.
- J. Delumeau, *Strach w kulturze Zachodu*, przeł. A. Szymanowski, Warszawa 1986.
- M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. II, przeł. S. Tokarski, Warszawa 1994.
- E. Gilson, *Chryścianizm a filozofia*, przeł. A. Więckowski, Warszawa 1988.
- E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przeł. S. Zalewski, Warszawa 1987.
- P. Hadot, *Konwersja*, w: tenże, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. P. Domański, Warszawa 2003.
- W. Heinrich, *Zarys historii filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1963.
- W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, przeł. K. Bielawski, Bydgoszcz 1997.
- J. Kosiewicz, *Myśl wczesnochrześcijańska i katolicka wobec ciała*, Warszawa 1998.
- H. Masson, *Słownik herezji w Kościele katolickim*, przeł. B. Sęk, Katowice 1993.
- Orygenes, *O zasadach*, przeł. S. Kalinkowski, Kraków 1996.
- J. Pelikan, *Tradycja chrześcijańska. Historia rozwoju doktryny*, t. 1: *Powstanie wspólnej tradycji (100–600)*, przeł. M. Höffner, Kraków 2008.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań–Warszawa 1990.
- Platon, *Fedon*, przeł. W. Witwicki, w: tenże, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, Warszawa 1982.

- Platon, *Gorgiasz*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958.
- Platon, *Kratylos*, przeł. W. Stefański, Wrocław 1990.
- Platon, *Obrona Sokratesa*, przeł. W. Witwicki, w: tenże, *Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton*, Warszawa 1958.
- Platon, *Timajos*, przeł., P. Siwek, w: tenże, *Timajos, Kritias albo Atlantyk*, Warszawa 1986.
- Plotyn, *Enneady*, przeł. A. Krokiewicz, Warszawa 1957.
- G. Quispel, *Gnoza*, przeł. B. Kita, Warszawa 1988.
- G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. I, II, III, IV, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 1999–2005.
- D. de Rougemont, *Mity o miłości*, przeł. M. Żurowska, Warszawa 2002.
- B. Russell, *Dzieje filozofii Zachodu*, przeł. T. Baszniak, A. Lipszyc, M. Szczubiałka, Warszawa 2000.
- R. C. Solomon, K. Higgins, *Krótką historia filozofii*, przeł. N. Szczucka-Kubisz, Warszawa 1997.
- E. Wpiszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 1994.
- 

mgr Jolanta Sawicka, doktorantka w Instytucie Filozofii UW