

Michał Gołębiowski

Uniwersytet Jagielloński
Wydział Polonistyki

Okryć się nagością. Ku wczesnochrześcijańskiemu rozumieniu rajskiej niewinności

Nie należy bowiem trwać w nagości,
lecz trzeba przyoblec się w Boga¹.
Święty Franciszek Salezy

„Oboje, mężczyzna i niewiasta, byli nadzy, ale nie odczuwali z tego powodu wstydu” (Rdz 2, 25) – mówi drugi rozdział Księgi Rodzaju². Bogactwo znaczeń tego krótkiego wersetu można by streścić w następujący sposób: pierwsi rodzice, zanim jeszcze dopuścili się grzechu, egzystowali w zupełnej wolności i osobowej otwartości na Boga, na siebie nawzajem oraz na resztę stworzenia. Okrycie nie było wówczas potrzebne. Po cóż zasłaniać swoje nagie ciała, kiedy życie płynie w rzeczywistości nieskażonej relacji i czystego serca (zob. Mt 5, 8)? Adam i Ewa tworzyli bowiem doskonałą jedność dzięki uwielbieniu całej swojej duchowo-cieleśnej natury, poznali pełen sens kobiecości i męskości, a istniejąca w nich równowaga pomiędzy ciałem i duchem, nazwana przez teologię mianem »czystości«, uniemożliwiała jakiegokolwiek doświadczenie wstydu. Taką interpretację »pierwotnej nagości« zaproponował już Święty Ireneusz z Lyonu³, spadkobierca Tradycji Apostolskiej i jeden z pierwszych

¹ Franciszek Salezy, *Wybór pism*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 2016, s. 311.

² Wszystkie cytaty biblijne podano za wydaniem: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, opracowane przez biskupa Kazimierza Romaniuka* [tzw. Biblia Warszawsko-Praska], Kraków 2005; łacińskie cytaty i frazy biblijne za: *Biblia Sacra Juxta Vulgatam Clementinam* [Wulgata], oprac. M. Tuueedale, Londyn 2005.

³ I, 14: Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostoelskiej*, tłum. W. Myszor, Kraków 1997, s. 36.

wielkich autorytetów starożytnego Kościoła⁴. Jak wiadomo, dwa wieki później jego rozumienie Księgi Rodzaju znacznie rozwinął i pogłębił Święty Augustyn. Zdaniem biskupa Hippony nieodczuwanie przez Adama i Ewę wstydu miałyby świadczyć o – nieznanego upadłemu światu – „prostocie duszy i czystości” (*per simplicitatem animae castitatemque*)⁵. Dla wczesnych chrześcijan niezwykle ważne okazało się zresztą etyczne rozumienie *simplicitatis*, w pewien sposób zbieżne z grecką kalokagatią, a ściślej – z powiązaniem harmonii i szczerości serca. Wedle jednego z paragrafów *Drabiny raju* Świętego Jana Klimaka „łagodna dusza jest tronem prostoty”⁶.

W świetle pism greckich ojców Kościoła zapowiedziany w *Piśmie Świętym* koniec dziejów, czyli eschatologiczne wypełnienie bytu i historii, objawi się jako powrót do samych początków stworzenia⁷. Wersety „stworzył męczyznę i niewiastę” (Rdz 1, 27) i „będą jak aniołowie w niebie” (Mk 12, 25) dają więc wyobrażenie tego samego stanu rzeczy. Biorąc pod uwagę przedstawioną tu ciągłość, należałoby uzupełnić refleksję na temat niewinnej nagości pierwszych rodziców o odwołanie do symboliki „białych szat” (Ap 7, 9) wspomnianych w Apokalipsie, jak również do „stroju weselnego” (Mt 22, 11–12), koniecznego do wejścia na gody Baranka. Na podobnej zasadzie ogród z Księgi Rodzaju (zob. Rdz 2, 8) przeistaczałby się w apokaliptyczne miasto ze złota (zob. Ap 21, 2–27). Czy jest możliwa zgodność obu przedstawionych perspektyw? Tradycyjna teologia odpowiedziała na to pytanie językiem paradoksu, porządku przeciwieństw: człowiek potrzebuje niejako okryć się nagością, przywdziać w cnotę i łaskę, aby jego ciało – w pełni odsłonięte przez to okrycie – ostatecznie ujawniło się takim, jakim pierwotnie zaplanował je Stwórca⁸. Innymi słowy: im bardziej ktoś osłania się „białą szatą”, tym bardziej pozostaje „nagi”. Mowa tu oczywiście o dobrej nagości, ponieważ to ona stanowi normę egzystencji w rajskiej szczęśliwości. Jej przeciwieństwem byłaby natomiast przeżywana w wymiarze doczesności nagość zła i grzeszna, określana przez Świętego Augustyna mianem *turpis nuditatis*⁹. Nie mając w sobie pierwotnej doskonałości, podlega ona bowiem starzeniu się, niszczeniu, a wreszcie

⁴ Zob. H. von Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, tłum. K. Wierszyński, Warszawa 1967, s. 23–30; B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1990, s. 186–195.

⁵ II, 13.19: Augustyn, *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju* [w:] tegoż, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1980, s. 65.

⁶ XXIV, 9: Jan Klimak, *Drabina raju*, tłum. W. Polanowski, Kęty 2011, s. 243.

⁷ XVII, 2: Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, tłum. M. Przyszychowska, Kraków 2006, s. 98; zob. I, 4, 10: Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca*, tłum. M. Szarmach, Toruń 2012, s. 25; zob. M. Gołębiowski, *Małżeństwo Józefa i Maryi w literaturze i piśmiennictwie staropolskim doby potrydenckiej*, Kraków 2015, s. 27–28.

⁸ Zob. M. Gołębiowski, *Święta nagość*, „Dywiz. Pismo Katolickie”, 30 grudnia 2013.

⁹ XIV, 17: Augustyn, *O państwie Bożym*, tłum. T. Kubicki, Kęty 2015, s. 533–534.

– zagładzie. „Weselna szata”, jaką stwarza człowiekowi łaska, powoduje więc, że ciało i pleć doświadczają stopniowego odnowienia, aby w planie eschatologicznym powrócić do utraconej bezgrzeszności. Następuje wówczas pełna realizacja nagości, a co za tym idzie – jej prawdziwe, czyste i głębokie przeżycie. Rajski „brak wstydu”, czy też „nieodczuwanie wstydu”, będąc rzeczywistością całkowicie odmienną od ziemskiego „bezwstydu”, wyraża zarazem wolność międzyosobowego oddania, jego całkowicie personalny charakter. Według Świętego Augustyna, aby stało się to możliwe, musi zająć całkowita integracja „ducha” i „ciała”. Komponent zmysłowy powinien być w zupełnej zgodzie z władzą moralną. I dalej: jeżeli śmierć jawiła się Doktorowi Łaski jako najbardziej dojmujący wyraz naszej własnej obcości wobec nas samych, czy też dezintegracji ludzkiej konstrukcji duchowo-cieleśnej, to przywrócenie harmonii oznaczałoby właśnie odzyskanie pełni życia. Francuski historyk duchowości Michel Philippe Laroche pisze:

Pamięć raję mówi bowiem o innym zjednoczeniu, gdy ciało było nieskalane, nieprzemijające i całkowicie przemienione Boskim światłem [...]. Granica między ciałem i duchem nie istniała w raję: fundamentalne zjednoczenie duszy w łasce Bożej miłości przekraczało cielesność: ciało wydawało samo dzieła Ducha Świętego, pozwalając widzieć Jego światło¹⁰.

Badacze źródeł antropologii katolickiej często nie zwracają uwagi na fakt, że istotnych elementów teologicznego namysłu nad problemem „pierwotnej nagości” dostarcza korespondencja Świętego Ambrożego z Mediolanu. Spośród bogatego korpusu jego listów prywatnych i pasterskich na szczególną uwagę zasługują dwie epistoły do Sabina, ówczesnego biskupa Piacenzy oraz jednego z uczestników synodu w Akwilei. Przeprowadzając refleksję nad rolą ciała w życiu duchowym, w tym również nad moralnością tańca i ekonomią gestu, Święty Ambroży zadaje pytanie o sens prowokującej postawy proroka Izajasza, który „chodził przez trzy lata nago i boso, będąc w ten sposób znakiem i przepowiednią dla Egiptu i Kusz” (Iz 20, 3). Kontekst etyczny zacytowanej perykopy wydaje się całkiem czytelny: po utracie pierwotnej niewinności spojrzenia, wynikającej z zamierzonej przez Stwórcę czystości i doskonałości moralnej, nie godzi się człowiekowi obnażać swojego ciała. Samo w sobie dobre (zob. Ef 5, 29: „nikt nigdy nie ma w nienawiści własnego ciała”), w warunkach doczesnego zepsucia grzechem może stać się jednak powodem zgorznięcia. Kobieta i mężczyzna, pozbywający się okrycia swoich ciał poza kontekstem relacji małżeńskiej, zaświadczenia więc o stłumieniu szczególnego odruchu sumienia, nazwanego tradycyjnie wstydem (*erubescens*).

¹⁰ M.P. Laroche, *Mały Kościół. Mistyczna przygoda małżeństwa*, tłum. J. Grzegorzczak, Hajnówka 2006, s. 70.

Chodzi tu, rzecz jasna, o istnienie ludzkie w takiej postaci, jaka znana jest od momentu wypędzenia poza granice raju. Stąd też *porneia*, czyli publiczne obnażenie się, prowadzi w warunkach doczesności do uszczuplenia oblubieńczego znaczenia „nagości”. Ciało mogłoby się bowiem odsłaniać wyłącznie w granicach intymności dwojga zaślubionych sobie osób. „Do mnie należy mój umiłowany, a ja do niego” (Pnp 2, 16) – mówi Oblubienica w Pieśni nad Pieśniami. „Ja należę do umiłowanego, a on tylko mnie pożąda” (Pnp 7, 11). A jednak przechadzający się nago Izajasz nie przestał być „mężem świętym”. Co więcej, swoją dość osobliwą, radykalnie łamiącą konwenanse postawą nawoływał do porzucenia grzechu i podjęcia pokuty. Interesujący jest sposób, w jaki Święty Ambroży usiłuje rozwiązać zarysowany paradoks:

A jeśli w ciele proroka nie byłoby nic hańbiącego? On bowiem nie zwracał uwagi na rzeczy cielesne, lecz na duchowe. Bo i w zachwycie nie mówi: posłucham tego, co ja powiem, lecz: co powie we mnie Bóg (por. Ps 85, 9) i nie zważa na to, czy jest nagi czy ubrany¹¹.

Wprowadzona przez Świętego Ambrożego kategoria za chwytu w szczególności sposób odwołuje się do stanu rajskiej niewinności Adama i Ewy, nadając nowe znaczenie nie tylko początkowi Księgi Rodzaju, ale także fenomenowi życia kontemplacyjnego. Zachwyt towarzyszył przecież pierwszemu mężczyźnie, kiedy rozpoznał swoją oblubienicę: „Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mojego ciała” (Rdz 2, 23, zob. *Pasterz Hermasa* I, 1: „Nieco później ujrzałem Rode, gdy kąpała się w Tybrze. Podałem jej rękę i pomogłem wyjść z rzeki. A widząc jej piękność, rozważałem, mówiąc sobie w sercu: Byłbym szczęśliwy, gdybym miał żonę tak wielkiej urody”¹²). Wątek ten podejmie nieco później Nemezjusz z Emezy w dziele *O naturze ludzkiej*¹³, a następnie Święty Jan Klimak, autor *Drabiny raju*, ściśle kojarząc „nagość” z „dzieciństwem”¹⁴. Niemowlęta nie są bowiem skrępowane swoim nagim ciałem, ale pozostają przy tym całkowicie wolne od pożądliwości. W ujęciu Świętego Jana Klimaka eschatologiczną konsekwencją upodobnienia się człowieka do dziecka (zob. Mt 18, 3) byłoby niewinne i nieobciążone wstydem zrzucenie z siebie okrycia. Kiedy zniszczony zostanie grzech utrudniający pełnię wzajemnych odniesień kobiety i mężczyzny, poczucie wstydu przestanie być doświadczeniem

¹¹ Ambroży z Mediolanu, *List XXVII*, 12 [w:] tegoż, *Listy. Tom I*, tłum. P. Nowak, Kraków 1997, s. 200–201; zob. I, 5: Nemezjusz z Emezy, *O naturze ludzkiej*, tłum. A. Kempfi, Warszawa 1982, s. 8.

¹² I, 1: *Pasterz Hermasa* [w:] *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, Kraków 2010, s. 96–97, s. 211.

¹³ I, 5: Nemezjusz z Emezy, dz. cyt., s. 8.

¹⁴ XXIV, 24: Jan Klimak, dz. cyt., s. 244.

adekwatnym. W raju jedność osób była czysta, wolna i niewinna¹⁵, wobec czego – jak pisał Święty Jan Chryzostom – „nic nie stoi na przeszkodzie, aby po uwolnieniu się z namiętności cielesnych i stłumieniu tyranii żądzы mężczyźni przebywali tam [czyli w Królestwie Bożym – M.G.] razem z kobietami z dala od wszelkiego podejrzenia” (oczywiście chodzi o obcowanie duchowe i dziewicze)¹⁶. To dlatego niezwykle istotna okazuje się w *Liście XXVII* wzmianka o tym, że Izajasz „nie zwracał uwagi na rzeczy cielesne, lecz na duchowe”. Zachowanie integracji ducha i ciała poprzez właściwą hierarchię wartości, wspomaganą Bożym namaszczeniem, sprawiło, że na trzy lata prorok mógł niejako powrócić do niewinności Edenu. Być może jego „niezważanie na to, czy jest nagi czy ubrany” miało również korespondować z Bożą przyganą: „A któż ci powiedział, że jesteś nagi” (Rdz 3, 11)... Zachwyt – w takim znaczeniu, jakie nadaje mu Święty Ambroży – oznaczałby zatem okrycie się uświęcającą mocą Chrystusa. Jest on wynikiem przywdziania antycypowanej „białej szaty” (Ap 7, 9), oraz – odwołując się do wspomnianej już metafory Michela Philippe’a Laroche’a – „przemienienia” ciała „Bożym światłem”¹⁷. W tak uświęconym stanie możliwe było czyste doświadczanie nagości.

Refleksja biskupa z Mediolanu wydaje się kluczowa, ponieważ przypomina, że wstyd jako *erubescens* pojawił się dopiero wówczas, gdy ciało ludzkie odłączyło się od niebiańskiego światła i popadło w dysharmonię względem ducha. Zarazem jednak ten zewnętrzny wymiar natury ludzkiej jako nierozłączny od tego, co duchowe i wewnętrzne, poddał się prawu cierpienia, starzenia, a wreszcie – umierania. Taką interpretację potwierdza *List do Kościoła w Vercelli*, w którym Święty Ambroży kojarzy ubranie ciał Adama i Ewy w zwierzęce skóry (zob. Rdz 3, 21) z pojawieniem się w sercu ludzkim dążenia do niegodziwej przyjemności: „różne uwodzicielskie i jakby skażone jakąś trucizną zepsucia namiętności należą do rozkoszy” (*variae ac lubricae, et velut veneno quodam corruptelarum infectae passiones voluptatis sint*)¹⁸. Nie sposób wyjaśnić pokrótce wszelkich uwarunkowań słowa *voluptas*. Dość wspomnieć, że dotyczy ono rozkoszy pojmowanej zupełnie inaczej aniżeli ta, którą oznaczano terminem *delecto*. W przypadku pojęcia *delecto* chodziłoby o godziwą rozkosz wychwalaną w Księdze Przysłów: „Przemiała to łania i wdzięczna ko-

¹⁵ I, 14: Ireneusz z Lyonu, dz. cyt., s. 36; zob. M. Gołębiowski, *Między potępieniem a uświęceniem. Wczesnochrześcijańska etyka rozkoszy* [w:] *Rozkosz w kulturze*, red. Ł. Wróblewski, A. Giza, Kraków 2016, s. 381–389.

¹⁶ I, 13: Jan Chryzostom, *Przeciw duchownym mieszkającym wspólnie z dziewicami*, tłum. R. Sawa, „Vox Patrum”, 13–15 (1993–1995), z. 24–29, s. 446.

¹⁷ M.P. Laroche, dz. cyt., s. 70.

¹⁸ Ambroży z Mediolanu, *List XIV**, 14 [w:] tegoż, *Listy. Tom III*, tłum. P. Nowak, Kraków 2012, s. 210; zob. też. M. Mejzner, *Patrystyczna egzegeza „odzienia ze skór”* (Rdz 3, 21), „Collectanea Theologica”, 83 (2013), nr 4, s. 157–172.

zica [...], w miłości jej stale czuj rozkosz” (Prz 5, 19: *Cerva carissima, et gratis-simus hinnulus, in amore ejus delectare jugiter*)¹⁹. *Voluptas* jawi się z kolei jako przyjemność grzeszna, „tyrania żądz”²⁰, stawiająca nienasyconą zmysłowość nad godnością osoby. Jak utrzymywał Święty Augustyn, jej dominantą wcale nie jest afirmacja komplementarności kobiety i mężczyzny, ale ulotna i pusta przyjemność. W niej Adam i Ewa przestają być względem siebie oblubieńcem i oblubienicą, a stają się samcem i samicy²¹. W dalszej części *Listu XXVII* Święty Ambroży wyjaśnia ten aspekt wstydu i nagości w następujący sposób:

Adam przed grzechem był nagi, lecz nie wiedział, że jest nagi (por. Rdz 2, 25), gdyż był przyodziany w cnoty; natomiast po popełnieniu grzechu zobaczył, że jest nagi, i okrył się (por. Rdz 3, 7). Noe był obnażony, lecz nie wstydził się, gdyż był pełen wesela i radości duchowej; dlatego ten, który go wyśmiał z powodu nagości, sam uległ hańbie wiecznego bezwstydu (por. Rdz 9, 21–25). Józef zaś, żeby nie być bezwstydnie obnażonym, zostawił suknię i uciekł nagi (por. Rdz 39, 12). Któż więc jest bezwstydnym: ta, która zatrzymała czyjąś suknię, czy ten, który zdjął swoją?²²

Autor *Heksameronu* sięga po paradoks, ową najczęściej używaną przez pisarzy wczesnochrześcijańskich figurę retoryczną. Dzięki niej tym mocniej uwydatniona zostaje różnica pomiędzy „godziwą nagością” Adama i Ewy a „złą nagością” w sensie *turpis nuditatis*. I chociaż za przykład posłużyli w tym przypadku bohaterowie Starego Testamentu, wprawdzie święci, ale wciąż poddani grzesznej kondycji, zacytowany list daje regułę właściwego rozumienia problemu „wstydu”. Święty Ambroży wskazuje chociażby na postać Józefa Egipskiego, który zrzucił odzienie, aby wyrwać się z objęć kobiety (zob. Rdz 39, 7–20), wystawiając tym samym swoje obnażone ciało na widok dworzan faraona. „Chwyliła [go] za szaty i zawołała: Chodź ze mną do sypialni. Ale on wyrwał się i uciekł, zostawiając w jej rękach swe odzienie” (Rdz 39, 12). A zatem publiczna „nagość”, jakkolwiek gorsząca z punktu widzenia Księgi Rodzaju oraz doktryny o grzechu pierworodnym, w tej trudnej moralnie sytuacji jawiłaby się jako świadectwo cnoty i powściągliwości. Józef obnażył się

¹⁹ Cytat biblijny za: *Biblia poznańska. Stary i Nowy Testament*, Poznań 2011; zob. M. Gołębiowski, *Między potępieniem a uświęceniem...*, s. 381–382.

²⁰ I, 13: Jan Chryzostom, *Przeciw duchownym...*, s. 446.

²¹ „»Kiedy dwa będą jednym, i to, co zewnątrz, będzie jak wewnątrz, a męskie z żeńskim ani męskie, ani żeńskie« [...]; znaczy to: kiedy brat (ἀδελφός), widząc siostrę (ἀδελφήν), nie myśli o niej jako o kobiecie (θηλυκόν), ani ona o nim jako o mężczyźnie (ἀρσενικόν). Jeśli tak będziecie postępować, mówi Pan, przyjdzie Królestwo Ojca mego” (XII, 2–6: Pseudo-Klemens, *Najstarsza homilia chrześcijańska* [w:] *Pierwszi świadkowie...*, s. 96–97); zob. S. Bułgakow, *Drabina Jakubowa. Rzecz o aniołach*, tłum. T.P. Terlikowski, Warszawa 2005, s. 164–165.

²² Ambroży z Mediolanu, *List XXVII*, 12 [w:] tegoż, *Listy. Tom I*, s. 201.

przed ludźmi, aby uniknąć okazji do cudzołóstwa. *List XXVII* stara się zatem uzmysłowić odbiorcy, że „dla czystych wszystko jest czyste, wszystko zaś jest nieczyste dla skalanych i niewiernych; sami mają zbrukane i dusze, i sumienia zbrukane” (Tt 1, 15). Wszystko to zależy od szlachetności serca²³, gdyż – jak pisał Święty Augustyn – „nie ciało zepsute czyni duszę grzeszną, lecz grzeszna dusza sprawia, że ciało staje się zepsute” (zob. Mdr 9, 15: „poddane zniszczeniu ciało obciąża duszę”; Ps 139, 14: „Dziękuję Ci, że mnie tak cudownie uczyniłeś”; Ef 5, 29: „nikt nigdy nie ma w nienawiści własnego ciała; przeciwnie, karmi je i otacza troską, jak Chrystus Kościół”)²⁴.

W ten sam sposób starożytność chrześcijańska ujmowała również nagość pierwszych rodziców. O właściwym, zgodnym z Bożym zamysłem stosunku kobiety i mężczyzny do swych nagich ciał decydowałyby miłość oraz cnota, nie tylko w znaczeniu doskonałości moralnej i braku egoizmu, ale przede wszystkim – pełnego rozpoznania godności i celu stworzenia. W pewnym sensie koresponduje to ze wzmianką o ukryciu się Adama i Ewy „wśród krzewów ogrodu” (Rdz 3, 8), kiedy oboje zobaczyli, że są nady. Ich czyn dobitnie świadczyłby przeciw o utracie czystości spojrzenia. Rajscy oblubieńcy od początku mieli świadomość własnej nagości, po utraceniu pierwotnej „prostoty duszy i czystości”²⁵ stała się ona jednak czymś zatrwającym. Święty Ambroży pisze o tym w następujący sposób:

[...] otwierając oczy sumienia rozpoznają Boga obecnego, jak się we mnie przechadza; pragnę się ukryć, pragnę zakryć, lecz jestem nagi przed Bogiem (por. Rdz 3, 7–8), dla którego wszystkie rzeczy są nagie i odkryte (por. Hbr 4, 13). Czerwieniąc się przeto pragnę ukryć hańbę moich występków jakby wstydlive członki mego ciała. Lecz ponieważ Bóg wszystko widzi, ponieważ – choćby okryty liśćmi, ukryty w kryjówkach – jawię się przed Nim, myślę, że jestem ukryty, dlatego że jestem przyrodziany ciałem²⁶.

„Nagość” ujęta została w powyższym fragmencie w kategoriach etycznych, będąc obrazową metaforą szczerości, życia w prawdzie, otwartości na relację i na międzysobowe zjednoczenie. Z tego też względu ojcowie Kościoła przypisywali ogromne znaczenie czystości seksualnej (zob. *Metody z Olimpu, Convivium* X, 6: „jest czystość, która unieśmiertelnia nasze ciała”²⁷). Dziewictwo miało bowiem warunkować szczególną predyspozycję do wejścia w pełną,

²³ Por. Hieronim, *Komentarz Listu do Tytusa w jednej księdze* [w:] Ambrożyaster, Hieronim, Pelagiusz, *Komentarze do Listu św. Pawła do Tytusa*, tłum. A. Baron, Kraków 2003, s. 154–156.

²⁴ XIV, 3.2: Augustyn, *O Państwie Bożym*, s. 511.

²⁵ II, 13.19: tenże, *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, s. 65.

²⁶ Ambroży z Mediolanu, *List XXXIII*, 4 [w:] tegoż, *Listy. Tom I*, s. 243.

²⁷ X, 6: *Metody z Olimpu, Uczta*, tłum. S. Kalinkowski [w:] *Pierwsze pisma greckie o dziewictwie*, oprac. J. Naumowicz, Kraków 1997, s. 239.

nienacechowaną egoizmem komunię z Bogiem i z drugim człowiekiem. Będąc wyrzeczeniem się wielkiego dobra w wymiarze natury, oczyszczałoby duszę z doczesnych przywiązań, zarazem jednak przysposabiając kobietę i mężczyznę do zjednoczenia na wzór aniołów w niebie (zob. Mt 22, 30). Takiego rozumienia życia we wstrzemięźliwości dowodzą chociażby listy Świętego Jana Chryzostoma do Świętej Olimpij:

Tym, którzy się kochają, zjednoczenie dusz nie wystarcza i nie przynosi ukojenia. Potrzebują także fizycznej obecności [...]. Czy chcesz widzieć moje oblicze? [...] Nie trać nadziei, że jeszcze kiedyś cię zobaczę [...]. Sama dusza zjednoczona z inną duszą nie może przecież niczego powiedzieć ani usłyszeć; kiedy natomiast raduje się fizyczną obecnością, mogą coś powiedzieć i wysłuchać tych, których kocham i właśnie dlatego pragnę widzieć twarz²⁸.

Jeżeli chodzi o teologię „szat ze skóry”, szczególnie interesujące jest ostatnie zdanie *Listu XXXIII* Świętego Ambrożego, wzmiankujące o swoistym „przyodzianiu w ciało”. Nie chodzi oczywiście w tym fragmencie o element natury człowieka. Mowa raczej o szczególnej sytuacji egzystencjalnej, w której człowiek ulega iluzji, jakoby mógł ukryć przed Bogiem tajniki swojego serca poprzez zewnętrzną zasłonę ciała (zob. 2 Kor 5, 6: „jak długo pozostajemy w ciele, jesteśmy pielgrzymami z daleka od Pana”). Fizjonomia może przecież zasłonić to, co rozgrywa się we wnętrzu osoby. Lekarstwem na złe pojętą uczynkowość – jak sugeruje Święty Ambroży – byłoby zatem właśnie staniecie w „nagości” prawdy o sytuacji swojego wnętrza. Wiadomo skądinąd, że pierwsi rodzice, popełniwszy grzech, przerazili się owej otwartości. Tak też należy rozumieć potrzebę przepasania gałązkami figowymi własnej intymności (zob. Rdz 3, 7), dotąd niewzbudzającej cienia wstydu. Tę mocno pedagogiczną intuicję podzielał Święty Jan Chryzostom, który w swoich *Homiliach na Księgę Rodzaju* pouczał słuchaczy o tym, że Bóg nie chce ich „pochwycić nagich”, a więc „nieposiadających argumentów obrony”²⁹. W tym przypadku „nagość” zyskuje zdecydowanie negatywne konotacje jako naznaczona piętnem „wstydu”. Podobnie wyrażoną myśl można odnaleźć w bardzo wczesnym, bo pochodzącym z II wieku, anonimowym *Liście do Diogneta* (XII, 3), wedle którego pierwsi rodzice wbili się w pychę, po czym „wąż ich zwiódł i uczynił nagimi”³⁰. To „uczynienie nagim” oznacza, rzecz jasna, początek doświadczenia złej nagości. Podobnie w *Homilii pierwszej na Księgę Rodzaju* Świętego

²⁸ M.L. Natali, *Przyjaźnie w antyku chrześcijańskim: Hieronim i Paula, Jan Chryzostom i Olimpia* [w:] *Historie wielkich duchowych przyjaźni*, red. M. Chiaia, F. Incampo, tłum. A. Paleta, Kraków 2008, s. 42.

²⁹ I, 1: Jan Chryzostom, *Homilie na Księgę Rodzaju (seria pierwsza: Rdz 1–3)*, tłum. S. Kaczmarek, Kraków 2008, s. 54.

³⁰ XII, 3: *List do Diogneta* [w:] *Pierwsi świadkowie...*, s. 347.

Jana Chryzostoma, w której Stwórca ustawicznie woła człowieka po imieniu, pyta każdego człowieka: „gdzie jesteś?”, zupełnie jak skrytego przed nagością Adama (zob. Rdz 3, 9). Ale robi to „nie po to, aby świat sądzić, lecz aby go zbawić”³¹. A dokładniej: aby przywrócić mu pierwotną czystość doświadczenia nagości.

Starotestamentowe „szaty ze skóry” (Rdz 3, 21: *pellicae tunicae*), które z konieczności zarzuciła na siebie grzeszna ludzkość, w planie historiozbawczym przeciwstawiane bywają eschatologicznej „szacie weselnej” (Mt 22, 11: *tunica nuptiali*). Są wobec tego okryciem zasadniczo odmiennym od łaski Bożej, jak gdyby jej przeciwieństwem. By przywołać adekwatny tekst Księgi Rodzaju, tuż przed wygnaniem pierwszych rodziców z ogrodu Eden „sporządził też Jahwe odzienie ze skóry dla mężczyzny i kobiety i tak okrył ich nagość” (Rdz 3, 21). Ustęp ten Święty Augustyn skomentował w następujących słowach: „Ten, który okryty łaską nie miał w nagim ciele nic, czego miałby się wstydzić – obdarty z łaski poczuł, co powinien był uczynić”³². Ciało, pierwotnie nienaruszone i bezpieczne, w warunkach nieprzyjaznego świata potrzebuje zatem grubej osłony przed okaleczeniem. Chodzi już nie tylko o wzajemną nieufność tego, co „kobiece”, wobec tego, co „męskie”, ale przede wszystkim o przetrwanie na wroziej ziemi. Subtelna i delikatna nagość raju okryła się ciężką, chropowatą warstwą. Zdaniem Świętego Ambrożego:

To jest ta „szata ze skóry”, w której Adam został wypędzony z raju (por. Rdz 3, 21–24): nie zabezpieczony od zimna ani nie chroniony od zniewag, lecz wystawiony na krzywdę i winę [...]. Jasno więc wynika z tego, że gdy jesteśmy sami, wówczas ofiarowujemy siebie Bogu, wtedy otwieramy na Niego nasz umysł, wtedy zdejmujemy płaszcz udawania³³.

Biskup Mediolanu dostrzega w „szacie ze skóry” doczesny, a więc zepsuty, poddany pożądliwości i śmierci wymiar doświadczenia ciała. W piśmiennictwie wczesnochrześcijańskim tak ujęta cielesność przedstawiana była najczęściej jako *sarks*, czyli mięso albo proch, niewygodne, szorstkie okrycie, które wcale nie chroni przed złem „zimna” oraz „zniewag”. Wręcz przeciwnie – podatne na zmęczenie i ból, tym bardziej „wystawia na krzywdę i winę”. Co więcej, ustawicznie świadczy i przypomina o stanie, w jakim znaleźli się mężczyźni i kobiety. Obraz „szat ze skóry” oznacza też nieufność, wrogość oraz nieumiejętność pełnej celebracji „nagości” w jej pierwotnym pięknie. Lustrzanym odbiciem tej prawdy w sytuacji pełni czasów (zob. Ga 4, 4) miałyby być postać Jana Chrzciciela (zob. Mt 3, 4), proroka pouczającego o grzechu świata,

³¹ I, 1–2: Jan Chryzostom, *Homilie na Księgę Rodzaju...*, s. 54.

³² IV, 16: Augustyn, *Przeciw Julianowi*, tłum. W. Eborowicz, Warszawa 1977, s. 77.

³³ Ambroży z Mediolanu, *List XXXIII*, 4–5 [w:] tegoż, *Listy. Tom I*, s. 243.

wołającego na pustyni, a więc poza granicami ogrodu, mającego na sobie jedynie okrycie z kłującego wielbłądziego włosia, ze skórzanym pasem osłaniającym intymność... Postawa największego z proroków, podobnie jak to było w przypadku Izajasza, stanowiła zatem świadectwo wszechobecnej marności.

Stan ten nie jest jednak czymś trwałym. Obecnie ludzkość rozdarta jest pomiędzy „już” i „jeszcze nie”: już znacznie przybliżyło się niebo (zob. Łk 10, 9), ale jest jeszcze daleko (zob. 2 Kor 5, 6). Chorzy są uzdrawiani, ale cierpienie i śmierć nadal nękają świat. To samo dotyczy płciowości. Ojcowie Kościoła przypominali bowiem, że pierwotną świadomość dobrej nagości można na nowo pozyskiwać dzięki współpracy ludzkiej woli z łaską. W tym sensie małżeństwo pełni również funkcję leczniczą, umożliwiając kobiecie i mężczyźnie stopniowy powrót do rajskiej niewinności (zob. Augustyn, *In Iohannis Evangelium Tractatus*, IX, 2: „Chrystus w Kanie potwierdził to, co ustanowił w raju”)³⁴. Ostateczne spełnienie nagości pozostawałoby jednak dopiero kwestią Królestwa Bożego, w którym dusza i ciało poddadzą się „prawom aniołów i owych rozumnych mocy”, mając „udział w najświętszym obcowaniu”³⁵. Wedle Ewangelii Jezus umiera na krzyżu odarty z szat i nagi. Dzięki „przyobleczeniu się w Chrystusa” (Ga 3, 13) kobiety i mężczyźni odzyskają zatem w wieczności swoją czystą, chwalebłą, otwartą na pełnię miłości nagość. Adam i Ewa znów spojrzą na siebie bez wstydu.

Bibliografia

- Altaner B., Stuiber A., *Patrologia*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1990.
- Ambroży z Mediolanu, *Listy. Tom I*, tłum. P. Nowak, Kraków 1997.
- Ambroży z Mediolanu, *Listy. Tom III*, tłum. P. Nowak, Kraków 2012.
- Augustyn z Hippony, *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju* [w:] Augustyn z Hippony, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1980.
- Augustyn z Hippony, *O państwie Bożym*, tłum. T. Kubicki, Kęty 2015.
- Augustyn z Hippony, *Przeciw Julianowi*, tłum. W. Eborowicz, Warszawa 1977.
- Biblia poznańska. Stary i Nowy Testament*, Poznań 2011.
- Biblia Sacra Juxta Vulgatam Clementinam* [Wulgata], oprac. M. Tuueedale, London 2005.
- Bułgakow S., *Drabina Jakubowa. Rzecz o aniołach*, tłum. T.P. Terlikowski, Warszawa 2005.
- Campenhansen H. von, *Ojcowie Kościoła*, tłum. K. Wierszyłowski, Warszawa 1967.
- Evdokimov P., *Sakrament miłości. Tajemnica małżeństwa w świetle tradycji prawosławnej*, tłum. M. Żurowska, Białystok 2007.

³⁴ P. Evdokimov, *Sakrament miłości. Tajemnica małżeństwa w świetle tradycji prawosławnej*, tłum. M. Żurowska, Białystok 2007, s. 135.

³⁵ I, 13: Jan Chryzostom, *Przeciw duchownym...*, s. 446.

- Franciszek Salezy, *Wybór pism*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 2016.
- Gołębiowski M., *Małżeństwo Józefa i Maryi w literaturze i piśmiennictwie staropolskim doby potrydenckiej*, Kraków 2015.
- Gołębiowski M., *Między potępieniem a uświęceniem. Wczesnochrześcijańska etyka rozkoszy* [w:] *Rozkosz w kulturze*, red. Ł. Wróblewski, A. Giza, Kraków 2016.
- Gołębiowski M., *Święta nagość*, „Dyviz. Pismo Katolaickie”, 30 grudnia 2013.
- Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, tłum. M. Przyszychowska, Kraków 2006.
- Hieronim ze Strydonu, *Komentarz Listu do Tytusa w jednej księdze* [w:] Ambrozjaster, Hieronim, Pelagiusz, *Komentarze do Listu św. Pawła do Tytusa*, tłum. A. Baron, Kraków 2003.
- Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostołskiej*, tłum. W. Myszor, Kraków 1997.
- Jan Chryzostom, *Homilie na Księgę Rodzaju (seria pierwsza: Rdz 1–3)*, tłum. S. Kaczmarek, Kraków 2008.
- Jan Chryzostom, *Przeciw duchownym mieszkającym wspólnie z dziewicami*, tłum. R. Sawa, „Vox Patrum”, 13–15 (1993–1995), z. 24–29.
- Jan Klimak, *Drabina raju*, tłum. W. Polanowski, Kęty 2011.
- Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca*, tłum. M. Szarmach, Toruń 2012.
- Laroche M.P., *Mały Kościół. Mistyczna przygoda małżeństwa*, tłum. J. Grzegorzczuk, Hajnówka 2006.
- List do Diogneta* [w:] *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, Kraków 2010.
- Mejzner M., *Patrystyczna egzegeza „odzienia ze skór” (Rdz 3, 21)*, „Collectanea Theologica”, 83 (2013), nr 4, s. 157–172.
- Metody z Olimpu, *Uczta*, tłum. S. Kalinkowski [w:] *Pierwsze pisma greckie o dziewictwie*, oprac. J. Naumowicz, Kraków 1997.
- Natali M.L., *Przyjaźnie w antyku chrześcijańskim: Hieronim i Paula, Jan Chryzostom i Olimpia* [w:] *Historie wielkich duchowych przyjaźni*, red. M. Chiaia, F. Incampo, tłum. A. Paleta, Kraków 2008.
- Nemezjusz z Emezy, *O naturze ludzkiej*, tłum. A. Kempfi, Warszawa 1982.
- Pasterz Hermasa* [w:] *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, Kraków 2010.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, opracował biskup Kazimierz Romaniuk [tzw. Biblia warszawsko-praska], Kraków 2005.
- Pseudo-Klemens, *Najstarsza homilia chrześcijańska* [w:] *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, Kraków 2010.