

Marta Höffner

Instytut Religioznawstwa UJ

## DUSZA I CIAŁO W ANTROPOLOGII GRZEGORZA Z NYSSY

Kwestia relacji istniejącej pomiędzy duszą a ciałem zajmuje miejsce niezwykle ważne w koncepcji człowieka wypracowanej przez Grzegorza z Nyssy. Aby jednak możliwa była analiza tego problemu, konieczne jest ukazanie go w kontekście całości antropologicznej refleksji biskupa Nyssy, która ufundowana jest na egzegezie Pisma Świętego, a szczególnie kluczowego stwierdzenia, mówiącego o stworzeniu człowieka na obraz (*κατ' εἰκόνα*, na) i podobieństwo (*καὶ ὁμοίωσιν*) Boże (Gen 1, 26). Dla Grzegorza z Nyssy oznacza to, iż człowiek nosi w sobie piękno i doskonałość swojego Boskiego archetypu. Pomiędzy Boskim wzorcem a jego odbiciem istnieją relacje partycypacji, podobieństwa i pokrewieństwa:

„[...] człowiek, stworzony do korzystania z dóbr Bożych, musiał być podniesiony do pokrewieństwa z tym, w czym miał brać udział. [...] W podobieństwie bowiem, wznoszącym się aż do obrazu, zawiera się cały szereg własności, jakie przysługują Bogu”<sup>1</sup>.

Różnica pomiędzy Boskim archetypem a obrazem istniejącym w człowieku nie polega na stopniu uczestnictwa obrazu w przymiotach Boskiego wzorca, ale dotyczy sposobu istnienia tych dwóch rzeczywistości – Bóg jest bytem niestworzonym, człowiek zostaje powołany do życia w akcie stworzenia<sup>2</sup>. Człowiek jest podobny do Boga, lecz niejako poza Bogiem, ponieważ nie może jako byt stworzony partycypować w tym, co konstytuuje istotę Boskości – w jej niezmienności, wieczności. W człowieku „uczynionym na obraz” niczym w zwierciadle odbijają się wszystkie przymioty Boga, ale nie Boska niestworzona istota. Jest to rozróżnienie radykalne w sferze modalności bytu<sup>3</sup>, ale należy podkreślić, że w rozumieniu Grzegorza kategoria obrazu zawsze konotuje pełnię ludzkiego uczestnictwa i udziału w Boskich dobrach i atrybutach. Bożym obrazem jest duchowy wymiar człowieczeństwa: „To bowiem, co zostało stworzone na obraz Boży, posiada tylko podobieństwo do swego wzoru (*ἀντίκτυπον*) – ducho-

<sup>1</sup> Grzegorz z Nyssy, *Oratio catechetica magna* (Wielka Katecheza) 5, tłum. W. Kania [w:] Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy (dalej PSP) 14, Warszawa 1974, s. 136.

<sup>2</sup> Grzegorz z Nyssy, *De opificio hominis* (O stworzeniu człowieka), wyd. J.P. Migne, *Patrologae cursus completus. Series Graeca* (dalej PG) 44, 184, tłum. M. Przyszychowska [w:] Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, Źródła Myśli Teologicznej (dalej: ŻMT) 39, Kraków 2006, s. 93–95..

<sup>3</sup> R. Leys, *L'image de Dieu chez St. Grégoire de Nyse*, Bruxelles 1951, s. 26–27.

we (noera,n) do duchowego, bezcielesne (avsw,maton) do bezcielesnego<sup>4</sup>. Człowiek jest zatem podobny Bogu, ponieważ posiada takie Boże dary i przymioty, jak: cnota (avreth,), błogosławieństwo nieśmiertelności (th/ makapio,thti th/j avqanasi,aj), umysł (nou/j), rozum i zdolność myślenia (lo,goj), czystość (kaqaro,thj) i brak namiętności (avpa,,qeia) oraz wolność (evleuqeri,a). Cała sfera duchowa – to co według Grzegorza stanowi autentyczną naturę człowieka – jest żyjącym obrazem (e;myucoj eivkw,n) partycypującym w Boskim wzorcu<sup>5</sup>.

W tym kontekście pojawia się wiele problemów wynikających z porównania natury człowieka stworzonego „na obraz i podobieństwo Boga”, posiadającego udział w Bożych dobrach, z dostrzegalną i namacalną marnością kondycji ludzkiej, która wydaje się przede wszystkim poddana namiętnościom i grzechowi. Jak w nędzy ziemskiej egzystencji dostrzec można wielkość człowieka – Bożego obrazu? Dlaczego człowiek – Boski obraz posiada materialne ciało, które wiąże go z cierpieniem, bólem i śmiercią? W jaki sposób te dwie nieprzystawalne sfery bytu – duchowa i materialna – współistnieją w ludzkiej istocie, czy można mówić o jedności człowieka złożonego z elementu duchowego i elementu cielesnego? Pytania te wyznaczają główne wątki niniejszych rozważań, dotyczących relacji pomiędzy wymiarem duchowym a cielesnym w człowieku w świetle antropologicznych koncepcji biskupa z Nyssy. W części pierwszej interesować nas będzie sposób, w jaki Grzegorz tłumaczy pochodzenie i znaczenie ludzkiego ciała. Część druga poświęcona zostanie ukazaniu relacji pomiędzy duszą oraz umysłem, jako najwyższą władzą intelektualną w człowieku, a jego ciałem w perspektywie doczesnej egzystencji.

Niniejsze rozważania opierają się głównie na dwóch tekstach Grzegorza. Pierwszy to *De opificio hominis (O stworzeniu człowieka)*, który jest uznawany za kulminację antropologicznej myśli biskupa z Nyssy, oraz drugi pt. *Dialogus de anima et resurrectione (Dialog z siostrą Makryną o duszy i zmartwychwstaniu)*, w którym Grzegorz przedstawił chrześcijańskie rozumienie problematyki związanej z duszą oraz zmartwychwstaniem<sup>6</sup> w kontekście ówczesnego filozoficznego dyskursu, dotyczącego relacji pomiędzy duszą a ciałem człowieka; przywołane zostaną także inne pisma Grzegorza, ale to właśnie owe dwa dzieła najlepiej ukazują postawione przeze mnie problemy.

## Stworzenie na obraz Boga a kategoria ciała

Aby zrozumieć, w jaki sposób biskup Nyssy tłumaczy połączenie w człowieku rzeczywistości Boskiego obrazu z wymiarem materialnym i cielesnym, konieczne jest odwołanie się do egzegetycznej koncepcji, mówiącej o podwójnym stworzeniu czło-

<sup>4</sup> Grzegorz z Nyssy, *Dialogus de anima et resurrectione (Dialog z siostrą Makryną o duszy i zmartwychwstaniu)*, PG 46, 41, tłum. W. Kania [w:] Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, PSP 14, Warszawa 1974, s. 38.

<sup>5</sup> *De opificio hominis (O stworzeniu człowieka)*, PG 44, 136, tłum. M. Przyszychowska [w:] ŻMT 39, s. 57.

<sup>6</sup> Świadomie pomijam w tym tekście kwestię zmartwychwstania; jest to problem wymagający odrębnego studium.

wieka, przedstawionym w Gen 1, 26–27 oraz Gen 2,7. Interpretację tych dwóch opisów jako dwóch aktów stworzenia, a dokładniej dwóch etapów kreacji istoty ludzkiej zapoczątkował Filon z Aleksandrii, a podobnie jak Filon rozumiał te dwa opisy stworzenia Orygenes<sup>7</sup>. Grzegorz w swojej interpretacji podwójnego stworzenia opiera się na Gen 1,27<sup>8</sup>, który to wers i dla Filona, i dla Orygenesusa odnosił się wyłącznie do stworzenia człowieka idealnego i niecielesnego. Słowa Gen 1,27 biskup Nyssy interpretuje nie jako zapis jednego aktu kreacji powołującej człowieka do istnienia, ale jako przedstawienie dwóch aktów stworzenia. Pierwszy opis odnosi się do stworzenia na obraz Boga, które jest stworzeniem człowieka w pełni doskonałości, pokrewnego Bogu. Należy jednak pamiętać, że Grzegorz, mówiąc o stworzeniu człowieka, nie ma na myśli kreacji konkretnej jednostki (Adama), ale stworzenie natury ludzkiej jako pewnej jedności, będącej odzwierciedleniem Boskiego archetypu. Bóg w akcie kreacji powołał do istnienia pełnię ludzkości (ο[λον το. τη/η] avnqrwpo, thto j plh, rwma):

„Pismo, mówiąc, że Bóg stworzył człowieka, za pomocą nieokreślonego terminu ukazuje całą ludzkość. To stworzenie nie zostało jeszcze nazwane Adamem, jak to mówi dalsze opowiadanie. Imię nadane stworzeniu nie było indywidualne, ale ogólne. Przez powszechną nazwę natury każe nam rozumieć, że dzięki Bożemu przewidywaniu i mocy w pierwszym stworzeniu została zawarta cała ludzkość. Trzeba uznać, że nie ma dla Boga nic nieokreślonego wśród tego, co stworzył, ale każde ze stworzeń ma swoją granicę i miarę określoną przez mądrość Stwórcy. Jak poszczególne człowiek jest określony ciężarem ciała a miarą dla niego są wymiary substancji, podobnie jak sądzę, Bóg, dzięki swej przewidującej mocy, zawarł całą pełnię ludzkości jakby w jednym ciecie [...]”<sup>9</sup>.

Kategoria plh, rwma oznacza jednocześnie uniwersalnie pojmowaną ludzką naturę oraz cały rodzaj ludzki, rozumiany w swej określonej liczbowo i czasowo rozciągłości<sup>10</sup>. Do tak rozumianej ludzkości odnosi się kategoria obrazu i podobieństwa, jednak realizacja pełni ludzkości według kapadockiego ojca nastąpi poprzez konkretne jednostki.

Drugi etap stworzenia odnosi się do ustanowionego podziału na płcie, który jest rozróżnieniem obcym Boskiej istocie, ponieważ jest ona prosta i niezłożona<sup>11</sup>. Podziału na płcie nie należy jednak utożsamiać z nadaniem człowiekowi ciała, ponieważ – według Grzegorza – od początku swego istnienia człowiek jest nierozzerwalną jednością wymiaru duchowego i cielesnego, jest:

<sup>7</sup> Szczegółowej analizy i porównania koncepcji podwójnego stworzenia u Filona, Orygenesusa oraz Grzegorza z Nyssy dokonuje M. Przysocka [w:] *Koncepcja podwójnego stworzenia jako próba wyjaśnienia genezy świata zmysłowego (Filon z Aleksandrii, Orygenes, Grzegorz z Nyssy)*, Vox Patrum 23, Lublin 2003, t. 44–45, s. 203–219.

<sup>8</sup> G. Ladner uważa, że opierając swoją koncepcję podwójnego stworzenia na wersach 1, 27, Grzegorz czyni z niej centralny punkt antropologicznej refleksji dążącej do zrozumienia relacji pomiędzy duszą a ciałem, pomiędzy elementem Boskim a elementem ziemskim; G. Ladner, *The philosophical anthropology of St Gregory of Nyssa*, *Dumbarton Oaks Papers* 12 (1958), s. 83.

<sup>9</sup> *De opificio hominis* 16, PG 44, 185, tłum. M. Przysocka [w:] *ŻMT* 39, s. 96.

<sup>10</sup> R. Leys, op.cit., s. 79–88.

<sup>11</sup> Grzegorz odwołuje się tutaj do słów św. Pawła z Listu do Galacjan: „zgodnie ze słowami świętego Pawła: »Nie masz Żyda ani Greka, nie masz niewolnika ani wolnego, nie masz mężczyzny ani kobiety, albowiem wy wszyscy jesteście jedno w Chrystusie«” (Gal 3, 28); zob. *De opificio hominis* 16, PG 44, 181 i 185, *ŻMT* 39, s. 92 i 96.

„[...] jeden i ten sam fundament duszy, i ciała, bo gdyby element cielesny pojawiał się wcześniej, a duchowy później, człowiek byłby starszy lub młodszy od siebie samego. [...] w powstawaniu poszczególnych bytów jedno nie poprzedza drugiego: ani dusza ciała, ani odwrotnie”<sup>12</sup>.

Oznacza to, że w jakiś sposób ludzka natura pierwotnie związana jest z ciałem, aczkolwiek ciało nie przynależy do kategorii Bożego obrazu, ponieważ odnosi się ona wyłącznie do tego, co duchowe, a zatem niematerialne i niecielesne. Jednak w pierwotnym stanie ludzkiego istnienia biskup Nyssy przypisuje człowiekowi „światliste tuniki” (*fwtoeidei/j*)<sup>13</sup>, ciało subtelne, eteryczne<sup>14</sup>, podobne ciału aniołów, ponieważ i one są w pewien sposób cielesne<sup>15</sup>. „Światliste tuniki” należy raczej rozumieć jako pewien sposób istnienia ciała, doskonale odpowiedni i przystający do obrazu Bożego w człowieku; ciało to było różne od doczesnego, materialnego ciała, ale nie mniej rzeczywiste<sup>16</sup>. Według biskupa Nyssy, zamysłem Boga było, aby człowiek istniał w stanie podobnym anielskiej egzystencji i w podobny aniołom sposób rozmnażał się oraz realizował w czasie jako cały rodzaj ludzki (*plh, rwma*)<sup>17</sup>. Dlaczego zatem Bóg wprowadza w swoim dziele podział na płcie, dodając tym samym do ludzkiej kondycji element irracjonalny, związany ze światem zwierzęcym, ze sferą biologicznej fizyczności? Należy uwzględnić w tym punkcie rozważań, iż człowieka jako byt stworzony, oddziela od Stwórcy nieprzekraczalna granica ontologicznej różnicy – Stwórca jest wieczny i niezmienny, stworzenie ma swój początek (i koniec) oraz podlega zmianie. Człowieka charakteryzuje więc taki sposób istnienia, który związany jest ze zmianą, z drugiej strony ważne jest, iż posiada on również wolną wolę; będąc Boskim obrazem, uczestniczy w wolności archetypu, ponieważ bez niej nie byłby w pełni Boskim odbiciem:

„Ten mianowicie, który stworzył człowieka do uczestnictwa w swych dobrach i zaszczyił w jego naturze zarodki wszystkich doskonałości, by przez nie zapaliło się nasze pragnienie pokrewnych doskonałości Bożych, nie chciał nas pozbawić najpiękniejszego i najcenniejszego dobra – wolnej woli. Gdyby konieczność rządziła ludzkim życiem, fałszywy byłby obraz i daleki od pierwowzoru. [...] Dlatego człowiek we wszystkim do Boga podobny musiał sam decydować o sobie i być wolnym”<sup>18</sup>.

Człowiek posiada więc absolutną wolność wyboru, także wyboru postępowania, które oddała go od najwyższego Dobra, czyli od Boga. Inklinacja ku zmianie i przede wszystkim wolna wola implikują w człowieku możliwość popełnienia grzechu. Bóg przewidział to, dlatego też:

<sup>12</sup> *De opificio hominis* 29, PG 44, 233, tłum. M. Przyszychowska [w:] *ŻMT* 39, s. 136.

<sup>13</sup> Grzegorz z Nyssy, *De oratione dominica (O modlitwie Pańskiej)*, PG 44, 1184.

<sup>14</sup> G. Ladner, op.cit., s. 89.

<sup>15</sup> Na temat ciał anielskich Grzegorz pisze: „Aniołowie zaś, należąc do kategorii bytów niewidzialnych, przebywają ponad światem i niebem, ponieważ ta siedziba jest odpowiednia dla ich bezcielesnej natury (albowiem natura rozumna jest delikatna, czysta, lekka i zwinna, jak i ciało niebieskie jest delikatne, lekkie i zawsze w ruchu”. *De infantibus praemature abreptis (O dzieciach przedwcześnie zmarłych)* 23, tłum. M. Przyszychowska [w:] *Bóg i zło: pisma Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nyssy i Jana Chryzostoma*, Biblioteka Ojców Kościoła 23, Kraków 2004, s. 72.

<sup>16</sup> J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris 1954, s. 56 i n.

<sup>17</sup> *De opificio hominis (O stworzeniu człowieka)* 17, PG 44, 189, tłum. M. Przyszychowska [w:] *ŻMT* 39, s. 98.

<sup>18</sup> Grzegorz z Nyssy, *Oratio catechetica magna (Wielka Katecheza)* 5, tłum. W. Kania [w:] *PSP* 14, s. 137.

„Ten, który zna wszystko, zanim powstało, jak mówi proroctwo, poznawszy lub raczej przewidywawszy dzięki swojej mocy przewidywania, w jakim kierunku zwróci się ruch spowodowany władzą nad sobą i swobodą ludzkiej woli, gdy zobaczył to, co, co dopiero miało nastąpić, wprowadził do obrazu różnicę między męskością a kobiecością, która nie spogląda już na Boski wzór, ale [...] wiąże nas z naturą nierozumną”<sup>19</sup>.

Człowiek, odwracając się od Boga, miał utracić swój rajski stan egzystencji, nie mógłby rozmnażać się w sposób podobny aniołom, musiała zatem zostać stworzona inna droga wydawania potomstwa na świat, ponieważ bez niej ludzkość nie mogłaby rozwijać się i realizować w swej liczbie<sup>20</sup>. Pamiętajmy, iż ludzkość urzeczywistnia się poprzez jednostki i wydaje się, że drugi etap stworzenia opisany w Gen 1,27 należy rozumieć jako zapowiedź faktu, iż indywidualne byty ludzkie będą istotami płciowymi. Opis stworzenia człowieka z Gen 2, 7–23 można w tym kontekście uznać za potwierdzenie powyższej hipotezy – Adam i Ewa jako konkretne osoby – zapoczątkowujące realizację pełni ludzkości w czasie, zostają stworzeni jako mężczyzna i kobieta, byty rozróżnione pod względem płci. Pojawia się jeszcze jedna wątpliwość – czy podział na płcie, który poprzedził popełnienie grzechu przez pierwszych ludzi, spowodował w jakimś stopniu fakt nieposłuszeństwa wobec Boskiego zakazu? Otóż nie można widzieć tutaj jakiegokolwiek zależności przyczynowej – podział na płcie nie zdeterminował działania człowieka popełniającego grzech, ponieważ jeżeli wpłynąłby na ludzki wybór, oznaczałoby to, iż źródła grzechu tkwią w Bogu, który powołał do istnienia stworzenia niedoskonałe. Według Grzegorza, odejście od Boga i możliwość grzechu znajdują się zawsze w sferze ludzkiego wolnego wyboru<sup>21</sup>, nie są zatem zdeterminowane przez sferę biologiczną, nieracjonalną. Jednocześnie musimy uznać, iż do momentu popełnienia grzechu pierwotnego ten wymiar biologiczny, dodany do natury ludzkiej, istniał w jakiś sposób potencjalny. Bóg przewidział ludzką skłonność do grzechu i zapewnił rodzajowi ludzkiemu możliwość rozmnażania i realizowania się, lecz gdyby uczynił ją realną i aktualną jeszcze przed popełnieniem grzechu, unieważniona zastałaby wolność wyboru dokonanego przez człowieka. Bóg, uprzedzając fakt nieposłuszeństwa pierwszych ludzi, niejako sam określiłby ich negatywny wybór.

Dlatego też badacze myśli Grzegorza proponują różne sposoby rozumienia podziału na płcie istniejącego jeszcze przed grzechem. Ciekawą interpretację zaproponował Fernand Floëri – według niego należy rozróżnić pomiędzy podziałem na płcie a instynktem seksualnym. Ten pierwszy, zgodnie z narracją biblijną, został wprowadzony jeszcze w raju, jednak dopiero upadek pierwszych ludzi spowodował aktywizację instynktu seksualnego, który Floëri utożsamia ze zwierzęcym sposobem rozmnażania

<sup>19</sup> *De opificio hominis (O stworzeniu człowieka)* 16, PG 44, 185, tłum. M. Przyszychowska [w:] ŻMT 39, s. 95.

<sup>20</sup> *De opificio hominis (O stworzeniu człowieka)* 17, PG 44, 188, tłum. M. Przyszychowska [w:] ŻMT 39, s. 98.

<sup>21</sup> Grzegorz wyraźnie stwierdza, że: „Zło wyrasta z wnętrza człowieka, z jego wolnej woli, kiedy dusza odstąpi od dobra. Jak widzenie jest czynnością natury, a ślepotą brakiem tej czynności, tak i cnota jest przeciwieństwem nieprawości. Nie można inaczej zła pomyśleć, jak tylko, że jest oddalenie się od cnoty”. *Oratio catechetica magna (Wielka Katecheza)* 5, tłum. W. Kania [w:] PSP 14, s. 137. Nie można powiedzieć, że zło zawarte jest w ludzkiej naturze, ponieważ oznaczałoby to, że w jakiś sposób pochodzi od Boga, Stwórcy człowieka. Zło nie istnieje inaczej niż jako brak dobra czy cnoty, a ten brak może być konsekwencją wolnego wyboru człowieka.

się<sup>22</sup>. Alegorycznym wyrazem tej aktywizacji całej sfery biologicznej ludzkiej cielesności są odzienia ze skóry (*citw/naj dermati,nouj*)<sup>23</sup>, które Bóg sporządził dla pierwszych ludzi (Gen 3, 21). Pierwotna subtelna cielesność zostaje naznaczona tym wszystkim, co wiąże się ze zwierzęcą, nierozumną egzystencją. W obręb ludzkiego doświadczenia ciała włączone zostają: „[...] parzenie się, poczęcie, rodzenie, brud, pierś macierzyńska, jedzenie, wypróżnianie, wzrost aż do dojrzałości, pełnia siły, starość, śmierć”<sup>24</sup>. Zmienił się sposób istnienia ludzkiego ciała, które obarczone biologicznością, całym bagażem fizjologii, staje się „drugą” ludzką naturą w perspektywie ziemskiej, zmysłowej. W perspektywie duchowej, idealnej, ta „ciężka” materialność ciała i tego, jak jej doświadczamy, zawsze jest czymś dodanym do prawdziwej ludzkiej natury – Bożego obrazu:

„Tę prawdę podaje nam Mojżesz. [...] Mówi on mianowicie, że gdy pierwsi rodzice przekroczyli przykazanie i stracili pierwotną szczęśliwość, dał im Pan ubranie ze skóry. Sądzę, iż chodzi tu nie o zwykłe skóry. [...] Martwa skóra ze zwierzęcia oznacza, że lekarz naszej zepsutej natury przeznaczył śmierć ludziom, uczynił to jednak nie po to, aby trwała ona na zawsze. Szata bowiem jest czymś zewnętrznym i służy ciału tylko przez pewien czas, nie jest jednak ona zrośnięta z naturą. Śmiertelność zatem wzięta została z natury nierozumnych zwierząt i w mądrym celu dana stworzonej do nieśmiertelności naturze, i to okrywa, co należy do niej zewnętrznie, tylko jej zmysłowej części dotykając, nie naruszając natomiast samego Boskiego obrazu”<sup>25</sup>.

Widzimy, że Grzegorz, mówiąc o tunikach ze skóry, myśli nie o materialnym ciele jako takim, ale o wszystkim tym, co zostało dodane do obrazu Boga oraz subtelnej, ludzkiej cielesności, a zatem o fizjologii, o namiętnościach (*πα, qh*), które kapadocki ojciec – z jednej strony – rozumie jako biologiczne dyspozycje związane z narodzinami, odżywianiem się, chorobą, z drugiej – jako pewne psychologiczne własności, takie jak: odwaga czy pragnienie<sup>26</sup>. Lecz „twarda” materialność ciała niesie z sobą przede wszystkim śmiertelność. Nie oznacza to jednak, że obarczone tym ciało należy postrzegać jako coś grzesznego, jako źródło zła. Grzegorz nie może się zgodzić na takie stanowisko wobec cielesnego wymiaru ludzkiego istnienia z kilku powodów – przede wszystkim w kontekście Wcielenia Słowa Bożego. Odpierając zarzuty tych, którzy – z jednej strony – uznawali konieczność Wcielenia, a z drugiej – nie akceptowali tego, w jaki sposób się Ono dokonało, biskup Nyssy odpowiada apologią ludzkiego ciała, szczególnie jego zdolności rozrodczych, a więc tego aspektu, który najsilniej jest związany ze sferą zwierzęcą i irracjonalną:

„Lecz stroją sobie żarty z naszej natury i poniżają sposób naszego rodzenia się, w przekonaniu, że przez to ośmieszają tajemnicę Wcielenia, iż Bogu ubliżało wchodzić w ludzkie życie. A przecież już powiedzieliśmy, iż tylko grzech i to co, się z nim łączy, jest niegodne Boga. Natomiast Bożą wolą i prawem ustanowiony porządek natury daleki jest od tego, by go oskarżać o pokrewieństwo z grzechem. [...] nie rozumieją, że całe wyposażenie ciała ma jednakową wartość i co służy zorganizowaniu życia, nie jest ani złe, ani grzeszne. Do jednego celu zmierza cały układ części ciała.

<sup>22</sup> F. Floèri, *Le sens de la „division des sexes” chez Grégoire de Nysse*, „Revue de Science Religieuse” 27 (1953), s. 105–111. Nieco odmienne interpretacje proponują R. Leys, op.cit., s. 107 i H.U. von Balthasar, *Présence et Pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris 1988, s. 52 (przypis 5).

<sup>23</sup> J. Daniélou, op.cit., s. 56–59.

<sup>24</sup> *Dialogus de anima et resurrectione (Dialog o duszy i zmartwychwstaniu)*, PG 46, 149, tłum. W. Kania [w:] PSP 14, s. 82.

<sup>25</sup> *Oratio catechetica magna (Wielka Katecheza)* 8, tłum. W. Kania [w:] PSP 14, s. 142–143.

<sup>26</sup> J. Daniélou, op.cit., s. 46.

Jest nim utrzymanie człowieka przy życiu. Wszystkie narządy podtrzymują obecne życie ludzkie, jedno do tej, drugie do innej czynności przeznaczone, służąc władzy czucia i działania; tylko narządy rodne mają troskę o przyszłość, zapewniając rodzajowi ludzkiemu przyrost. [...] Wszak nie oko ani ucho, nie język czy inny narząd podtrzymuje ciągłość naszego rodzaju. Te – jak powiedzieliśmy – służą teraźniejszości, tamte natomiast zapewniają ludzkości nieśmiertelność, tak że śmierć, choć ciągle przeciw pracuje, w pewnym stopniu jednak nie odnosi skutku, ponieważ przez rodzenie natura nasza stale uzupełnia braki”<sup>27</sup>.

Powraca w tych rozważaniach uzasadnienie dodania do człowieczeństwa wymiaru biologicznego, fizjologii rozrodu – dzięki niej ludzkość trwa, rozwija się, w jakiś sposób jest nieśmiertelna, ponieważ życie zawsze zwycięża śmierć.

Jeszcze jedna kwestia dostarcza biskupowi Nyssy przyczynku do zaakcentowania pozytywnej wartości ludzkiego ciała. Jak już to zostało wspomniane powyżej, człowiek jako istota stworzona należy ontologicznie do tej rzeczywistości, która może – i ulega zmianom. Cieleśność, w jej fizjologicznym i seksualnym wymiarze dodana do pierwotnej ludzkiej natury, jeszcze silniej związała ją ze zmiennością, ale właśnie ta zmienność sprawia, że człowiek może zawrócić z niewłaściwej drogi i znów przyjąć do Boga<sup>28</sup>. Cieleśność i seksualność posiadają więc swoje pozytywne znaczenie, dzięki nim rodzaj ludzki trwa, pojawiają się kolejne generacje i to daje ludzkości możliwość zawrócenia z drogi grzechu. Według Grzegorza, podział na płcie symbolizuje dialektyczny charakter cieleśności i zmienności, które nie mając ontologicznie żadnego związku z Boskim obrazem w człowieku, będąc czymś dorzuconym, dodanym do prawdziwej natury człowieka, okazują się jednocześnie sposobem na odwrócenie konsekwencji niewłaściwego wyboru. Cieleśność i seksualność ściśle związane są ze zmiennością, bez której człowiek, dokonując wyboru i odwracając się od Boga, czyniłby swój wybór trwałym, podobnym do negatywnych wyborów upadłych aniołów<sup>29</sup>. Cieleśność i podział na płcie można traktować jako karę, ale i jako dobrodziejstwo udzielone człowiekowi w Boskim miłosierdziu.

## Dusza i ciało w życiu doczesnym

Zastanówmy się teraz, jak wygląda relacja pomiędzy wymiarem duchowym człowieka a jego ciałem w perspektywie doczesnej egzystencji. Czym jest dusza definiowana w kontekście jej relacji do ciała? Grzegorz odpowiada:

<sup>27</sup> *Oratio catechetica magna (Wielka Katecheza)* 28, tłum. W. Kania [w:] PSP 14, s. 165–166.

<sup>28</sup> Pozytywną waloryzację ludzkiej zdolności do zmiany Grzegorz wyraża w jednym ze swoich pism słowami: „Człowiek wykorzystuje swą skłonność do zmian nie tylko w kierunku zła. Byłoby bowiem niemożliwe, aby żył w dobru, jeśli z natury miałby skłonność jedynie ku czemuś przeciwnemu. Najpiękniejsze, co może być dziełem zmienności, to wzrost w dobrach: zawsze bowiem zmiana na lepsze przeobraża tego, kto dokonuje właściwej zmiany, i prowadzi go do tego, co bardziej boskie. [...] zmienność naszej natury staje się jakby skrzydłem, pozwalającym wznosić się ku temu, co większe. Niezdolność do zmiany na lepsze byłaby natomiast karą”. Grzegorz z Nyssy, *De perfectione Christiana (O doskonałości)*, tłum. J. Naumowicz [w:] *O naśladowaniu Boga: pisma ascetyczne*, Biblioteka Ojców Kościoła 15, Kraków 2001, s. 87.

<sup>29</sup> G.B. Lader, op.cit., s. 84.

„Dusza (yuch,) jest istotą (ouvsī,a), która powstała (gennhth,), żyje (ouvsī,a zw/sa), myśli (noera,), wyposażonemu w narządy i zmysły ciała daje życiową siłę (du,namīn zwīkh,n) i owe zmysłowe narządy uzdatnia do wykonywania czynności, jak długo natura pozostaje w odpowiednim stanie”<sup>30</sup>.

Definicja ta pokazuje, w jak wielu płaszczyznach biskup Nyssy ujmuje problem duszy w jej stosunku do ciała. Dusza powstała, została stworzona przez Boga na Jego obraz i podobieństwo; jest życiową energią, dzięki której cztery podstawowe elementy materii (u [lh], a więc ziemia, woda (wilgoć), powietrze, ogień skupiają się i tworzą ludzkie materialne ciało. To dzięki duszy ciało się porusza, ponieważ ona jest źródłem koniecznej do działania siły:

„Zapewne wszyscy, którzy zgodnie z ową mądrą wypowiedzią pragną poznać siebie<sup>31</sup>, w samej duszy znajdują doskonałą nauczycielkę poglądów na duszę, że mianowicie jest ona niematerialna i niecielesna, że ze swej natury potrafi działać i poruszać się i swe odruchy zdradza organami ciała. To organiczne wyposażenie znajduje się wprawdzie i w nie mniejszym stopniu i u zmarłych, lecz jest tu ono bez życia i czynu, gdyż nie ma już w nim z duszy wychodzącej siły (th/j yucikh/j duna, meoj). Wtedy tylko się porusza, gdy jest w organach czucie i płynie przez nie siła ducha, która swymi rozkazami porusza narządy zmysłów według własnej woli”<sup>32</sup>.

Życiowa moc zapewniana ciału przez duszę oznacza nie tylko siłę motoryczną, ale przede wszystkim energię poznawczą, związaną ściśle z myśleniem (dia,noia), poznaniem intelektualnym, rozumowym, aktywnością umysłu (nou/j). Dzięki temu człowiek może intencjonalnie nakierowywać się na obiekty zewnętrzne i poznawać je za pomocą zmysłów. Wydaje się zatem, iż w ujęciu Grzegorza umysł, zdolność myślenia i rozumowego poznania jest częścią duszy jako jej najwyższy intelektualny aspekt, nie stanowi on jednak całkowicie odrębnego elementu duchowej struktury człowieka. Dusza jest przecież stworzona na obraz i podobieństwo Boże, nie mogą więc istnieć w niej podziały. Należy raczej mówić o różnych aspektach czy też funkcjach spełnianych przez duszę. Grzegorz sięga w tym punkcie swoich rozważań do podziału wprowadzonego przez Arystotelesa, podziału na duszę roślinną, na duszę zwierzęcą, łączącą w sobie funkcje: wegetatywną i zmysłową, oraz na duszę myślącą, która oznacza władzę myślenia i rozumienia<sup>33</sup>. Biskup Nyssy przyjmuje ten trójpodział, ponieważ widzi dla niego uzasadnienie w biblijnej narracji opowiadającej o stworzeniu najpierw roślin, następnie zwierząt i na końcu, jako korony całego stworzenia – człowieka:

„Pismo uczy nas, że należy rozróżnić trzy rodzaje siły życiowej. Pierwsza powoduje wzrost i odżywianie, dostarczając właściwego pokarmu – ta nazywa się naturalną (ψυσικη) [...]. Istnieje i inny rodzaj życia, który ma te właściwości oraz [dodatkowo] używa zmysłów, jak to się odbywa w naturze zwierzęcej, które nie tylko odżywiają się i rosną, ale mają też zdolność odczuwania i spostrzegania. Doskonałe natomiast życie cielesne istnieje w rozumnej, czyli ludzkiej naturze, która odżywia się, posiada zmysły, ma udział w rozumie (λόγου μετέχουσα) i kieruje się du-

<sup>30</sup> *Dialogus de anima et resurrectione (Dialog o duszy i zmartwychwstaniu)*, PG 46, 29, tłum. W. Kania [w:] PSP 14, s. 33.

<sup>31</sup> Odniesienie do zasady „Poznaj samego siebie”.

<sup>32</sup> *Dialogus de anima et resurrectione (Dialog o duszy i zmartwychwstaniu)*, PG 46, 29, tłum. W. Kania [w:] PSP 14, s. 33.

<sup>33</sup> Arystoteles, *O duszy* II, 3, 414a, tłum. P. Siwek [w:] idem, *Dzieła wszystkie*, t. III, Warszawa 1992, s. 121.

Należy zauważyć, że podział Arystotelesa jest bardziej rozbudowany, rozróżnia on na przykład rozum bierny (nou/j paqhtiko, j) i rozum czynny (nou/j poihtiko, j); zob. ibidem, 430a, s. 126–129.



chem (vw/ διοικουμένη) [...]. Człowiek jako rozumna istota żywa (το . λογικο . v του / το ζω / ov) stanowi połączenie wszystkich rodzajów dusz<sup>34</sup>.

W uporządkowanej kolejności dzieła stworzenia<sup>35</sup> człowiek pojawia się jako ostatni, ponieważ tylko jego dusza łączy trzy funkcje – odżywianie i wzrost, postrzeganie i czucie oraz zdolność do racjonalnego rozumowania i myślenia. Grzegorz odnosi się tutaj także do trychotomicznego podziału człowieka przedstawionego przez Pawła (np. w 1 Tes 5, 23), gdzie Apostoł mówi o duchu (το . pneu/ma), duszy (h` yuch,) i ciele (το . sw/ma). Według Grzegorza, Paweł nazywa część żyjącą ciałem, część czującą duszą, natomiast część myślącą – duchem<sup>36</sup>. Myśl kapadockiego ojca należy jednak interpretować nie jako podkreślenie podziałów istniejących w człowieku, lecz raczej jako sposób wskazania na wieloaspektowość ludzkiej duszy, której aktywność przejawia się w różny sposób – zarówno jako życiowa siła, która powoduje rozwój i wzrost ludzkiego ciała, jako energia psychiczna, umożliwiającą działanie zmysłów i percepcję, jak i jako nadrzędna nad pozostałymi dwiema funkcjami, zdolność do myślenia oraz rozumowania<sup>37</sup>. Przykładem tej dialektyki jedności i wielości jest działanie umysłu integrującego wrażenia zmysłowe. Jest ono opisywane przez Grzegorza w kategoriach ruchu myśli i metaforycznie przedstawiane jako czynność muzyka grającego na instrumencie lub malarza tworzącego obrazy:

„[...] ludzki umysł (vo/ς), odkrywa rozmaite myśli, ale nie może pokazać swoich ruchów duszy [bezpośrednio], bo ta postrzega [tylko] za pośrednictwem zmysłów, używa więc, jak dobry artysta, owych żywych instrumentów i dzięki wydawanym przez nie dźwiękom ujawnia swe ukryte myśli. [...] To samo można podziwiać w działaniu wzroku, bo i za pośrednictwem oczu umysł przechwytuje [wrażenia] zewnętrzne, przyciąga do siebie obrazy zjawisk i odzworowuje w sobie kształty rzeczy<sup>38</sup>.”

Umysł porządkujący wrażenia zmysłowe jest porównany do miasta wewnątrz człowieka:

„Coś podobnego dzieje się w mieście umysłu, zbudowanym w naszym wnętrzu: napelnia się przez wejścia różnych zmysłów, ale umysł bada i ocenia każdego z wchodzących i umieszcza w odpowiednich miejscach poznania<sup>39</sup>.”

Widzimy zatem, że umysł pozostając jednym z różnorodnych wrażeń zmysłowych, tworzy spójną wiedzę dotyczącą rzeczywistości zewnętrznej. To napięcie pomiędzy jednością i wielością, widoczne w działaniu umysłu, należy rozszerzyć na całość duchowego wymiaru człowieczeństwa.

<sup>34</sup> *De ofificio hominis (O stworzeniu człowieka)* 8, PG 44, 145, tłum. M. Przyszowska [w:] *ŻMT* 39, s. 67.

<sup>35</sup> Więcej na temat problemu kolejności, porządku i konsekwencji, także w odniesieniu do dzieła stworzenia, zob. J. Daniélu, *Akolouthia chez Grégoire de Nysse, Recherches de Science Religieuse* 27 (1953), s. 219–249.

<sup>36</sup> *De ofificio hominis (O stworzeniu człowieka)* 8, PG 44, 145, tłum. M. Przyszowska [w:] *ŻMT* 39, s. 67.

<sup>37</sup> G. Verbeke, *La dignité de l'homme dans De hominis ofificio*, „Roczniki Filozoficzne” 27 (1979), z. 1, s. 147.

<sup>38</sup> *De ofificio hominis (O stworzeniu człowieka)* 8, PG 44, 145, tłum. M. Przyszowska [w:] *ŻMT* 39, s. 67 i 71.

<sup>39</sup> *Ibidem*, tłum. M. Przyszowska [w:] *ŻMT* 39, s. 72.

Przedstawiając definicję duszy, Grzegorz nie uwzględnia w niej namiętności, ponieważ, jak pamiętamy, namiętności są czymś dodanym do natury człowieka wraz ze sferą zwierzęcą, biologiczną; nie mogą zatem przynależeć do istoty duszy:

„Gniew (qumo, j) jest zdaniem wielu wzburzeniem krwi koło serca, zdaniem innych usiłowa-  
niem wywarcia zemsty na kimś, kto nam uczynił krzywdę. Jak sami widzimy, gniew jest dąże-  
niem do odpłacenia złem za złe i nie ma nic wspólnego z pojęciem duszy. Gdybyśmy chcieli  
określić istotę pożądania (evpicumi, a), moglibyśmy je nazwać pragnieniem tego, czego nam  
brakuje, lub staraniem się o rozkosz, smutkiem, że nie posiadamy tego, czego sobie życzymy, lub  
pewnym przyłgnięciem do przyjemności, której użycie jest nam zabronione. Wszystko to i tym  
podobne wskazuje, iż pożądanie nie wiąże się z pojęciem duszy. Mówiąc o duszy, widzimy jesz-  
cze wiele innych przeciwstawnych sobie właściwości, jak tchórzostwo (deili, a) i odwagę  
(qra, soj), smutek (lu, ph) i radość (hvdonh, ), bojaźń (fo, boj) i pogardę (kata-  
fronhma, ), i tym podobne wzruszenia, pokrewne zdawałoby się z gniewem i pożądaniem, ma-  
jące jednak własną definicję swej natury, bo odwaga i duma wskazuje na poruszenie gniewu; ta  
ostatnia słabnie lub zanika, gdy budzi się tchórzostwo i bojaźń. Ból może powstać zarówno z  
gniewu, jak i z pożądania; bo gniew rodzi ból, gdy kto czuje się bezsilnym wobec nieprzyjaciela.  
Podobnie powstaje w nas smutek, gdy tracimy nadzieję zdobycia tego, za czym tęskniliśmy, lub  
cośmy wielce cenili i kochali. Również przeciwieństwo bólu, uczucie radości, powstaje już to z  
gniewu, już to z pożądania, w miarę tego, czy to, czy tamto poruszenie wywołuje to uczucie.  
Wszystko to jest wprawdzie w duszy, lecz nie jest samą duszą, podobne raczej do narośli  
(murmhki, a i), powstałych z myślącej części duszy. Można je o tyle uważać za części duszy, że  
się jej trzymają, nie są one jednak istotą duszy”<sup>40</sup>.

Grzegorz wskazuje na pożądlivość i gniew jako podstawowe namiętności dające początek wszystkim innym, czerpiąc bezpośrednio z myśli Platona, który w *Fajdrosie* mówi o duszy za pośrednictwem mitu i metafory rydwanu<sup>41</sup>. Jednak dla Platona pożądlivość i gniew są integralnymi elementami ludzkiej duszy, natomiast według kapadockiego ojca to siły działające obecnie w duszy ludzkiej, ponieważ do tejże duszy zostały dodane<sup>42</sup>. Namiętności wiążą się z kondycją biologiczną i w obecnym, materialnym oraz ziemskim życiu człowieka stanowią część ludzkiej psychiki. Są naturalnymi dyspozycjami, które w życiu zwierząt służą przetrwaniu, natomiast dla człowieka namiętności stanowią element obecny w jego złożonej i uczestniczącej w dwóch światach istocie, ale nie są składnikami pierwotnej natury obrazu Boga:

„Skoro zaś – jak powiedzieliśmy – władza myślenia może się znajdować w ciele tylko na gruncie zmysłowego życia, a życie zmysłowe zaistniało już w świecie zwierzęcym, stąd dusza nasza przez to, że się łączy ze zmysłowym życiem, musi się spotkać i z innymi właściwościami zwierzęcej natury. Wszystkie te zjawiska zwą się namiętnościami. Nie są one dla ludzkiego życia niczym złym; gdyby je bowiem Stwórca wszczepił w ludzką naturę z koniecznością grzechów, On sam byłby ich przyczyną. Ale te poruszenia duszy zależnie od naszej woli stają się narzędziem cnoty lub występku”<sup>43</sup>.

<sup>40</sup> *Dialogus de anima et resurrectione (Dialog o duszy i zmartwychwstaniu)*, PG 46, 61, tłum. W. Kania [w:] PSP 14, s. 46.

<sup>41</sup> Platon, *Fajdros*, tłum. W. Witwicki [w:] idem, *Dialogi*, Warszawa 1993, s. 35–43.

<sup>42</sup> J. Daniélou, op.cit., s. 63.

<sup>43</sup> *Dialogus de anima et resurrectione (Dialog o duszy i zmartwychwstaniu)*, PG 46, 56, tłum. W. Kania [w:] PSP 14, s. 44–45; *De officio hominis (O stworzeniu człowieka)* 18, PG 44, 192, tłum. M. Przystyńska [w:] ŻMT 39, s. 101–102.

Namiętności rozumiane jako naturalne siły konieczne do życia nie posiadają pejoratywnego znaczenia, jednak kiedy opanują one duszę i umysł człowieka, kiedy zdominują to, co duchowe, racjonalne oraz stworzone na obraz i podobieństwo Boże, wtedy stają się przyczyną grzechu. Namiętności, podporządkowując sobie siły intelektualne i duchowe, wykorzystują je do własnych celów, co sprawia, że same stają się wynaturzone, przestają być elementami zgodnymi ze zwierzęcą naturą i za sprawą złego użycia rozumu przekształcają się w grzechy. Człowiek zdominowany przez namiętności staje się podobny do dzikiego zwierzęcia, zatracając swoje człowieczeństwo<sup>44</sup>. Jeśli jednak rozum zapanuje nad namiętnościami, to z grzesznych tendencji przekształcają się one w cnoty dostosowane do piękna Bożego obrazu, który kryje się w człowieku.

„Jeżeli rozum, zajmujący w naturze naszej poczesne miejsce, jak nad obrazowo przez Pismo Święte przedstawionymi zwierzętami panuje nad owymi z zewnątrz przychodzącymi do nas poruszeniami, żadne z nich nie stanie w służbie grzechu, przy czym bojaźń pociągnie za sobą posłuszeństwo, gniew, odwagę, strach przezorność, pożądanie wskaże na nieprzemijającą Bożą rozkosz”<sup>45</sup>.

Właściwe postępowanie z namiętnościami sprawia, że przestają być „ruchem przeciw naturze” (jak zdefiniował je Klemens Aleksandryjski<sup>46</sup>), posłuszne rozumowi zostają dobrze wykorzystane. Oczyszczenie (*καθάρσις*) polega, według Grzegorza, właśnie na podporządkowaniu namiętności działaniu racjonalnego rozumu, a nie na ich całkowitym usunięciu z ludzkiej natury<sup>47</sup>. W życiu doczesnym namiętności nie można z istoty ludzkiej całkowicie usunąć, ponieważ dodane do Boskiego obrazu stały się częścią istoty ludzkiej przynależnej do dwóch światów – duchowego, Boskiego i materialnego, zwierzęcego, jednak nie przynależą do duszy – obrazu Boga w człowieku.

Kluczową kwestią dla zgłębienia relacji zachodzącej pomiędzy duszą a ciałem jest zrozumienie, że te dwa elementy przynależą do różnych sfer bytu. Dusza została przecież stworzona na obraz i podobieństwo Boże, jest niematerialna i inteligibilna, określić ją można jako *avdia, statoj*. Dusza czy też inaczej – duchowa natura człowieka nie podlega więc kategoriom, których używamy, kiedy mówimy o materialnej rzeczywistości:

„To jednak, co jest duchowe i nie ma rozciągłości, nie kurczy się ani nie rozciąga (tylko bowiem ciałom przysługuje kurczenie się i rozciąganie), lecz w następstwie swej niewidzialnej i bezcielesnej natury jest obecne zarówno w złączonych z sobą w żyjącym ciele elementach, jak i w rozdzielonych po jego śmierci częściach. Dusza nie czuje się ścieśniona, gdy są one złączone w ciele, ani opuszczona, gdy po oddzieleniu się wracają do pokrewnych im substancji [...]”<sup>48</sup>.

Dusza jest niecielesna, zatem w żaden sposób nie ma nad nią władzy to, co cielesne, ciała nie można określić jako miejsca, w którym dusza przebywa, nie jest ono niczym

<sup>44</sup> Zob. np.: *De vita Moysis (O życiu Mojżesza)*, PG 44, 424.

<sup>45</sup> *Dialogus de anima et resurrectione (Dialog o duszy i zmartwychwstaniu)*, PG 46, 61, tłum. W. Kania [w:] PSP 14, s. 47.

<sup>46</sup> Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* II. 13. 59; tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994, s. 170.

<sup>47</sup> J.T. Muckle, *The Doctrine on St Gregory of Nyssa on Man as the Image of God*, *Mediaeval Studies* 7 (1945), s. 70–73.

<sup>48</sup> *Dialogus de anima et resurrectione (Dialog o duszy i zmartwychwstaniu)*, PG 46, 45, tłum. W. Kania [w:] PSP 14, s. 40.

pojemnik zawierający i ograniczający to, co niecielesne<sup>49</sup>. Grzegorz włącza się tutaj w dyskurs obecny w greckiej filozofii, a dotyczący lokalizacji poszczególnych części duszy, a przede wszystkim części rozumnej (umysłu) w ciele człowieka. Negatywnie ustosunkowuje się do dwóch najpowszechniejszych w jego czasach koncepcji, dotyczących lokalizacji nou/j w ciele człowieka. Grzegorz zauważa, iż według niektórych miejscem umysłu w ciele jest serce, według innych – jego siedzibą jest mózg<sup>50</sup>. W pierwszym stwierdzeniu rozpoznajemy myśl stoicką, w szczególności Posejdoniosa, który z serca jako organu związanego z ciepłem wewnętrznym wyprowadzał działanie umysłu posiadającego, według niego, naturę ognistą. Serce zajmuje centralną pozycję w ciele, co powoduje, że ruch myśli oraz woli może łatwo i szybko rozprzestrzenić się na inne członki ciała<sup>51</sup>. Drugie stanowisko wiąże się z platonizmem<sup>52</sup>, ale przychyliają się do niego także Cyceron i Laktancjusz. Mózg jest rozpoznawany jako siedziba umysłu, ponieważ głowa jest niczym cytadela umieszczona na szczycie ciała. Umysł zamieszkuje w głowie niczym władca na zamku, a organy zmysłów rozmieszczone w głowie są niczym jego posłańcy i giermkowie. Grzegorz przyznaje, że działanie zmysłów dociera do umysłu za pośrednictwem mózgu, a dokładniej opony mózgowej, w której znajdują się zakończenia wszystkich organów zmysłów. Jednak nie jest to bynajmniej dowodem na lokalizowanie umysłu w mózgu. Umysł nie ma jednej siedziby w ciele człowieka, ponieważ ze swej natury nie może być ograniczony przestrzennie.

Jak już wspominaliśmy wcześniej, to co niecielesne nie może zostać „zamknięte” w którymś z organów ciała. Umysł przenika całe ciało, ale nie można powiedzieć, że zawiera się w ciele. Grzegorz mocno podkreśla, iż człowiek jest jednak psychosomatyczną całością, łącząc w sobie dwie, wydawałoby się, nieprzystawalne i heterogeniczne sfery bytu – niematerialne, duchowe i nieśmiertelne z materialnym, śmiertelnym ciałem. Biskup Nyssy, odpowiadając na poglądy stoików i epikurejczyków, którzy negując możliwość istnienia relacji pomiędzy cielesną i niecielesną substancją, wnioskowali na tej podstawie o materialności duszy<sup>53</sup>, sięga do koncepcji neoplatońskich. Dla Grzegorza, podobnie jak dla neoplatoników<sup>54</sup>, dusza nie podlegając materialnym

<sup>49</sup> *De opificio hominis (O stworzeniu człowieka)* 15, PG 44, 177 („[...] ouv evgratei/tai so,mati to. avsw,maton [...]”), *ŻMT* 39, s. 89–90.

<sup>50</sup> *Ibidem* 12, PG 44, 156–164, *ŻMT* 39, s. 75–79.

<sup>51</sup> Szerzej na temat znaczenia serca w myśli starożytnej, nie tylko greckiej, lecz także semickiej, patrz:

A. Guillaumont, *Znaczenie słowa „serce” w starożytności* [w:] idem, *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 2, *Źródła Monastyczne* 38, Kraków 2006, s. 13–82.

<sup>52</sup> Według Platona, część rozumna znajduje się w głowie, serce jest siedzibą gniewliwej części duszy, natomiast część pożądliwa lokuje się w brzuchu i trzewiach: „Dlatego też, szanując pierwiastek boski i nie chcąc go splamić, o ile to nie było nieodzownie konieczne, dali śmiertelnej części na mieszkanie osobną, oddzieloną okolicę ciała. Zbudowali przesmyk i granice pomiędzy głową a piersią, kładąc pomiędzy nie szyję, aby je rozdzielić. A w piersi i w tym, co się tułowiem nazywa, kazali mieszkać śmiertelnej części duszy, i ponieważ jedna jej część jest lepsza, a druga gorsza, więc tak rozplanowują jamę tułowia, żeby oddzielić apartamenty kobiece, a męską część mieszkania żeby była osobno. Zatem przeponę w środek pomiędzy obie części kładą, aby je rozdzielała. Tę część duszy, która ma w sobie męstwo i gniew, więc łatwo w pasję wpada, osadzili bliżej głowy, między przeponą a szyją, aby rozumu słuchała i razem z nim gwałtem horde pożądań poskramiała, ile razy ta nie zechce dobrowolnie słuchać rozkazu myśli idącej z Wysokiego Zamku”. *Timajos*, tłum. W. Witwicki [w:] *Platon, Dialogi*, Warszawa 1993, s. 346.

<sup>53</sup> G. R e a l e, *Historia filozofii starożytnej*, t. III, Lublin 2004, s. 319–323 i 361–366.

<sup>54</sup> Plotyn, opisując relację pomiędzy duszą a ciałem, stwierdzał, że ciało jest miejscem, w którym dusza może zaistnieć i przebywać w nim ze swej natury. Jednak to nie ciało-dom włada duszą, ale dusza włada ciałem i nie jest tak, że ciało zawiera w sobie i ogranicza duszę. Dusza ogarnia całe ciało, jest w całym ciele, ale i ponad nim; zob.

kategoriom, tworzy z ciałem pewną całość, a zarazem pozostaje jednak oddzielna w swej niematerialnej, transcendentnej i nieśmiertelnej naturze. Dusza i ciało łączą się w człowieku rozróżnione w swych *ouvs i*, a<sup>55</sup>. Mówiąc o tym połączeniu, Grzegorz posługuje się porównaniem do relacji pomiędzy Bogiem a rzeczywistością stworzoną, ponieważ to dzięki mocy Stwórcy istnieje świat w ładu i harmonii:

„Wyraźnie głosi Stwórcę stworzenie. Niewypowiedzianymi słowy – jak wyraża się prorok – opowiada chwałę Boga niebo. Kto rozważy harmonię wszystkiego i cuda na niebie i na ziemi, jak z natury przeciwstawne sobie elementy przez tajemniczy związek łączą się razem, wnosząc każdy swą siłę do utrzymania całości, jak to, co jest niezdolne do złączenia, mimo swych właściwości, ani się nie oddziela, ani przy połączeniu nie ginie [...] kto na to wszystko spojrzy okiem ducha, czyż nie dojdzie do jasnego poznania, że prawdziwie Boska, z nieskończoną mądrością i sztuką władająca wszystkim siłą obejmuje części całości i całość przez części doskonali, że światem rządzi jedna moc, dzięki której on istnieje, porusza się, nie przerywa ruchu i nie porzuci swego zajęcia?”<sup>56</sup>

Bóg w jakiś sposób jest więc obecny w swoim dziele, jednocześnie przekraczając je swoją transcendentną naturą. Podobnie dusza istnieje wraz z ciałem i działa za pośrednictwem ciała, pozostając czymś całkowicie oddzielnym w swej duchowej *ouvs i*, a<sup>57</sup>. Grzegorz stwierdza jednak, że ostatecznie sens tego połączenia pomiędzy duchowym a cielesnym pozostaje dla człowieka tajemnicą, tak jak tajemnicą pozostaje Wcielenie:

„Jak przekonani jesteśmy, że dusza czymś różnym od ciała, gdyż opuszczone przez nią staje się ono martwe i bezsilne, a jednak nie rozumiemy ich złączenia, tak też przyznajemy, że pod względem wspaniałości natura Boska różni się od śmiertelnej i podległej zniszczeniu natury ludzkiej, choć nie zdołamy pojąć sposobu zjednoczenia Boskości z człowieczeństwem. Nie wątpimy jednak w narodzenie Boga w ludzkiej naturze [...]. Choć wierzymy, iż wszelkie cielesne i duchowe stworzenie otrzymało istnienie od bezcielesnej i niestworzonej natury, to jednak nie badamy, skąd i w jaki sposób ono powstało. Przyjmując fakt, pomijamy sposób stworzenia wszechrzeczy, jako całkowicie niepojęty”<sup>58</sup>.

Ta niemożność przeniknięcia własnej natury staje się dla Grzegorza argumentem za doskonałością ludzkiej istoty. Człowiek, będąc obrazem Boga, jedynym i wyjątkowym pośród wszystkich innych stworzeń, jest manifestacją transcendentnego Boga w świecie<sup>59</sup>, lecz oznacza to również, że partycypuje w Bożej tajemnicy i sam dla siebie okazuje się bytem niepoznawalnym<sup>60</sup>. Ludzkie samopoznanie, tak samo jak pragnienie

Plotyn, *Enneada IV*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 2001; T. Kobierzycki, *Filozofia osobowości od antycznej teorii duszy do współczesnej teorii osoby*, Warszawa 2001, s. 40.

<sup>55</sup> E. Peroli, *Gregory of Nyssa and the Neoplatonic Doctrine of the Soul*, *Vigiliae Christianae* 51/2 (1997), s. 130.

<sup>56</sup> *Dialogus de anima et resurrectione (Dialog o duszy i zmartwychwstaniu)*, PG 46, 24, tłum. W. Kania [w:] PSP 14, s. 32.

<sup>57</sup> E. Peroli, op.cit., s. 130.

<sup>58</sup> *Oratio catechetica magna (Wielka Katecheza)* 11, tłum. W. Kania [w:] PSP 14, s. 148. Zob. także: *De opificio hominis (O stworzeniu człowieka)* 11, PG 44, 153–156, *ŻMT* 39, s. 72–73.

<sup>59</sup> R. L e y s, op.cit., s. 27.

<sup>60</sup> Grzegorz zdecydowanie podkreśla apofatyczność Boga, szczególnie w swoich tekstach opisujących drogę mistyczną (Zob. *De Vita Moysis* PG 44, 297–429, *In Cantico Cantorum* PG 44, 56–1120; więcej na temat teologii mistycznej Grzegorza: A. Louth, *Początki mistyki chrześcijańskiej*, Kraków 1997, s. 105–123; H. Graef, *Siedmiobarwna tęcza*, Warszawa 1966, s. 136–152; K. Witko, *Wprowadzenie do teologii mistycznej Grzegorza z Nyssy*, „*Analecta Cracoviensia*” 28 (1996) s. 359–370; J. Daniélou, *Platonisme et théologie*

poznania Boskiego archetypu, pozostaje niezaspokojone i zaspokojone być nie może, ponieważ człowiek, podobnie jak Bóg, jest bytem apofatycznym. Nauka może opisać i poznać ciało, jednak to, w jaki sposób ciało i dusza tworzą w człowieku pewną jedność, pozostaje tajemnicą, której w pełni nie można objaśnić, ponieważ w człowieku tkwi jakaś granica samopoznania, wyznaczona odbiciem w nim Boskiej transcendencji.

W swojej koncepcji relacji pomiędzy duszą a ciałem Grzegorz odnosi się również do problemu ontogenetyzacji istoty ludzkiej, pojmowanej jako psychosomatyczna całość. Biskup Nyssy zdecydowanie odrzuca koncepcję preegzystencji dusz<sup>61</sup>, wskazując przede wszystkim na ich nieadekwatność z wiarą chrześcijańską, a także na niespójność logiczną tego typu przekonań:

„Wszyscy, którzy mają choć odrobinę rozsądku, widzą, że taka nauka nie ma żadnych podstaw. Bo jeśli za grzech spadła dusza z niebieskiego życia do życia w drzewie, a z tego dzięki ncoście znowu wraca do nieba, powstają w tej nauce trudności w rozstrzygnięciu, co jest lepsze – życie w drzewie czy w niebie. Przez to bowiem, że dusza ustawicznie zmienia miejsce pobytu, powstaje błędne koło wiodące ją zawsze przez te same regiony. Gdy z bezcielesnego spadnie w życie cielesne, stąd zaś w pozbawione czucia, a potem znowu wraca do życia bezcielesnego, nie jest niczym innym, jak mieszaniem bez różnicy dobra i zła, które przyjmują zwolennicy opisanego poglądu”<sup>62</sup>.

Grzegorz nie uznaje hipotezy preegzystencji z kilku zasadniczych powodów, które wiążą się ściśle z całością jego koncepcji antropologicznej. Przede wszystkim dla biskupa Nyssy teoria preegzystencji zakłada jednocześnie metempsychozę, wędrówkę dusz, w trakcie której, wcielając się w ludzi, zwierzęta czy rośliny, powodują przemieszanie natur i utratę przysługujących im pierwotnie właściwości. Dusze, które bezcielesnie miały preegzystować w inteligibilnym świecie, popełniły grzech i popadły w materialne ciała za karę, a to dla kapadockiego ojca oznacza, iż zwolennicy takich

---

*mystique. Doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris 1954; R. Leys, *La théologie spirituelle de Grégoire de Nysse*, *Studia Patristica*, vol. II, Oxford 1955, s. 495–511). Ludzkie pragnienie poznania własnego pierwotnego nie może nigdy w pełni być zaspokojone, człowiek nieustannie zbliża się do niepojętego Boga. Jean Daniélou nazywa tę doktrynę *evpe,ktasi,j*, widząc jej źródło w nieprzekraczalnej granicy pomiędzy stworzoną duszą a Bogiem – Stwórcą (zob. J. Daniélou, *Platonisme...*, s. 291–307). Dynamika *evpe,ktasi,j* rozciąga się także na sferę samopoznania. Człowiek, pragnąc zbliżyć się do Boga, zgłębia swoją własną istotę, która jest przeciwieństwem Boskim obrazem. Poznanie samego siebie jest jedną z dróg zbliżających człowieka do Boga.

<sup>61</sup> Rozpoznajemy w tych poglądach stanowiska orfików i pitagorejczyków, ale także koncepcję Orygenesusa, do której Grzegorz bezpośrednio odnosi się w *De hominis officio (O stworzeniu człowieka)* 18, PG 44, 229, ŻMT 39, s. 130. W myśli Orygenesusa teoria preegzystencji dusz miała wręcz fundamentalne znaczenie. Zdarzenia przedstawione w Księdze Rodzaju, pojmowane przez Ireneusza, Tertuliana czy Klemensa jako historyczne fakty, Orygenes przekształcił w mit kosmiczny, który źródło ludzkiej grzeszności przeniósł z płaszczyzny ziemskiej do wymiaru transcendentalnego. Według Orygenesusa, Bóg stworzył na początku określoną liczbę racjonalnych bytów (*logikoi*), które posiadając rozum i wolną wolę, stanęły przed możliwością dokonania wyboru pomiędzy dobrem, bliskością i miłością Stwórcy a odejściem i oddaleniem się od Boga, co równoznaczne jest z zagłębianiem się w zło. Im bardziej któryś z bytów oddalił się od Boga, tym stawał się silniej uwikłany w materię, od której wolny był w swoich początkach, oraz stawał się chłodniejszy, ponieważ zwiększała się odległość pomiędzy nim a Bogiem, którego miłość jest niczym żar i ogień. Każdy z bytów otrzymał swoje miejsce w hierarchii stworzeń, w zależności od stopnia upadku i swego oddalenia od Boga. Ludzie oddalili się od swego Stwórcy w mniejszym stopniu niż demony i to właśnie dla ludzi Bóg stworzył ziemię, a także dał im materialne ciała, z którymi Orygenes identyfikuje „tuniki ze skór” otrzymane przez ludzi po wypędzeniu z raju (zob. H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2000, s. 276–280; J. Zieliński, *Jerozolima, Ateny, Aleksandria. Greckie źródła pierwszych nurtów filozofii chrześcijańskiej*, Wrocław 2000, s. 227–230).

<sup>62</sup> *Dialogus de anima et resurrectione (Dialog o duszy i zmartwychwstaniu)* PG 46, 113, tłum. W. Kania [w:] PSP 14, s. 68.

poglądów przyjmują grzech za początek wszystkiego. W tej perspektywie życie jawi się jako naznaczone grzechem, który tkwi u jego podstaw, oraz rządzone przez przypadek, ponieważ „spadanie” dusz w ciała jest przypadkowe. Według Grzegorza, logiczną konsekwencją jest negacja ludzkiej wolnej woli i wysiłku w dążeniu do najwyższego Dobra:

„Gdyby ów przypadkowy ruch dusz z nieba na ziemię zapanował w ludzkim życiu, nie miałyby Opatrzność na jego bieg żadnego wpływu. Na nic by się wtedy zdały wysiłki rozumu, ćwiczenia w cnocie, unikanie złego. Wszystko podlegałoby ślepemu przypadkowi i ludzkie życie nie różniłoby się w niczym od obładowanych okrętów, pędzone tu i tam wypadkami jak falami, raz ku szczęściu, to znowu ku nieszczęściu. Nie mógłby wyrósć zysk z cnoty u tych, których natura zawdzięczałaby swe powstanie przeciwnieństwu. Przecież jednak życie nasze podlega rządowi Boga, jest jasne, iż nie ma ono początku w grzechu”<sup>63</sup>.

Człowieka poddanego przypadkowi i grzechowi nic nie mogłoby zatrzymać w oddalaniu się od Boga, w pogrążeniu się zła i niebycie. Grzegorz nie może zatem przyjąć teorii preegzystencji, ponieważ w swych przesłankach oraz wnioskach podważa ona nie tylko postulowaną przez kapadockiego ojca koncepcję człowieka jako pewnej psychosomatycznej całości, lecz także fundament jego antropologii – stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo Boże. Dusza nie może zaistnieć przed ciałem, ale, z drugiej strony, ciało nie może pojawić się wcześniej niż dusza, ponieważ to ona jest źródłem życiowej siły:

„Nikt też rozumny nie będzie twierdził, że dusza powstaje nieco później, niż ciało, bo wszystkim jest jasne, że to, co nie ma duszy, nie ma też siły do wzrostu i poruszania się. A wszak nie ulega wątpliwości, że dziecko w łonie matki pobiera pokarm, rośnie i porusza się. Musimy zatem przyjąć równoczesny początek duszy i ciała”<sup>64</sup>.

Ludzki embrion podobny jest do nasienia, w którym wszystkie części rośliny są zawarte, chociaż niewidoczne. Tak samo dusza i ciało równocześnie rozpoczynają swe istnienie, a każde z nich zawiera w sobie potencję rozwoju i różnicowania się – ciało dzieli się na poszczególne członki, wykształcają się organy, człowiek rośnie i zmienia się fizycznie, natomiast dusza w miarę tego rozwoju przejawia kolejne aspekty swojej działalności. Rozwój tych dwóch elementów tworzących człowieka jest więc wzajemnie skorelowany – w dojrzałym człowieku w pełni ujawnia się aktywność duszy, a szczególnie umysłu jako jej intelektualnej władzy<sup>65</sup>. Powraca więc obraz ciała jako instrumentu, za którego pośrednictwem przejawia się działanie duchowego wymiaru człowieczeństwa. W fizyczności ciała w pewien sposób odbity zostaje obraz Boga konstytuujący ludzką naturę, ciało jest „obrazem obrazu”. Jednym z takich fizycznych przejawów duchowej natury człowieka, stworzonej na obraz i podobieństwo Boże, jest wyprostowana sylwetka ludzkiego ciała. Człowiek odzwierciedla w swojej istocie królewską godność Stwórcy i władcy wszechświata, a w wymiarze cielesnym widocznym znakiem partycypacji w atrybucie Boskiej władzy nad stworzeniem jest wyprostowana postawa ciała. W przeciwieństwie do zwierząt, u których symetryczny podział ciała przebiega według osi horyzontalnej, człowiek w swym materialnym, cielesnym wymiarze ukształtowany został na osi wertykalnej:

<sup>63</sup> Ibidem, PG 46, 117, PSP 14, s. 70.

<sup>64</sup> Ibidem, PG 46, 125, PSP 14, s. 73.

<sup>65</sup> *De officio hominis (O stworzeniu człowieka)* 29, PG 44, 237, ŻMT 39, s. 137.

„Człowiek ma postawę wyprostowaną, jest skierowany ku niebu i patrzy w górę. Oznacza to zdolność rządzenia i godność królewską. Tylko człowiek jest wyprostowany, a ciała innych stworzeń są pochylone ku ziemi, co świadczy o różnicy godności między poddanymi a stojącą nad nimi władzą”<sup>66</sup>.

Funkcji panowania nad stworzeniem nie można rozumieć tylko literalnie, ponieważ w myśli Grzegorza przypisano jej głębsze znaczenie. W kategoriach symbolicznych taka organizacja ciała i orientacja wertykalna góra – dół oznacza mediacyjną rolę człowieka, jako bytu złożonego z elementu duchowego i materialnego. Człowiek, przynależąc do dwóch kategorii ontologicznych, łączy dwa porządki stworzenia. W jego osobie materia zostaje sprężona z duchem i ulega przetransformowaniu i przewartościowaniu, ponieważ złączona z Boskim obrazem zbliża się do samego Boga. Poprzez swą bosko-ziemską naturę człowiek staje się pomostem, dzięki któremu materia może uzyskać dostęp do przemieniających dóbr ducha<sup>67</sup>. Ciało ludzkie zostało również przystosowane do wyjątkowego rodzaju aktywności umysłu, jaką jest mowa. Wyprostowana sylwetka i wsparcie tułowia na dwóch kończynach spowodowało, że ręce mogły się stać tym, czym są, czyli – jak nazywa je biskup Nyssy – „misternym i wszechstronnym instrumentem”. Jednak najważniejszą konsekwencją posiadania rąk jest fakt, iż ręce, służąc nam do zdobywania pokarmu, zastąpiły w tej roli usta i inne części twarzy oraz umożliwiły takie ich ukształtowanie, które odpowiada potrzebom artykulacji dźwięków i mowie. Ręce są postrzegane przez Grzegorza jako dar przynależny człowiekowi, czyli naturze rozumnej.

„Gdyby człowiek był pozbawiony rąk, budowa twarzy byłaby przystosowana do zdobywania pokarmu, tak jak u zwierząt czworonożnych: twarz byłaby wydłużona, zwężająca się przy nozdrzach, wargi wydatne, stwardniałe, mocne i grube, zdatne do skubania trawy [...]. Gdyby ciało [ludzkie] nie miało rąk, kształt ust uniemożliwiłby powstawanie artykułowanych dźwięków. Człowiek musiałby beczeć, ryczeć, szczeleć, rzeć, muczeć jak wół czy osioł [...]. Teraz jednak usta mogą swobodnie służyć mowie, ponieważ ciału zostały dodane ręce. Ręce są zatem właściwością natury rozumnej i mówiącej, bo dzięki nim Twórca umożliwił nam mówienie”<sup>68</sup>.

Powyższe stwierdzenia Grzegorza w dużej mierze opierają się na opisie, a właściwie pochwalę rąk zawartej w traktacie Cyserona *De natura deorum*. Cyseron przedstawia wielość działań możliwych dzięki posiadaniu rąk, wymieniając oprócz rolnictwa m.in. budownictwo, żeglarstwo i sztukę<sup>69</sup>. Dla Grzegorza zdecydowanie najważniejszym aspektem posiadania rąk jest ich funkcja w procesie mowy, ponieważ to mowa (obok zdolności rozumowania) stanowi jeden z atrybutów szczególnie ważnych w doczesnej egzystencji, a wynikających z człowieczeństwa na obraz i podobieństwo Boże. Jak pisze biskup Nyssy:

„Bóstwo to duch i słowo (nou/j kai. lo,goj), na początku bowiem było Słowo. [...] Także ludzka natura posiada te właściwości. Widzisz przecież w samym sobie mowę i rozum (dia, noia) – naśladownictwo prawdziwego umysłu (nou/j) i słowa”<sup>70</sup>.

<sup>66</sup> Ibidem 8, PG 44, 144, tłum. M. Przyszychowska [w:] ŻMT 39, s. 65.

<sup>67</sup> R. Leys, op.cit., s. 65.

<sup>68</sup> *De opificio hominis* 8, PG 44, 148, tłum. M. Przyszychowska [w:] ŻMT 39, s. 68.

<sup>69</sup> Cyseron, *De natura deorum (O naturze bogów)*, tłum. W. Kornatowski [w:] *Pisma filozoficzne*, t. I, Warszawa 1960, s. 156–158.

<sup>70</sup> *De opificio hominis* 5, PG 44, 137, tłum. M. Przyszychowska [w:] ŻMT 39, s. 60.



Relacja pomiędzy wymiarem duchowym a cielesnym nie może mieć jednostronnego charakteru. I tak działanie umysłu nie jest całkowicie niezależne od fizycznego stanu ciała. Dla ciała i życia materialnego charakterystyczna jest zmienność i oscylowanie pomiędzy różnymi stanami – dla prawidłowego funkcjonowania organizmu konieczne jest cykliczne przechodzenie od aktywności do odpoczynku, od odpoczynku do działania. W czasie snu lub choroby zmiany zachodzące w materii ciała, sprawiają, iż umysł staje się mniej aktywny. Kiedy człowiek śpi, ciało rozluźnia się, a narządy zmysłów odbierają minimum bodźców, zmniejsza się ilość wrażeń i umysł również staje się w minimalnym stopniu aktywny. Zmysły i wrażenia są zatem, według Grzegorza, swoistymi łącznikami pomiędzy umysłem a materią ciała<sup>71</sup>. Jest to swoiste sprzężenie zwrotne, pomiędzy cielesnymi narządami zmysłów, odbierającymi bodźce ze świata zewnętrznego, a umysłem, który bodźce te przetwarza i reaguje na nie poprzez ciało. Podczas snu, kiedy umysł oraz wrażenia zmysłowe zostają ograniczone w swojej aktywności, aktywność zachowuje najniższa wegetatywna część duszy, która wykorzystując pozostające w niej strzępki zmysłowych wrażeń ze stanu jawy, szczególnie widziane obrazy oraz wrażenia zachowane przez umysł w pamięci, generuje marzenia senne. Sny są irracjonalne i pozbawione wewnętrznej logiki, co potwierdza ich bezpośredni związek z ciałem i jego biologicznym funkcjonowaniem. Zatem to, co normalnie jest materiałem pracy umysłu, może podczas snu zostać zorganizowane przez czysto biologiczne siły w sposób całkowicie irracjonalny i alogiczny. Umysł w czasie snu Grzegorz porównuje do ruchu dymu, który pozbawiony jest siły działania i wpływania na inne przedmioty. Istnieje jeszcze inny rodzaj snów, a mianowicie te, które zesłane zostały przez Boga. Sen Józefa czy Daniela jest Boskim działaniem w człowieku, posiadającym wyraźne znaczenie i sens<sup>72</sup>.

Sądzę, że relacja pomiędzy duszą a ciałem w ujęciu Grzegorza pokazuje niezwykle dynamiczność ludzkiej egzystencji. Według Grzegorza, człowiek jest wyjątkowym bytem spośród wszystkich stworzeń, ponieważ łącząc w sobie dwa, wydawałoby się nieprzystawalne i nieporównywalne wymiary – ten Boski, duchowy, doskonały oraz ziemski, materialny, ułomny – tworzy o[łoj] (całość). Każdy z elementów składających się na ludzką jedność posiada swoje głębokie znaczenie i sens, jest równocześnie czymś odrębnym, ale i współzależnym od innych. Stało się to możliwe dzięki centralnej kategorii, poprzez którą biskup Nyssy ujmuje człowieka jako stworzonego na obraz i podobieństwo Boga. Ten właśnie fakt, wywiedziony z Pisma Świętego, poddany przez Grzegorza wnikliwej analizie i interpretacji, niesie z sobą ładunek sensu, który przenika całą ludzką istotę, a także jej życie, spaja w jedność to, co złożone, i sprawia, że człowiek posiada szczególny ontologiczny status. W człowieku stworzonym na obraz i podobieństwo zawierało się wszystko to, czym człowiek może i powinien być. Jednym z najważniejszych dowodów naszego podobieństwa do Boga jest dla Grzegorza wolna wola, a absolutnie wolny człowiek posiada prawo wyboru nieposłuszeństwa wobec woli i zamysłów Boga. Człowiek takiego wyboru dokonał, a wraz z nim nastąpiło dodanie do jego prawdziwej natury, ziemskiej, materialnej egzystencji. Zaistniała także pewna pokusa inwersji w postrzeganiu sensów ludzkiego istnienia. Materialność,

<sup>71</sup> *De officio hominis* 13, PG 44, 168, ŻMT 39, s. 82.

<sup>72</sup> Takie rozróżnienie w genezie marzeń sennych zaczerpnął Grzegorz z myśli Posejdoniosa, na której również opiera się Ciceron (aczkolwiek dla niego szczególnie ważna jest rola snów we wróżbiarstwie); zob. Ciceron, *De divinatione* (*O wróżbiarstwie*), tłum. W. Kornatowski [w:] *Pisma filozoficzne*, t. I, Warszawa 1960.

cielesność, cierpienie, seksualność, śmierć – zatem wszystko to, co zostało dodane, przesłoniło prawdziwy sens ludzkiej natury. Antropologia Grzegorza unika tej pułapki odwrócenia optyki i interpretacji człowieczeństwa; dla biskupa Nyssy sensem istnienia człowieka jest zawsze jego podobieństwo do Stwórcy.

Siła elementów dodanych, czyli namiętności, jest na tyle potężna, że może ogarnąć człowieka, uczynić go podobnego zwierzętom, zniewolić w sidłach pragnień. Jednak obraz Boga w człowieku nigdy nie zostaje całkowicie zniszczony, nie może ulec destrukcji, ponieważ to on właśnie jest prawdziwą naturą człowieka. Doskonałość Boskiego obrazu, która była udziałem człowieka na początku czasu, jest nieustającym wyzwaniem, aktualnym zarówno w doczesnej egzystencji istoty ludzkiej, jak i w horyzoncie przyszłości. Dla Grzegorza bardzo ważne jest także wskazanie wartości ciała. Człowiek jest od początku swego istnienia duchowo-cieleśną całością. Chociaż ciało nie uczestniczy w podobieństwie do Boga, jednak jest „obrazem obrazu” i w pewien sposób odzwierciedla to, co na Boski obraz zostało człowiekowi dane. Pierwotne świetliste ciała zbliżały człowieka do aniołów, związane w biologicznym wymiarze stały się ciałami materialnymi, które również w swej formie i strukturze oddają Boskość obrazu zawartego w ludzkiej istocie. Ciało nie jest tylko „pustą skorupą”, która więzi duszę. Dusza i ciało – połączone – tworzą jedność obdarzoną wyjątkową godnością. Człowiekowi łączącemu w sobie te dwa wymiary zostaje wyznaczona rola mediatora pomiędzy Bogiem a resztą stworzenia. Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo obdarzony został szczególną godnością, ale jednocześnie spoczywa na nim wielka odpowiedzialność. Zadaniem człowieka jest restytucja Boskiego obrazu i nieustanne przekraczanie własnych ograniczeń, namiętności oraz grzeszności. W ten sposób człowiek przemienia siebie, a ta przemiana stanowi powrót do jego prawdziwej natury, lecz także powoduje przemianę otaczającej go rzeczywistości<sup>73</sup>. Ostateczne spełnienie tego celu dokona się przy końcu czasu, kiedy całe stworzenie dostąpi zbawienia. Już teraz jednak, w swym ziemskim życiu, człowiek – stworzony na obraz i podobieństwo Boga – jest powołany do bycia Boskim obrazem i do realizacji Boskiego podobieństwa. Jako byt dynamiczny i symboliczny, wciąż odkrywa prawdziwy sens swojej istoty jako stworzenia podobnego do Boga.

## BIBLIOGRAFIA

### Źródła

1. Arystoteles, *O duszy*, tłum. P. Siwek [w:] idem, *Dziela wszystkie*, t. III, Warszawa 1992.
2. Cynceron, *Pisma filozoficzne*, tłum. W. Kornatowski, t. I, Warszawa 1960.
3. Grzegorz z Nyssy, *Oratio catechetica magna (Wielka Katecheza)*, tłum. W. Kania [w:] Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, PSP 14, Warszawa 1974.
4. Grzegorz z Nyssy, *De opificio hominis (O stworzeniu człowieka)*, PG 44, 125–256.
5. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, tłum. M. Przyszychowska, *Źródła Myśli Teologicznej* 39, Kraków 2006.

---

<sup>73</sup> Por. E. K o t k o w s k a, *Pomyśleć świat jako całość według św. Grzegorza z Nyssy*, Poznań 2003, s. 170–179.

6. Grzegorz z Nyssy, *Dialogus de anima et resurrectione (Dialog z siostrą Makryną o duszy i zmartwychwstaniu)*, PG 46, 12–160, tłum. W. Kania [w:] Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, PSP 14, Warszawa 1974.
7. Grzegorz z Nyssy, *De oratione dominica (O modlitwie Pańskiej)*, PG 44, 1120–1193.
8. Grzegorz z Nyssy, *De infantibus praemature abreptis (O dzieciach przedwcześnie zmarłych)*, tłum. M. Przyszychowska [w:] *Bóg i zło: pisma Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nyssy i Jana Chryzostoma*, Biblioteka Ojców Kościoła 23, Kraków 2004.
9. Grzegorz z Nyssy, *De perfectione Christiana (O doskonałości)*, tłum. J. Naumowicz [w:] *O naśladowaniu Boga: pisma ascetyczne*, Biblioteka Ojców Kościoła 15, Kraków 2001.
10. Grzegorz z Nyssy, *In Cantico Cantorum* PG 44, 56–1120.
11. Grzegorz z Nyssy, *De vita Moysis*, PG 44, 297–429.
12. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. II, Warszawa 1994.
13. Platon, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1993.
14. Plotyn, *Enneada IV–V*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 2001.

### Opracowania

1. Daniélou J., *Akolouthia chez Grégoire de Nysse*, Recherches de Science Religieuse 27 (1953).
2. Daniélou J., *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris 1954.
3. Floèri F., *Le sens de la „division des sexes” chez Grégoire de Nysse*, Revue de Science Religieuse 27 (1953).
4. Graef H., *Siedmiobarwna tęcza*, Warszawa 1966.
5. Guillaumont A., *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 2, Źródła Monastyczne 38, Kraków 2006.
6. Kobierzycki T., *Filozofia osobowości od antycznej teorii duszy do współczesnej teorii osoby*, Warszawa 2001.
7. Kotkowska E., *Pomyśleć świat jako całość według św. Grzegorza z Nyssy*, Poznań 2003.
8. Ladner G., *The philosophical anthropology of St Gregory of Nyssa*, *Dumbarton Oaks Papers* 12 (1958).
9. Leys R., *L'image de Dieu chez St. Grégoire de Nysse*, Bruxelles 1951.
10. Leys R., *La théologie spirituelle de Grégoire de Nysse*, *Studia Patristica*, vol. II, Oxford 1955, s. 495–511.
11. Louth A., *Początki mistyki chrześcijańskiej*, Kraków 1997.
12. Muckle J.T., *The Doctrine on St Gregory of Nyssa on Man as the Image of God*, *Mediaeval Studies* 7 (1945).
13. Peroli E., *Gregory of Nyssa and the Neoplatonic Doctrine of the Soul*, *Vigiliae Christianae* 51/2 (1997).
14. Pietras H., *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2000.
15. Przyszychowska M., *Koncepcja podwójnego stworzenia jako próba wyjaśnienia genezy świata zmysłowego (Filon z Aleksandrii, Orygenes, Grzegorz z Nyssy)*, *Vox Patrum* 23, Lublin 2003, t. 44–45.
16. Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. III (dodruk), Lublin 2004; t. IV, Lublin 1999.
17. Verbeke G., *La dignité de l'homme dans De hominis officio*, „Roczniki Filozoficzne” 27 (1979), z. 1.
18. Witko K., *Wprowadzenie do teologii mistycznej Grzegorza z Nyssy*, *Analecta Cracoviensia* 28 (1996).

19. Zieliński J., *Jerozolima, Ateny, Aleksandria. Greckie źródła pierwszych nurtów filozofii chrześcijańskiej*, Wrocław 2000.

## **THE BODY AND SOUL IN THE ANTHROPOLOGY OF GREGORY OF NYSSA**

### Summary

The paper raises one of the issues which are present in the writings of Gregory of Nyssa, namely that of the relation between body and soul. The above issue is closely associated with the anthropology of the bishop of Nyssa which is based on a fragment of the book of Genesis that treats about man being created in the image and likeness of God (Gen 1:27). Contrary to Philon and Orygenes who refer the act of dual creation to both Gen 1:27 and Gen :7, Gregory of Nyssa bases his conception of dual creation exclusively on the above-mentioned verse. In the conception of the bishop of Nyssa, the first creation relates to man understood as the humankind and it is a creation in the image and likeness, whereas the second creation is a division into sexes (God introduces this division foreseeing man's inclination to sin). With an act of free will, man selects sin and together with the original sin the biological sphere becomes activated. In spite of continuing in this state, the corporeal nature of man is not perceived in a negative way. In the second part of the article, the author raises the issue in what way the body and soul create a unity in man, at the same time being differentiated in the sphere of its nature. The conception presented by Gregory of Nyssa is clearly anchored in neo-Platonism. The text shows in what way the soul displays its varied activity through the body and in what way the body itself is adjusted through its constitution to the needs of the soul. Through the relation of body and soul, Gregory presents the conception of man as a dynamic and exceptional being as the two orders – the spiritual and the bodily one are united in man.