

Henryk Benisz

Uniwersytet Opolski

Opole University

KONTROWERSJE WOKÓŁ SCHOPENHAUEROWSKIEJ METAFIZYKI MIŁOŚCI PŁCIOWEJ*

Controversy over Schopenhauer's Metaphysics of Sexual Love

Słowa kluczowe: Schopenhauer, wola życia, miłość płciowa, grzech pierworodny, chrześcijaństwo, gnoza, św. Augustyn, ciało, duch, Scheler.

Key words: Schopenhauer, the will to live, love, sex, original sin, Christianity, gnosticism, St. Augustine, body, spirit, Scheler.

Streszczenie

Dla Schopenhauera miłość płciowa jest zależną od Erosa zasadą świata powiązaną z działaniem potężnej woli życia. Kwestia płciowości i wynikającej zeń płodności ma też fundamentalne znaczenie religijne, o czym świadczy symbolika grzechu pierworodnego. W chrześcijaństwie jest to znaczenie negatywne – jako że funkcje cielesne przeciwstawiają się rozwojowi ducha, ujmowane są w kategoriach zła. Najbardziej radykalna krytyka ciała i materialnego świata uwidacznia się w poglądach gnostyków, ale również myśliciele patrystyczni, ze św. Augustynem włącznie, opowiadając się za duchem, wyraźnie występują przeciw ciału. Zajmujący się problematyką miłości współczesny filozof Max Scheler usiłuje aksjologicznie „wyważyć” proporcje między duchem a ciałem. Jego zdaniem przepojony

Abstract

For Schopenhauer, a sexual love is dependent on the Eros' principle of the world, associated with the operation of a powerful will to live. The matter of sexuality and thereof resulting fertility has also a fundamental sense to the religion, as evidenced by the symbolism of the original sin. In Christianity it is a negative significance, as bodily functions are opposed to the development of the spirit and therefore recognized in terms of evil. The most radical criticism of the body and of the material world is reflected in views of the gnostics, but also of the patrimonial thinkers, including St. Augustine, arguing for the spirit and clearly rising against the flesh. Max Scheler, a contemporary philosopher, occupying with the theme of love, attempts to axiologically “equalize” the balance between spirit and flesh. In his opi-

* Niniejszy tekst jest kontynuacją rozważań zawartych w artykule *Kochać (się) albo nie kochać (się), oto jest pytanie. Schopenhauerowska metafizyka miłości płciowej*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” 2010, nr 16.

miłością akt płciowy wyraża jedność wszystkich ludzi w uniwersalnie pojętym życiu w świecie, a nawet w kosmosie. Jednak i ta koncepcja miłości i płciowości musi ustąpić przed realnie samospełniającym się życiem, którego właściwości zostały bardzo dobrze scharakteryzowane przez Schopenhauera.

nion, a sexual act imbued with love expresses a unity of all people in the universally considered life in the world or even in the cosmos. However, this concept of love and sexuality also must give way to the real self-fulfilling life, whose properties are very well characterized by Schopenhauer.

*Illico post coitum cachinnus auditur Diaboli*¹

Z przeprowadzonych przez Schopenhauera analiz wynika, że miłość płciowa ma fundamentalne znaczenie metafizyczne, a nawet religijne. Okazuje się, że światem rządzi imperatyw prokreacyjny, wszak „przyroda, której najgłębszą istotą jest sama wola życia, popycha z całej siły zarówno człowieka, jak zwierzę do rozmnażania”². W życiu ludzi pierwotnych popęd płciowy w oczywisty sposób jest najważniejszym dążeniem podporządkowującym sobie wszelkie formy aktywności. Wraz z rozwojem ludzkości wytwarza się świadomość tego istotnego uzależnienia bytów ożywionych od naturalnych praw samopowielającej się przyrody, lecz w praktyce odgrywa ona niewielką rolę. Większość ludzi, nie mając w tej kwestii wystarczająco jasnej i pewnej wiedzy, nadal przejawia poddańczy stosunek do życia i bezwolnie afirmuje wszystko, co im podsuwa potężna wola życia. Z punktu widzenia całościowo pojętego świata ma to oczywiście sens, ale biorąc pod uwagę przepojone tragizmem losy poszczególnych osobników, ów sens staje się przynajmniej wielce problematyczny: „Jako zwierciadło tej afirmacji istnieje świat, a na nim niezliczone jednostki w nieskończonym czasie i nieskończonej przestrzeni, nieskończone cierpienia między płodzeniem i śmiercią bez końca”³. Schopenhauer uważa, że egzystencja jednostkowego człowieka jest pasmem udręk trwających od narodzin po śmierć, przy czym zanim człowiek doczeka się wybawienia od pazernych roszczeń życia, zwykle sprowadza na świat kolejne jednostki, które znowu muszą borykać się z nieusuwalnym bólem i cierpieniem. Jedyłą zapłatą, jaką otrzymuje zwyczajny śmiertelnik za wytrwały udział w niekończącej się sztafecie życia, jest iluzoryczne poczucie nieśmiertelności, tj. podskórnie żywione przekonanie, że potrafi istnieć wiecznie w spłodzonych przez siebie potomkach i w potomkach spłodzonych przez tychże potomków. Wydaje się, że każdy akt płciowy rozsądza sztywne ramy doczesności i otwiera perspektywę wszystkoobejmującej ponadczasowości: „Dlatego

¹ „Zaraz po akcie płciowym słychać gromki śmiech diabła” – zob. A. Schopenhauer, *Parerga i paralipomena (W poszukiwaniu mądrości życia)*, t. 2, przeł. J. Garewicz, Antyk, Kęty 2004, s. 279.

² A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1, przeł. J. Garewicz, PWN, Warszawa 1994, s. 500.

³ Ibidem, s. 501.

przez ten właśnie akt pokolenia żywych łączą się w całość i każde z nich się uwiecznia”⁴.

Zdaniem Schopenhauera miłosny akt jest jądrem bądź jajem świata, paradoksalnie przybierającym postać źródła, z którego wytryska sama wola: „W tym akcie wyraża się zatem najwyraźniej najgłębsza istota świata”⁵. Mimo swej imponującej złożoności przedmiotowej, świat jest tylko prostym przejawem (przedstawieniem) woli życia, jest więc również czymś wtórnym wobec przemożnej miłości płciowej. Wielcy poeci i filozofowie presokratyczni, tacy jak Hezjod i Parmenides, posiadali bardzo dobrą intuicję dotyczącą prawdziwej *arché* świata. Na swój sposób doskonale zdawali sobie sprawę z tego, że u podłoża zjawiskowego świata, ba, u korzeni wszechrzeczy ujawnia się działalność największego z bogów – Erosa, boga miłości⁶. To on odpowiada za działanie popędu płciowego, który warunkuje konsekwentnie realizowane odnawianie się życia. Można przyjąć, że wola Erosa jest tym, co stwarza świat i nim rządzi, aczkolwiek Eros jest tylko mitycznym wyobrażeniem niewyczerpanej mocy płodności. Odwołując się do bardziej realistycznej symboliki, Schopenhauer dosadnie stwierdza, że „genitalia są właściwym *ośrodkiem* woli, a zatem przeciwnym biegunem mózgu, reprezentującego poznanie, tj. drugą stronę świata, świat jako przedstawienie. Tamte są zasadą zachowania życia, zapewnienia wiecznego życia czasu, i tę ich właściwość Grecy czcili w postaci fallusa, Hindusi jako lingam – są to zatem symbole potwierdzenia woli życia. Natomiast poznanie daje możliwość usunięcia pragnień, wyzwolenia przez wolność, przewyciężenia i zniszczenia świata”⁷.

Do metafizyczno-religijnego fenomenu płodności ma też nawiązywać biblijna opowieść o drzewie poznania dobra i zła⁸. Schopenhauer oczekuje, że każdy, kto się z nią zapozna lub – lepiej – kto doświadczy takiego poznania, ten przejrzy na oczy i przyjmie prawdziwą naukę o konieczności sprzeciwiania się woli życia. Poważne traktowanie kwestii płodzenia jest zasadne, aczkolwiek otaczanie tej sprawy nimbem tajemnicy, i to tajemnicy religijnej, wydaje mu się dość zabawne. Koncepcja grzechu pierwotnego nie ma w sobie przecież niczego misteryjnego: „W dogmatach chrześcijańskich pogląd ten wyraża mit, że przez upadek Adama (którym niewątpliwie było tylko doznanie rozkoszy płciowej) wszyscy uczestniczymy w grzechu i przez to zawiniliśmy cierpienie i śmierć”⁹.

⁴ Ibidem, s. 498.

⁵ A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 2, przeł. J. Garewicz, PWN, Warszawa 1995, s. 816.

⁶ Ibidem, t. 1, s. 500.

⁷ Ibidem, s. 501.

⁸ Rdz 2,15–17; 3,1–24.

⁹ A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. 1, s. 498.

Zatrzymajmy się na chwilę przy intrygującej tezie, że upadek Adama miał bezpośredni związek z rozkoszą płciową. Czy naprawdę tak było? Biblia nie daje nam na to pytanie zadowalającej odpowiedzi, ale – pośrednio – dają nam ją pokrewne pisma religijne. Zgodnie z Biblią, zerwanie owocu z drzewa poznania dobra i zła pozwalało człowiekowi stać się równym Bogu. Dosłownie odczytując stosowny werset świętej księgi, można mniemać, że chodzi tu jedynie o wiedzę aksjologiczną – o możliwość rozpoznawania i rozstrzygania o tym, co jest dobre, a co jest złe. Cała biblijna historia początków, zawarta w Księdze Rodzaju, okazuje się jednak w dużym stopniu niejednoznaczna. Przede wszystkim ma ona dużo wcześniejszy rodowód, ponieważ wiele motywów w niej zawartych wywodzi się z pism Sumerów. Żydowski opis stworzenia świata wyraźnie nawiązuje do sumeryjskich mitów, zgodnie z którymi świat został stworzony w ciągu siedmiu dni przez wielkiego węża, a kraina, w której zamieszkali pierwsi ludzie (południowo-wschodnia Mezopotamia), była rajem na ziemi. W rajskim ogrodzie płynęły cztery rzeki, zaś nieuprawniony dostęp do niego był broniony przez cherubów. Opowiada o tym Gilgamesz, podróżnik poszukujący na całym świecie źródła życia wiecznego. Wszystko wskazuje na to, że biblijny wąż pierwotnie nie oznaczał szatana, tylko był symbolem starszej religii, którą przedstawiono w złym świetle, ponieważ chciano ją zastąpić nowszą religią żydowską. Ściśle pojęte zło pojawia się dopiero za sprawą pierwszej kobiety, która zbuntowała się przeciwko Adamowi oraz Bogu, przemieniła się w demona krążącego w ciemnościach i porywała dzieci oraz zmuszała mężczyzn, by z nią cielesnie współżyli. Tą kobietą nie była Ewa, tylko Lilit – pierwsza feministka, nie mająca ochoty podporządkowywać się męskiej woli Adama i Boga. W Starym Testamencie znajduje się tylko krótka wzmianka o tej żeńskiej zjawie¹⁰, ale była ona bardzo dobrze znana na Wschodzie, gdzie często kojarzono ją z Inanną, sumeryjską boginią wojny i rozkoszy seksualnej. Imię Lilit pojawia się w rękopisach z Qumran, w Talmudzie i Zoharze, ale dopiero powstałe w średniowieczu anonimowe dziełko *Alfabet Ben-Sira* dostarcza nam więcej informacji na temat pierwszej partnerki Adama, niezadowolonej z narzuconego jej przez Boga związku małżeńskiego. Dziwną historię Lilit ułożyli komentatorzy Starego Testamentu, którzy chcieli jakoś uzupełnić niespójny, rozdwojony opis stworzenia pierwszych ludzi. Czytając Biblię, najpierw dowiadujemy się bowiem, że Bóg na swój obraz stworzył mężczyznę i niewiastę, co sugeruje, że oboje byli sobie równi, a potem – że Bóg stworzył człowieka, tj. mężczyznę, i dla niego stworzył jeszcze różne inne zwierzęta, a na końcu wyjął z jego ciała jedno z żeber i stworzył niewiastę, aby była odpowiednią pomocą dla mężczyzny (pewnie przy hodowli wcześniej stworzonych zwierząt). Trudno się dziwić, że osoby mające bujną wyobraźnię zaczęły się zastanawiać, czy pierwsza kobieta faktycznie jest tożsama z drugą. Tak oto narodziła się nieortodoksyjna opowieść o „niedobrej” Lilit,

¹⁰ Iz 34,14.

która nie uległa hegemonii Adama i swoje potrzeby seksualne zaczęła zaspokajać inaczej niż Bóg pozwalał, i to z innymi mężczyznami, aż wreszcie trafiła do piekła i stała się szatańską kochanką. Znając tę opowieść, znacznie łatwiej jest interpretować biblijną historię Ewy, która przy pomocy zakazanego owocu (oczywiście nie było to jabłko, tylko pewnie granat lub figa) nakłoniła Adama do grzechu. Wiadomo, o jaki grzech musi tutaj chodzić, wszak zabronione (nie-moralne) współzycie płciowe często nazywane bywa owocem zakazanym. Z jakiego też innego powodu Adam i Ewa mieliby zasłaniać intymne części ciała splecionymi gałązkami figowymi, wstydząc się swej nagości, jak nie z powodu grzesznego współzycia seksualnego?

Być może Schopenhauer podobnie zapatrywał się na sprawę grzechu pierworodnego, ale pewności, niestety, nie mamy, gdyż nie rozwinął on swej tezy o grzesznej rozkoszy płciowej. Zapewne bardziej interesowały go woluntarystyczno-metafizyczne implikacje grzechu pierworodnego. Wedle Schopenhauera Biblia przedstawia dwie zasadnicze postawy życiowe. Pierwsza z nich, reprezentowana przez Adama, to uległość wobec woli życia, natomiast druga, której orędownikiem jest Jezus Chrystus, to sprzeciwianie się tejże woli. Każdy człowiek w naturalny sposób wpisuje się w postawę Adama, pierwszego człowieka, i ulega grzesznym namiętnościom, sprowadzającym na niego same cierpienia. Dzięki Jezusowi jednak, który stał się doskonale beznamiętny, możemy wyzbyć się przywiązania do miłości płciowej i tak oto wybawić się od cierpień. Pozytywny przykład Jezusa pozwala nam zatem żyć ponad przyrodniczymi prawami tego świata i unikać przykrych konsekwencji działania woli życia. Biblia ukazuje nam Jezusa jako zbawiciela ludzkości, „drugiego Adama”, który swym samoposwieceniem uwolnił nas spod władzy grzechu prowadzącego do śmierci i umożliwił uczestniczenie w życiu wolnym od negatywności charakterystycznych dla świata¹¹. Mimo iż Schopenhauer sceptycznie podchodzi do rozstrzygnięć religijnych, przyjmujących formę zwartej doktryny, nie ma on najmniejszych wątpliwości, że zaprzeczenie woli życia jest jedynym aktem rzeczywistej wolności: „*Konieczność jest królestwem przyrody, wolność jest królestwem łaski*”¹². Nie bez racji więc człowiek natury, ulegający działaniu woli, uważany jest za człowieka zniewolonego, będącego ogniwem niekończącego się łańcucha płodzenia, umierania i rodzenia się do nowego płodzenia. Jedynie dzięki poznaniu powyższego mechanizmu działania woli czy też dzięki Bogu człowiek może dostąpić łaski wyzwolenia z grzechu i niepodlegania już woli życia. W kontekście religijnym zaprzeczenie woli życia jest najgłębszą istotą świętości, gdyż święci to ludzie samowyrzeczenia, samozaprzeczenia, umartwienia własnej woli, ascezy jako negacji woli życia¹³.

¹¹ Rz 5,12–21.

¹² A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. 1, s. 610.

¹³ Ibidem, s. 578.

Mówiąc o miłosnych namiętnościach i o ascetycznej świętości, nie sposób nie odnieść się także do myśli św. Augustyna – człowieka wielkich namiętności i wielkich umartwień, który w początkowej fazie rozwoju chrześcijaństwa uprawiał swą religijnie określoną filozofię woli. Wprawdzie Schopenhauer polemizuje z jego poglądami na temat wolnej woli oraz predestynacji i łaski, lecz zasadniczo zgadza się z wyrażoną przezeń koniecznością zdystansowania się od świata zdominowanego przez ułomną i grzeszną cielesność. Warto nadmienić, że dla Schopenhauera filozofia św. Augustyna nie jest jedną z wielu interpretacji doktryny chrześcijańskiej, albowiem w jego ocenie „prawdziwym chrześcijaństwem jest tylko nauka Augustyna”¹⁴. Jak wiadomo, Aureliusz Augustyn, zanim został chrześcijaninem, biskupem w Hipponie i świętym Kościoła katolickiego, do woli (*sic!*) doświadczał miłosnych rozkoszy. Dopiero zetknięcie się z prawdą objawioną spowodowało, że na nowo przewartościował swe życie i wyrzekł się tego wszystkiego, co nie prowadziło go w objęcia samego Boga. Św. Augustyn również zastanawiał się nad istotą grzechu pierworodnego i w tym celu pilnie studiował listy Pawłowe, a zwłaszcza fragment *Listu do Rzymian*: „Co bowiem było niemożliwe dla Prawa, ponieważ ciało czyniło je bezsilnym, [tego dokonał Bóg]. On to zesłał Syna swego w ciele podobnym do ciała grzesznego i dla [usunięcia] grzechu wydał w tym ciele wyrok potępiający grzech, aby to, co nakazuje Prawo, wypełniło się w nas, o ile postępujemy nie według ciała, ale według Ducha”¹⁵. Dla św. Augustyna stało się jasne, że Adam, a potem każdy człowiek żyjący w grzechu (pierworodnym), musiał być głęboko nieszczęśliwy, wszak był spętany namiętnościami, które brukały jego duchowe człowieczeństwo. Jezus okazał się kimś zupełnie innym niż pozostali ludzie, jako że nie zrodził się z chuci cielesnej, tylko ze względu na zbawczą misję przybrał postać grzesznego ciała, aby raz na zawsze uwolnić ciało od skutków grzechu popełnionego przez pierwszych ludzi w raju. W życiu i nauczaniu Jezusa dokonał się zwrot w ukierunkowaniu woli albo, inaczej rzecz ujmując, afirmacja woli (grzeszne uleganie namiętnościom) ustąpiła miejsca negacji woli (życiu bez-namiętnie cnotliwemu). Ostoją chrześcijańskiej cnoty stał się Bóg mieszkający we wnętrzu człowieka, tj. w duszy. Gdy człowiek pokocha Boga miłością czystą i bezwarunkową, wtedy nastąpi ukojenie duszy, niemożliwe do urzeczywistnienia w zwyczajnej miłości: „Dusza bowiem nie znajduje w niej tego, czego szuka, szuka zaś stałości i wieczności”¹⁶. Poprzestanie na miłości do jakiegoś stworzenia, szczególnie gdy jest to miłość li tylko zmysłowa, nieuchronnie sprowadza na duszę niepokoje i kłopoty¹⁷. Bóg oferuje człowiekowi pełnię szczęścia, ale

¹⁴ A. Schopenhauer, *Parerga i paralipomena...*, t. 2, s. 316.

¹⁵ Rz 8,3–4.

¹⁶ Św. Augustyn, *O muzyce*, przeł. D. Turkowska, (w:) idem, *Dialogi filozoficzne*, Znak, Kraków 2001, s. 710.

¹⁷ Ibidem, s. 713.

oczekuje w zamian pełnego oddania się w wierze i miłości: „Gdybyś kochał jakąś piękną kobietę, czy nie słusznie by postąpiła, nie oddając ci się całkowicie, jeśliby wiedziała, że nie ją jedną miłujesz? Czyż więc ukaże ci się najczystsza piękność mądrości, jeśli nie będziesz jej tylko jednej miłował?”¹⁸.

Zagadnieniem woli uwolnionej przez Boga spod wpływu namiętności św. Augustyn gruntownie zajął się w rozprawie *O wolnej woli*. Napisał w niej, że „w całej dziedzinie niemoralnych czynów panuje niepodzielnie namiętność”¹⁹, a namiętność to niedobre pożądanie, czyli „miłość do tego, co każdy może utracić wbrew własnej woli”²⁰. Ulegając namiętnościom, człowiek stara się unikać przykrości (cierpienia) i dąży do skumulowania jak największej dozy przyjemności zmysłowych. Tym sposobem postępowania upodabnia się do zwierzęcia, które ma analogiczne preferencje życiowe: „W takich na przykład objawach jak popęd do przyjemności cielesnych i ucieczka przed fizycznym cierpieniem wypowiada się cała aktywność zwierzęcego życia”²¹. Powinniśmy więc wyzwolić się z przywiązania do namiętności i uporządkować życie zgodnie z nakazami Boga, które otwierają przed ludźmi perspektywę szczęścia wiecznego w przyszłym, jałkościowo lepszym świecie ducha. Wszystkie myśli i czyny muszą mieć odniesienie do wyższych wartości, tak abyśmy nie stali się współnikami światowej woli, prowadzącej nas do złego. Św. Augustyn stwierdza wyraźnie: „Przyczyną grzechu jest wola”²². Właśnie ona łączy nas rzekomymi urokami życia, rozbudzając namiętności, nad którymi nie sposób zapanować. Po jakimś czasie wola całkowicie przejmuje kontrolę nad naszym życiem i rozpoczyna się „tyrańska władza namiętności. Wzniecając burze zmiennych a sprzecznych uczuć, wprowadza zamęt w duszę i w całe życie człowieka. Odstępuje obawą, wabi pożądaniami. To przygnębia zgryzotami, to znowu mamy oszukańczą radością. Dręczy świadomością utraty ukochanego przedmiotu lub pali pragnieniem zdobycia nie posiadanego”²³. Jeżeli doprowadziliśmy siebie do takiego stanu, to nie zasłużyliśmy na to, aby się nad nami litowano. W gruncie rzeczy „słusznie cierpimy, ponieważ porzuciliśmy szczyty cnoty i wybraliśmy służbę pod władzą namiętności”²⁴.

Jedyną ostoją człowieka w świecie jest jego cnota biorąca się z poznania Bożych prawd i poszanowania Bożych praw. Tylko ludzie cnotliwi, czyli mający czyste, nieskalane dusze, zasługują na przyobiecane szczęście w niebie. Szczęście (zbawienie) jest nagrodą za prowadzenie cnotliwego życia, a nieszczęście (potępienie) jest karą za uleganie namiętnościom. Niestety nie wszyscy chcą

¹⁸ Św. Augustyn, *Soliloquia*, przeł. A. Świderkówna, (w:) idem, *Dialogi...*, s. 261.

¹⁹ Św. Augustyn, *O wolnej woli*, przeł. A. Trombala, (w:) idem, *Dialogi...*, s. 498.

²⁰ Ibidem, s. 501.

²¹ Ibidem, s. 510.

²² Ibidem, s. 624.

²³ Ibidem, s. 514.

²⁴ Ibidem, s. 515.

żyć cnotliwie, mimo że „tylko przy takim nastawieniu woli przysługuje przywilej szczęśliwego życia”²⁵. Wielu zadowala się ziemskim surogatem szczęścia i nie myśli o Sądzie Ostatecznym, kiedy to nastąpi oddzielenie zboża od plew, przyznanie słusznej nagrody i wymierzenie równie słusznej kary. Widząc wokół siebie tylu ludzi niefrasobliwych, nie możemy stracić sprzed oczu tego, co najwyższe i najcenniejsze: „Ludzie zapewniają, że są szczęśliwi, kiedy zaspokajają namiętne pożądanie, trzymając w objęciach swe piękne żony lub nawet nałożnice. A my mamy wątpliwości, czy jesteśmy szczęśliwi, kiedy obejmujemy prawdę?”²⁶. Boża prawda jest pośród nas, a właściwie jest z nami, bo jest nią Jezus Chrystus – prawda wcielona, mająca legitymizację najwyższego Boga. Wiemy zaś, że Jezus powiedział, iż prawda nas wyzwoli, o ile wytrwamy w wierze i do końca pozostaniemy jego uczniami²⁷. Św. Augustyn postanowił być dobrym uczniem Jezusa, dlatego już nie godził się na żadne kompromisy życiowe. Nie bez racji czasem się mówi, że w jego rozumieniu zasad chrześcijaństwa pozostało coś z ducha manichejskiego – swoisty daltonizm religijny, tj. ślepotą na barwy pośrednie między bielą a czernią, niedostrzeganie światłocieni dobra i zła. Faktycznie, odtąd duch był dla niego dobry, a ciało – złe. Wszystkie oceny aksjologiczne mają odniesienie do wertykalnej skali, na której najwyżej znajduje się Bóg, a najniżej – upadłe stworzenia. W myśl tej hierarchii wartości „natura ciała jest niższa od natury ducha i [...] z tego powodu duch jest wyższym dobrem niż ciało”²⁸.

Człowiek rozmiłowany w cielesnych rozkoszach zwraca się ku niższemu dobru i ulegając zgubnym skłonnościom rozbudzonym przez wolę, pograża się w mrocznej otchłani grzechu. Obarczanie woli winą za zaistniały grzech okazuje się daremną próbą samooczyszczenia, ponieważ winny jest zawsze określony człowiek, który dokonuje wyborów życiowych, nie myśląc o tym, czego oczekuje od niego Stwórca. Atoli wina została już odkupiona, dlatego zawsze możemy liczyć na pomocną dłoń Boga: „Upadł człowiek z własnej woli, lecz nie może podźwignąć się własnowolnie. Dlatego z silną wiarą uchwycmy się ręki Bożej, wyciągniętej ku nam z góry, to jest Pana naszego Jezusa Chrystusa, oczekujmy Go z żywą nadzieją i z płomienną miłością stęsknionej duszy”²⁹. Pozostaje tylko pytanie, czy mamy w sobie dość pokory, by skorzystać z tej pomocnej dłoni. Św. Augustyn, nawiązując do biblijnej mądrości³⁰, przypomina, że przyczyną zaistnienia grzechu pierwotnego była pycha człowieka³¹. Pierwsi

²⁵ Ibidem, s. 521.

²⁶ Ibidem, s. 562.

²⁷ J 8,31–32.

²⁸ Św. Augustyn, *O wolnej woli...*, s. 573.

²⁹ Ibidem, s. 579.

³⁰ Syr 10,7–18.

³¹ Św. Augustyn, *O wolnej woli...*, s. 608.

ludzie zgrzeszyli pychą: „Pycha bowiem odwraca od mądrości, a następstwem tego odwrócenia jest głupota”³². W odróżnieniu od grzesznych ludzi, autentyczną pokorą cechował się Jezus. To on „stanał przed człowiekiem jako wzór pokory; stanął przed tym człowiekiem, któremu szatan ukazał w sobie ideał pychy”³³. Być może Jezusowi było łatwiej niż innym ludziom, ponieważ, jak naucza Kościół, był on nie tylko prawdziwym człowiekiem, ale i prawdziwym Bogiem. Tak czy inaczej, Jezus „przyszedł na świat wolny od tej namiętności, w której jarzmo wprzągnął szatan swoją zdobycz”³⁴. Gdy zaś idzie o pierwszych ludzi w raju, którzy zgrzeszyli pychą i chcieli dorównać Bogu wiedzą i mądrością, to została im odebrana możliwość beztróskiego przebywania u boku Boga, ale nie możliwość płodzenia swych potomków. Wedle św. Augustyna czynność płodzenia nie jest, ogólnie mówiąc, aktywnością wielce nobilitującą człowieka: „Pierwszy człowiek, tracąc szczęście, nie został pozbawiony płodności. I jego potomstwo, chociaż cielesne i śmiertelne, mogło stać się swojego rodzaju pięknem i ozdobą ziemi. Natomiast gdyby płodził dzieci lepsze od siebie, nie byłoby sprawiedliwości”³⁵. Myśliciel ten uważa jednak, że dzięki Jezusowi ludzie potrafią przezwyciężać własne słabości i są w stanie uodpornić się na wpływy woli. Zbawczy czyn Jezusa Chrystusa przyniósł nam znacznie więcej korzyści niż mogłoby przynieść zjedzenie owocu z rajskiego drzewa poznania dobra i zła: „Wobec tego [czynu] niewiedza i trudności nie są dla dusz w chwili ich narodzin karą za grzech, lecz wezwaniem do postępu i początkiem doskonałości”³⁶.

Powyższemu zagadnieniu św. Augustyn poświęcił także rozprawę *O prawdziwej wierze*. Z rozważań w niej zawartych wynika, że życie na ziemi zostało zdominowane przez grzeszną cielesność. Grzechem jest tu umiłowanie kogoś (czegoś) stojącego znacznie niżej niż Bóg w hierarchii ontycznej i aksjologicznej. Miłość płciowa uznana została przez św. Augustyna za radykalny odwrót od Boga i jego czystej miłości duchowej. Oczywiście zło tego odwrotu wynika z pierwszego grzechu popełnionego przez ludzi – z grzechu pierworodnego: „Właśnie przez grzech rzecz kochana staje się podległa zepsuciu i przemijając, opuszcza swego miłośnika, ponieważ on przez miłość ku niej opuścił Boga. Zlekceważył bowiem przykazania Tego, który powiedział: »To spożywaj, a tego nie«. Ponosi więc karę, gdyż miłując to, co gorsze, dla opamiętania przeżywa nędzę swych własnych rozkoszy i cierpienia w życiu pozagrobowym”³⁷. Zło polega na nieprzestrzeganiu Bożego zakazu, tak więc drzewo poznania dobra i zła nie jest, samo w sobie, złe. Można by nawet powiedzieć, uzupełniając myśl św. Augustyna,

³² Ibidem, s. 645.

³³ Ibidem, s. 648.

³⁴ Ibidem, s. 609.

³⁵ Ibidem, s. 629.

³⁶ Ibidem, s. 631.

³⁷ Św. Augustyn, *O prawdziwej wierze*, przeł. J. Ptaszyński, (w:) idem, *Dialogi...*, s. 750.

że jest ono dobre, podobnie jak wszystko, co stworzył Bóg, mimo że wiodło człowieka na pokuszenie i w końcu – uwiodło. Nie potrzeba bowiem węża-kusiciela, aby człowiek dał się skusić do skosztowania owocu z tego drzewa. Człowiek ze swej natury jest ciekawski i chętnie próbuje wszystkiego, czego tylko się da, a zwłaszcza tego, czego mu ktoś zabrania. Dzięki wrodzonej ciekawości byt ludzki się rozwija, a za jego sprawą następuje postęp w wielu dziedzinach życia. Jakkolwiek pojęty rozwój w świecie byłby niemożliwy bez tej specyficznej cechy człowieka, zatem cecha ta, paradoksalnie, musi być dobra.

Także św. Augustyn przyznaje, że grzech pierworodny jest złem, ale takim złem, z którego wynika coś dobrego: „Kiedy bowiem dusza uwikła się w grzech i ponosi za to karę, uczy się, jaka jest różnica między przykazaniem, którego nie chciała przestrzegać, a grzechem, który popełniła. Zło, którego nie poznała wtedy, gdy trzeba go było unikać, uświadamia sobie teraz, gdy go doznaje; a dobro, które przez nieposłuszeństwo nie dość ukochała, tym goręcej teraz miłuje, gdy ma je z czym porównać”³⁸. Wszelako w niczym nie zmienia to faktu, że grzesząc w ten sposób, człowiek opowiedział się po stronie siebie samego, swego gatunku i całego świata, a nie po stronie Boga, który jest stwórcą tego wszystkiego. Św. Augustyn konsekwentnie stoi na stanowisku, że człowiek dopuścił się złego czynu, wybierając mniejsze dobro, a nie większe, tj. Boga. Ściśle biorąc, chodzi o to, że nie wybierając lepszego dobra, zrezygnował, odstąpił, odwrócił się od niego. Okazuje się, że powodowany zazdrością Bóg zareagował gniewem i przegnał pierwszych ludzi z raju, gdzie wszystko było przez niego dobrze uporządkowane, i skazał ich na życie w świecie bezprawia, który sami musieli sobie unormować. Św. Augustyn nie przyjmuje jednak do wiadomości faktu, że usamodzielnienie się człowieka wyszło mu na dobre: „Przekraczając zakaz Boga i sięgając po owoc tego drzewa, ściągnął człowiek na siebie karę za grzech i poznał w ten sposób, jaka jest różnica między dobrem posłuszeństwa a złem nieposłuszeństwa”³⁹. Patrząc z chrześcijańskiej perspektywy na nieczny występki pierwszych ludzi, trzeba przyjąć, że dobrem jest wyłącznie trwanie przy Bogu i jego prawie, a złem – bycie sobą i tworzenie własnego prawa dla siebie i dla świata.

W tym miejscu trzeba znowu nawiązać do kwestii woli, albowiem grzech pierworodny był wyrazem sprzeciwu wobec woli Boga i własnowolnym czynem człowieka. Przywołajmy stosowne uzasadnienie św. Augustyna: „Gdyby ów brak, który się zowie grzechem, owładał nami wbrew naszej woli jak gorączka, słusnie moglibyśmy uważać za niesprawiedliwą karę, która jest następstwem grzechu i którą nazywamy potępieniem. Grzech jednak jest przecież na tyle złem dobrowolnym, że w ogóle nie ma grzechu, jeśli nie jest dobrowolny. Jest to tak

³⁸ Ibidem, s. 760.

³⁹ Ibidem, s. 847.

oczywiste, że nie sprzeciwia się temu ani szczupłe grono uczonych, ani masa prostaków⁴⁰. W tej sytuacji doprawdy trudno zaprzeczyć, że jest to oczywiste... Jedyne zastrzeżenie, jakie można wnieść do powyższej argumentacji, dotyczy pojęcia „zło dobrowolne” bądź „grzech dobrowolny”. Dobrowolność zakłada bowiem wolę czynienia dobra, a pierwsi ludzie raczej nie chcieli czynić dobra, zrywając zakazany owoc, tylko ulegli własnej woli i, tym samym, sprzeciwili się woli Boga. Aliści mamy tu pewnie do czynienia wyłącznie z problemem translatorskim, dlatego powróćmy do głównego wyводу i wskaźmy na skrajnie różne sposoby odnoszenia się do woli Boga. Osobami jeszcze bardziej niż ludzie przywiązani do własnej woli są upadłe anioły, czyli diabły. W interpretacji św. Augustyna diabeł „ukochał bardziej siebie niż Boga, nie chciał mu się poddać, nadał się pychą i zerwawszy z Najwyższą Istotą, upadł⁴¹. Ewidentnym przeciwieństwem diabła jest Jezus, który chcąc doskonale wypełnić wolę Ojca, całkowicie wyparł się własnej woli. Zgodnie z nauką chrześcijańską, to jego powinniśmy naśladować, jeżeli chcemy postępować bezgrzesznie: „Nigdy bowiem nie popełnilibyśmy grzechu, gdybyśmy albo nie pożąдали tego, czym On wzgardził, albo nie unikali tego, co On przyniósł⁴².”

Pozostając pod wpływem jakiejś namiętności, nie tylko grzeszymy, ale i głupiejemy, ponieważ odbiera nam ona możliwość dokonywania rozsądnego i bezstronnego oglądu rzeczywistości. Namiętność jest irracjonalnym czynnikiem w racjonalnie ukonstytuowanym mężczyźnie bądź – zgodnie z przeświadczeniem św. Augustyna – jest kobietą w mężczyźnie: „Kiedy bowiem ona przewodzi, my zaś idziemy jej śladem, ona nazywa się namiętnością i rozpustą, nasze zaś postępowanie – lekkomyślnością i głupotą⁴³. Chcąc uchronić się od zguby, trzeba w sobie stłumić namiętność i przekształcić ją w powściągliwość. Jednakowoż wydaje się, że nierówna walka z dezorganizującymi nasze życie namiętnościami tylko wtedy ma szansę zakończyć się sukcesem, gdy kobiety zechcą na tym polu współpracować z mężczyznami. Z tego też powodu św. Augustyn, kierując się mądrością biblijną, opowiada się za swego rodzaju bezpłciowością w relacjach międzyludzkich. Jego zdaniem zalecenie prowadzenia powściągliwego trybu życia dotyczy zarówno mężczyzn, jak i kobiet, wszak w istocie „nie ma wobec Chrystusa mężczyzny ani niewiasty. I one bowiem mają w sobie coś męskiego, co pozwala im ujarzmić kobiece rozkosze, służyć Chrystusowi i panować nad namiętnością. Dowiodły tego za sprawą społeczeństwa chrześcijańskiego liczne wdowy i dziewice Boże, a nawet wiele z zamężnych, które po bratersku spełniają małżeńskie obowiązki⁴⁴. Autentyczna miłość w zasadzie nie

⁴⁰ Ibidem, s. 753.

⁴¹ Ibidem, s. 752.

⁴² Ibidem, s. 756.

⁴³ Ibidem, s. 793.

⁴⁴ Ibidem, s. 793–794.

potrzebuje ciała, gdyż pełna zażyłość wytwarza się na poziomie duchowym, a nie cielesnym. Właściwe człowieczeństwo zasadza się na ludzkiej duszy, gdyż – ujmując rzecz po platońsku – człowiek jest nieśmiertelną, rozumną duszą, która posługuje się śmiertelnym, ziemskim ciałem. Tak też rozumiał te sprawy Jezus, mówiąc, że człowiek powinien kochać bliźniego jak siebie samego. Trudno zaś sobie wyobrazić, by ktoś kochający samego siebie namiętnie pożądał własnego ciała. Dla św. Augustyna wniosek stąd płynący jest oczywisty: „Dlatego nie powinniśmy w człowieka pożądać i pragnąć jego ciała”⁴⁵.

Wprawdzie istnieją ludzie nie potrafiący obyć się bez miłości cielesnej, ale oni zostali do cna zdeprawowani i zniewoleni przez namiętności. Ich hedonistycznie pojęte życie jest powolnym umieraniem, a nawet jest śmiercią, gdyż brakuje mu perspektywy nieśmiertelności w Bogu: „Jeśli bowiem człowiek kocha człowieka, ale nie jak siebie samego, lecz jak zwierzę domowe albo łąźnię, albo ptaka pięknie upierzonego czy mówiącego, to znaczy tak, aby obcując z nim, uzyskać jakąś doczesną przyjemność lub korzyść – to z konieczności popada w niewolę, nie u człowieka, lecz u owej natrętnej i obrzydliwej skłonności, przez którą nie kocha człowieka, jak człowieka kochać należy. A gdy ta skłonność panuje, nie opuszcza człowieka aż do końca życia, które raczej należy nazwać śmiercią”⁴⁶. Takim ludziom można tylko współczuć, gdyż ich krucha, doczesna egzystencja naznaczona jest niezbywalnym cierpieniem, powstałym z niemożności satysfakcjonującego dogodzenia własnym, namiętym skłonnościom. Wszyscy ci, którzy „chcą pragnąć i łaknąć, gorzeć namiętnością i męczyć się po to, by z przyjemnością jeść i pić, mieć stosunki płciowe i spać, miłują niedosyt, który jest źródłem największych cierpień. Dokona się w nich zatem to, co kochają, i znajdują się tam, gdzie jest płacz i zgrzytanie zębów”⁴⁷. Oczywiście ludzie ci znajdują się w piekle będącym już teraz ich ostatecznym miejscem przeznaczenia. Zupełnie inny los spotka ludzi powściągliwych i cnotliwych, albowiem oni dostąpią wiecznego szczęścia w niebie. Chcąc znaleźć się w gronie tych ostatnich, którzy – ze względu na przyobiecana nagrodę – staną się pierwszymi, „winniśmy odwrócić się od rozkoszy cielesnych i zwrócić naszą miłość ku wiecznej istocie prawdy”⁴⁸. Trafienie do nieba jest, w pewnym sensie, powrotem do raj. Skąd za nieposłuszeństwo woli Bożej zostali przegnani pierwsi ludzie, tam mogą znaleźć się ich potomkowie, o ile wykazali się bogobożnością i posłuszeństwem tejże woli. Wszystkim pielgrzymującym do raj utraconego św. Augustyn udziela cennej rady: „Miejmy więc w nienawiści związki cielesne, jeśli płoniemy miłością wieczności”⁴⁹.

⁴⁵ Ibidem, s. 801.

⁴⁶ Ibidem, s. 800.

⁴⁷ Ibidem, s. 812.

⁴⁸ Ibidem, s. 754.

⁴⁹ Ibidem, s. 801.

Osoby choć trochę obeznane z Biblią mogą jednak w tej chwili poczuć się nieco zdezorientowane. Jak tu bowiem pogodzić nauki św. Augustyna z Bożym imperatywem płodności, umieszczonym na początku tej świętej księgi: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi”⁵⁰. Św. Augustyn prawdopodobnie powiedziałby, że Bóg błogosławił pierwszym ludziom i zachęcał ich do uprawiania miłości płciowej, ponieważ byli oni jeszcze jego wiernymi poddanymi. Wspomniany imperatyw pojawia się tylko w pierwszym opisie stworzenia świata i człowieka; nie został on już ponowiony w drugim opisie, gdzie jest mowa o grzechu pierwotnym popełnionym przez ludzi żyjących w ogrodzie Eden. Tych ludzi Bóg przeklął i bezwzględnie przegnał z raju, na odchodnym strasząc ich wielkimi trudami i cierpieniami związanymi z macierzyństwem oraz utrzymaniem rodziny. W tę ponurą wizję ludzkiej egzystencji wpisują się też słowa św. Augustyna dotyczące rozwoju życia na ziemi. Wszystko, co się rodzi, bierze się z pierwszego nasienia i przejmuje od niego swe właściwości. Również cała ludzkość bierze się z grzesznego nasienia pierwszych ludzi i po kres czasu będzie musiała pokutować za ich przewinienie względem Boga: „Z jednego nasienia mogą się plenić przez pokolenia, według swej istoty, łąny łąnów, lasy lasów, trzody trzód i ludy ludów, a wśród tak licznych następców nie ma listka ani włoska, którego zawiązek nie tkwiłby w owym pierwszym, jedynym nasieniu”⁵¹. Ziemską terażniejszość człowieka jest dogłębnie naznaczona grzesznością, dlatego powinniśmy oderwać się od niej i troszczyć się tylko o własne zbawienie (od zła) i przyszłe życie w niebie (w domenie dobra). Patrząc z tej perspektywy na obecną formę ludzkiego istnienia, św. Augustyn przestrzega nas przed niefrasobliwym korzystaniem z grzesznych uroków codzienności: „Nie miłujmy świata, wszystko bowiem, co jest w świecie, jest pożądliwością ciała, pożądliwością oczu i pychą żywota. Nie miłujmy własnego zniszczenia i zepsucia u bliźnich, jakie niesie ze sobą rozkosz cielesna, by nie popaść w jeszcze bardziej pożałowania godne zepsucie wśród mąk i cierpień”⁵². Skoro wszelki grzech został skojarzony z ciałem, to właśnie ciało wymaga gruntownej przemiany, polegającej na duchowym odrodzeniu. Wedle św. Augustyna „po śmierci cielesnej, która jest następstwem grzechu pierwotnego, ciało we właściwym czasie i we właściwym porządku powróci do dawnej stałości, którą będzie posiadało nie samo z siebie, lecz dzięki duszy, która znajduje stałość w Bogu. Ona sama bowiem jest stała nie sama z siebie, lecz dzięki Bogu, z którym obcuje; dlatego będzie żyła wspanialej niż ciało”⁵³. Zgodnie z naukami św. Pawła, do których

⁵⁰ Rdz 1,28.

⁵¹ Św. Augustyn, *O prawdziwej wierze...*, s. 795.

⁵² Ibidem, s. 814. Por. 1 J 2,15–16.

⁵³ Ibidem, s. 751.

nawiązuje św. Augustyn, antycypacją cielesnego odrodzenia jest uwznioślona rzeczywistość Kościoła rozumianego jako mistyczne ciało Chrystusa. Apostoł narodów podtrzymywał na duchu swych współbraci w wierze, przekonując ich o tym, że chrzest (w Duchu Świętym) pozwala całej społeczności chrześcijan już teraz stawać się jakby uduchowionym organizmem cielesnym, ściśle podporządkowanym woli Boga⁵⁴.

Czy mamy tu do czynienia z próbą rehabilitacji cielesności? Jest to mało prawdopodobne, zważywszy, że początkowo w Kościele dominowały poglądy gnostyckie. W pierwszych wiekach powstało kilkadziesiąt różnych ewangelii, których autorzy („wiedzący”) na ogół kwestionowali wszelką wartość ciała i odwoływali się do czystego (intuicyjnego, duchowego) poznania wewnętrznego. Być może taka była potrzeba czasu, wszak bardzo popularny był także wywodzący się z Egiptu kult Izydy (Isis), charakteryzujący się wielkim ascetyzmem i wstrzemięźliwością płciową. Dla boskiej dziewicy wielu młodych ludzi rezygnowało z pożycia seksualnego i zakładania rodzin, skupiając swoją uwagę wyłącznie na własnym rozwoju duchowym. Obie religie odwoływały się do podobnych wyobrażeń eschatologicznych i głosiły naukę o zmartwychwstaniu po (cielesnej) śmierci. Gdy rozrastająca się społeczność chrześcijańska sukcesywnie wchłaniała w siebie wspólnoty wyznawców Izydy, liczne świątynie wzniesione ku jej czci w naturalny sposób stawały się sanktuariami Maryi, Matki Bożej. Radykalny zwrot doktrynalny nastąpił dopiero w IV wieku, głównie za sprawą Konstantyna Wielkiego i Teodozjusza, którzy walnie przyczynili się do ustanowienia kanonu Pisma Świętego, a potem spalili wszystkie pisma gnostyckie, jakie wpadły im w ręce, zaś samych gnostyków z wielką determinacją nawracali lub tępil. Ponoć sam cesarz Konstantyn nawrócił się pod wpływem wizji, w której ujrzał krzyż i napis *In hoc signo vinces* (Pod tym znakiem zwyciężysz), lecz jest faktem, że przyjął chrzest dopiero na kilka dni przed śmiercią, i to z rąk ariańskiego biskupa Euzebiusza z Nikomedii, zapewne straciwszy już nadzieję na to, że zdąży się ochrzcić w wodach Jordanu, tak jak niegdyś Jezus Chrystus. Gwoli prawdy trzeba przyznać, że wśród pierwszych ludzi Kościoła byli również myśliciele, ogólnie mówiąc, niechętni gnostykom, aczkolwiek nie było ich wielu. Najbardziej znany jest św. Ireneusz, który w swej rozprawie *Adversus haereses* ostro polemizował z „przeduchowionymi” poglądami i uznał za natchnione jedynie ewangelie niegnostyckie. Pewnie właśnie jemu Kościół „zawdzięcza” powstanie kanonu obejmującego tylko cztery ewangelie (św. Marka, św. Mateusza, św. Łukasza i św. Jana) oraz inne pisma wolne od nauk gnostyckich. Potem, w trakcie trwania nagonki na gnostyków, niektórzy teologowie zaczęli nawet wątpić w autentyczność pism św. Jana (jego autorstwa ewangelii oraz apokalipsy), ale po ustaleniu wiążącej (mocą autorytetu Kościoła) postaci kanonu nic już nie można było zmienić.

⁵⁴ 1 Kor 12,12–31.

Zapewne jakaś część chrześcijańskich gnostyków przetrwała okres prześladowań, ale niewiele na ten temat wiemy. Dość dobrze znane są za to losy mandejczyków – istniejącej do dzisiaj żydowskiej frakcji gnostyckiej, której korzenie sięgają czasów jeszcze przedchrześcijańskich. Nie jest wykluczone, że mandejczycy wywodzą się z kręgu wiernych uczniów Jana Chrzciciela – religijnego stronnictwa uznającego swego mistrza za prawdziwego proroka, którego wielki autorytet moralny został, ich zdaniem, perfidnie wykorzystany przez Jezusa Chrystusa, uzurpującego sobie posiadanie boskiej legitymizacji. Co ciekawe, mandejczycy schronili się na terenie dawnego ogrodu Eden, gdzie wytrwale pielęgnują swoją wiarę. Dla nich prawdziwy i dobry jest tylko świat duchowy, będący domeną Potężnego Ducha bądź Wielkiego Życia i nazywany światem jasności. Cały świat materialny, określany mianem świata ciemności, jest fałszywy i zły, włącznie z jego Stwórcą (Demiurgiem), który za swe nieczne dzieło materialnej kreacji został potępiony i nie może powrócić do świata jasności. Ontologiczny podział na dwa przeciwstawne sobie światy znajduje odzwierciedlenie w koncepcji antropologicznej, przedstawiającej ludzi w ich konstytutywnym rozdarciu i rozdwojeniu duchowo-cieleśnym. Adam był oczywiście pierwszym „dualistycznym” człowiekiem, choć można też mówić o dwóch Adamach: niebiańskim (pochodzącym z jasności) i ziemskim (pochodzącym z ciemności). Niebiański Adam jakby skrywa się w ziemskim Adamie; jest on duchowym wnętrzem cielesnego zewnątrz pierwszego człowieka. Podobnie rzecz się ma z Ewą, żoną Adama, oraz z ich potomstwem. Tak więc, konsekwentnie, wszyscy ludzie są skazani na rozdwojone istnienie w dualistycznym świecie. Zbawienie polega na wyzwaniu duchów (*mana*) bądź dusz (*niszimta*) z cielesnych więzów i powrocie do świata jasności, co dokonuje się za sprawą Gnozy Życia (Syna Życia) oraz innych posłańców z wyższego świata czy, ściśle biorąc, z północy, gdzie znajduje się świat światłości. Trzeba jednak zaznaczyć, że mandejskie pojęcie zbawiciela pozostaje mocno zmitologizowane i nie należy łączyć go z żadną historyczną postacią. W szczególności zbawicielem nie jest Jezus Chrystus, w którym mandejczycy widzą fałszywego proroka i dlatego zdecydowanie odżegnują się od chrześcijaństwa.

Poglądy mandejczyków bliskie są poglądom kainitów – radykalnego ugrupowania gnostyckiego negatywnie nastawionego do Boga Starego Testamentu. Kainici twierdzili, że Bóg ten jest zły, ponieważ stworzył materialny świat stanowiący zaprzeczenie prawdziwego świata duchowego. Nie tylko jego stwórczy występki, ale i kolejne czyny świadczą o złych intencjach, czego potwierdzeniem jest nie opuszczające go nigdy uczucie zazdrości i wieczna podstępność wobec ludzi. Kainici uważali siebie za potomków Kaina, który był wyznawcą najwyższego, dobrego Boga, i nie chcieli mieć nic wspólnego z potomkami Abła, wielbiącymi złego Demiurga, znanego w środowisku żydowskim jako Jahwe. Dla kainitów było oczywiste, że tak jak musiał zginąć Abel, tak też kiedyś musi

zostać unicestwiony cały świat materialny. Do tego czasu należy trwać przy prawdziwym Bogu i czcić wybranych przez niego bohaterów wiary, do których zaliczali m.in. Kaina, Ezawa, sodomitów i Judasza. Zwłaszcza Judasz był dla nich wybitnie religijnym człowiekiem, który został oświecony przez najwyższego Boga i na tej drodze uzyskał wiedzę o istocie zbawczej misji Jezusa. Spośród licznego grona uczniów tylko Judasz zrozumiał, że śmierć Jezusa na krzyżu jest ważnym dla wszystkich ludzi symbolicznym aktem zwycięstwa ducha nad ciałem, dlatego jedynie on okazał się autentycznym współuczestnikiem wielkiego dzieła zbawienia, dokonanego przez prawdziwego Boga. Bez Judasza nie byłoby możliwe wyzwolenie ludzkości z trawiącego ją grzechu.

O istotnym znaczeniu tej wielce kontrowersyjnej postaci opowiada *Ewangelia Judasza* – jedno z najważniejszych pism wczesnochrześcijańskich, które podzieliło los innych pism gnostyckich. Według św. Ireneusza *Ewangelia Judasza* była świętą księgą heretyckiej sekty kainitów, ewidentnie nie pasującą do ewangelii kanonicznych, ponieważ nowotestamentalni autorzy mieli Judasza za pozbawionego godności zdrajcę, a nie za bohatera wiary. Jednak, ściśle biorąc, w najwcześniej powstałej kanonicznej *Ewangelii św. Marka* Judasz jeszcze nie został przedstawiony jako zdrajca. Dopiero ewangelista Mateusz uznał go za zdrajcę, zaś ewangelista Jan ocenił go najsurowiej, gdyż zobaczył w nim niemal wcielonego diabła. Obecnie teologowie mają trudny orzech do zgryzienia, gdyż z koptyjskiego odpisu *Ewangelii Judasza*, który szczęśliwie przetrwał do naszych czasów, dowiedzieliśmy się, że to właśnie Judasz przyczynił się do uwolnienia prawdziwej, boskiej natury w Jezusie. Ponoć Jezus, zorientowawszy się, z kim ma do czynienia, w zaufaniu zwierzył mu się ze swej tajemnicy dotyczącej otrzymanej od Boga misji. Sam Zbawiciel nakłonił Judasza do tego, by go zdradził, bo doskonale wiedział, że musi się pozbyć niepotrzebnego ciała skrywającego jego właściwą, duchową istotę. Przekonywał też Judasza, że wprawdzie po tym trudnym do zrozumienia czynie pozostali apostołowie się od niego odwrócą, zostanie przez nich przeklęty i będzie musiał cierpieć ze względu na Boże sprawy, lecz kiedyś nadejdzie chwila prawdy, w której sytuacja się odwróci, albowiem wtedy otrzyma godny udział we władzy Boga. Podobnie o konieczności doprowadzenia do śmierci krzyżowej Jezusa opowiadają inne ewangelie gnostyckie. Wszystkie one podkreślają fakt, że Jezus musiał w ten sposób umrzeć, aby uwolnić swego ducha, dotąd uwięzionego w ciele. Dla gnostyków ciało jest złe, dlatego śmierć cielesna jest czymś dobrym, wszak po niej następuje szybki rozwój życia duchowego. Nie trzeba ubolewać nad śmiercią ciała ani zatrąca materialnej formy istnienia świata. W *Ewangelii Tomasza*, jednym z bardziej znanych pism gnostyckich, świat został przyrównany do trupa, a zajmowanie się nim uznano za niegodne człowieka. Wszyscy gnostycy symbolicznie wyrzekali się przejściowej w naszym życiu cielesnej formy istnienia. Niektórzy z nich nawet stali na stanowisku, że Bóg nie mógł zostać ukrzyżo-

wany, stąd Jezus przed śmiercią opuścił swoje ciało i odtąd żył już tylko w postaci duchowej.

Nie jest wykluczone, że współcześnie mamy do czynienia z powolnym renesansem idei gnostyckich. Stają się one znowu atrakcyjne za sprawą słynnych książek Dana Browna oraz powstałych na ich podstawie filmów. W *Angels & Demons* profesor Robert Langdon, specjalista z zakresu religijnej symboliki, niby jest nieustraszonym pogromcą gnostyków, ale zarazem, paradoksalnie, jest też wielkim propagatorem ich odradzających się idei religijnych. Dawni gnostycy nazywają się teraz *Illuminati*, czyli iluminisci („oświeceni”). Według spiskowej teorii dziejów prof. Langdona, mają oni w swym gronie wielu matematyków, fizyków i astronomów i począwszy od XVII wieku poszukują religijnej prawdy na gruncie naukowego poznania świata. Neognostycka działalność, trudna do pogodzenia z oficjalną nauką Kościoła, od razu nie spodobała się dostojnikom watykańskim, dlatego iluministów zaczęto ścigać i eliminować. Zepchnięci do podziemia, utworzyli tajne stowarzyszenie usiłujące przejąć władzę w Kościele i zmodernizować doktrynę chrześcijańską. Swoją drogą wiadomo, że u początków chrześcijaństwa niewiele brakowało, by wybitny gnostyk Walentyn (nie mylić ze św. Walentym, patronem zakochanych) został papieżem, może więc niebawem na Stolicy Piotrowej zasiądzie jakiś nowoczesny albo ponowoczesny iluminista? Wprawdzie taki bieg rzeczy wydaje się na razie mało prawdopodobny, lecz nie zapominajmy, że postępowe idee okoloagnostyczne stale wiodą swoje podskórne życie w konserwatywnych strukturach kościelnych. Wśród znaczących ludzi Kościoła było już wielu myślicieli, których poglądy wykazują zadziwiające podobieństwo do omawianych tu idei. Chyba nie jest przypadkiem, że w filozoficzno-religijnej doktrynie dobrze nam znanego św. Augustyna na pierwszy plan wysuwa się teoria iluminacji. *Illuminatio* polega na poznaniu najważniejszych, wiecznych praw(d) Bożych, pozwalających człowiekowi dostąpić zbawienia. Otwarcie umysłu na Boże światło wiary wymaga jednoczesnego ukorzenia własnego ciała, tak więc duchowość św. Augustyna całkiem dobrze wpisuje się w nauki gnostyków i propagowany przez nich ascetyczny i pełen umartwienia styl życia.

Dzięki upowszechnianiu się idei gnostyckich wielu współczesnych chrześcijan, a pewnie i wielu teologów chrześcijańskich, na nowo będzie się zastanawiać nad problemem wiarygodności tzw. tekstów natchnionych. Którym ewangeliom – kanonicznym czy gnostyckim – należy bardziej zaufać, chcąc być wiernym uczniem Jezusa? Najodważniejsi może nawet zechcą się dopominać się o poszerzenie oficjalnie zatwierdzonego przez Kościół depozytu wiary. W ten sposób udałoby się doprowadzić do realnego ożywienia wiary i do jeszcze większego uduchowienia chrześcijaństwa jako religii czystej miłości. Taka intencja przyświeca nie tylko Danowi Brownowi, gdyż bez trudu można ją dostrzec w niemal wszystkich rozprawach napisanych przez myślicieli wczesnochrześcijań-

skich. Pojawia się również, paradoksalnie, w antygnostyckich pismach św. Ireneusza. Ów Ojciec Kościoła uważał, że Adam i Ewa po stworzeniu przez Boga żyli w swego rodzaju dziecięcej niewinności, bez grzesznej pożądliwości płciowej. Dopiero szatan skusił ich do złego pożycia cielesnego, co doprowadziło do wygnania pierwszych ludzi z raju. To wygnanie jest jednak aktem miłosierdzia ze strony Boga, który chce dać ludziom szansę odkrycia głównej przyczyny grzechu i wyzbycia się pychy prowadzącej do zła. W opinii św. Ireneusza śmierć cielesna (także rozumiana symbolicznie) skutecznie kładzie kres grzechowi. Jego wizja zbawienia i odkupienia, ufundowana na wierze i miłości (do) Boga, jest dość optymistyczna. Podobnie optymistyczne są *summa summarum* także nauki gnostyckie. Trzeba przyznać, że czasem są one nawet jakby nazbyt optymistyczne i wręcz wydają się niekonsekwentne. Cóż bowiem można sobie pomyśleć o Jezusie – radosnym i chętnie śmiejącym się nauczycielu, który zgodnie z wyobrażeniami niektórych gnostyków czule przytulał i całował znajdującą się u jego boku Marię Magdalenę. Czy postawa takiego zbawiciela nie jest zaprzeczeniem ascetyzmu wszechobecnego w (nie tylko gnostyckim) chrześcijaństwie?

Ideał wyrzeczenia się świata, krzewiony w otoczce duchowości chrześcijańskiej przez dwóch wybitnych świętych – najpierw św. Pawła, a potem św. Augustyna – w jakiejś mierze bliski jest także nieświętemu Schopenhauerowi. Mimo że jego metafizyka miłości płciowej została ufundowana na zupełnie innych pryncypiach, posiada ona tę samą co wczesne chrześcijaństwo cechę ascetyzmu życiowego. Zachęcając nas do sprzeciwiania się woli życia, Schopenhauer wyraźnie opowiada się przeciw światu z jego *stricte* cielesnymi namiętnościami. Dla tego myśliciela miłość jest wyrazem płciowości zwodzącej ludzi na manowce istnienia, a więc jest zła.

Pośród współczesnych filozofów podejmujących spór z Schopenhauerem o właściwe rozumienie miłości najbardziej wyróżnia się Max Scheler. Jego opinia o koncepcji Schopenhauera, tak jak i o koncepcjach innych myślicieli, np. Fryderyka Nietzschego, jest ambiwalentna: „W swej »metafizyce miłości płciowej« Schopenhauer ma niewątpliwie rację, że wprowadzie nie w »popędzie seksualnym«, stanowiącym u »zwierząt« dwupłciowych tylko technikę erosa – lecz w »erosie« tkwi »punkt zapalny« (jak szczęśliwie powiada Schopenhauer) całego naporu życia (*Lebensdrängen*) również człowieka, który to napór Schopenhauer fałszywie jednak zrównał ze »ślepą wołą«⁵⁵. W ocenie Schelera miłość płciowa czy też spełniony z miłości akt płciowy jest wyrazem międzyludzkiej jedności w uniwersalnym życiu – jedności w kosmosie i z kosmosem. U dwojga kochających się osób pojawia się kosmowitalne odczucie mające głębokie znaczenie metafizyczne, tyle że nie takie, jakie nadała mu judeochrześcijańska

⁵⁵ M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, przeł. A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1986, s. 177.

tradycja religijna. W tym kontekście Scheler mówi nawet o metafizycznym poniżeniu aktu płciowego, polegającym na wiązaniu go z płodzeniem bądź z rozkoszą. Pierwsze ujęcie stało się „doktrynalną” podstawą mieszczańskiego małżeństwa, drugie – mieszczańskiej prostytucji. Scheler uważa, że dawni moralisci zafiksowali się na celu aktu płciowego i w konsekwencji błędnie uznali go za istotę tegoż aktu; naprawdę zaś specyfikę ludzkiego aktu płciowego określa przede wszystkim jego wyraz, a nie cel. Tak więc w szeregu podejmowanych czynności miłosnych (pieszczoty, pocałunki oraz intymne zbliżenie) chodzi głównie o okazanie partnerowi czułości, a nie o osiągnięcie dzięki niemu (lub poprzez niego) zamierzonych skutków reprodukcyjnych czy hedonistycznych. Owe „cele” należy traktować tylko jako zjawiska towarzyszące miłości płciowej dwojga osób. W szczególności „wydanie na świat człowieka przez człowieka – o ile się je rozumie jako cel woli – jest myślą całkowicie *absurdalną*”⁵⁶. Spłodzenie dziecka nie jest prostym rezultatem działania woli rodziców, samo zaś dziecko nie jest prostym odzwierciedleniem rodziców. Pojawienie się na świecie dziecka jest raczej konsekwencją twórczego aktu wszechzycia, w którym rodzice uczestniczą tylko o tyle, o ile: „Dziecko zawsze pozostaje *darem* wielkiej, naturalnej siły (*Naturmacht*) samego erosa oraz jego wzniosło-pogodnej, demonicznej gry”⁵⁷.

Scheler zauważa, że człowiek instynktownie uczestniczy w tajemnych aktach płodzenia wszechzycia czy też pramacierzy wszystkiego, co ożywione. To skłania go do sformułowania istotnego pytania: „Czym jest więc miłość *płciowa*, która przyciąga do siebie obie płci i która znajduje swój ostateczny wyraz właśnie w akcie płciowym? Z pewnością nie jest – jak sądził Schopenhauer – emocją, którą »geniusz gatunku« wspomaga, jak pejczem, ciemne i niepewne (*fragwürdige*) dzieło samego rozmnażania”⁵⁸. W jego ocenie miłość jest twórczym ruchem ku wartościom, a więc nie chodzi w niej o zwykłe zachowanie gatunku, ale o jego udoskonalenie i uszlachetnienie: „Miłość *płciowa* nie jest bowiem niczym innym jak emocjonalnym ujęciem wartości (w formie pewnej antycypacji) szans najbardziej sprzyjających jakościowemu *udoskonaleniu* ludzkości. Jest ona poniekąd emocjonalnym wstępnym zarysem »możliwych« ludzi, którzy jako istoty witalne »lepsi« są od tych, którzy »byli«. Jest wręcz antycypującym obcowaniem z erosem samego wszechzycia, które zawsze pragnie i zmierza do wytwarzania czegoś nowego, lepszego i piękniejszego od tego, co »było«”⁵⁹. Niemniej jednak miłość płciowa zawiera się w obrębie witalnej sfery człowieka, a właściwie jest ona najdelikatniejszym kwiatem i szczytowym momentem ludzkiego witalizmu. Jako taka, zasadniczo różni się od miłości ro-

⁵⁶ Ibidem, s. 180.

⁵⁷ Ibidem, s. 181.

⁵⁸ Ibidem, s. 181–182.

⁵⁹ Ibidem, s. 182.

mantycznej, której brakuje *amour passion*, dlatego usiłuje realizować się w wymiarze duchowym. Będąc duchowo zapośredniczoną, miłość ta nie potrafi wykreować kochanka, lecz tylko czułego przyjaciela. Potrzeba autentycznego zbliżenia i oddania się przybiera tu zazwyczaj formę niespełnionej tęsknoty, co – jak przyznaje Scheler – zostało dobrze rozpoznane przez Schopenhauera i Freuda, widzących w miłości romantycznej miłość pozorną. Atoli w kwestii miłości Platon i Nietzsche ponoć lepiej orientowali się niż Schopenhauer i Freud. Poczytana przez Schelera drobna uwaga na temat „ogrodu małżeństwa”, mającego służyć nie bez-myślnemu rozmnażaniu się, tylko przebiegającemu w poczuciu odpowiedzialności „hodowaniu” (przyszłego nadczłowieka)⁶⁰, wymagałaby jednak bardziej rozbudowanego komentarza, który niechybnie przerodziłby się w osobny artykuł o Nietzscheańskiej koncepcji miłości, dlatego lepiej będzie, gdy pominiemy tu powyższy wątek.

Wypada jeszcze nadmienić, że przedstawione przez Schelera uwagi na temat miłości płciowej dotyczą uwarunkowań reprodukcji człowieka cielesnego, będącego w każdym przypadku oryginalną i jakościowo nową manifestacją uniwersalnego życia. Wedle Schelera nie tylko ów powoływany do życia człowiek cielesny nie jest zwyczajnym dziełem rodziców, ale – tym bardziej – nie jest nim człowiek duchowy czy raczej człowiek jako duchowa osoba, mająca swą niemożliwą do prostego powielenia specyfikę⁶¹. Co ciekawe, „po równo” krytykując Schopenhauera i Freuda, Scheler skwapliwie skorzystał z Freudowskiej metodologii psychoanalitycznej, by – jak mu się zapewne wydawało – obnażyć bezzasadność Schopenhauerowskiej metodologii woluntarystycznej. Doprowadziło go to do sformułowania kuriozalnej opinii o tym myślicielu: „Wydaje się tutaj niewątpliwe, że już wczesny negatywny stosunek do swojej matki (»niepowodzenie normalnego przeniesienia *libido* na matkę«, jak powiedziałyby Freud) wytworzył u Schopenhauera negatywną, nieufną, kierowaną przez negatywne wartości formę ujęcia, dzięki której stało się właśnie jego »losem« »zwracanie uwagi« jedynie na takie kobiety – oraz dokładniejsze ich poznawanie i branie za podstawę swego sądu – które mieściły się w tej »formie« i faktycznie odpowiadały owemu »przesądowi« wynikającemu już z wrażeń wczesnego dzieciństwa»⁶². Nie da się ukryć, że trudno byłoby sensownie polemizować z powyższą opinią.

* * *

Miłość płciowa jest zjawiskiem prostym i zarazem złożonym, gdyż stymuluje aktywność życiową każdego pojedynczego jestestwa, ale jednocześnie przekracza ramy jednostkowości i obejmuje sobą całe spektrum istnienia wszechrzeczy. Moż-

⁶⁰ Ibidem, s. 189.

⁶¹ Ibidem, s. 194.

⁶² Ibidem, s. 302.

na by rzec, że miłość płciowa jest fenomenem pierwszym, a więc fenomenem nie wymagającym dokładniejszego dookreślenia czy też skutecznie uchylającym się przed próbami precyzyjnego zdefiniowania. Schopenhauer odważył się po prostu nakreślić zrzęby metafizyki miłości płciowej, odwołując się do mechanizmów funkcjonujących w przyrodzie. Jego koncepcja płciowości jest zdroworozsądkowa i, w ogólnym zarysie, przekonująca. Z religijnego punktu widzenia może jednak wydawać się koncepcją redukcjonistyczną, jako że nie uwzględnia działania czynników transcendentnych, czyli boskich. Co ciekawe, jeden z największych myślicieli chrześcijańskich, wychodząc z zupełnie odmiennych przesłanek, dochodzi do podobnych wniosków, jakie pojawiają się w filozofii Schopenhauera. Wprawdzie św. Augustyn nie bada samych mechanizmów płciowości, ale także dostrzega w nich wielkie zagrożenie dla człowieka i, analogicznie jak Schopenhauer, sprzeciwia się życiowej woli prokreacji czy też popędowi seksualnemu, kojarząc tę nieujarzmioną „energetyczność” z jakąś niemal piekielną siłą. Również Scheler, choć aplikuje do rozważań o płciowości niemalą dawkę zupełnie zbędnej tu aksjologii i – jak można mniemać – nazbyt pewnej siebie wiary w moralny postęp ludzkości, to odczuwa należny respekt przed tajemną, erotyczną mocą życia. Gdyby ktoś wytrącił mu z ręki oręż chroniących go wartości, zapewne także przyłączyłby się do tych myślicieli, którzy wyrzekają się płciowości jak zła wcielonego (*sic!*). Nietrudno jednak zauważyć, że porozumienie między Schopenhauerem, św. Augustynem (i szeroko pojętą mądrością biblijną oraz „wiedzą” gnostyków) oraz Schelerem jest pozorne, wszak każdy z nich trwa na innych pozycjach i zupełnie inaczej broni swych racji. Po czyjej stronie są zatem słuszne racje? Chyba już nikt nie ma najmniejszych wątpliwości, że są one po stronie miłości płciowej, która trzyma w ryzach całe gatunki i nie przejmuje się protestami niewielkiej garstki bardziej uświadomionych jednostek. *Kochać (się) albo nie kochać (się)?* pozostaje zatem – w globalnej polityce życia – pytaniem czysto retorycznym.