

Ks. Mariusz SZRAM*

CIAŁO ZŁE I DOBRE. KWESTIA POCHODZENIA I NATURY CIAŁA ADAMA I CHRYSOSTUSA WE WCZESNOCHRZEŚCIJAŃSKICH RUCHACH HERETYCKICH

Od połowy II w. zaczęła narastać we wczesnym chrześcijaństwie działalność ruchów heretyckich, odbiegających w swoim nauczaniu od przyjętej *regula fidei* i rywalizujących z tzw. Wielkim Kościołem – synonimem ortodoksji¹. Reprezentujący go teologowie skupiali się na polemice z szerzącym się ruchem gnostyckim, który stał się synonimem wszelkich błędnych poglądów związanych z postępowaniem tego, co cielesne i materialne². Ireneusz z Lyonu napisał swój główny traktat *Adversus haereses* przeciw rozmaitym odmianom gnostycyzmu³, a kwestię dowartościowania ciała ludzkiego uczynił jednym z podstawowych tematów tego dzieła. Tertulian w *De carne Christi*⁴ zwalczał doketyistyczne poglądy Walentyna, Apellesa i Marcjona, a przeciw temu ostatniemu zredagował osobną apologię⁵.

W niniejszym artykule pragnę przyjrzeć się – na podstawie pierwszego łacińskiego katalogu herezji w postaci traktatu *De haeresibus* Filastriusza, biskupa Brescii z 2. poł. IV w.⁶, analizowanego na tle pism Ireneusza, Tertuliana

* Ks. prof. dr hab. Mariusz Szram – profesor zwyczajny w Katedrze Patrologii Greckiej i Łacińskiej w Instytucie Historii Kościoła i Patrologii na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; e-mail: m.szram@wp.pl.

¹ Por. A. Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque (II^e-III^e siècles)*, t. 1, Paris 1985, 30-35; M. Simonetti, *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, *VetCh* 29 (1992) 359-389.

² Już sposób mówienia św. Pawła o cielesnym zmartwychwstaniu i dobierane przez niego słownictwo wskazują na polemikę z rodzącym się ruchem gnostyckim. Por. R. Jewett, *Paul's Anthropological Terms. A Study of Their Use in Conflict Settings*, Leiden 1971, 453-458.

³ Por. Ireneuszowe omówienie doketyistycznych poglądów walentynian (Irenaeus, *Adversus haereses* V 1, 2) i marcjonitów (tamże V 2, 1). Zob. F.M. Sagnard, *La Gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, Paris 1947, 295-449; A.M. McGuire, *Valentinus and the „Gnōstikē hairesis”*: *Irenaeus, Haer. I.XI.1 and the Evidence of Nag Hammadi*, *StPatr* 20 (1989) 247-251.

⁴ Korzystam z wydania: Tertullien, *La chair du Christ*, ed. J.-P. Mahé, *SCh* 216-217, Paris 1975. Przekłady tekstów pochodzących z tego dzieła są mojego autorstwa.

⁵ Por. Tertullianus, *Adversus Marcionem*, ed. A. Kroymann, *CCL* 1, Turnhout 1954, 441-726, tłum. S. Ryznar: *Tertulian, Przeciw Marcjonowi*, *PSP* 58, Warszawa 1994.

⁶ Posługuję się wydaniem: Filastrius Brixienensis, *Diversarum hereseon liber*, ed. F. Heylen –

i Orygenes – w jaki sposób przedstawiciele wczesnochrześcijańskich ruchów heterodoksyjnych, zakorzenionych w poglądach gnostyckich, rozumieli kwestię pochodzenia i natury ciała ludzkiego oraz jak oceniali jego rolę jako elementu składowego osoby ludzkiej. Skupię się na ukazaniu różnych odmian paradoksu, wynikającego z platonizujących i gnostycyzujących założeń kosmologiczno-antropologicznych. Można go sformułować następująco: ciało ludzkie pierwszego człowieka Adama – i w konsekwencji wszystkich jego potomków – jest genetycznie i ontycznie złe jako podstawowy element materialnego świata. W związku z tym ciało nowego Adama – Chrystusa musi pochodzić z innego świata i być pozbawione ziemskiej materialności, jeżeli ma być dobre i godne osoby Zbawiciela, o ile w ogóle nie jest ono tylko bytem pozornym. Na zakończenie wskażę na szkodliwe implikacje takiego sposobu myślenia dla rozumienia eschatologii.

1. Złe materialne ciało Adama w rozumieniu różnych herezji. Zastrzeżenia wobec wartości ciała, jakie ludzkość otrzymała w Adamie, formułowali w pierwszych wiekach przede wszystkim nawróceni poganie, pozostający pod wpływem filozofii platońskiej, oraz gnostycy⁷. Rozwój heterodoksyjnego gnostycyzmu chrześcijańskiego nastąpił w 2. poł. II w., zwłaszcza w środowisku aleksandryjskim⁸. Jedną z podstawowych cech tego ruchu, mającego ambicje stworzenia prawdziwej chrześcijańskiej gnozy, czyli teologii dla wybranych, było deprecjonowanie wszystkiego, co materialne, jako pochodzącego od złego boga-stwórcy. Do skrajności zostało tu doprowadzone stanowisko platońskie, głoszące pogląd o negatywnym statusie ontycznym materii, a więc także ciała ludzkiego.

W gnostycyzmie odróżniano prawdziwego Boga od stwórcy (demiurga), a w konsekwencji osłabiano Jego związek ze światem. W takiej koncepcji kosmologii świat stał się – jak pisze Kurt Rudolph – „produktem boskiego dramatu, dysharmonii w królestwie bożym, zawinionej tragedii, z której uwikłany człowiek musi się jakoś wyzwolić”⁹. Antropologia gnostycka stanowiła przeniesienie dualizmu kosmicznego na człowieka. Cieleśność, pochodząca

G. Banterle, *Scriptores circa Ambrosium 2*, Milano – Roma 1991. Wszystkie cytaty z tego dzieła przytaczam we własnym przekładzie na język polski.

⁷ Zagadnienia te omówiłem szerzej w monografii: M. Szram, *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przełomu II i III wieku*, Lublin 2010, 131-153. Wiele ustaleń zawartych w tej książce wykorzystuję w niniejszym artykule.

⁸ Por. klasyczne opracowania dotyczące gnostycyzmu: Sagnard, *La Gnose valentinienne*; W. Myszor, „Anapausis” w teologii chrześcijańskich gnostyków, SACH 5, Warszawa 1984; G. Quispel, *Gnoza*, tłum. B. Kita, Warszawa 1988; B.A. Pearson, *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity*, Minneapolis 1990; H. Jonas, *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1994; K. Rudolph, *Gnoza. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1995.

⁹ Rudolph, *Gnoza. Istota i historia*, s. 64.

od stwórcy świata, określaną zamiennie terminami σῶμα i σάρξ¹⁰, traktowano w niej jako przeszkodę na drodze do zbawienia. Zgodnie z mitologiczną koncepcją gnostycką stwórca świata wraz z aniołami, zwanymi archontami, stworzył ciało Adama z czterech żywiołów. Ponieważ nie miało ono w sobie życia, Najwyższy Bóg wyposażył potajemnie Adama w boskiego ducha, który wyniósł go ponad stwórcę świata i uzdolnił do zbawienia. Bosko-duchowa „iskra”, określana jako człowiek prawdziwy lub wewnętrzny, może zostać ożywiona tylko przez swoisty rodzaj poznania. Polega ono na uznaniu przez Adama swego prawdziwego pochodzenia i nieczemności stwórcy świata, a więc wiąże się z odrzuceniem cielesności, która od niego pochodzi¹¹. Istotę tego procesu wyraził doskonale K. Rudolph: „Gnostyckie zbawienie jest wyzwoleniem od świata i ciała, a nie, jak w chrześcijaństwie, od grzechu i winy – od nich co najwyżej o tyle, że cielesny świat ziemski jest jako taki grzechem, w który bez własnego zawinienia popadła boska dusza”¹².

Negatywna ocena ciała ludzkiego, w jakie wyposażony został pierwszy człowiek, pojawiała się przede wszystkim – jak wspomniałem wyżej – w ugrupowaniach związanych z gnostycyzmem. Zanim przejdę do ich szczegółowej prezentacji należy jeszcze wspomnieć o herezji o charakterze judeochrześcijańskim, mianowicie o karpokracjanach, których Filastrusz uznaje za uczniów i następców ruchu heretyckiego założonego przez Judasza¹³. W ich doktrynie można dostrzec również wpływy kosmologii platońskiej i gnostyckiej, przejawiające się w uznawaniu ciała za więzienie duszy¹⁴. Według Filastrusza Karpokrates nauczał, że jest jeden początek (zasada), tożsamy z Bogiem, przez

¹⁰ Por. *Epistula Iacobi* 12, 5-13, ed. H.W. Attridge, NHC I, Leiden 1985, 46, tłum. W. Myszor, w: *Biblioteka Nag Hammadi. Kodeksy I-II*, SACH NS 7, Katowice 2008, 46: „Duch (πνεῦμα) bowiem ustawia duszę (ψυχή), ciało (σῶμα) ją zabija. [...] nikt z tych, którzy nosili ciało (φορεῖν σάρξ) nie będzie wyzwolony”. Zob. Jonas, *Religia gnozy*, s. 59-60 i 204-206; Ph. Sellew, *Death, the Body, and the World in the Gospel of Thomas*, StPatr 31 (1997) 530-534.

¹¹ Por. J. Fantino, *La théologie d'Irénée. Lecture des Écritures en réponse à l'exégèse gnostique. Une approche trinitaire*, Paris 1994, 170-178; Quispel, *Gnoza*, s. 89.

¹² Rudolph, *Gnoza. Istota i historia*, s. 112. Por. G. Greshake – J. Kremer, *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Darmstadt 1992, 176; Szram, *Ciało zmartwychwstałe*, s. 138-140.

¹³ Por. Filastrus Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 34-35, ed. Heylen – Banterle, s. 54-56. Judeochrześcijańskiej sekty karpokracjan nie należy mylić z wymienianą także przez Filastrusza, działającą później grupą florian, zwanych również karpokracjanami. Filastrusz (*Diversarum hereseon liber* 57, ed. Heylen – Banterle, s. 72-74) charakteryzuje ich w następujący sposób: „nazywa się [ich] żołnierzami, ponieważ wywodzili się spośród żołnierzy. Nie uznają oni sądu ani zmartwychwstania; nie wierzą, że Chrystus narodził się z dziewicy; uważają, że wszelkie zmartwychwstanie polega na rodzeniu synów z nieprawego współżycia, tak że w ich kościele po zachodzie, po zgaszeniu świec nie wahano się współżyć z nierządnicami, w przekonaniu, że wypełnia się przepisy Prawa: «Ródzcie się i rozmnażajcie» (Rdz 1, 28)”.

¹⁴ Por. G. af Hällström, *Carnis resurrectio. The Interpretation of a Credal Formula*, Helsinki 1988, 19-21.

którego zostało powołane do życia potomstwo aniołów i mocy. Te potęgi niższego rzędu uczyniły następnie widzialny świat, w którym przebywają ludzie¹⁵. Ciało ludzkie jest więc stworzeniem niższego rzędu, niezasługującym na zbawienie, w przeciwieństwie do duszy.

Podobne pomieszanie elementów platońskich i gnostyckich pojawia się w nauce Saturnina, spadkobiercy idei biblijnego Szymona Maga (por. Dz 8, 11) i jednego z ojców klasycznego gnostycyzmu obok Bazylidesa, który głosił zbliżone poglądy¹⁶. Zgodnie z przekazem Filastrusza Saturnin twierdził, że świat został stworzony przez anioły, które z kolei uczyniły człowieka. Był on jednak pozbawiony niebiańskiej mocy i dlatego nie mógł się zbawić. Moc Boga wysłała więc iskrę, która naprawiła człowieka, podniosła go i obdarzyła życiem. Zbawi się tylko owa iskra, a nie ciało pozbawione Bożej mocy¹⁷. Powyższe przekonania kontynuował Walentyn, jeden z protagonistów egipskiego gnostycyzmu, określane przez Filastrusza jako „bardziej pitagorejszy niż chrześcijanin”¹⁸. Charakteryzując ciało ludzkie w rozumieniu Walentyna, biskup Brecii ograniczył się do przytoczenia jego stwierdzenia, że w przeciwieństwie do duszy nie podlega ono zbawieniu¹⁹.

W ruchach o nastawieniu gnostyckim pojawiała się w II w. wspomniana wyżej idea przeciwstawienia złego boga stwórcy ze Starego Testamentu, odpowiedzialnego za stworzenie widzialnego świata i pierwszych ludzi wraz z ich cielesnym odzieniem, dobremu Bogu z Nowego Testamentu, który posłał na świat Zbawiciela Jezusa Chrystusa. Za ojca tej idei uważa Filastrusz niejakiemu Cerdona, przybyłego do Rzymu z Syrii²⁰. Najbardziej znanymi przedstawicielami wspomnianego nurtu byli w połowie II w. Marcjon oraz kontynuator jego myśli – Apelles. Marcjon, główny bohater jednej z najbardziej przesiąkniętych inwektywą apologii Tertuliana, pochodzący z Pontu, a działający w Rzymie, doprowadził do skrajności poglądy swojego mistrza Cerdona,

¹⁵ Por. Filastrus Brixianus, *Diversarum hereseon liber* 35, ed. Heylen – Banterle, s. 54-56: „unum principium, de quo principio, id est, de Deo, prolationes factae sunt, inquit, angelorum atque virtutum: quae autem virtutes deorsum sunt, fecerunt creaturam istam visibilem ubi nos, inquit, consistamus”.

¹⁶ Por. tamże 31-32, ed. Heylen – Banterle, s. 50-52.

¹⁷ Por. tamże 31, ed. Heylen – Banterle, s. 50: „mundum ab angelis factum, et distare angelos a virtute illa, et mundum esse divisum per ordinem angelis, et cogitasse eos ut facerent hominem. Fecerunt itaque hominem, et opus ipsorum, inquit, erat homo; [...] Et facto homine, quia inpotens erat, salvari non potuit. Videns itaque virtus superna quod illi hoc fecerunt, misit scintillam, quae correxerat hominem et suscitavit et fecit eum vivere. Scintillam itaque voluit salvari”.

¹⁸ Tamże 38, ed. Heylen – Banterle, s. 58: „Pythagoricus magis quam Christianus”.

¹⁹ Por. tamże: „Animam ergo solam salvari, corpus autem hominis non salvari arbitratur”.

²⁰ Por. tamże 44, ed. Heylen – Banterle, s. 62: „Cerdon autem quidam surrexit [...] qui cum venisset Romam de Syria, ausus est dicere duo esse principia, id est, unum deum bonum, et unum malum: et Deum quidem bonum bona facere, et malum mala”.

odrzucając Stary Testament i kwestionując pozytywną wartość widzialnego stworzenia, w tym materialnego ciała ludzkiego²¹.

Filastriusz wskazuje na podobieństwo poglądów Marcjona i Apellesa, wynikające z przekonania, że ten ostatni miał być uczniem niejakiego Lukana, ucznia Marcjona²². Równocześnie biskup Brescii przytacza słowa samego Apellesa, który rzekomo publicznie odciął się od związków z Marcjonem, twierdząc, iż nie uznaje dwóch współwiecznych boskich zasad²³. Apelles jednak w tej samej wypowiedzi zaprezentował swoją naukę pozostającą w pewnej sprzeczności z tą deklaracją:

„Ja [...] uważam, że istnieje jedna zasada, za którą uznaję Boga. Ten Bóg stworzył aniołów, uczynił także inną moc, którą uważam za drugiego boga. On jest mocą boga, która uczyniła świat. Ten zaś bóg, który stworzył świat, nie jest dobry [...] jak ten, który jego uczynił. Poddany jest temu Bogu, przez którego sam został uczyniony, i pod każdym względem jest posłuszny Jego woli, nakazom i przykazaniom”²⁴.

Powyższe słowa wskazują, że wnioski, jakie wysnuł z przyjętych założeń Apelles, nie różniły się w zasadniczych punktach od tych, do jakich doszedł Marcjon. Obaj twierdzili, że stworzenie jest dziełem złego boga, niezależnie od tego, czy miałyby on być współwieczny z dobrym Bogiem, jak miał sądzić Marcjon, czy też w jakiś sposób od dobrego Boga pochodzić, jak uważał Apelles.

Kontynuatorami wrogich wobec świata materialnego i ciała ludzkiego poglądów Walentyna i Marcjona oraz ich uczniów byli w kolejnych stuleciach wczesnego chrześcijaństwa zwolennicy działającego w Persji Manesa, twórcy znanego ruchu manichejskiego. Zgodnie z przekazem Filastriusza, od swoich poprzedników przejęli oni przekonanie o istnieniu dwóch bogów – dobrego i złego – toczących ze sobą nieustanną walkę; od siebie dodali przekonanie, że dusza ludzka pochodzi od dobrego Boga, ale ciało zostało utworzone przez diabła²⁵.

²¹ Por. tamże 45, ed. Heylen – Banterle, s. 62: „Marcion [...] magis Cerdonis sui doctoris firmabat mendacium, et isti similiter unum deum bonum, et unum malum adnuntians”.

²² Por. tamże 46, ed. Heylen – Banterle, s. 64: „Lucanus quidam post istum similia Marcioni statuens ac decernens, ut ille doctor ipsius Marcion”.

²³ Por. tamże 47, ed. Heylen – Banterle, s. 64: „Fuit Apelles discipulus eius, similia in quibusdam Marcioni praedicans, qui interrogatus a quibusdam, quo modo de fide sentiret, respondit: Non mihi opus est discere a Marcione, ut duo principia adseram coaeterna”.

²⁴ Por. tamże: „ego enim unum principium esse praedico, quem deum cognosco, qui deus fecit angelos, fecit etiam alteram virtutem, quem deum scio esse secundum, qui et virtus Dei est, quae fecit mundum. Hic autem deus, qui fecit mundum, non est, inquit, bonus, ut ille qui fecit eum; subiectus autem est Deo illi a quo et factus est iste, qui et nutui et iussioni et praeceptis paret illius in omnibus”.

²⁵ Por. tamże 61, ed. Heylen – Banterle, s. 76: „Manichaei [...] duos deos, unum bonum et unum malum esse praedicantes, et pugnam inter Deum et deum esse praedicantes, et hominis quidem animam de Deo esse propter putantes, corpus autem a diabolo factum arbitrantur”.

Identyczne poglądy w stolicy Cesarstwa głosili – jak dalej stwierdza Filastriusz – Patrycjanie, wywodzący się od jakiegoś rzymskiego patrycjusza²⁶.

Obok idei reprezentowanych przez konkretne ruchy heterodoksyjne o podłożu gnostyckim autorzy chrześcijańscy pierwszych wieków wspominali o poglądach odmawiających właściwej godności ludzkiemu ciału, rozpowszechnionych wśród wyznawców Chrystusa nie należących formalnie do żadnych ugrupowań heretyckich. Ireneusz z Lyonu pisał o anonimowych chrześcijańskich przeciwnikach „zbawienia ciała” (*salus carnis*), podważających wartość ludzkiej cielesności²⁷. Ireneusz odróżniał tych zwolenników poglądu, że ciało nie jest zdolne do osiągnięcia niezniszczalności, od walentynian, ebionitów i marcjonitów. Nie uznawał ich za członków jakiejś konkretnej sekty, ale określał jako wierzących mających heretyckie poglądy, dotyczące jedynie zmartwychwstania umarłych²⁸. Podobnie Tertulian w traktacie *De resurrectione carnis* wspominał o „innych saduceuszach”, gardzących Stwórcą ciała i odrzucających powrót ciała do życia²⁹. Powyższa charakterystyka – według sugestii Pietro Podolaka – odpowiada idealnie poglądom marcjonitów, przeciw którym autor traktatu napisał w tym samym czasie apologię i których wymieniał obok Bazylidesa, Walentyna i Appellesa³⁰. Również Pseudo-Justyn, autor pierwszego zachowanego we fragmentach traktatu o zmartwychwstaniu, pisał o rozpowszechnionej wśród chrześcijan opinii, pośrednio deprecjonującej wartość ciała. Niektórzy z nich sądzą mianowicie, że ciało (σάρξ) Adama jest tylko najdoskonalszym ze stworzeń, którego substancją jest ziemia³¹, w związku z czym stan niezniszczalności i nieśmiertelności nie może go dotyczyć³². Mogło tu chodzić o zhellenizowanych chrześcijan, będących pod

²⁶ Por. tamże 62, ed. Heylen – Banterle, s. 76: „Patriciani, a Patricio quodam, qui fuit in urbe Roma. Hi carnem hominis non a Deo factam asserunt, sed a diabolo arbitrantur”.

²⁷ Por. Irenaeus, *Adversus haereses* V 2, 2, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau – B. Hemmerdinger – Ch. Mercier, SCh 153, Paris 1969, 30: „Vani autem omnimodo qui universam dispositionem Dei contemnunt et carnis salutem negant et regenerationem eius spernunt, dicentes non eam capacem esse incorruptibilitatis”.

²⁸ Por. tamże V 31, 1, SCh 153, 388: „quidam ex his qui putantur recte credidisse [...] haeticos sensus in se habentes”. Zob. A. Orbe, *Teologia de San Ireneo. Comentario al Libro V del „Adversus haereses”*, t. 3, Biblioteca des Autores Cristianos Maior 33, Madrid – Toledo 1988, 288-298, 323-326, 348-349 i 550-564; tenże, *Adversarios anónimos de la Salus Carnis*, „Gregorianum” 60 (1979) 18-28; J. Rius-Camps, *La suerte final de la naturaleza corpórea según el „Peri Archôn” de Orígenes*, StPatr 14 (1976) 167-179.

²⁹ Por. Tertullianus, *De resurrectione carnis* 2, 2. Zob. E. Pietrella, „Caro et sanguis regnum Dei possidere non possunt” (*I Co XI, 50*), „Aevum” 49 (1975) 64-65.

³⁰ Por. P. Podolak, *Commento*, w: Q.S.F. Tertulliano, *La resurrezione della carne*, ed. P. Podolak, Brescia 2004, 170. Zob. Szram, *Ciało zmartwychwstałe*, s. 133-136.

³¹ Por. Pseudo-Iustinus, *De resurrectione* 7, 1, ed. A. D’Anna: Pseudo-Giustino, *Sulla resurrezione. Discorso cristiano del II secolo*, Brescia 2001, 42.

³² Por. tamże 8, 7, ed. D’Anna, s. 46: „[...] ψυχὴ ἐστὶν ἀφθαρτος, μέρος οὐσα τοῦ θεοῦ καὶ

wpływem średniego platonizmu, połączonego z elementami arystotelizmu³³.

Omówione wczesnochrześcijańskie ruchy heterodoksyjne o podłożu platońskim i gnostyckim, opisane przez Filastriusza z Brescii w jego katalogu herezji, negatywnie oceniały ludzką cielesność jako element związany z materialnym światem, nieposiadający bezpośredniej łączności ze sferą boską, a jeżeli nawet, to związany z nadprzyrodzonymi siłami, które albo nie były samym Bogiem albo od początku Mu się przeciwstawiały, albo od Niego odeszły. W konsekwencji ciało człowieka znalazło się w doktrynie tych ruchów na marginesie osoby ludzkiej jako krępujące ją, oddalające od Boga, niezasługujące na zbawienie. Dalszym rezultatem takiego myślenia było przekonanie, że Zbawiciel nie może zbawiać ciała, a więc sam go nie potrzebuje, a jeżeli nawet, to z pewnością nie może być to ciało takie, jakie otrzymał Adam, ale inne, boskie, nie z tego świata, nie mające nic wspólnego z ciałem ludzkim. Omówię teraz na podstawie źródeł z epoki ten drugi aspekt nauki o ciele w ujęciu konkretnych wczesnochrześcijańskich herezji, w większości tych samych, o których była mowa powyżej.

2. Dobrze duchowe ciało Chrystusa w rozumieniu różnych herezji. Skoro wiele wczesnochrześcijańskich ruchów heretyckich uznało ciało ludzkie za zły i niezasługujący na zbawienie element osoby ludzkiej, musiały one także rozwiązać problem ciała Jezusa Chrystusa. Pojawiły się dwa stanowiska, przeciwne co do oceny charakteru ciała Zbawiciela, zbieżne natomiast co do przekonania, że nie miało ono żadnego związku ze zbawieniem człowieka w ciele i ze zmartwychwstaniem ziemskiego ciała, uznawanym za niemożliwe.

Pierwsze rozwiązanie proponowały ruchy związane z judeochrześcijaństwem: wspomniani karpokracjanie oraz pokrewni im ideowo ceryntianie i ebionici. Ich przedstawiciele głosili, że Chrystus nie narodził się z dziewicy Maryi i Ducha Świętego, ale uznawali go za człowieka, który przyszedł na świat z nasienia Józefa i posiadał ciało takie, jak wszyscy ludzie, a więc stworzone przez potęgi stwórcze niższego rzędu, a nie przez samego Boga. W nagrodę za nieskazitelne życie jego dusza została wzięta do nieba, czyli wyzwolona z ziemskiego ciała związanego ze stworzonym światem³⁴.

ἐμόφσημα, καὶ διὰ τοῦτο τὸ ἴδιον καὶ συγγενὲς ἠθέλησεν σῶσαι: ἡ δὲ σὰρξ φθαρτὴ καὶ οὐκ ἀπ' αὐτοῦ καθάπερ ἡ ψυχὴ". Zob. Szram, *Ciało zmartwychwstałe*, s. 132-133.

³³ Por. dokładne omówienie powyższych zarzutów oraz próbę identyfikacji ich autorów przez A. D'Anna: Pseudo-Giustino, *Sulla resurrezione*, s. 129-177 i 241-277.

³⁴ Por. Filastrius Brixiensis, *Diversarum hereseon liber* 35, ed. Heylen – Banterle, s. 56: „Christum autem dicit non de Maria virgine et divino spiritu natum, sed de semine Joseph hominem natum arbitratur, deque eo natum carnaliter, sicut omnes homines, suspicatur. Qui post passionem, inquit, melior inter Iudaeos vita integra, et conversatione inventus est; cuius animam in coelum susceptam praedicant, carnem vero in terra dimissam aestimant”; tamże 37, ed. Heylen – Banterle, s. 56: „Hebion discipulus eius Cerinthi, in multis ei similiter errans salvatorem nostrum hominem de Joseph natum carnaliter aestimabat, nihilque divinitatis in eo fuisse docebat”.

Natomiast drugie stanowisko, dominujące wśród reprezentantów herezji powstałych na podłożu gnostyckim, odbierało Chrystusowi ciało ludzkie, jako niegodne jego boskiej osoby i posłannictwa, i przypisywało mu ciało o zupełnie innym charakterze, które pełniło drugorzędną rolę w jego osobie i nie miało związku z ciałem Adama, ani wpływu na jego pośmiertne losy. Konsekwencją negatywnej oceny ciała, w jakim został stworzony Adam, przez kręgi gnostyckie i platonizujące było rozpowszechnienie się tendencji doketystycznych³⁵. Ślady polemiki antydoketystycznej znajdujemy u większości autorów chrześcijańskich trzech pierwszych wieków³⁶. W gnostycyzmie trend doketystyczny znalazł najpełniejszą realizację. Gnostycy podkreślali przede wszystkim, że Chrystus jako Zbawiciel nie był człowiekiem, ale przybrał na siebie elementy upodabniające go do człowieka: ducha pochodzącego od upadłej Sofii-Achamoth, duszę od stwórcy świata oraz duchowe ciało z Ducha Świętego i Maryi³⁷. W kwestii cielesności Jezusa uznawali odmienną i wyjątkową cechę ciała Zbawiciela, co w konsekwencji prowadziło do podawania w wątpliwość realności cielesnych cierpień na krzyżu oraz do odebrania im znaczenia zbawczego, a więc także do zanegowania konieczności cielesnego zmartwychwstania³⁸.

Najbardziej rozpowszechnione poglądy należące do tego nurtu głosili trzej myśliciele, z którymi polemizował u schyłku II w. Tertulian w antydoketystycznym traktacie *De carne Christi*, apologii *Adversus Marcionem*, dziełku *De resurrectione carnis* i traktacie *De praescriptione haereticorum*, mianowicie: Walentyń, Marcjon i Apelles³⁹. Walentyń – zgodnie z przekazem

³⁵ Badacze dopatrują się genezy doketyzmu zarówno w greckim dualizmie, jak i w myśli judaistycznej. Por. J.G. Davies, *The Origins of Docetism*, StPatr 6 (1962) 13-35; R. Goldstein – G.G. Stroumsa, *The Greek and Jewish Origins of Docetism: A New Proposal*, ZCh 10 (2007) 423-441.

³⁶ Por. Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Smyrnaeos* 1-3; tenże, *Epistula ad Trallianos* 9, 1; Irenaeus, *Adversus haereses* V 16, 2; Origenes, *Contra Celsum* I 69. Zob. M. Pietrobelli, *Il cristianesimo delle origini e la risurrezione della carne*, „Asprenas” 46 (1999) 354-359. W 2. poł. II w. powstała niezależna sekta doketów, założona – według Klemensa Aleksandryjskiego (*Stromata* III 91, 1; III 102, 3) – przez Juliusza Kasjana, ucznia Walentyńa. Por. H. Masson, *Słownik herezji w Kościele katolickim*, tłum. B. Sęk, Katowice 1993, 111.

³⁷ Por. Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium* VI 36, 4; Irenaeus, *Adversus haereses* I 7, 2.

³⁸ Zbawiciel musiał wprawdzie, ze względu na swoją ziemską misję, ukazać się w cielesnej postaci, miała ona jednak tylko charakter pozorny i tymczasowy. Por. *Evangelium Philippi* 57, 7 - 58, 8, ed. B. Layton, NHC II, 2-7, t. 1, Leiden 1989, 154-156, SACH NS 7, 235-236: „Jego [Jezusa] ciałem (σάρξ) jest Słowo (λόγος), a jego krwią jest Duch (πνεῦμα) Święty. [...] Nie objawił się bowiem tak, jak istniał, ale objawił się tak, jak mogliby go zobaczyć”. Zob. Rudolph, *Gnoza. Istota i historia*, s. 148.

³⁹ Por. Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* 33, 4.11, ed. R.F. Refoulé, CCL 1, 213-214: „Partem eius usurpat Marcion et Apelles et Valentinus et si qui alii resurrectionem carnis infringunt. [...] qui Christum negarent in carne venisse [...]”; tenże, *De resurrectione carnis* 1, 2-4, ed. J.G.Ph. Borleffs, CCL 2, Turnholti 1954, 921: „dimidiam agnoscunt resurrectionem, solius scilicet

Tertuliana⁴⁰, pokrywającym się z opisem Ireneusza w *Adversus haereses* – nie odmawiał całkowicie cielesności Chrystusowi, był jednak przekonany, że przyjął On naturę anioła i dlatego Jego ciało było złożone z substancji duchowej⁴¹. Zarówno Tertulian, jak i Filastriusz, zwracali uwagę, że w opinii walentynian narodzenie Jezusa z Maryi nie było rzeczywiste, ale pozorne. Jego ciało powstało wprawdzie *in volua* Maryi, ale nie pochodziło *ex volua*⁴². Jezus przeszedł przez świętą dziewicę jak woda przez kanał⁴³. Tertulian przypisywał zachodnim uczniom Walentyna pogląd o pomieszeniu Chrystusowej duszy z Jego duchowym ciałem do tego stopnia, że nie sposób ich rozróżnić. Mówili oni wręcz o swoistym ciecie, którego istotą jest dusza (*caro anima* lub *anima caro*):

„[...] ciało Chrystusa jest złożone z duszy, ponieważ dusza stała się ciałem (*quod anima caro sit facta*). W konsekwencji ciało jest duszą (*caro anima*) i tak jak ciało jest złożone z duszy (*caro animalis*), tak też dusza jest złożona z ciała (*anima carnalis*) [...] dusza stała się w ten sposób ciałem w Chrystusie (*corpus in Christo*), abyśmy mogli ją zobaczyć, jak rodzi się, umiera, a później jeszcze zmartwychwstaje”⁴⁴.

Jak podkreśla Antonio Orbe, powyższe stanowisko wiązało się z gnostycką interpretacją Pawłowego sformułowania o „ciele psychicznym”, czyli ożywianym przez duszę (por. 1Kor 15, 44), stanowiącym – zdaniem walentynian

animae [ita] aspernati carnem sicut et ipsum Dominum carnis”. Zob. J.P. Mahé, *Eléments de doctrines hérétiques dans le „De carne Christi” de Tertullien*, StPatr 14 (1976) 48-61.

⁴⁰ Wartość źródłowa dzieła *De carne Christi* Tertuliana dla poznania nauki Walentyna jest oceniana – mimo pewnych zastrzeżeń – pozytywnie. Por. J.-P. Mahé, *Introduction*, w: Tertullien, *La chair du Christ*, t. 1, SCh 216, Paris 1975, 68: „sa connaissance de la doctrine valentinienne au moment où il a écrit le *De carne Christi*, [...] n'est sans doute pas profonde ni complète, mais [...] elle est, malgré ces limites précises et de première main”.

⁴¹ Por. Tertullianus, *De carne Christi* 14-15, SCh 216, 268-276. Według Ireneusza Walentyn uważał, że ciało Jezusa miało inną postać niż ludzkie (*quoquo modo aliam praeter humanam*) i odznaczało się specyficznymi cechami (*propriae qualitatis*), było ciałem duchowym (*spiritalis*), a jeżeli można mówić, że zostało ukształtowane z jakiejś materii, to była to bliżej nieokreślona materia płynna (*fluida et effusa*). Zob. Irenaeus, *Adversus haereses* V 15, 4, SCh 153, 210: „Excidunt itaque et hi qui a Valentino sunt, dicentes non ex hac terra plasmatum esse hominem, sed a fluida materia et effusa”. Podobne określenia swoistej materii tworzącej ciało Chrystusa według walentynian występują w greckim tekście Epifaniusza (*Panarion* 31, 19, ed. K. Holl, GCS 25, Leipzig 1915, 415: „Δημιουργήσαντα δὴ τὸν κόσμον πεποιηθέναι καὶ τὸν ἄνθρωπον τὸν χοικόν, οὐκ ἀπὸ ταύτης δὲ τῆς ξηρᾶς γῆς, ἀλλὰ ἀπὸ τῆς ἀοράτου οὐσίας, ἀπὸ τοῦ κεχυμένου καὶ ῥευστοῦ τῆς ὕλης λαβόντα”).

⁴² Por. Tertullianus, *De carne Christi* 20, 1, SCh 216, 290: „Per virginem dicitis natum non ex virgine, et in vulva non ex vulva”.

⁴³ Por. Filastrius Brixiensis, *Diversarum hereseon liber* 38, ed. Heylen –Banterle, s. 58: „[Valentinus] deque coelo eum carnem detulisse, nihil autem accepisse de sancta virgine, sed ut aquam per rivum, ita transisse per eam adfirmat”. Zob. Mahé, *Introduction*, s. 53-58.

⁴⁴ Tertullianus, *De carne Christi* 10, 1 – 11, 1, SCh 216, 254-258.

– swoiste własne ciało duszy, zdolne do zmartwychwstania, ale nie mające związku z właściwym materialnym ciałem ziemskim⁴⁵.

Związany z kręgami gnostyckimi Marcjon, adresat Tertulianowej apologetyki, również reprezentował swoiście pojmowany doketyzm jako konsekwencję przekonania o złym stwórcy widzialnego świata i tego, co materialne. Uważał, że Zbawiciel – jako nie mający nic wspólnego ze sferą owego boga stwórcy – nie miał prawdziwego ciała i nie mógł się narodzić, ale pojawił się nagle jako publiczny nauczyciel. Jak pisze Tertulian w *De carne Christi*, Marcjon uważał rzekome ciało Chrystusa jedynie za złudzenie (*phantasma*), zwłaszcza po zmartwychwstaniu (*etiam post resurrectionem*)⁴⁶, a przede wszystkim nie zgadzał się, by mówić o Jezusie jako zrodzonym na sposób ludzki. Ostatecznie mógłby przystać na ciało pozorne, niezrodzone, w żadnym wypadku jednak nie takie, jak w przypadku wszystkich ludzi. Filastriusz przypisywał Marcjonowemu pojęciu pozornego ciała Chrystusa określenie „cień” (*umbra*)⁴⁷. Konieczną konsekwencją wyznawanego przez Marcjona doketyzmu było opowiadanie się za duchowym zmartwychwstaniem. Zgodnie z przekazem Tertuliana nie przyjmował on zupełnie powrotu ciała do życia, ale obiecywał zbawienie samej duszy⁴⁸. Komentując porezurekcyjną chrystofanię z Łk 22, 19 dodał do słów Jezusa *hoc est corpus meum* wyjaśnienie *id est figura corporis*⁴⁹. Jak zauważa Jean-Pierre Mahé, wydawca dzieła Tertuliana, według Marcjona Chrystus zstąpił z nieba, aby stworzyć w ludziach nowy rodzaj człowieczeństwa, w którym ciało nie odgrywa już ważnej roli⁵⁰.

⁴⁵ Por. Orbe, *Teología de San Ireneo*, t. 1, s. 349: „[Valentinianos (itálicos)] Identificaban los «cuerpos mortales» (de Rom 8, 11) con las almas (racionales) u hombres psíquicos: capaces de morir sin corrupción y de resurgir sin rigurosa incorruptela. Algo parecida enseñaban a propósito del corpus animale de 1Cor 15, 44”.

⁴⁶ Por. Tertullianus, *De carne Christi* 5, 9, Sch 216, 230: „Fuit itaque phantasma etiam post resurrectionem cum manus et pedes suos discipulis incipientibus offert”.

⁴⁷ Por. Filastrius Brixiensis, *Diversarum hereseon liber* 45, ed. Heylen – Banterle, s. 62: „[Marcion] Christum autem putative apparuisse, id est quasi per umbram, et passum eum fuisse umbraliter, non tamen in vera carne credebat”.

⁴⁸ Por. Tertullianus, *Adversus Marcionem* V 10, 3, CCL 1, 692: „Marcion enim in totum carnis resurrectionem non admittens et soli animae salutem repromittens, non qualitatis sed substantiae facit quaestionem”; tamże V 19, 8, CCL 1, 722: „[Marcion] negans carnis resurrectionem, de qua proinde nulla philosophia consentit”; Irenaeus, *Adversus haereses* I 27, 3, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau, Sch 264, Paris 1979, 350-352: „Salutem autem solum animarum esse futuram, earum quae eius doctrinam didicissent, corpus autem, videlicet quoniam a terra sit sumptum, impossibile esse participare salutem”.

⁴⁹ Por. Tertullianus, *Adversus Marcionem* IV 40, 3, CCL 1, 656. Zob. P. Weigandt, *Der Doketismus im Urchristentum und in der theologischen Entwicklung des zweiten Jahrhunderts*, Heidelberg 1961, 68; A. Orbe, *La teologia dei secoli II e III. Il confronto della Grande Chiesa con lo gnosticismo*, t. 2: *Temî neotestamentari*, Roma 1995, 398-400; W. Myszor, *Wstęp. Marcjon i marcjonizm*, w: Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*, s. 28; Szram, *Ciało zmartwychwstałe*, s. 141-143.

⁵⁰ Por. Mahé, *Introduction*, s. 77-78.

Jako kontynuatora myśli Walentyna i Marcjona przedstawił Tertulian Apellesa, który – zgodnie z jego przekazem – miał twierdzić, że ciało Chrystusa pochodziło z substancji gwiazdnej. Kartagińczyk nie jest jednak w swym opisie poglądów Apellesa konsekwentny, co może świadczyć o niejasności poglądów samego Apellesa. W jednym miejscu dzieła *De carne Christi* Tertulian stwierdza, że według heretyka ciało Chrystusa wzięło swoją substancję z gwiazd (*de sideribus illi substantiam competisse*), należących do świata stworzonego przez demiurga⁵¹. W innym miejscu natomiast przypisuje Apellesowi pogląd o ciele Chrystusa pochodzącym z gwiazdnych substancji wyższego świata (*de sideribus et substantiis superioris mundi*), innego od naszego, który jest złożony z czterech żywiołów⁵². J.-P. Mahé próbuje rozwiązać tę trudność w następujący sposób: Apelles mógł sądzić, że ciało Chrystusa składało się z dwojakiego rodzaju elementów – z pewnych substancji gwiazdnych, należących do najwyższych sfer naszego świata i uważanych za mniej skażone grzechem niż sfery bliższe człowiekowi, oraz z substancji ściśle duchowych, pochodzących z wyższego świata⁵³.

Zastanawiająca jest także wzmianka w katalogu herezji Filastriusza, przedstawiająca kwestię ciała Chrystusa według Apellesa w jeszcze innym świetle, mianowicie przypisująca mu przekonanie zbliżone raczej do poglądów karpokracjan, co może świadczyć albo o rozbieżnych informacjach krążących na temat różnych odłamów gnostycyzmu, albo raczej o jakimś niezrozumieniu ze strony Filastriusza, któremu zdarza się niejednokrotnie przedstawiać poglądy opisywanych heretyków w sposób niejasny, pogmatwany i odbiegający od obiegowych opinii na ich temat. Otóż biskup Brescii pisze, co następuje:

„[Apelles] naucza, że Chrystus ukazał się w ciele, jednak nie w taki sposób, jak Walentyn, który twierdzi, że otrzymał ciało z nieba. Głosi też, że po męce ciało nie zmartwychwstało, lecz że Chrystus wziął cztery elementy, to jest suche, ciepłe, wilgotne i zimne, i w celu zmartwychwstania przywrócił znowu elementy, które wziął ze świata, i zostawił je na ziemi, sam zaś – jak twierdzi – do nieba wstąpił bez ciała”⁵⁴.

Powyższy opis przekonań Apellesa sugeruje, że – w jego opinii – Chrystus miał normalne ziemskie ciało złożone z czterech podstawowych żywiołów, jednak przed wniebowstąpieniem porzucił je jako własność przynależną widzialnemu światu, zbudowanemu z wody, ognia, ziemi i powietrza. Bardzo

⁵¹ Por. Tertullianus, *De carne Christi* 8, 2, SCh 216, 248.

⁵² Por. tamże 6, 3, SCh 216, 234.

⁵³ Por. Mahé, *Introduction*, s. 107-108.

⁵⁴ Por. Filastrius Brixianus, *Diversarum hereseon liber* 47, ed. Heylen – Banterle, s. 64-66: „[Apelles] dicit autem Christum in carne apparuisse, non tamen, sicut Valentinus, de coelo carnem deposuisse. Ait etiam post passionem non carnem surrexisse, sed de quattuor elementis, id est de sicco calido umero et frigido accepisse Christum et in resurrectionem iterum reddidisse elementis quae de mundo acceperat, eaque in terram dimisisse, ipsum autem in coelum sine carne ascendisse adserit”.

podobny pogląd pojawia się w opisywanej również przez Filastriusza doktrynie dwóch heretyków z Galacji: Seleucjusza i Hermiasza. Głosili oni, że Chrystus przed wstąpieniem do nieba pozbył się ciała i pozostawił je na słońcu. W ten sposób interpretowali słowa psalmu: „Na słońcu postawił swój namiot” (Ps 18, 6)⁵⁵. Zgodnie ze świadectwem Pamfila, takiej interpretacji powyższego tekstu biblijnego przeciwstawiał się w swoim *Komentarzu do Psalmów* Orygenes:

„Niektórzy twierdzili, że nasz Zbawiciel wstępując z ziemi do nieba i zabierając ze sobą ciało (*corpus*) swoje dotarł do tego okręgu, który nazywa się sferą słońca, i tam, ich zdaniem, złożył przybytek swego ciała: ciało bowiem nie mogło pójść dalej. Oni jednak uważają tak dlatego, że nie chcą uznać w Piśmie Bożym alegorii; [...] Powiedziano, że siedzibą przybytku Chrystusa jest słońce. Rozumiem zaś, iż przybytkiem Chrystusa jest Kościół. [...] Na słońcu więc umieścił swój przybytek – to znaczy Kościół swój umieścił w słońcu sprawiedliwości”⁵⁶.

Za bezcielesnym wstąpieniem Chrystusa do nieba opowiadali się w duchu gnostyckim także heretycy, których Filastriusz nazwał ogólnie „błądzącymi w sprawach męki Pańskiej” (*circa Passionem aberrantes*), nie zaznaczając, czy tworzyli oni oddzielny ruch o jakiejś specyficznej nazwie. Chodziło tu raczej o pogląd o nieprzystawalności ciała ziemskiego (*caro*) do sfery niebiańskiej, gdzie Chrystus miał wstąpić już tylko jako Bóg, niż o odmawianie Mu prawdziwego ludzkiego ciała podczas wypełniania ziemskiej misji⁵⁷.

3. Wpływ heretyckich poglądów dotyczących ludzkiego ciała na rozumienie eschatologii. Obecna w pierwotnych ruchach heterodoksyjnych nieufność wobec materii i ludzkiego ciała oraz doketyzm dotyczący ciała Jezusa Chrystusa i duchowa koncepcja jego powstania z martwych mogły prowadzić do błędnych ujęć wielu kwestii antropologiczno-teologicznych i wynikających z tego postaw, jak na przykład: przesadna asceza, negatywny stosunek do ciała ludzkiego, postponowanie roli małżeństwa i rodzenia potomstwa.

⁵⁵ Por. tamże 55, ed. Heylen – Banterle, s. 70: „Salvatorem autem in carne negant sedere ad dexteram patris, sed expoliasse carnem, et posuisse in solem aestimant”.

⁵⁶ Por. Origenes, *Commentarii in Psalmos* 18(19), 6, w: Pamphilus, *Apologeticus pro Origene* 148, 1-7. 13-15. 19-20, ed. R. Amacker – E. Junod, SCh 464, Paris 2002, 232-234, tłum. S. Kalinkowski: Pamfil, *Obrona Orygenesesa*, ŻMT 3, Kraków 1996, 92-93. Zob. Szram, *Ciało zmartwychwstałe*, s. 380-381. Na temat historii interpretacji patrystycznej powyższego wersetu psalmu zob. R. Gounelle, „Il a placé sa tente dans le soleil” (*Ps. 18[19], 5c [6a]*) chez les écrivains ecclésiastiques des cinq premiers siècles, w: *Psautier chez les Pères*, ed. P. Maraval, Cahiers de Biblia Patristica 4, Strasbourg 1993, 197-220.

⁵⁷ Por. Filastrius Brixienensis, *Diversarum hereseon liber* 71, ed. Heylen – Banterle, s. 84: „dicentes, quod in passione dimiserit dominus noster Christus carnem, et sic ascenderit in coelum, et non est iam in ea, inquit, divinitas”.

Zwróć uwagę tylko na jedno kluczowe zagadnienie, mianowicie na problematykę związaną z pojmowaniem eschatologii.

Według walentyńian człowiek cielesny (hylik) ginie w momencie śmierci wraz z materią, natomiast pełnego zmartwychwstania może dostąpić jedynie człowiek duchowy (pneumatyk) po całkowitym porzuceniu swojej cielesności⁵⁸. Gnostyckie rozumienie końca świata jest logicznym dopełnieniem antycielesnego dualizmu: cząstki światła powrócą wówczas na swoje pierwotne miejsce i nastąpi powrót do stanu początkowego, czyli rozdział światła i ciemności, dobra i zła, ducha i ciała.

Pewne podobieństwo do tego sposobu myślenia odnajdujemy w Orygenesowej hipotezie powrotu całego świata do pierwotnej jedności i do stanu bytów duchowych wyposażonych w ciało eteryczne⁵⁹, co wskazuje, że Aleksandryjczyk – mimo polemiki z gnostykami – inspirował się ich rozwiązaniami⁶⁰. W głównym dziele filozoficzno-teologicznym *De principiis* rozważał nawet możliwość tymczasowego tylko istnienia cielesnej natury i ewentualność ostatecznego jej zaniku, co zdawało się znakomicie dopełniać Orygenesową hipotezę ostatecznego powrotu bytów do pierwotnego stanu λογικοί i do zjednoczenia z całkowicie bezcielesnym Bogiem:

„Powstaje zatem pytanie, czy cielesna natura istnieje czasowo i czy rozpadnie się w nicość, tak jak z nicości powstała; aby wyjaśnić ten problem, zastanówmy się najpierw, czy jest możliwe, żeby ktokolwiek żył bez ciała. Jeśli bowiem ktoś jeden może żyć bez ciała, to i wszystkie byty mogą istnieć bez ciała, bo jak dowodzi dotychczasowy tok naszej rozprawy, wszystko zdąży

⁵⁸ Por. Irenaeus, *Adversus haereses* I 6, 1, SCh 264, 92: „Et hylicum autem nihil omnino suscepit: non enim esse hylicon capacem salutis”; tamże, I 7, 1, SCh 264, 100-102: „Spirituales vero exspoliatis animas et spiritus intellectuales factos, inapprehensibiliter intra Pleroma ingressos, sponsas reddi his qui circa Salvatorem sunt Angelis [...] Iustorum quoque animas refrigerare et ipsas in Medietatis loco. Nihil enim psychicum intra Pleroma transire”. Zob. A. Magris, *L'eschatologia valentiniana*, ASE 16/1 (1999) 133-139; D. Devoti, *Temi escatologici nello gnosticismo valentiniano*, Aug 18 (1978) 47-61; Sagnard, *La Gnose valentinienne*, s. 506-520; Szram, *Ciało zmartwychwstałe*, s. 145.

⁵⁹ Ciała zmartwychwstałe muszą być dostosowane nie tylko do potrzeb duszy, ale także do odnowionej postaci świata stworzonego. W przekonaniu Aleksandryjczyka niezmienna forma cielesnej substancji (εἶδος) i rozumna zasada materialna (λόγος σπερματικός) powstaną z martwych i będą gwarantem tożsamości ciał ziemskich z ciałami chwalebnyymi, które będą pozbawione masywności i niedotykane oraz zostaną wyposażone w formę eteryczną (αιθέριον), oślepiającą światłem (ἀσφουδής φῶς), podobną do ciała anielskiego (ὁποῖα ἐστὶ τὰ τῶν ἀγγέλων σώματα). Por. Origenes, *Commentarii in Matthaicum* XVII 30, PG 13, 1568 C - 1569 A; tenże, *Commentarii in Canticum Canticorum* IV 1, 27, ed. L. Brésard – H. Crouzel – M. Borret, SCh 376, Paris 1992, 692-694; tenże, *De principiis* II 2, 2, ed. H. Crouzel – M. Simonetti, SCh 252, Paris 1978, 248; tenże, *Stromata*, w: Hieronymus, *Liber ad Pammachium* 26, 54-57, ed. J.L. Feiertag, CCL 79A, Turnhout 1999, 46. Zob. Szram, *Ciało zmartwychwstałe*, s. 596-597.

⁶⁰ Por. H. Strutwolf, *Gnosis als System. Zur Rezeption der valentinischen Gnosis bei Origenes*, Göttingen 1993, 347; Jonas, *Religia gnozy*, s. 75.

do jednego celu. A skoro wszystkie byty mogą istnieć bezcielesnie, to wynika stąd niewątpliwie wniosek, że w przyszłości nie będzie cielesnej substancji, z której nie ma żadnego pożytku⁶¹.

Powyższa wypowiedź nie jest wyrażeniem zdecydowanego własnego przekonania, ale ma raczej charakter otwartej dyskusji filozoficznej z poglądami, w których można dopatrzeć się wpływu zarówno greckich platonizujących filozofów, jak i chrześcijańskich gnostyków. Dokładna lektura *De principiis* nie pozwala jednoznacznie wnioskować, że Orygenes uznawał możliwość życia w stanie bezcielesnym wtedy, gdy wszystko zostanie poddane Chrystusowi. Deklarował on bowiem, że uważa za bardzo trudne, a nawet wręcz niemożliwe, aby istoty rozumne mogły trwać w stanie pozbawionym ciała, gdy dojdą do najwyższego stopnia świętości i szczęścia. Koronnym argumentem było dla Aleksandryjczyka bazujące na kosmologii stoickiej przekonanie, że żadne stworzenie nie może istnieć bez ciała⁶².

Naturalną reakcją na poglądy antymaterialistyczne i krytyczne wobec ludzkiego ciała było bardzo mocne podkreślanie godności ciała Adama, realności ludzkiego ciała Chrystusa oraz materializacja obietnic eschatologicznych w pismach głównych polemistów antygnostyckich: Ireneusza i Tertuliana. Według biskupa Lyonu, podmiotem zbawienia jest cały człowiek, złożony z dwóch przyrodzonych elementów – duszy i ciała, pociąganych przez nadprzyrodzoną Osobę Ducha Bożego⁶³. Przeciwno pesymizmowi ontologicznemu, charakterystycznemu dla gnostyków, Ireneusz usilnie akcentował w duchu biblijnym prymat ciała: człowiek jest ukształtowanym ciałem (σάρξ/*caro*, πλάσμα/*plasma*) i jest taki od momentu stworzenia, a nie na skutek grzechu⁶⁴. Biskup Lyonu przedstawiał ciało nie jako efekt upadku, ale jako początek procesu doskonalenia. Potępienie ciała świadczy – według autora *Adversus*

⁶¹ Origenes, *De principiis* II 3, 2, SCh 252, 250-252, tłum. S. Kalinkowski, ŻMT 1, Kraków 1996, 148.

⁶² Por. tamże II 2, 2, SCh 252, 246-248, ŻMT 1, 145-146: „istoty rozumne zostały wprowadzone jako pierwotne, ale substancję materialną można odłączyć od nich jedynie w teorii i w myśli (*materialem vero substantiam opinione quidem et intellectu solo separari ab eis*); można sądzić, że materia została utworzona przed albo po stworzeniu duchów, jednakże nigdy nie istniały one i nie istnieją bez niej: słusznie bowiem uznamy, że jedynie Trójca Święta wie dzie życie w stanie bezcielesnym”. Zob. Szram, *Ciało zmartwychwstałe*, s. 260-261.

⁶³ Por. Irenaeus, *Adversus haereses* V 20, 1, SCh 153, 254, tłum. własne: „[członkowie Kościoła] uznają zbawienie całego człowieka, czyli duszy i ciała”. Zob. Szram, *Ciało zmartwychwstałe*, s. 216-235.

⁶⁴ Por. tamże V 9, 1-2, SCh 153, 112, tłum. własne: „z dwóch rzeczywistości składa się żyjący człowiek: [staje się] żyjący przez uczestnictwo w Duchu, natomiast człowiekiem jest przez substancję ciała (*homo [...] propter substantiam carnis*)”. Zob. J. Fantino, *L'homme image de Dieu chez S. Irénée de Lyon*, Paris 1986, 103-104.

haereses – o niezrozumieniu istoty misterium chrześcijańskiego: stworzenia, wcielenia i odkupienia⁶⁵.

Tertulian – podobnie jak Ireneusz – podkreślał, że podstawą bytu ludzkiego jest cielesne ukształtowanie, rozumiane jak najbardziej materialistycznie wbrew gnostyckim teoriom o ciele duchowym⁶⁶. Przeciw Marcjonowej pogardzie dla ludzkiego ciała Kartagińczyk pisał zdecydowanie:

„Czym innym jest człowiek niż ciałem (*caro*)? Przecież imię człowiek otrzymała od Stwórcy materia cielesna, a nie duchowa. Pismo mówi: «Wtedy to Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi, nie duszę, dusza bowiem pochodzi od tchnienia: i stał się człowiek istotą ożywioną». Kto? Oczywiście ten z mułu. «I umieścił Bóg człowieka w raju» (Rdz 2, 7-8). Tego, którego ulepił, a nie tego, na którego tchnął. Tego, który teraz jest ciałem, a nie duszą⁶⁷».

W tym uwarunkowanym polemiką antydoketystyczną nieco jednostronnym ujęciu Tertulian pragnął przede wszystkim wykazać, że zbawienia nie można odnieść wyłącznie do duszy, która stanowi tylko połowę człowieka⁶⁸.

Charakteryzując naturę ciała (*caro*) Tertulian – w nawiązaniu do drugiego biblijnego opisu stworzenia (por. Rdz 3, 19: „Prochem jesteś i w proch się obrócisz”) – podkreślał jego ścisły związek z ziemią⁶⁹. Przeciw Apellesowej idei ciał niebiańskich stwierdzał wręcz tożsamość znaczeniową terminów *caro* i *terra*. Ciało ludzkie jest przekształconą ziemią (*caro terrena*), która zmieniła swoje właściwości⁷⁰.

Tertulian interpretował stworzenie człowieka i jego ciała w kontekście chrystologii i wcielenia Syna Bożego, przez co podkreślał znaczenie i godność ciała ludzkiego, w jakie zostali wyposażeni zarówno Adam, jak i Chrystus. W przekonaniu Kartagińczyka Bóg stwarzając pierwszego człowieka myślał już o wcieleniu swojego Syna i to formę Jego ciała wycisnął w ziemi tworząc

⁶⁵ Por. Irenaeus, *Adversus haereses* V 6, 1 - 7, 2, Sch 153, 72-92. Zob. Szram, *Ciało zmartwychwstałe*, s. 226.

⁶⁶ Por. Tertullianus, *De resurrectione carnis* 35, 3-4, CCL 2, 967. J. Alexandre (*Une chair pour la gloire. L'anthropologie réaliste et mystique de Tertullien*, Théologie historique 115, Paris 2001, 107) podkreśla, że stworzenie jest tematem zasadniczym w teologii Tertuliana, determinującym jego myśl. Por. Szram, *Ciało zmartwychwstałe*, s. 236-255.

⁶⁷ Tertullianus, *Adversus Marcionem* I 24, 5, CCL 1, 467-468, PSP 58, 61 (tłum. poprawione). Por. R. López Montero, *Totius hominis salus: la antropología del 'Adversus Marcionem' de Tertuliano*, Madrid 2007, 53-62.

⁶⁸ Wskazuje na to wcześniejszy kontekst wypowiedzi Tertuliana. Por. Tertullianus, *Adversus Marcionem* I 24, 4, CCL 1, 467, PSP 58, 60: „Cóż bowiem było właściwością doskonałej dobroci, jak nie doprowadzić całego człowieka do zbawienia (*totum hominem redigere in salutem*)?” Zob. López Montero, *Totius hominis salus*, s. 354- 362.

⁶⁹ Por. J. Bouffartigue, *Le corps d'argile: quelques aspects de la représentation de l'homme dans l'Antiquité grecque*, RSR 70 (1996) 204-223; Mahé, *Introduction*, s. 134-137.

⁷⁰ Por. Tertullianus, *De resurrectione carnis* 7, 3, CCL 2, 929. Zob. J. Leal, *La antropología de Tertuliano. Estudio de los tratados polemicos de los años 207-212 d.C.*, SEA 76, Roma 2001, 49-50.

Adama⁷¹. Obrazem Boga jest więc – według Tertuliana – człowiek ukształtowany w ciele, chociaż Kartagińczyk – podobnie jak biskup Lyonu – wyraźnie zaznaczał, że Bogu w żaden sposób nie należy przypisywać formy ludzkiej cielesności⁷². W przekonaniu Tertuliana godność ciała ludzkiego wynika więc nie tylko z faktu stworzenia przez Boga, ale także z racji przyjęcia go przez Syna Bożego z perspektywą zmartwychwstania i wniebowstąpienia.

Tak silne akcentowanie przez Ireneusza i Tertuliana roli elementu cielesnego w strukturze osoby ludzkiej oraz podkreślanie identyczności ziemskiego i zmartwychwstałego ciała Chrystusa i każdego człowieka wydaje się nie tylko konsekwencją odejścia w tradycji azjatyckiej i północnoafrykańskiej od platońskiej koncepcji człowieka w stronę antropologii stoickiej, bliższej biblijnej koncepcji człowieka stworzonego w ciele, jak podkreśla się w literaturze przedmiotu⁷³, ale także – a może przede wszystkim – umiejętnym sposobem wykorzystania obu tych kierunków filozoficznych dla polemiki z gnostycyzującymi ruchami heterodoksyjnymi pierwszych wieków, odmawiającymi z jednej strony wartości ciała Adama, z drugiej – rzeczywistości ciała Jezusa.

BAD AND GOOD FLESH.

THE ISSUE OF ORIGIN AND NATURE OF ADAM AND CHRIST'S BODY IN EARLY CHRISTIAN HERETIC MOVEMENTS

(Summary)

The article expounds on the groundwork laid by the first Latin treaty *De haeresibus* by Philastrius, the fourth-century bishop of Brescia, analyzed on the background of writings of Irenaeus, Tertullian and Origen, how the rooted in Gnosticism representatives of early Christian heresies (Carpocratians, Saturninus, Valentinus, Apelles, Marcion, Manicheans) have comprehended the genesis of man's body. After a general delivery of early Christian doubts regarding the value

⁷¹ Por. Tertullianus, *De resurrectione carnis* 6, 3-5, CCL 2, 928, tłum. własne: „W tym wszystkim, co wyraża się poprzez proch ziemi (por. Rdz 2, 7), myśli się o Chrystusie; o tym, który miał stać się człowiekiem (*homo futurus*), czyli prochem; o Słowie, które miało stać się ciałem, powstałym z tego, co było najpierw ziemią. [...] I uczynił Bóg człowieka – to, co ukształtował – na obraz Boga go uczynił (por. Rdz 1, 26-27), czyli na obraz Chrystusa”. Por. tenże, *Adversus Praxean* 12, 1-4. Zob. W. Turek, „Uczyńmy człowieka na nasz obraz, podobnego nam” (Rdz 1, 26) w interpretacji Tertuliana, *VoxP* 23 (2003) t. 44-45, 159-160; R. Minnerath, *Tertullien: l'anthropologie de la résurrection*, w: *La résurrection chez les Pères*, éd. J.-M. Prieur, Cahiers de Biblia Patristica 7, Strasbourg 2003, 124; Szram, *Ciało zmartwychwstałe*, s. 238-242.

⁷² Por. Tertullianus, *Adversus Marcionem* II 16, 5-6, CCL 1, 493-494. Zob. Alexandre, *Une chair pour la gloire*, s. 160.

⁷³ Por. M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément de l'Alexandrie*, Paris 1957, 150-166; H. Pietras, *Eschatologia Kościoła pierwszych czterech wieków*, Kraków 2007, 74-75.

of human flesh, different varieties of heretical paradox – ensuing from Platonic and Gnostic cosmo-anthropological tendencies – are presented. The paradox could be formulated in the following manner: human body of the first man Adam – and correspondingly all of his descendants – is genetically and ontologically evil as being an elementary constituent of the material world. Hence the flesh of a new Adam, i.e. Christ, must come from another realm and be free of the earthly materiality in order to be good by nature and worthy of Saviour's person. The presented mode of thinking instigated the rise of theological misconceptions, in particular the eschatological ones denying human body the possibility of resurrection and recognizing – in a Gnostic fashion – the liberation of man from flesh, not his salvation alongside his body.

Keywords: anthropology, eschatology, body, creation, incarnation, heresy, gnosticism, Filastrius of Brescia, Tertullian, Irenaeus, Origen.

Słowa kluczowe: antropologia, eschatologia, ciało, stworzenie, wcielenie, herezje, gnostycyzm, Filastriusz z Brescii, Tertulian, Ireneusz, Orygenes.

