

Ks. TADEUSZ KOŁOSOWSKI SDB
UKSW, Warszawa

ETYCZNO-ANTROPOLOGICZNE ASPEKTY ABORCJI W ŚWIETLE WYBRANYCH DZIEŁ ANTYCZNEJ LITERATURY GRECJI I RZYMU

1. ZJAWISKO ABORCJI W STAROŻYTNEJ GRECJI I RZYMIE

W starożytności aborcja była faktem. Występowała ona również w starożytnej Grecji i Rzymie. Sokrates, syn akuszerki, mówiąc o pracy położnych, stwierdza: „Czyż nie jest prawdą, że również położne, podając leki i śpiewając piosenki, mogą wywoływać bóle, osłabiać je, jeśli chcą, oraz dokonywać trudnych porodów, a jeśli nowa istota wydaje się być bliska poronienia, dokonują poronienia”¹. Użyte w tym tekście greckie słowo ἀμβλίσκειν oznacza „poronić”, „dokonać poronienia”. Ciekawą wzmiankę na temat zjawiska przerywania ciąży można znaleźć także w jednej z tragedii Eurypidesa, *Andromacha*. Tytułowa bohaterka zapewnia swego męża Menelaosa, że nie podawała jego córce żadnych środków poronnych²: „Jeśli bowiem podawałyśmy twej córce leki i spowodowałyśmy poronienie jej łona [...]”³. Użyty w tym zdaniu czasownik ἐξαμβλόω oznacza „wywołać poronienie”. Zarówno wypowiedź Sokratesa, jak i fragment dzieła wybitnego greckiego tragika wskazują na jedno: w starożytnej Grecji przerywanie ciąży było zjawiskiem oczywistym.

To samo dotyczy Cesarstwa Rzymskiego, a wiele na to świadectw można znaleźć w literaturze łacińskiej. Juwenalis w jednej z satyr mówi o wielu sztucznych poronieniach płodów poczętych przez Julię z cesarzem Domicjanem⁴. O postawie Domicjana w tym względzie informuje także Swetoniusz w *Vitae*

¹ Plato, *Teaitetus* 149d: ἐπάδουσαι δύνανται ἐγείρειν τε τὰς ὠδῖνας καὶ μαλθακωτέρας ἂν βούλωνται ποιεῖν, καὶ τίκτειν τε δὴ τὰς δυστοκούσας, καὶ ἂν νέον ὄν δόξη ἀμβλίσκειν, ἀμβλίσκουσιν.

² Por. S. Longosz, *Ojcowie Kościoła a przerywanie ciąży*, Vox Patrum 5(1985)8–9, s. 236.

³ Eurypides, *Andromacha* 355–360: ἡμεῖς γὰρ εἰ σὴν παῖδα φαρμακεύομεν καὶ νηδὺν ἐξαμβλοῦμεν [...].

⁴ Iuvenalis, *Satura* II, 29–33: cum tot abortiuis fecundam Iulia uuluum solueret [...]. Por. S. Longosz, *Ojcowie Kościoła ...*, s. 242.

Caesarum: „Wkrótce po śmierci jej ojca i męża, rozmiłował się w niej gorąco i jawnie. Sam stał się przyczyną jej śmierci, gdyż zmusił ją do usunięcia płodu (*abigere conceptum*), poczętego z jego przyczyny”⁵. Podobne świadectwo znajduje się także w jednym z listów Pliniusza Młodsze⁶. Również historyk Tacyt wspomina, jak cesarz Neron, chcąc się pozbyć Oktawii, która była jego prawowitą żoną, oskarżył ją między innymi o aborcję (*abigere partum*), chociaż wcześniej zarzucał jej bezpłodność⁷. Również komediopisarz Plaut w jednej ze swych komedii mówi o kobiecie, która ukrywała się przed mężczyzną, by ten nie zmusił jej do przerwania ciąży (*abortioni operam*) i uśmiercenia w ten sposób dziecka⁸. Wreszcie Marcus Tullius Cicero w jednej ze swoich mów obrończych wspomina, że niejaki Opianikkus wypłacił jednej z kobiet pieniądze jako zapłatę za spędzenie płodu (*merces abortionis*)⁹.

Skoro zarówno w starożytnej Grecji, jak i Rzymie aborcja była faktem, rodzą się pytania, jak te antyczne społeczeństwa oceniały to zjawisko pod względem moralnym? Czy przerwanie ciąży uważano za dopuszczalne, czy też wręcz przeciwnie jako karygodną zbrodnię? Należy postawić jeszcze jedno istotne pytanie, które ma wymiar antropologiczny: Czy ludzie antyku uznawali ludzki płód za pełnego człowieka, który posiada zarówno ciało, jak i duszę. A jeśli tak, to w jakim momencie dochodzi do animacji płodu? Jakie świadectwa w tym względzie przynosi klasyczna literatura grecka i rzymska? Niniejsze opracowanie podejmuje analizę wybranych dzieł i poglądów ich autorów pod tym właśnie kątem.

2. LITERATURA GRECKA

Pierwszym autorem, którego poglądy na temat aborcji zostaną teraz przedstawione, jest Ajschylos. W tragedii *Eumenidy* przedstawiony przez poetę Apollon Delficki odpędza od swego proroczego przybytku Erynię, zalecając jej iść do otchłani największych kaźni i męczarni, gdzie przebywają mordercy, oszuści, „trzebiciele” chłopców i kobiety, które przerywają ciążę¹⁰: „Wara wam od tych świętych murów! Wasze miejsce tam, gdzie krwawe sprawują sądy, gdzie

⁵ Svetonius Tranquillus, *Vitae Caesarum. Domitianus* 22: *mox patre ac uiro orbatam ardentissime palamque dilexit, ut etiam causa mortis extiterit coactae conceptum a se abigere*.

⁶ Plinius Caecilius Secundus, *Epistulae* IV,11,6: *Nec minore scelere quam quod ulcisci uidebatur, absentem inauditamque damnauit incesti, cum ipse fratris filiam incesto non polluisset solum uerum etiam occidisset; nam uidua abortu periit*.

⁷ Tacitus, *Annales* XIV, 63: *At Nero praefectum in spem sociandae classis corruptum et incusatae paulo ante sterilitatis oblitus, abactos partus conscientia libidinum, eaque sibi comperta edicto memorat insulae Pandateria Octaviam claudit*. Por. także S. Longosz, *Ojcowie Kościola...*, s. 242.

⁸ Plautus, *Truculentus* 200–201: *Celabat metuebatque te, ne tu sibi persuaderes, ut abortioni operam daret puerumque ut enicaret*.

⁹ Por. Cicero, *Oratio pro Cluentio Avito* 12,34.

¹⁰ Por. S. Longosz, *Ojcowie Kościola...*, s. 235–236.

padają ścięte głowy, gdzie oczy wylupiają, gdzie się zabija dziecię w łonie matki, gdzie się praktykuje okrutną kastrację”¹¹. Użyty w tekście greckim termin ἀποφθορᾶι już od czasów Hipokratesa używany był na oznaczenie sztucznego przerywania ciąży¹². Ajschylosowi aborcja jawi się więc jako zniszczenie życia dziecka, zabójstwo, które zasługuje na krwawy osąd i karę piekła.

Jaki jest z kolei pogląd Platona na przerywanie ciąży? Temu wybitnemu filozofowi należy przede wszystkim postawić pytanie o status ludzkiego płodu. Czy jest on w pełni człowiekiem? Czy posiada już ciało i duszę? Platon bowiem jako pierwszy w historii filozofii wypracował całościową koncepcję osoby ludzkiej oraz podał obszerną naukę o duchowym jej pierwiastku, jakim jest dusza.

Wydaje się, że Platon uważał, iż embrion posiada w sobie pierwiastek duchowy, który przybywa ze świata idei¹³. Takie stanowisko Platona zdaje się potwierdzać Tertulian, który w dziele *De anima* stwierdza: „Tenże [Platon] [...], każe uważać, by przez nieodpowiednie spółkowanie nie uszkodzić nasienia, bo mogłoby się to odbić ujemnie zarówno na ciele, jak na duszy dziecka”¹⁴. W okresie prenatalnym istnieje więc w człowieku jakiś pierwiastek duchowy. Obserwację Tertuliana zdaje się potwierdzać sam Platon w dialogu *Uczta*: „W zapłodnieniu jest jakiś pierwiastek wiekuisty, nieśmiertelny, o ile to być może w istotach śmiertelnych. A przecież, wobec tego, na cośmy się zgodzili, musi człowiek i nieśmiertelności pragnąć, jeżeli przedmiotem miłości jest wieczne posiadanie dobra. Więc wynika to rzeczywiście z naszych rozważań, że się Eros i do nieśmiertelności odnosi”¹⁵. Z tego zdania wynika, że według Platona płód ma już w sobie duszę nieśmiertelną. Ponadto z tego tekstu zdaje się wynikać, że Platon uważa, iż dusza ludzka przekazywana jest w akcie seksualnym przez mężczyznę, byłby więc wyznawcą traducjanizmu. Za tą tezę mogłoby świadczyć przekonanie Platona, iż rola kobiety w akcie poczęcia jest receptywna: kobieta przyjmuje nasienie do swego łona i stwarza warunki do jego rozwoju. Miejscem wzrostu nowego człowieka jest macica, którą Platon przyrównuje do gleby (przyjmują-

¹¹ Ajschylos, *Eumenidy* 185–190: οὗτοι δόμοισι τοῖσδε χρίμπεσθαι πρέπει, ἀλλ’ οὗ καραμιστήρες ὀφθαλμωρῦχοι δίκαι σφαγαί τε, σπέρματός τ’ ἀποφθορᾶι παίδων κακοῦται χλοῦνις, ἡδ’ ἀκρωνίαί λευσμοί τε, καὶ μύζουσιν οἰκτισμὸν πολὺν ὑπὸ ῥάχιν παγόντες. Por. także E. Nardi, *Procurato aborto nel mondo greco romano*, Milano 1971, s. 49–52; S. Longosz, *Ojcowie Kościoła...*, s. 236.

¹² Por. F. Dölger, *Das Lebensrecht des ungeborenen Kindes und die Fruchtabtreibung in der Bewertung der heidnischen und christlichen Antike*, *Antike und Christentum* 4(1933), s. 16–18; S. Longosz, *Ojcowie Kościoła...*, s. 236.

¹³ Por. A. Muszala, *Embrion ludzki w starożytnej refleksji teologicznej*, Kraków 2009, s. 96.

¹⁴ Tertulian, *De anima* 25: *At idem [Plato] [...] monens cauere, ne uitiatio seminis ex aliqua uilitate concubitus labem corpori et animae supparet, [...]*.

¹⁵ Platon, *Uczta*, 206e–207a: Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη, τί δὴ οὖν τῆς γεννήσεως; ὅτι ἀειγενὲς ἐστὶ καὶ ἀθάνατον ὡς θνητῷ ἢ γέννησις. ἅθα νασίας δὲ ἀναγκαῖον ἐπιθυμεῖν μετὰ ἀγαθοῦ ἐκ τῶν ὁμολογημένων, εἴπερ τοῦ ἀγαθοῦ ἑαυτῷ εἶναι ἀεὶ ἔρως ἐστίν. ἀναγκαῖον δὲ ἐκ τοῦτου τοῦ λόγου καὶ τῆς ἀθανασίας τὸν ἔρωτα εἶναι.

cej nasienie). To właśnie w macicy — według niego — następuje zapłodnienie. I właśnie w procesie zapłodnienia przekazywany jest embrionowi jakiś element nieśmiertelny. Zdaniem Andrzeja Muszali, trudno jest jednak dziś jednoznacznie odpowiedzieć, czy Platon utożsamiał to rzeczywiście z tym, co obecnie określa się mianem „animacji równoczesnej”. Teza ta według badacza pozostaje bardziej w sferze domysłów, jakkolwiek nie jest pozbawiona podstaw¹⁶. Dla Platona, jak zauważa Pseudo-Plutarch, „embrion jest bytem żywym; i rzeczywiście — przemieszcza się w łonie matki i odżywia”¹⁷.

Skoro Platon zakładał, że płód jest istotą cielesno-duchową, to jaki w takim razie jest jego stosunek do aborcji? Otóż Platon, nie tylko że w pewnych sytuacjach zakłada aborcję, a nawet uśmiercanie dzieci po urodzeniu, ale wręcz ją czasami nakazuje.

Taki jego pogląd zdaje się wynikać przede wszystkim z jego doktryny polityczno-społecznej, którą wyłożył w dwu swoich dziełach, mianowicie *Państwo* i *Prawa*. Filozof w swojej doktrynie polityczno-społecznej przeciwstawia ludzi wybranych zwykłemu szaremu tłumowi. Tylko ci pierwsi, ćwicząc się w dialektyce i cnocie, zdolni są do poznania idei i sprawowania rządów nad żyjącym złudzeniami tłumem. Zgodnie z tym, państwo idealne winno obejmować dwie klasy ludzi: rządzących i rządzonych. Pierwsza, nazwana strażą państwa, rozpada się z kolei na rządców i wojowników, czyli obrońców; druga — to klasa pracująca i wytwarzająca dla całej społeczności środki do zaspokajania potrzeb.

Doborowi ludzi do klasy stróżów prawa miał służyć system wychowania. Przywiązując do wychowania bardzo wielkie znaczenie, Platon wysunął postulat przymusowego publicznego wychowania obywateli. Należyte wychowanie i wykształcenie stróżów państwa spowodowałoby, że — zgodnie z przysłowiem — wszystko stałoby się wspólne między przyjaciółmi. Na zasadach wspólności opierałoby się całe życie członków tej klasy. Nie byłoby tam ani własności prywatnej, ani indywidualnej rodziny. Kobiety zyskałyby równouprawnienie z mężczyznami. Wszystkie kobiety miałyby żyć wspólnie ze wszystkimi mężczyznami. Nie byłoby im wolno mieszkać ani odżywiać się osobno. Pary małżeńskie byłyby dobierane przymusowo na czas określony pod kątem uzyskania jak najdoskonalszego potomstwa. Dzieci, spośród których słabsze ulegałyby zgłodzeniu, przebywałyby w publicznych zakładach, gdzie byłyby wychowywane na wojowników i filozofów. Uważane za wspólną własność państwa, nie znałyby swoich rodziców. W ten sposób całe społeczeństwo spajałaby miłość rodzinna: wszystkie dzieci kochałyby dorosłych jak rodziców, a dorośli miłowaliby całą młodzież jak swe własne dzieci. System ten odznacza się niezwykłą surowością. Polega na odgórnym ustalaniu wszystkiego: wierzeń religijnych, literatury, obcowania

¹⁶ Por. A. Muszala, *Embrion ludzki* ..., s. 97–98.

¹⁷ Pseudo-Plutarque, *Opinions des philosophes*, V, 15, cyt. za A. Muszala, *Embrion ludzki*..., s. 98.

płciowego, sposobu odżywiania się, instrumentów muzycznych, a nawet melodii i tonacji muzycznych, zabaw itd.

W świetle poglądów Platona na państwo staje się zrozumiałe jego stanowisko w kwestii aborcji. Widział on miejsce dla aborcji w życiu społecznym. Władza państwa miała prawo regulować liczbę dzieci, które miały być jak najlepsze i jak najsilniejsze. W *Leges* Platon napisał: „Młodej małżonce i młodemu małżonkowi musi przede wszystkim leżeć na sercu, ażeby możliwie najpiękniejsze i najlepsze dzieci przekazać państwu”¹⁸. A oto los, jaki Platon przewidywał dla dzieci, które urodziły się słabe: „Dzieci tych gorszych, gdyby się tym innym jakieś ułomne urodziło, to też w jakimś miejscu, o którym się nie mówi i nie bardzo wiadomo, gdzie by ono było, ukryć jak należy”¹⁹. Mając na względzie kontrolę nad liczbą ludności w państwie, Platon przekonuje: „We wszystkich tych wypadkach najwyższa nasza i najdosłojniejsza władza będzie musiała rozważyć, co trzeba zrobić, gdy jest zbyt wielka lub zbyt mała ilość dzieci, i znaleźć sposób, żeby utrzymała się niezmiennie owa liczba pięciu tysięcy czterdziestu domów. Sposobów jest wiele, bo można i na zmniejszenie się płodności wpływać, jeżeli jest zbyt obfita, i odwrotnie, na zwiększenie się liczby urodzin”²⁰.

Sposobem na zmniejszenie płodności była dla Platona również aborcja, a nawet zabójstwo narodzonego już dziecka. W dziele *Państwo* pisze wyraźnie: „Kobiety i mężczyźni poza latami rozrodu [...] będą mieli rozkaz starać się, żeby najlepiej ani jeden owoc takiego stosunku nie ujrzał światła dziennego, jeśliby się załagał [...]. Gdyby jednak na świat przyszedł jakoś wbrew usiłowaniom, to położyć to gdzieś tak, żeby nie było pożywienia dla niego”²¹.

W świetle takiego poglądu Platona w kwestii aborcji, rodzi się jedno ważne pytanie: jak mógł on pogodzić takie stanowisko z uznawaniem animacji płodu ludzkiego? Próbą odpowiedzi na to pytanie może być hipoteza, jaką stawia ks. Andrzej Muszala, w której próbuje on wytłumaczyć stanowisko Platona w świetle jego przekonania o dualizmie między materią a duchem oraz poglądu o preegzystencji i metempsychozy dusz: „[...] można się tu pokusić o postawienie dość śmiałej hipotezy — przerywanie ciąży było, w myśl platońskiego

¹⁸ Plato, *Leges* VI, 783d: Νύμφην χρῆ διανοεῖσθαι καὶ νυμφίον ὥς ὅτι καλλίστους καὶ ἀρίστους εἰς δύναμιν ἀποδείξομένους παῖδας τῇ πόλει.

¹⁹ Plato, *Respublica* V 9,461 bc.

²⁰ Plato, *Leges* V 740 d: πάντων τούτων ἀρχὴν ἦν ἂν θώμεθα μεγίστην καὶ τιμιωτάτην, αὕτη σκεψαμένη τί χρῆ χρῆσθαι τοῖς περιγενομένοις ἢ τοῖς ἐλλείπουσι, πορίζετο μηχανὴν ὅτι μάλιστα ὅπως αἱ πεντακισχίλια καὶ τετταράκοντα οἰκῆσαι αἰεὶ μόνον ἔσονται. μηχαναὶ δ' εἰσὶν πολλαί· καὶ γὰρ ἐπισχέσεις.

²¹ Plato, *Respublica* V 9,461 bc: Ὅταν δὲ δὴ οἶμαι αἱ τε γυναῖκες καὶ οἱ ἄνδρες τοῦ γεννᾶν ἐκβῶσι τὴν ἡλικίαν, ἀφήσομέν που ἐλευθέρους αὐτοὺς συγγίγνεσθαι ᾧ ἂν ἐθέλωσι, πλὴν θυγατρὶ καὶ μητρὶ καὶ ταῖς τῶν θυγατέρων παισὶ καὶ ταῖς ἄνω μητρόσ, καὶ γυναῖκας αὐτὴν πλὴν υἱεῖ καὶ πατρὶ καὶ τοῖς τούτων εἰς τὸ κάτω καὶ ἐπὶ τὸ ἄνω, καὶ ταῦτά γ' ἤδη πάντα διακελευσάμενοι προθυμεῖσθαι μάλιστα μὲν μὴ εἰς φῶς ἐκφέρειν κῆμα μὴδὲ γ' ἐν, ἐὰν γένηται, ἐὰν δὲ τι βιάσῃται, οὕτω τιθέναι, ὥς οὐκ οὕσης τροφῆς τῷ τοιούτῳ.

dualizmu i opozycyjności pierwiastka materialnego i duchowego, dość logiczne. Platon zakładał preegzystencję dusz i ich metempsychozę; dusze nie giną, a jedynie wcielają się w następne formy organiczne. Zniszczenie ciała ludzkiego nie oznacza zatem kresu istnienia duszy; od tego momentu znajduje sobie ona inne ciało, być może nawet bardziej odpowiednie i lepiej uformowane, w którym nadal prowadzi swoją egzystencję. Co więcej, skoro ciało jest dla duszy ciężarem, a związek z nim poniżeniem — to wyzwolenie z jego więzów jeszcze przed narodzeniem może okazać się dla duszy zbawienne. Istnieje wówczas możliwość, że zostanie ona wyzwolona z uciążliwej tułaczki po świecie materialnym i ostatecznie przeniesiona do świata idei. W takim świetle można zrozumieć, że Platon nie sprzeciwiał się zabiegom spędzania płodu ludzkiego²².

Przyjdzie teraz rozważyć, jak przedstawia się kwestia przerywania ciąży u Arystotelesa. Wypada rozpocząć od antropologii Stagiryty. Arystoteles bowiem jako pierwszy wypracował kompletną koncepcję animacji ludzkiego embrionu, która wywarła olbrzymi wpływ na refleksję filozoficzno-teologiczną następnych kilkunastu wieków²³.

By należycie zrozumieć tę koncepcję, należy przypomnieć podstawowe założenia Arystotelesowskiej metafizyki. Przyjmuje on dwie pary kategorii metafizycznych, które stanowią fundament opisu wszystkich bytów. Pierwszą z nich jest «materia — forma» (gr. ὕλη — μορφή). Materia stanowi budulec, na bazie którego możliwe jest ukształtowanie („u-formowanie”) jakiegoś konkretnego przedmiotu. Np. blok marmurowy jest materią, z którego rzeźbiarz może wydobyć jakiś kształt: posąg, kolumnę, obelisk. Według Arystotelesa, nie istnieje jednak materia zupełnie nieuformowana; zawsze posiada ona jakiś kształt, który potem może być zmieniony. Przekształcanie rzeczywistości, a tym samym rozwój świata, polega na przechodzeniu jednych form w drugie; materia może utracić swoją poprzednią formę i stać się przekształcona w coś innego.

Drugą parę kluczowych kategorii metafizycznych stanowi para «możność — akt» (δύναμις — ἐνέργεια). Coś może być czymś potencjalnie (byt w możliwości), choć nie jest jeszcze tym aktualnie (czyli nie jest jeszcze bytem w akcji), np. blok marmuru (byt w możliwości) może kiedyś stać się posągiem (bytem w akcji), lub dziecko jest potencjalnym dorosłym, tzn. jest już dorosłym w możliwości, choć nie jest jeszcze nim aktualnie²⁴.

W świetle tych założeń Arystoteles prowadzi badania nad rozwojem embrionu, co czyni głównie w traktacie *De anima*. Dusza jest tym, co formuje ciało, nadaje mu kształt, żywotność i warunkuje wzrost. Dusza jest zatem formą ciała; to ona decyduje o jego żywotności, poruszaniu się i rozmnażaniu; to ona kształtuje je z materii nieożywionej. Dusza jest tym czymś, co sprawia, że byt

²² A. Muszala, *Embrion ludzki*, s. 101–102.

²³ Por. tamże, s. 102.

²⁴ Por. tamże.

w możliwości (nieożywiona materia) przechodzi w następną formę, jaką jest ciało (byt w akcie). Dusza jest zatem pierwszą aktywnością ciała naturalnego i organicznego, posiadającego życie potencjalnie²⁵.

Arystoteles rozróżniał trzy rodzaje duszy: wegetatywną (roślinną) — θρεπτική, zwierzęcą (zmysłową) — αἰσθητική i rozumną — νοητική²⁶. Ten trzeci rodzaj duszy posiada jedynie człowiek, który ma zdolność refleksji, przeprowadzania rozumowania, stąd musi posiadać duszę rozumną, która wyraża się w życiu i aktach rozumnych, które są podstawą wolnej woli²⁷.

Kolejnym pytaniem Arystotelesa było: jaką naturę ma dusza rozumna — czy jest wyższym przejawem życia biologicznego, czy też jest czymś więcej i czy jest niezależna od sfery cielesnej? Czy dusza jest formą wysublimowanej materii, czy też jest czymś zupełnie niematerialnym, doskonałym, boskim? W tej kwestii Arystoteles poszedł za swym mistrzem Platonem, stwierdzając, że dusza ludzka (rozumna) — skoro ma być formą ciała — musi być niematerialna; co więcej, musi pochodzić z zewnątrz (θύραθεν). Rozum bowiem sam w sobie jest niematerialny; działa w sposób niezależny od wszelkich organów. Chociaż Arystoteles widział ścisły związek pomiędzy rozumem a aktywnością mózgu człowieka, to jednak nie uważał duszy rozumnej za jakąś emanację centralnego układu nerwowego²⁸. Rozum (dusza intelektualna) wchodzi do embrionu od zewnątrz, jest boskiego pochodzenia²⁹.

Według Arystotelesa, embrion ludzki posiadał już duszę rozumną. „Trudno przypuścić — głosi Stagiryta — żeby embrion był zgoła bez duszy, pozbawiony całkowicie wszelkiego rodzaju życia”³⁰. Skoro embrion od samego początku posiada duszę, to w jaki sposób zostaje ona w nim umieszczona? — to kolejny problem Stagiryty. Tłumaczy on cały proces animacji ludzkiego embrionu w oparciu o kategorie materii i formy. Według niego, każda z płci odgrywa osobną rolę w procesie zapłodnienia: „samiec daje formę i zasadę ruchu, a samica ciało, czyli materię”³¹. „Samica z konieczności dostarcza ciała, czyli określonej ilości materii, podczas gdy samiec nie podlega tej samej konieczności. [...] Zatem ciało noworodka pochodzi od samicy, dusza od samca; dusza bowiem jest istotą danego ciała”³². Czy wobec powyższego Arystoteles zakładał traducjanizm? Tak. Ale według Stagiryty dotyczy to duszy wegetatywnej i zwierzęcej (zmysłowej), ale nie duszy rozumnej (νοῦς), gdyż ta ostatnia przychodzi z zewnątrz (θύραθεν); ma więc charakter boski. Na ogół przyjmuje się, że — według myśli Arystote-

²⁵ Por. Arystoteles, *O duszy* 412 a; A. Muszala, *Embrion ludzki ...*, s. 103–104.

²⁶ Por. Arystoteles, *O duszy* 413 a 25–b 2; 415 a 2; A. Muszala, *Embrion ludzki ...*, s. 104.

²⁷ Por. Arystoteles, *O duszy* 427 a–b; 429 a–b; A. Muszala, *Embrion ludzki ...*, s. 104.

²⁸ Por. A. Muszala, *Embrion ludzki ...*, s. 105.

²⁹ Por. Arystoteles, *O rodzeniu się zwierząt*, II, 736b.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże, I, 729 a; A. Muszala, *Embrion ludzki ...*, s. 106.

³² Arystoteles, *O rodzeniu się zwierząt*, II, 738 b.

lesa — dokonuje się to w przypadku płodów męskich około 40., a przypadku żeńskich — około 90. dnia po poczęciu³³.

Skoro płód ludzki posiada już duszę rozumną, to jaki jest stosunek Arystotelesa do aborcji? W *Polityce* Filozof napisał: „W kwestii usuwania czy wychowywania noworodków winno obowiązywać prawo, by nie wychowywać żadnego dziecka wykazującego kalectwo. Biorąc jednak pod uwagę liczbę dzieci, należy wobec tego, że istniejące obyczaje nie pozwalają usuwać żadnego noworodka, liczbę urodzin prawem ograniczyć; jeśli zaś jacyś obcujący ze sobą małżonkowie poczną dziecko ponad tę liczbę, należy spowodować jego poronienie, zanim jeszcze czucie i życie w nie wstąpi (πρὶν αἰσθεσὶν ἐγγενέσθαι καὶ ζῶην). Bo co tu jest godziwe, a co nie, zależy będzie od tego, czy płód już czucie i życie posiada”³⁴. Jak Platon, Arystoteles dopuszcza więc przy pomocy sztucznego poronienia regulację przyrostu naturalnego. Dopuszcza aborcję płodu do momentu, gdy wstąpi w nie czucie i życie. Czy ma to miejsce w czterdziestym albo pięćdziesiątym dniu po poczęciu? Arystoteles wyraźnie tego nie deklaruje.

Kolejnym ważnym nurtem w antycznej filozofii był stoicyzm. Jaki był pogląd stoików na animację ludzkiego płodu? Stoicy, zakładając materialistyczną strukturę duszy ludzkiej, aspirowanej wraz z wdychanym powietrzem, uważali, iż jej umiejscowienie w ciele następuje w momencie urodzenia. Sam zaś moment hominizacji miał zachodzić jeszcze później, gdy dziecko zaczynało wykazywać przejawy aktywności duszy rozumnej. To określenie momentu animacji embrionu ludzkiego w momencie narodzin implikowało nieosobowe podejście do mającego się narodzić przez cały okres jego życia płodowego.

W jaki sposób ten pogląd implikował ich stosunek do przerywania ciąży? Stoicy wysoko stawiali wartości życia rodzinnego, wierności małżeńskiej oraz posiadania odpowiedniej ilości dobrze wychowanych dzieci. Mężczyzna winien postępować zgodnie z prawem natury, tzn. założyć własną rodzinę, dbać o jej rozwój i przekazać społeczeństwu wartościowych obywateli. Stąd dzieci winny się rodzić w sprzyjających warunkach oraz w dobrej sytuacji rodzinnej. Sztuczne poronienie było usprawiedliwione tylko pod pewnymi zastrzeżeniami, takimi jak trudna sytuacja rodzinna czy zagrożenie zdrowia/życia matki. Niegodziwe natomiast byłoby, gdyby je wykonano dla celów egoistycznych, np. ze względów estetycznych czy w celu ukrycia zdrady małżeńskiej. Zabiegu można było doko-

³³ Por. A. Muszala, *Embrion ludzki...*, s. 110–111.

³⁴ Arystoteles, *Politica* 14,10,1335: περὶ δὲ ἀποθέσεως καὶ τροφῆς τῶν γιγνομένων ἔστω νόμος μηδὲν πεπρωμένον τρέφειν, διὰ δὲ πληθὸς τέκνων ἢ τάξις τῶν ἐθῶν κελεύει μηθὲν ἀποτίθεσθαι τῶν γιγνομένων· ὁρισθῆναι δὲ δεῖ τῆς τεκνοποιίας τὸ πλῆθος, ἐὰν δὲ τισὶ γίγνηται παρὰ ταῦτα συνδυασθέντων, πρὶν αἰσθησὶν ἐγγενέσθαι καὶ ζῶην ἐμποιεῖσθαι δεῖ τὴν ἄμβλωσιν· τὸ γὰρ ὅσιον καὶ τὸ μὴ διωρισμένον τῇ αἰσθήσει καὶ τῷ ζῆν ἔσται. ἐπεὶ δ' ἡ μὲν ἀρχὴ τῆς ἡλικίας ἀνδρὶ καὶ γυναικὶ διώρισταί, τότε ἄρχεσθαι χρὴ τῆς συζεύξεως, καὶ πόσον χρόνον λειτουργεῖν ἀρμόττει πρὸς τεκνοποιῖαν ὁρίσθω.

nać w każdym momencie okresu ciąży, gdyż płód nie był jeszcze uznawany za człowieka³⁵.

3. LITERATURA RZYMSKA

Po przedstawieniu wybranych poglądów na temat aborcji w filozofii greckiej, teraz przedmiotem analizy będzie literatura rzymska. We wspomnianej już mowie obrończej *Oratio pro Cluento Avito* Cyceron opowiada o pewnej kobiecie z Miletu, która przy pomocy środków farmakologicznych dopuściła się sztucznego poronienia. Mówca dodaje, że za ten czyn została skazana na karę śmierci³⁶. W następujących słowach rzymski orator ocenia to zdarzenie: „Słusznie, ponieważ zgładziła nadzieję ojca, pamiątkę jego imienia, podporę rodu, dziedzica domu i przyszłego obywatela Rzeczypospolitej. Tamta kobieta własnemu ciału gwałt zadając, sama sobie była przyczyną swych cierpień”³⁷. Z tych słów wynika, że mówca dostrzega w tej aborcji, z jednej strony, zadanie przez tę kobietę gwałtu własnemu ciału, z drugiej zaś uznaje ten czyn za zabójstwo, w którym zgładzono przyszłego obywatela rzymskiego.

Wiele ciekawych informacji na temat zjawiska aborcji wśród kobiet rzymskich, a także swój osobisty stosunek do tego zjawiska podaje rzymski poeta Owidiusz. Jego zdaniem, było wiele kobiet, które z powodu próżnej troski o urodę decydowało się na sztuczne poronienie. W jednym z wierszy poeta stwierdza: „Teraz gwałt zadaje brzuchowi ta, która chce być widziana jako urodziwa: I rzadko w tym życiu jest tak, aby chciała być matką”³⁸.

Do zjawiska aborcji nawiązuje Owidiusz także w tomie poetyckim *Amores*, w wierszach, w których w centrum świata poetyckiego stoi bohaterka o imieniu Korynna. W tomie II tego zbioru poetyckiego, wiersz 13 poeta rozpoczyna od przedstawienia faktu dokonanej aborcji, której dopuściła się Korynna. Bohaterka, lekkomyślnie usiłując pozbyć się ciąży, przypłaciła to zdrowiem i znalazła się w niebezpieczeństwie utraty życia³⁹. Korynna dokonała tego bez wiedzy poety, co wzbudziło w nim gniew, a jeszcze bardziej zgrozę⁴⁰. Dalej poeta prosi bogów, by litościwie spojrzeli na nich oboje. W zakończeniu wiersza poeta zwraca się do bogini narodzin z następującym błaganiem: „Przyjdź łaskawa Ilithyio i wysłuchaj mojego błagania! Ona jest godna pomocy od ciebie, obdarz ją życiem!

³⁵ Por. A. Muszala, *Embrion ludzki ...*, s. 120–121.

³⁶ Cicero, *Oratio pro Cluento Avito* 11,32: [...] *partum sibi ipsa medicamentis abegis set, rei capitalis esse damnatam*.

³⁷ Tamże.

³⁸ Ovidius, *Nux* 23–24: *Nunc uterum vitiat, quae vult formosa videri: Raroque in hoc aevo est, quae velit esse parens*.

³⁹ Ovidius, *Amores* II,13: *Dum labefactat onus gravidi temeraria ventris, in dubio vitae lassa Corinna iacet*.

⁴⁰ Tamże: *illa quidem clam me tantum molita pericli ira digna mea; sed cadit ira metu*.

Ja sam ofiaruję kadzidło na twoim dymiącym ołtarzu, także pochwalny podarek położę u twoich stóp. I napiszę przy tym: O ratunek dla Korynny od Naso! I przyjmij w ten sposób dedykowany dar⁴¹.

Świadectwem osobistej oceny aborcji przez Owidiusza jest kolejny 14 wiersz z II tomu *Amores*. Poeta mówi tutaj o kobietach, które aby ciało pozbawić zmarszczek, podejmują wzbudzącą zgrozę walkę z nienarodzonym jeszcze dzieckiem, dopuszczając się zbrodni w swoim łonie⁴². Dla Owidiusza sztuczne poronienie jawi się tutaj jako zbrodnia przeciw ludzkości. Gdyby w ten sam sposób wcześniej postępowało wiele innych kobiet, świat już dawno uległby zagładzie na skutek wyludnienia: „Gdyby ten sam zwyczaj podobał się matkom w dawnych czasach, dawno już rodzaj ludzki uległby zagładzie na skutek tej winy. I potrzeba byłoby nowego człowieka, który dałby początek naszemu rodowi, który w wyludnionym świecie kładłby nowe podwaliny. Jaka potęga złamałaby Priama, gdyby boska Tetyda odmówiła noszenia ciężarnego łona? Gdyby bliźniaków w nabrzmiałym ciele zabiła Ilia, nigdy nie byłoby założyciela miasta, które rządzi ziemią; gdyby Wenus dopuściła się gwałtu na Eneaszu w jej ciężarnym łonie, to przyszły świat zostałby pozbawiony pokolenia cesarów⁴³. A do kobiety, która z takiego powodu dopuszcza się sztucznego poronienia Owidiusz w tym wierszu zwraca się w następujących słowach: „Także i ty, która tak piękna przysłaś na ten świat, zostałabyś zgładzona, gdyby twoja matka dopuściła się tego, czego ty się dopuściłaś⁴⁴. Względem własnej osoby poeta dodaje następującą uwagę: „I ja sam, chociaż lepiej byłoby dla mnie umrzeć kochając, nigdy nie zobaczyłbym dnia, gdyby moja matka odmówiła mi tego⁴⁵.

Poeta w dramatycznych słowach pyta tego typu kobiety: „Czemu z ciężarnej winnej latorośli zielone jeszcze zrywasz grono? Czemu okrutną ręką zrywasz kwaśne jeszcze owoce?⁴⁶. A następnie kieruje w ich stronę imperatyw: „Samorzutnie przecież spada to, co dojrzewa, pozostaw więc, co tam wzrasta, niech

⁴¹ Tamże: *lenis ades precibusque meis fave, Ilithyia! digna est, quam iubeas muneris esse tui. ipse ego tura dabo fumosis candidus aris, ipse feram ante tuos munera vota pedes. adiciam titulum: 'servata Naso Corinna!' tu modo fac titulo muneribusque locum.*

⁴² Ovidius, *Amores* II,14: [...] *ut careat rugarum crimine venter, sternetur pugnae tristis harum tuarum [...]*.

⁴³ Tamże: *si mos antiquis placuisset matribus idem, gens hominum vitio deperitura fuit, quique iterum iaceret generis primordia nostri in vacuo lapides orbe, parandus erat. quis Priami fregisset opes, si numen aquarum iusta recusasset pondera ferre Thetis? Ilia si tumido geminos in ventre necasset, casurus dominae conditor Urbis erat; si Venus Aenean gravida temerasset in alvo, Caesaribus tellus orba futura fuit.*

⁴⁴ Tamże: *tu quoque, cum posses nasci formosa, perisses, temptasset, quod tu, si tua mater opus.*

⁴⁵ Tamże: *ipse ego, cum fuerim melius periturus amando, vidissem nullos matre negante dies.*

⁴⁶ Tamże: *Quid plenam fraudas vitem crescentibus uvis, pomaque crudeli vellis acerba manu?*

rośnie, to tylko jedna mała chwila za cenę życia”⁴⁷. Kobiety te jednak postępują gorzej niż dzikie zwierzęta: „Tego żadna tygrysica nie czyniła w gąszczach Armenii, także lwica nie miała serca, by niszczyć swe nieurodzone młode! A jednak delikatne dziewczyny to czynią, ale nie bezkarnie; jest często tak, że kto zabija owoc własnego łona, sam umiera”⁴⁸. Kończąc ten wiersz Poeta wyraża świadomość, że te mocne słowa są jednak rzucane na wiatr, nie wierzy w ich skutek⁴⁹. Jednak w ostatnim wersie zwraca się do bogów, by raz jeszcze czyn takiej kobiety uszedł jej bezkarnie: „Łaskawi bogowie pozwólcie, by ona bezkarnie tym razem zgrzeszyła, drugi występki niech przyniesie już karę”⁵⁰.

W kwestii sztucznego poronienia Owidiusz ma więc jednoznaczną ocenę. Przerwanie ciąży jest godną kary zbrodnią, w wyniku której pozbawia się życia istotę, w której życie dopiero zaczyna kiełkować i wzrastać. Ta zbrodnia ma swój wymiar społeczny, godzi w rozwój społeczeństw i narodów, jest zjawiskiem, które w przyrodzie trudno rozpoznać poza światem ludzi, a częstym motywem takiej zbrodni jest zwykle wygodnictwo, troska o komfort życia i piękny zewnętrzny wygląd.

Wskazany powyżej motyw postępowania dotyczy często przede wszystkim kobiet zamożnych, ze znakomitych rodów. Takie właśnie zjawisko zauważa satyrk Juwenal: „A rzadko położnicę trzyma złote łóżko”⁵¹. I na tym tle poeta szkicuje postawę kobiet ubogich. „Innej kłopot, związany z potomstwem, nie zraża, i pomimo ubóstwa dziecko karmić może”⁵².

Na tle postawy tych kobiet, jakie w swoich wierszach piętnują Owidiusz i Juwenal pięknie i wymownie brzmią słowa Seneki, który w dziele *Ad matrem Helviam de consolatione* daje piękne świadectwo o swojej matce i o przeżywaniu przez nią macierzyństwa: „Nigdy nie wstydziałaś się swego liczego potomstwa, jak gdyby miało niekorzystnie świadczyć o twoim wieku. Nigdy zwyczajem innych kobiet, które szukają chwały w swoich kształtach, nie ukrywałaś ciężarnego łona, jak gdyby nieprzyzwoitego brzemia, ani nie udaremniłaś poczętych w swoich wnętrznościach nadziei potomstwa”⁵³.

⁴⁷ Tamże: *sponte fluant matura sua — sine crescere nata; est pretium parvae non leve vita morae*.

⁴⁸ Tamże: *hoc neque in Armeniis tigres fecere latebris, perdere nec fetus ausa leaena suos. at tenerae faciunt, sed non inpune, puellae; saepe, suos utero quae necat, ipsa perit*.

⁴⁹ Tamże: *Ista sed aetherias vanescant dicta per auras, et sint ominibus pondera nulla meis!*

⁵⁰ Tamże: *di faciles, peccasse semel concedite tuto, et satis est; poenam culpa secunda ferat!*

⁵¹ Juvenalis, *Satura* VI, 592–600: [...] *sed iacet aurato uix ulla puerpera lecto*.

⁵² Tamże: *hae tamen et partus subeunt discrimen et omnis nutricis tolerant fortuna urgente labores*.

⁵³ Seneca, *De consolatione ad Helviam* 16,3.

4. PODSUMOWANIE

Konkludując można powiedzieć, że w starożytnej Grecji i Rzymie, chociaż uważano, że dzieci stanowią błogosławieństwo Boże i bogactwo człowieka, a bezpłodność jest nieszczęściem i karą Bożą, to jednak dopuszczano się zabijania dzieci w łonie matki, a nawet uśmiercania ze względów eugenicznych dzieci już urodzonych. Takie stanowisko zajmowali Platon i Arystoteles, pomimo poglądu o animacji płodu już w łonie matki. Stoicy, którzy uważali, że płód jest tylko częścią matki, nie widzieli problemu, by dokonywać sztucznego poronienia w każdym momencie okresu ciąży. Aborcja była więc wykonywana, jednak praktyce tej towarzyszyło także i społeczne potępienie, które widziało w aborcji zbrodnię godną kary boskiej i ludzkiej, a wyrazem tego są dzieła Ajschylosa, Cyserona, Owidiusza i Juwenala.

ETHICAL AND ANTHROPOLOGICAL ASPECTS OF ABORTION IN THE LIGHT OF THE CLASSICAL LITERATURE OF GREECE AND ROME

Summary

The article presents the view of the ancient Greeks and Romans on abortion from the ethical and anthropological point of view. The author analyses selected literary works of ancient Greek and Roman authors. The analysis leads to several conclusions. In ancient Greece and Rome children were considered a divine blessing and a treasure, while sterility was regarded as a misfortune and a divine punishment, but the killing of children in their mothers' wombs was practiced, and even born children were put to death for eugenic reasons. This view was represented by Plato and Aristotle, despite their notion that the fetus was animated as early as the mother's womb. The Stoics who claimed that the fetus was merely a part of the mother did not see any problem with abortion at every stage of pregnancy. Thus, abortion was practiced, but it also drew condemnation from society. It was perceived as a crime deserving of divine and human punishment, as testified by the works of Aeschylus, Cicero, Ovid, and Juvenal.

Keywords: abortion, antiquity, ancient Greece, ancient Rome, Greek literature, Latin literature

Nota o Autorze: ks. prof. UKSW dr hab. Tadeusz Kołosowski SDB jest historykiem literatury wczesnochrześcijańskiej, pracownikiem naukowo-dydaktycznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie w Instytucie Nauk Historycznych na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych, kierownikiem Katedry Historii Wczesnochrześcijańskiej Literatury Łacińskiej. W Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie n. Wartą jest wykładowcą języka łacińskiego.

Słowa kluczowe: aborcja, starożytność, starożytna Grecja, starożytny Rzym, literatura grecka, literatura rzymska