



Pisarze wczesnochrześcijańscy na temat antykoncepcji

Early Christian Writers on Contraception

Ks. Wojciech Kamczyk¹

Abstract: This article addresses the issue of the presence and moral evaluation of contraception in early Christianity. It analyzes the writings of Christian authors from the 2nd to the 6th century, distinguishing them from testimonies concerning abortion and infanticide. Using the historical-philological method, the study examines how the Church Fathers constructed their arguments: from references to the natural purpose of sexual acts (Athenagoras, Clement of Alexandria, Lactantius), through the condemnation of contraceptive practices (Hippolytus, Augustine), to defining contraception as a form of murder or sacrilege (Jerome, John Chrysostom, Caesarius of Arles). The article also discusses the penalization of such acts in the synodal legislation of Western Christianity (Martin of Braga). The primary sources analyzed include patristic texts by Augustine, Jerome, John Chrysostom, and Caesarius of Arles. The main conclusion is that contraceptive practices were seen as fundamentally contrary to the order of creation and were regarded as serious moral transgressions. The article contributes to the study of marital ethics and the perception of corporeality in Christian antiquity.

Keywords: contraception; marital morality; early Christianity; procreation

Współczesne dylematy moralne często różnią się od tych, które zajmowały pierwszych chrześcijan. Jednak sprawy małżeństwa i rodziny nadal wydają się dość istotne i wymagają rozstrzygnięcia w świetle nauki Jezusa Chrystusa. Jednym z takich problemów pozostaje kwestia unikania poczęcia dziecka (antykoncepcja), zarówno w małżeństwie, jak i poza nim. W niniejszym tekście chciałbym przyjrzeć się, jak na tę kwestię patrzyli wczesnochrześcijańscy pisarze: jak moralnie oceniali praktyki antykoncepcyjne i towarzyszące im okoliczności oraz w jaki sposób uzasadniali swoje wartościowanie? Przedmiotem analizy historyczno-krytycznej będą teksty pisarzy wczesnochrześcijańskich (II-VI wiek), którzy w swoich pismach podjęli to zagadnienie.

Należy jednak na samym początku zwrócić uwagę, że wypowiedzi najstarszych autorów związane z antykoncepcją bywają nieprecyzyjne. Wynika to z faktu, że w starożytności nie zawsze odróżniano samo

¹ Ks. dr Wojciech Kamczyk, Wydział Teologiczny, Uniwersytet Śląski w Katowicach, Polska; e-mail: wojciech.kamczyk@us.edu.pl; ORCID: 0000-0002-6861-7360.

unikanie poczęcia od sztucznie wywołanego poronienia (aborcji)². Wypowiedzi wyraźnie traktujące o unikaniu poczęcia zwykle pojawiają się przy okazji podejmowania problematyki spędzania płodu. Możliwe więc, że nierzadko autorzy, wspominając o aborcji, mieli na myśli również antykoncepcję. W niniejszym artykule koncentruję się jednak na wypowiedziach, które wyraźnie wskazują na praktykę antykoncepcyjną, odróżniając ją jednoznacznie od aborcji, a nawet od zabijania noworodków.

1. Pośrednie wykluczenie antykoncepcji

Przyjmuje się, że w I i II wieku w Cesarstwie Rzymskim powszechnie stosowano metody aborcyjne i antykoncepcyjne. W czasach Augusta dobrobyt wzrósł, a wyższe klasy ceniły wygodę i luksus, dlatego antykoncepcję i aborcję stosowano nawet z błahych powodów³. Bezdzietność była na tyle popularna, że swoimi ustawami próbował jej zaradzić Oktawian August⁴. Atmosfera panująca w społeczeństwie oddziaływała przez pierwsze wieki na chrześcijaństwo. Najwcześniejszych, aczkolwiek bardzo delikatnych sugestii, wykluczających jakiekolwiek działania antykoncepcyjne związane z aktem seksualnym, można doszukiwać się w wypowiedziach związanych z celowością i naturą aktu seksualnego.

Atenagoras z Aten w swojej apologii, posługując się metaforą zasiewu, zaznaczał: „Jak rolnik, który rzucił nasiona w glebę, oczekując na plon nie sieje powtórnie, tak dla nas normą cielesnych namiętności jest płodzenie dzieci”⁵.

Klemens Aleksandryjski rozwijał ten tok myślenia, odnosząc się zarówno do natury, jak i rozumu w kontekście aktu seksualnego. W *Wychowawcy* przypominał, powołując się na nauczanie Platona: „«Nie siej, jeśli nie chcesz, by wzeszło to, co posiane» (...). Ci, którzy uczestniczą w Boskim dziele stworzenia, nie powinni marnować nasienia, ani go znieważać, ani też wysiewać je na próżno”⁶. I nieco dalej:

² Por. K. Hopkins, *Contraception in the Roman Empire*, „Comparative Studies in Society and History” 8/1 (1965) s. 125-126.

³ Por. S. Longosz, *Ojcowie Kościoła a przerywanie ciąży*, VoxP 8 (1985) s. 238.

⁴ Por. M. Kuryłowicz, *Prawo i obyczaje w starożytnym Rzymie*, Lublin 1994, s. 62; Hopkins, *Contraception in the Roman Empire*, s. 126.

⁵ Athenagoras Atheniensis, *Legatio pro christianis* 33, 2, SCh 379, s. 196, tł. S. Kalinkowski, Warszawa 1985, s. 76.

⁶ Clemens Alexandrinus, *Paidagogos* II 10, 91, SCh 108, s. 176, tł. M. Szarmach, Toruń 2012, s. 140.

Łączenie się nie dla spółdzenia dzieci jest znieważeniem natury. Biorąc ją za nauczyciela, winniśmy przestrzegać właściwych zaleceń wyznaczających stosowny czas do małżeństwa, wykluczając starość i wiek chłopięcy. Małżeństwo łączy się z prokreacją, a nie jest jedynie nieuporządkowanym marnowaniem nasienia. Raz jest to niezgodne z naturą, drugi z rozumem⁷.

Zarówno Atenagoras, jak i aleksandryjski pisarz widzieli w akcie współżycia mężczyzny i kobiety cel, którym było przekazanie życia. Dla Klemensa było to zarówno zgodne z naturą, jak i z rozumem. Mężczyzna i kobieta powinni łączyć się w celu zrodzenia potomstwa, zatem wszelkie działania, które miałyby to wykluczać, powinny uchodzić za niemoralne. Wydaje się, że do tych działań, określonych mianem „marnowania nasienia”, należałoby zaliczyć działania antykoncepcyjne, choć nie tylko. Klemens do niewłaściwych praktyk zaliczał również wstępowanie w związki małżeńskie w niestosownym wieku (chłopięcym bądź starczym). W innych miejscach, powołując się na autorytet Mojżesza, potępiał stosunki w okresie menstruacji, ciąży i karmienia dziecka piersią⁸. Zatem wszystkie akty seksualne, które, jak sądzono, również z naturalnych przyczyn nie prowadzą do poczęcia, powinny zostać zaniechane.

Kontynuację tej myśli znaleźć można również u Orygenesza. Przywołując postępek córek Lota, które dopuściły się kazirodczego stosunku (por. Rdz 19,30-36), usprawiedliwiał go celowością podjętego przez nie aktu. Nie kierowały się bowiem chęcią zaspokojenia własnej pożądliwości i ciekawością doświadczenia cielesnych doznań, ale myślały o zapewnieniu sobie potomstwa. Aleksandryjczyk przeciwstawiał im niektóre z współczesnych sobie kobiet, które upodabniając się do zwierząt, ulegały lubieżności⁹.

Podobne zapatrywania reprezentował również łaciński autor, Laktancjusz. W *Divinae institutiones* zwracał uwagę: „Jeśli więc ktoś nie może wychować swoich dzieci z powodu ubóstwa, lepiej jest dla niego powstrzymać się od stosunków z żoną, niż zepsuć dzieła Boże przez niegodziwe ręce”¹⁰. I nieco dalej: „Podobnie też narządy płciowe [dosł.

⁷ Clemens Alexandrinus, *Paidagogos* II 10, 95, SCh 108, s. 184, tł. M. Szarmach, Toruń 2012, s. 142.

⁸ Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* III 72, SCh 608, s. 234, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 1, Warszawa 1994, s. 266.

⁹ Por. Origenes, *In Genesim* V 4, SCh 7, s. 172-174, tł. S. Kalinkowski, ŻMT 64, s. 79; J.P. Broudhoud, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, Paris 1970, s. 131-134.

¹⁰ Lactantius, *Divinae institutiones* VI 20, 25, SCh 509, s. 322 (tł. własne).

rodzące części ciała], jak uczy sama nazwa, zostały przez nas przyjęte tylko w celu zrodzenia potomstwa”¹¹. Wypowiedzi te, choć nie podejmują bezpośrednio kwestii antykoncepcji, to jednak również, podobnie jak w przypadku autorów greckich, zwracają uwagę na istotową celowość aktu małżeńskiego. Samo powstrzymywanie się od płodzenia dzieci nie jest niemoralne, jednakże podejmowanie aktu seksualnego, czy też wszelkie „korzystanie” z narządów płciowych wykluczające poczęcie, należy już uznać za grzeszne.

Pewne bezpośrednie świadectwo i wzmiankę o praktykach antykoncepcyjnych pozostawił Hipolit Rzymski, w ramach obszerniejszego dzieła wymierzonego przeciw papieżowi Kalikstowi, który starał się uporządkować niektóre kwestie chrześcijańskiego małżeństwa:

Bo na tej właśnie podstawie również niewiastom niezamężnym a pałającym miłością, lecz za młodym na legalne małżeństwo lub też niechcącym tracić przez nie swej pozycji społecznej, dozwolił Kalikst, by wybrały sobie, jakiego chcą, konkubina, czy to z pośród niewolników czy z pośród wolnych i uważały go za swego męża, mimo, że nie jest on im prawnie zaślubiony. Oczywiście wobec tego wiele tzw. „chrześcijanek” poczęło zaraz swobodnie używać środków antykoncepcyjnych i sznurować się, celem spędzenia płodu, jeśli tylko ze względu na honor rodziny, czy też na wielki majątek nie chcą mieć dziecka z niewolnikiem względnie człowiekiem niższego stanu. Oto, do jakiej bezbożności doprowadził ów niegodziwiec, zalecający równocześnie cudzołóstwo i morderstwo¹².

Warto pamiętać, że Hipolit był przeciwnikiem Kaliksta i jego relacje mogły być nacechowane niechęcią wobec jego osoby. Niemniej jednak jego krytyka pokazuje, że już w III wieku dyskutowano o moralnych konsekwencjach unikania potomstwa. Hipolit krytykował postawę Kaliksta, który uznawał za moralnie dopuszczone związki między kobietą wolną a niewolnikiem bądź wyzwolencem. Choć nie mogły one uzyskać cywilnoprawnego statusu małżeństwa, jeśli zainteresowani pragnęli żyć ze sobą w wyłącznym i dożgonnym związku, Kościół nie odrzucał takiego rozwiązania. Krytykując nauczanie papieskie, Hipolit zarzucał, że w takich związkach często dochodzi do wykluczenia posiadania

¹¹ Lactantius, *Divinae institutiones* VI 23, 18, SCh 509, s. 344 (tł. własne).

¹² Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium* IX 12, 25, Patristische Texte und Studien 25, Berlin – New York 1986, s. 356, tł. M. Michalski, ALP 1, Warszawa 1975, s. 195. Zob. tł. M. Starowieyski, M. Starowieyski, *Aborcja i życie nienarodzonych w starożytności chrześcijańskiej*, WST 22/1 (2009) s. 134.

potomstwa, ponieważ jego obecność zakłócałaby porządek dziedziczenia. To z kolei prowadzi zarówno do praktyk aborcyjnych i wywoływania poronienia, jak i do stosowania środków zapobiegających samemu poczęciu (τὰ ἀτόκια). Choć zapewne argumentacja Hipolita nacechowana jest negatywną postawą wobec nauczania papieskiego, to nie można wykluczyć, że takowe praktyki miały miejsce i powinny być negatywnie oceniane przez obie strony „sporu”. Fragment ten pozostaje również jednym z najwcześniejszych świadectw, w których wprost i jednoznacznie negatywnie ocenione zostały praktyki zapobiegania poczęciu dziecka w czasie aktu seksualnego.

Nieliczne, ale wyraźne wzmianki o antykoncepcji u pisarzy wczesnochrześcijańskich pierwszych trzech wieków wskazują na jednoznacznie negatywne podejście do praktyki unikania potomstwa w małżeństwie, ubezplądniania aktu seksualnego. Choć same wypowiedzi mają kontekst szerszy i mogły dotyczyć także praktyk aborcyjnych czy nawet dzieciobójstwa, to wynika z nich, że autorzy mogli mieć świadomość, że do praktyk niemoralnych zaliczyć należy również samą antykoncepcję.

2. Przyczyny antykoncepcji wśród chrześcijan

Choć pierwsze wieki nie przyniosły wielu wskazań związanych z antykoncepcją, to późniejsi pisarze zdają się już nieco wyraźniej dostrzegać wspomniane zjawisko występujące także wśród chrześcijan. Podejmując ten problem, najczęściej również w szerszym kontekście, łącząc go z kwestią aborcji i dzieciobójstwa, pisarze wczesnochrześcijańscy zwracali uwagę na motywacje, które wpływały na zachowania chrześcijan.

Kwestię środków zapobiegających poczęciu podjął w swoim dziełku *De nuptiis et concupiscentia* Augustyn z Hippony. Omawiając grzech pożądliwości, wskazał na wpływające z niego praktyczne skutki i konsekwencje:

Niekiedy aż do tego posuwa się to pożądliwe okrucieństwo czy nawet okrutna pożądliwość, że nawet zabiega o środki służące bezpłodności, a jeśli [te] nie byłyby skuteczne, poczęte płody w jakiś sposób gasi w sobie i niszczy we wnętrzu, pragnąc, by jej potomstwo raczej zginęło, niż żyło, bądź jeśli już w łonie żyło, [pragnie] by wcześniej zostało uśmiercone, zanim się narodzi¹³.

¹³ Augustinus Hipponensis, *De nuptiis et concupiscentia* I 15, 17, NBA 7/1, s. 418, tł. K. Kościelniak, *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie. Przekład i komentarz*, red. A. Eckmann, Lublin 2003, s. 367.

Autor wyraźnie odróżnia „środki służące bezpłodności” (*venena sterilitatis*) od innych praktyk, które miały na celu przerwanie poczętego już życia i unicestwienie płodu. Nie precyzuje jednak dokładnie, jakie to środki były stosowane i jak działały. Jest jednak jasne, że miał na myśli antykoncepcję. W dalszej części swojej wypowiedzi wspomina bowiem, czego podejmuje się kobieta, w przypadku, gdy taki środek okaże się nieskuteczny, a więc dojdzie jednak, pomimo jego zastosowania, do poczęcia dziecka.

Jako powód takowego postępowania duszpasterz wymienia *crudelitas libidinosa* (‘lubieżne, pożądliwe okrucieństwo’), a więc postawę bezsprzecznie ocenianą w starożytności chrześcijańskiej za niewłaściwą. Sam Augustyn kojarzył ją jednoznacznie z grzechem, przez co wynikające z niej działanie również musiało nosić znamiona niemoralności. Pożądliwość stanowiła dla niego przeciwieństwo prawdziwej miłości¹⁴. Stąd powiązanie zła antykoncepcji z owocami miłości małżeńskiej:

Jakaż może być tu radość, chyba że dla tych, którzy w pożądliwej chorobie lubieżności posługują się własnym ciałem – czemu sprzeciwia się Apostoł – jeśli nasienie zostaje wylane w szczytowym uniesieniu współżycia, a nie następuje ani poczęcie, ani narodziny, gdzie przecież leży prawdziwy owoc małżeństwa?¹⁵

Fragment tej wypowiedzi zdradza, że jedną z dość popularnych i znanych samemu Augustynowi metod unikania poczęcia był stosunek przerywany (*coitus interruptus*). Nasienie wylewane na zewnątrz, a nie w trakcie cielesnego zjednoczenia, nie pociągało za sobą możliwości poczęcia. Złem zasadniczym było tu odrzucenie owocu małżeństwa, podstawowego jego dobra, jakim było zrodzenie potomstwa. Z tego właśnie względu praktyka owa uznawana była za niedopuszczalną – zaprzeczała naturze małżeństwa i cielesnego zjednoczenia mężczyzny oraz kobiety. Co ciekawe, Augustyn nie przywołał w tym miejscu biblijnej postaci Onana (por. Rdz 38,9-10), którego postępek mógł stanowić negatywny przykład i biblijne uzasadnienie potępienia powyższych postaw¹⁶.

¹⁴ Por. W. Kamczyk, *Miłość i pożądliwość cielesna w doktrynie św. Augustyna*, „E-patrologos” 3/3 (2017) s. 48-49.

¹⁵ Augustinus Hipponensis, *De nuptiis et concupiscentia* II 8, 19, CSEL 42, s. 271 (tł. własne).

¹⁶ Pisarze wczesnochrześcijańscy rzadko komentowali ten fragment Księgi Rodzaju, a jeśli nawet do niego sięgali, często omijali wątek seksualny. Jedynie Epifaniusz w *Panarionie* wykorzystał ten passus, wyjaśniając niemoralność antykoncepcji. Por. S. Longosz, *Antykoncepcja i aborcja w ocenie św. Jana Chryzostoma*, „Roczniki Teologiczne” 54/10 (2007) s. 287-291.

Sama niechęć do posiadania potomstwa już stanowiła wystarczający powód negatywnej oceny wszelkich praktyk zmierzających do realizacji tego celu. Było to bowiem wykluczenie podstawowego celu małżeństwa. Pobrzmiewa tu echo niektórych z poglądów starożytnych stoików, którzy uznawali za konieczne dla mężczyzny (mędrca) zawarcie małżeństwa, a małżeństwo i współżycie wykluczające prokreację uznawano za niedopuszczalne¹⁷.

Podczas gdy Augustyn koncentrował się na aspekcie moralnym i teologicznym, Jan Chryzostom zwracał uwagę na społeczne i ekonomiczne konsekwencje antykoncepcji. Jedną z przyczyn praktyk antykoncepcyjnych widział w skąpstwie i chciwości:

Wszyscy wiedzą, że ci, którzy są opanowani przez tę chorobę [skąpstwo], a także ci, którzy przygnieceni są starością jako ojcowie, uważają za ciężkie i nieznośne to, co jest słodkie i przez wszystkich pożądane – posiadanie dzieci. Wielu zatem, z tego właśnie powodu, wybrało bezpłodność i wystąpiło przeciwko naturze, nie zabijając urodzonych dzieci, lecz nawet nie dopuszczając, by natura mogła rozpocząć swoje działanie¹⁸.

Złotousty działania antykoncepcyjne wiązał z żądzą dóbr materialnych i skomplikowanym prawem dziedziczenia obowiązującym w Cesarstwie Rzymskim. Cechujący się takową postawą z jednej strony oczekiwali śmierci ojca, by przejąć kontrolę nad jego majątkiem, z drugiej ograniczali liczbę swojego potomstwa, by z kolei nie uszczuplać własnego majątku, a w przyszłości, by mógł on zostać zachowany w całości i nie był dzielony pomiędzy wielu spadkobierców.

Potępiając działania antykoncepcyjne, przywołani Ojcowie Kościoła piętnowali przede wszystkim inne wady, samo zaś ograniczanie ilości potomstwa oceniali jako skutek i pochodną niewłaściwych postaw i wyborów moralnych. Mieli świadomość, że najpierw należy wykorzenić wady będące źródłem niewłaściwych zachowań prokreacyjnych (pożądliwość, chciwość, skąpstwo), by móc wypracowywać u wiernych właściwe postawy w tej delikatnej sferze.

Przy okazji poszukiwania przyczyn podejmowania działań antykoncepcyjnych przez wierzących, a także przy innych wzmiankach na ten

¹⁷ Trzeba jednak zwrócić uwagę, że ci sami stoicy nie uznawali płodu za istotę żyjącą, stąd brak u nich negatywnej oceny praktyk aborcyjnych. Por. Longosz, *Ojcowie Kościoła a przerywanie ciąży*, s. 247.

¹⁸ Iohannes Chrysostomus, *In Sanctum Matthaeum Evangelistam homilia XXVIII* 5, PG 57, 357 (tł. własne). Por. Św. Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*, cz. 1, tł. A. Baron – J. Krystyniacki, ŻMT 18, Kraków 2000, s. 345.

temat Ojcowie zdradzali także znajomość metod, którymi osiągnano te cele. Bezpośrednio wymieniony przez Augustyna *coitus interruptus* (stosunek przerywany) mógł stanowić najczęściej stosowana metodę, znaną i praktykowaną przez Rzymian. Do innych „środków służących bezpłodności” należały różnego rodzaju maści, napoje i zioła¹⁹, niejednokrotnie powiązane z praktykami magicznymi²⁰. Wiele z tych środków mogło mieć działanie zarówno antykoncepcyjne, jak i aborcyjne, a sami pisarze wczesnochrześcijańscy niekoniecznie na tym polu dokonywali rozróżnienia.

3. Moralna ocena antykoncepcji

Wydaje się, że pierwsi chrześcijanie raczej jednoznacznie potępiali nie tylko dzieciobójstwo i aborcję, lecz także zapobieganie poczęciu dziecka przy podejmowaniu współżycia. Jak wyjaśniano i uzasadniano negatywną ocenę praktyk antykoncepcyjnych?

3.1. Antykoncepcja jako cudzołóstwo

Augustyn z Hippony, który przyczynę unikania poczęcia dziecka widział w „okrutnej pożądlivości”, działanie antykoncepcyjne oceniał następująco:

Jeśli oboje wprost są tacy, nie są małżonkami; a jeśli od początku takimi byli, to zeszli się wzajemnie nie dla małżeństwa, lecz raczej dla nierządu. Jeśli zaś nie oboje są tacy, to ośmielam się twierdzić, że albo ona jest w pewien sposób nierządnicą męża, albo on jest cudzołożnikiem żony²¹.

Augustyn podważał więc „małżeńskość” pary, która dopuszczała takowe działanie. Czynił to zarówno wobec małżonków, którzy już

¹⁹ Por. Iohannes Chrysostomus, *In epistolam ad Romanos homilia XXIV* 4, PG 60, 626, tł. T. Sinko, Jan Chryzostom, *Homilie na List św. Pawła do Rzymian*, Kraków 1998, s. 379; Caesarius Arelatensis, *Sermo* 1, 12, CCL 103, 9, tł. S. Ryznar, *ŻMT* 57, s. 46-47.

²⁰ Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 51, 4, CCL 103, s. 229, tł. S. Ryznar, *ŻMT* 57, s. 294; Iohannus Chrysostomus, *In epistolam ad Romanos homilia XXIV* 4, PG 60, 626-627, tł. T. Sinko, Jan Chryzostom, *Homilie na List św. Pawła do Rzymian*, Kraków 1998, s. 379-380.

²¹ Augustinus Hipponensis, *De nuptiis et concupiscentia* I 15, 17, NBA 7/1, s. 418, tł. K. Kościelniak, *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie. Przekład i komentarz*, red. A. Eckmann, Lublin 2003, s. 367.

po zawarciu małżeństwa przystali na takie praktyki, jak również wobec tych, którzy wstępowali w związek małżeński w takim właśnie celu. Przy czym wydaje się, że tę drugą okoliczność ocenia nieco surowiej. Rozważa również sytuację, gdy tylko jedno z małżonków podejmuje się praktyki antykoncepcyjnej, czyli w swoim postępowaniu, we współżyciu seksualnym kieruje się raczej pożądlivością niż pragnieniem wydania na świat potomstwa. W takim przypadku tylko jedno z nich w pewnym sensie staje się cudzołożnikiem.

Niezależnie jednak od zaangażowania obu partnerów czy tylko jednego w takim wypadku postawa antykoncepcyjna przyrównana zostaje do cudzołóstwa i zrównana z nim w kwalifikacji moralnej:

Jakaż może być tu radość, chyba że dla tych, którzy w pożądlivej chorobie lubieżności posługują się własnym ciałem – czemu sprzeciwia się Apostoł – jeśli nasienie zostaje wylane w szczytowym uniesieniu współżycia, a nie następuje ani poczęcie, ani narodziny, gdzie przecież leży prawdziwy owoc małżeństwa?²²

Augustyn uważał, że unikanie poczęcia narusza istotę małżeństwa, ponieważ potomstwo jest jego podstawowym dobrem. W identyczny sposób oceniał postępowanie osób, które formalnie nie zawarły związku małżeńskiego, co w realiach Cesarstwa Rzymskiego stanowiło proceder nader częsty. Przyjmował, że nie byłoby całkiem absurdalne określanie mianem małżeństwa związku, w którym mężczyzna i kobieta pragnęli dochowania sobie wierności do śmierci jednego z nich²³ i nie wykluczali posiadania potomstwa poprzez sprzeciwianie się jego narodzinom i stosowanie grzesznych sposobów na uniknięcie ich poczęcia. Dostrzegał jednak, że związki takowe z zasady nie były zainteresowane płodzeniem potomstwa, a więc i niejednokrotnie sięgały po różne sposoby ułatwiające uniknięcie poczęcia²⁴.

Swoje stanowisko związane z antykoncepcją jako wykluczającą istotną wartość małżeństwa wyrażał szczególnie w polemice z manicheizmem. Niektórzy członkowie tej sekty zawierali małżeństwa, ale ze względów religijnych celowo unikali poczęcia²⁵. Augustyn widział

²² Augustinus Hipponensis, *De nuptiis et concupiscentia* II 8, 19, CSEL 42, s. 271 (tł. własne).

²³ Por. Kamczyk, *Miłość i pożądlivość cielesna w doktrynie św. Augustyna*, s. 51-52.

²⁴ Por. Augustinus Hipponensis, *De bono coniugali* 5, 5, NBA 7/1, s. 16-18, tł. W. Eborowicz, *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie. Przekład i komentarz*, red. A. Eckmann, Lublin 2003, s. 81.

²⁵ Por. Augustinus Hipponensis, *Contra Faustum Manichaeum* XV 7, CSEL 25, s. 429-430, tł. J. Sulowski, PSP 55, s. 138-139.

w tym jedynie ukrywanie pod płaszczem górnolotnych idei i wierzeń postawy pożądlivosti i nienasyconej lubieżności. Kwestia ta dotyczyła głównie członków sekty zwanych *audientes* (słuchający), wśród których sam przed laty się znajdował, pozwalając sobie na podobne poczynania i pozostając w nieformalnym związku przez długie lata²⁶.

Sama więc praktyka antykoncepcyjna otrzymała kwalifikację moralną równą cudzołóstwu, a więc jednemu z wykroczeń, które w starożytności chrześcijańskiej uważano za grzech ciężki i wymagający surowej, publicznej pokuty. Nauczanie to wynikało z przytaczanego już wcześniej przekonania pisarzy wczesnochrześcijańskich o naturalnej celowości aktu seksualnego, którego wykluczenie stanowiło występek moralny.

3.2. Antykoncepcja jako zabójstwo

Nie wszyscy Ojcowie Kościoła szli jednak w identycznym kierunku, znajdując potwierdzenie zła antykoncepcji na innych polach. Jedno z takich uzasadnień zawarł św. Hieronim w *Liście do Eustochium*, w którym potępiał rozpustne wdowy:

Inne wcześniej wypijają środek przeciw bezpłodności [bepłodność] i dokonują morderstwa na niezasianym jeszcze człowieku (*Aliae vero sterilitatem praebibunt et necdum sati hominis homicidium faciunt*)²⁷.

Wypowiedź ta wpisuje się w szerszy *passus*, w którym autor potępia zachowanie młodych wdów – uwodzących mężczyzn strojem i sposobem poruszania się, dopuszczających się cudzołóstwa, a niejednokrotnie także zabójstwa nienarodzonego dziecka²⁸. Wśród potępianych postaw znalazły się również starania o ubezplodnienie aktu seksualnego, które Hieronim przyrównuje do zabójstwa. Najpierw posługuje się czasownikiem *praebibere*²⁹, sugerując, że kobiety „wypiły wcześniej bezpłodność” lub środek prowadzący do niej. Chodzi zatem o działanie antykoncepcyjne,

²⁶ Por. P. Brown, *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*, tł. I. Kania, Kraków 2006, s. 408-410.

²⁷ Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 22, 13, *ŻMT* 54, s. 89 (tł. własne). Por. tł. J. Czuj, *ŻMT* 54, s. 89, tł. B. Degórski, *ŻM* 33, s. 129-130.

²⁸ Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 22, 13, tł. J. Czuj, *ŻMT* 54, s. 89; tł. B. Degórski, *ŻM* 33, s. 129-130.

²⁹ Według M. Plezi może on oznaczać „przepijanie do kogoś”. Wzmiankę o tym daje również B. Degórski w przypisie do swojego tłumaczenia listu w serii *Źródła Monastyczne*. Inne znaczenie tego czasownika to „wprzód wypić”. Por. *Słownik*

intencjonalnie uniemożliwiające poczęcie. Z kolei fraza „necdum sati hominis homicidium faciunt” (‘dokonują morderstwa na niezasianym jeszcze człowieku’) odwołuje się do klasycznej metafory zasiewu. Oznacza to, że odnosi się nie tyle do poczętego już człowieka, co do samego aktu poczęcia. W ten sposób Hieronim pośrednio podkreśla wartość i celowość samego aktu, której – jako wpisanej w naturę człowieka i wynikającej z woli Stwórcy – nie należy niszczyć.

Jednym z bardziej wyrazistych przeciwników antykoncepcji wśród Ojców Kościoła był Jan Chryzostom. W komentarzu do *Listu św. Pawła Apostoła do Rzymian* podjął ten wątek, porównując, podobnie jak Hieronim, akt seksualny, w którym zapobiega się poczęciu, do bezowocnego zasiewu: „Dlaczego zasiewasz tam, gdzie ziemia gorliwie niszczy plon? Gdzie [stosuje się] liczne środki przeciw płodności? Gdzie przed narodzinami [dokonuje się] morderstwo?” (Τί σπείρεις ἔνθα ἡ ἄρουρα σπουδάζει διαφθείρειν τὸν καρπὸν; Ἐνθα πολλὰ τὰ ἀτόκια; Ἐνθα πρὸ τῆς γενέσεως φόνος;) ³⁰. Porównanie kobiecego ciała do roli podkreśla, że dla Chryzostoma akt seksualny powinien być ukierunkowany na płodność. Pogląd ten podzielało wielu wcześniejszych, przytaczanych w tym tekście pisarzy. Biskup Konstantynopola precyzował jednak swoje nauczanie, odnosząc je do stosowanych ówczesnie praktyk. Wykorzystany przez niego termin „πολλὰ τὰ ἀτόκια” może być interpretowany dwojako: jako „liczne przypadki bezpłodności” lub „liczne środki przeciw płodności (antykoncepcyjne)”. W kontekście całej wypowiedzi bardziej prawdopodobna wydaje się druga interpretacja – Chryzostom nie odnosił się do niepłodności jako stanu biologicznego, lecz do celowego unikania poczęcia. Posłużył się tym samym terminem, co Hipolit Rzymski. W tym znaczeniu używał tego określenia również sam Hipokrates pouczający o metodach antykoncepcyjnych ³¹. Łacińskie tłumaczenie tego fragmentu, zawarte w tomie *Patrologia graeca*, sugeruje, że tymi środkami były zioła ³². Za tą wersją opowiedział się także polski tłumacz homilii Jana Chryzostoma ³³. W istocie środkami antykoncepcyjnymi często bywały

łacińsko-polski, red. M. Plezia, Warszawa 2007, s. 224; Hieronymus Stridonensis, Ep. 22, 13 (przypis), tł. B. Degórski, ŻM 33, s. 129-130.

³⁰ Iohannes Chrysostomus, *In epistolam ad Romanos homilia XXIV* 4, PG 60, 626 (tł. własne).

³¹ Por. Hippocrates, *De mulierum affectibus* I 76, w: Hippocrates, vol. 11, ed. P. Potter, Loeb classical library 538, Cambridge – London 2018, s. 178.

³² Por. Iohannes Chrysostomus, *In epistolam ad Romanos homilia XXIV* 4, PG 60, 626: “ubi multae sunt herbae in sterilitatem”.

³³ Por. Iohannes Chrysostomus, *In epistolam ad Romanos homilia XXIV* 4, PG 60, 626, tł. T. Sinko, Św. Jan Chryzostom, *Homilie na List św. Pawła do Rzymian*, Kraków 1998, s. 379.

wywary przyrządzane na podstawie różnego rodzaju roślin, o czym wspominali starożytni medycy, nie tylko przywołany już Hipokrates, lecz również Dioskurydes, lekarz Soranus z Efezu, Galen i wielu innych³⁴.

Kontekst całej wypowiedzi pozwala stwierdzić, że w ocenie Chryzostoma była to praktyka równie naganna jak aborcja, ponieważ oznaczała świadome sprzeciwienie się naturalnemu porządkowi stworzenia. Podkreśla to dalszy fragment: „Wszak nie zabija tego, co już się narodziło, ale nawet nie pozwala, by się narodziło (οὐ γὰρ τεχθέντα ἀναιρεῖ, ἀλλὰ καὶ τεχθῆναι κωλύει)”.³⁵ Podobnie jak w innej, przytoczonej wcześniej homilii:

Wielu zatem, z tego właśnie powodu, wybrało bezpłodność i wystąpiło przeciwko naturze, nie zabijając urodzonych dzieci, lecz nawet nie dopuszczając, by natura mogła rozpocząć swoje działanie (Πολλοὶ γοῦν καὶ ἀτοκίαν διὰ τοῦτο ὑπήγαντο, καὶ τὴν φύσιν ἐπήρωσαν, οὐκ ἀνελόντες τεχθέντας τοὺς παῖδας, ἀλλὰ μὴδὲ φύσιν τὴν ἄρχειν συγχωρήσαντες)³⁶.

Widać tu jednoznaczne potępienie praktyk zapobiegających narodzinom. Zwłaszcza drugi fragment wyraźnie wskazuje na celowe i uprzednie udaremnianie poczęcia, które traktuje jako akt sprzeciwu wobec natury (φύσις), czyli wobec Bożego porządku stworzenia. W tym fragmencie Chryzostom nie używa słów wprost odnoszących się do technik, ale skupia się na motywacji i intencji. Wskazuje na świadome działanie ukierunkowane na niepłodność (ἀτοκία), podkreślając dobrowolność (ὑπήγαντο), a więc wolny wybór człowieka, który czyni go moralnie odpowiedzialnym. Jednoznacznie określa takie działania jako znieważenie daru Bożego i sprzeciw wobec Jego prawa: „I znieważasz dar Boży, i walczysz z Jego prawem, i to, co jest przekleństwem, ścigasz jak błogosławieństwo (Καὶ τοῦ Θεοῦ τὴν δωρεὰν ὑβρίζεις, καὶ τοῖς αὐτοῦ νόμοις μάχη, καὶ ὅπερ ἐστὶ κατὰρα, τοῦτο ὡς εὐλογίαν μεταδιώκεις)”.³⁷ Wydawać się może, że

³⁴ Por. J. Orzeszyna, *Antykoncepcja*, w: *Encyklopedia bioetyki. Personalizm chrześcijański*, red. A. Muszala, Radom 2007, s. 44; Hopkins, *Contraception in the Roman Empire*, s. 131-132.

³⁵ Iohannes Chrysostomus, *In epistolam ad Romanos homilia XXIV* 4, PG 60, 626 (tł. własne). Por. Św. Jan Chryzostom, *Homilie na List św. Pawła do Rzymian*, t. 1/2, tł. T. Sinko, Kraków 1998, s. 379.

³⁶ Iohannes Chrysostomus, *In Sanctum Mattheum Evangelistam homilia XXVIII* 5, PG 57, 357 (tł. własne). Por. Św. Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*, cz. 1, tł. A. Baron – J. Krystyniak, ŻMT 18, Kraków 2000, s. 345.

³⁷ Iohannes Chrysostomus, *In epistolam ad Romanos homilia XXIV* 4, PG 60, 626 (tł. własne). Por. Św. Jan Chryzostom, *Homilie na List św. Pawła do Rzymian*, t. 1/2, tł. T. Sinko, Kraków 1998, s. 379.

ingerowanie w płodność aktu seksualnego Chryzostom ocenia jaką gorszą niż zabójstwo. Silna retoryka sugeruje, że kwestie te miały nie tylko wymiar moralny, ale także duchowy – były postrzegane jako jawny bunt przeciwko boskiemu porządkowi. Odrzucenie daru życia w gruncie rzeczy stanowi coś więcej niż zabójstwo³⁸. Już biblijni autorzy wskazywali, że posiadanie potomstwa stanowi znak Bożego błogosławieństwa (por. Rdz 1,28; Pwt 7,13-14; Ps 127,3-5; 128,3-4), jego brak zaś może sugerować karę nałożoną przez Najwyższego (por. Oz 9,11-12). W podobny sposób oceniali rzeczywistość wczesnochrześcijańscy pisarze i wielu z pierwszych chrześcijan dopatrywało się w liczebności rodziny znaku Bożej opieki. Nawiązując pośrednio do tych przekonań, Chryzostom wskazywał paradoksalność postawy tych, którzy sięgali po środki przeciw poczęciu bądź w inny sposób starali się zaradzić skutkom nieumiarkowania w dziedzinie seksualnej.

W podobnym kierunku w kwestii moralnej oceny praktyk antykoncepcyjnych podążał również w swoich kazaniach Cezary z Arles. W jednym z nich przypominał:

Czy jest ktoś, kto mógłby napominać, żeby żadna niewiasta nie przyjmowała takich napojów, które uniemożliwiłyby poczęcie się dziecka, aby nie gwałciła w sobie natury, którą Bóg chciał uczynić płodną? Musi ona wiedzieć, że ile tylko dzieci mogła począć i urodzić, tyloma zabójstwami będzie obciążona. A jeśli popełniony grzech nie usunie godną pokutą, będzie potępiona wieczną śmiercią w piekle³⁹.

Kaznodzieja przywołał tutaj jedną z ówczesnych praktyk antykoncepcyjnych, przyjmowanie napojów, które w przekonaniu jemu współczesnych uniemożliwiały poczęcie dziecka. W jego ocenie stanowiło to pogwałcenie płodnej natury człowieka stworzonej przez Boga. Uważał, że taki czyn stoi na równi z zabójstwem (*homicidium*), a dopuszczająca się go kobieta poniesie w związku z tym winę równą winie za tyle dokonanych morderstw, ile dzieci mogłoby się począć, gdyby nie zastosowała praktyk antykoncepcyjnych. Tak skonstruowana wypowiedź oddziaływała na wyobraźnię słuchaczy. Zabójstwo należało w starożytności

³⁸ Por. Hopkins, *Contraception in the Roman Empire*, s. 137; Longosz, *Antykoncepcja i aborcja w ocenie św. Jana Chryzostoma*, s. 287.

³⁹ Caesarius Arelatensis, *Sermo* 1, 12, CCL 103, 9; tł. S. Ryznar, *ŻMT* 57, s. 46-47. Pewna aluzja także: *Sermo* 52, 4, tł. S. Ryznar, *ŻMT* 57, s. 297: „A jeżeli nie znajduje się jeszcze niemowlęcia, które może być zabite w łonie matczynej ciała, to tym niemniej jego natura zostaje porzucona wewnątrz człowieka”.

chrześcijańskiej do triady grzechów ciężkich, które domagały się publicznej pokuty. Cezary więc przypominał o niej zgodnie z przyjętymi zwyczajami. Nie precyzował jednak, jak dokładnie miałyby ona wyglądać i jaka przyjąć formę. Brak jej wypełnienia miał skutkować wiecznym potępieniem.

Przywołani tutaj trzej wczesnochrześcijańscy pisarze w interesujący sposób argumentowali za niegodziwością analizowanych praktyk. Ocenę moralną antykoncepcji przyrównali do moralnego zła zabójstwa, sugerując delikatnie, że być może odrzucenie daru życia stanowi nawet większe zło, jest bowiem odrzuceniem Bożego daru i błogosławieństwa.

3.3. Antykoncepcja jako świętokradztwo

Wspominając praktyki antykoncepcyjne, niektórzy z pisarzy wczesnochrześcijańskich posługiwali się określeniami łączącymi je z praktykami magicznymi, czarnoksięskimi czy bardziej ogólnie świętokradczymi. Jan Chryzostom, w przywoływanej już wcześniej homilii, w której potępiał praktyki antykoncepcyjne, uzupełniał swoją myśl: „Stąd biorą się także objawy bałwochwalstwa, bo wiele nierządnic, chcąc się podobać, stosuje zaklęcia, ofiary, lubczyki i tysiące innych chwytów (Ἐντεῦθεν καὶ εἰδωλολατρεία. Πολλὰ γὰρ ὥστε ἐπιχαρεῖ γενέσθαι, καὶ ἐπωιδᾶς καὶ σπονδὰς καὶ φίλτρα καὶ μυρία ἕτερα μηχανῶνται)⁴⁰. Wśród bałwochwalczych praktyk potępionych w tym fragmencie można dostrzec również możliwe odniesienia do środków antykoncepcyjnych. Wspomniane φίλτρα (eliksiry, lubczyki) mogły zawierać składniki chemiczne wpływające na płodność, a zaklęcia i ofiary mogły być stosowane w rytuałach mających na celu kontrolę prokreacji. Starożytne teksty wskazują, że substancje roślinne, jak i magiczne formuły były wykorzystywane zarówno do zapewnienia sobie płodności, jak i w celu uniknięcia ciąży, co czyniło te praktyki przedmiotem chrześcijańskiej krytyki.

Bardziej bezpośrednio poruszał ten temat Cezary z Arles:

Te jednak kobiety ciężiej grzeszą, które już poczęte albo już urodzone dzieci zabijają, albo też, żeby nie poczęły, korzystają ze świętokradczych napojów, niszcząc w ten sposób naturę, którą Bóg chciał, by była płodna (illae gravius peccant, quae aut iam conceptos aut iam natos occidunt, vel certe unde non

⁴⁰ Iohannes Chrysostomus, *In epistolam ad Romanos homilia XXIV*, 4, PG 60, 627, tł. T. Sinko, Św. Jan Chryzostom, *Homilie na List św. Pawła do Rzymian*, t. 1/2, Kraków 1998, s. 379.

concupiant potiones sacrilegas accipiendo damnant in se naturam, quam deus voluit esse fecundam)⁴¹.

Kaznodzieja już we wcześniejszym fragmencie przytaczanego tekstu wyraźnie określił stosowane środki jako *medicamenta sacrilega* (świętokradcze lekarstwa)⁴². Kwestia środków przeciw poczęciu pojawia się przy okazji poruszenia szerszego problemu stosowaniu praktyk magicznych w ogóle, związanych najczęściej z próbami wpływania na płodność. W starożytności niejednokrotnie stosowano bowiem środki, które przede wszystkim miały pomóc w poczęciu dziecka i zadbać o płodność kobiety⁴³. Znano też inne rodzaje napojów podawanych w sytuacji, kiedy kobieta chciała uniknąć poczęcia. Sam Cezary przestrzegał przed używaniem „jakichś ziół, diabelskich amuletów czy świętokradzkich węzełków”⁴⁴. Widział zło takich sposobów postępowania, ponieważ sprzeciwiały się Bożemu zamysłowi, który sam czynił naturę człowieka płodną albo bezpłodną. Trudno jednak stwierdzić, czy autor miał świadomość, w jaki sposób dokładnie działały wspomniane środki, na ile rzeczywiście miały działanie antykoncepcyjne, na ile zaś działały wczesnoporonnie. Niezależnie od tego stanowiły one wykroczenie przeciw moralności chrześcijańskiej⁴⁵.

Kolejne wieki rozwoju myśli chrześcijańskiej przyniosły zatem próby doprecyzowania moralnego uzasadnienia potępienia praktyk antykoncepcyjnych. Z początkowego akcentowania samej celowości małżeństwa i aktu seksualnego stopniowo pogłębiano i rozwijano uzasadnienie potępienia starań o ubezplodnienie aktu seksualnego. Jedni z autorów, jak na przykład Augustyn z Hippony, akcentowali kwestię czystości i naruszenie wartości współżycia utożsamiali z cudzołóstwem. Inni, jak Hieronim, Chryzostom czy Cezary z Arles, dostrzegali bliskość tej postawy z grzechem zabójstwa. Niekiedy zwracano uwagę także na bałwochwalcze konotacje praktyk antykoncepcyjnych. Należy więc podkreślić, że trzy

⁴¹ Caesarius Arelatensis, *Sermo* 51, 4, CCL 103, s. 229, tł. S. Ryznar, *ŻMT* 57, s. 294.

⁴² Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 51, 4, CCL 103, s. 229, tł. S. Ryznar, *ŻMT* 57, s. 294. Już samo określenie *medicamentum* bywało stosowane w łacinie starożytnej jako określenie środka posiadającego czarodziejskie konotacje (por. *Słownik łacińsko-polski*, t. 3, red. M. Plezia, Warszawa 1998, s. 459; *Totius Latinitatis Lexicon*, t. 4, red. Ae. Forcellini, Prati 1868, s. 75).

⁴³ Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 51, 1, CCL 103, s. 227, tł. S. Ryznar, *ŻMT* 57, s. 292.

⁴⁴ Caesarius Arelatensis, *Sermo* 51, 4, CCL 103, s. 229, tł. S. Ryznar, *ŻMT* 57, s. 294.

⁴⁵ Por. A. Żurek, *Małżeństwo i prokreacja według Cezarego z Arles*, *VoxP* 12-13 (1987) s. 433.

proponowane konteksty moralne, z którymi wiązano zło antykoncepcji, to jednocześnie trzy grzechy uważane w starożytności za poważne i ciężkie, wymagające publicznej i długotrwałej pokuty.

Kwestia unikania potomstwa nie została jednak potępiona sama w sobie. Zapewne ojcowie dopuszczali pewne uzasadnione racje, które pozwalałyby małżonkom na powstrzymanie się od płodzenia dzieci.

Uwzględniając taką sytuację Cezary z Arles podpowiadał: „Niewiasta, która nie chce już rodzić dzieci, niech zawrze z mężem umowę religijną, ponieważ dla chrześcijańskiej kobiety czystość jest jedyną formą bezpłodności⁴⁶.”

Jedyną formą działania antykoncepcyjnego, a zatem unikania poczęcia potomka, powinna być abstynencja seksualna. Wielu wczesnochrześcijańskich autorów uważało, że seksualna abstynencja w małżeństwie może prowadzić do większych dóbr duchowych. I takie właśnie motywacje powinny jej towarzyszyć.

4. Kwestia pokuty za grzech antykoncepcji

Autorzy wczesnochrześcijańscy dostrzegali zatem moralne zło praktyk antykoncepcyjnych i uzasadniali jego powagę. Niewiele jednak jest mowy o pokucie związanej z grzechem antykoncepcji i jego konsekwencjach dla wiernych. Dopiero synod w Bradze z 572 roku wprost podjął ten problem:

Gdyby jakaś kobieta trudniła się nierządem i zabiła niemowlę, które się stąd narodziło, lub gdyby jakaś usiłowała dokonać aborcji i zabić to, co się poczęło, albo też stosuje metody zapobiegania poczęciu, czy to z cudzołóstwa czy z legalnego małżeństwa, wcześniejsze kanony uchwałyły, żeby takie kobiety dopiero w chwili śmierci otrzymywały komunię. My jednak miłosiernie osądzamy, żeby takie kobiety, czy też współniczki ich zbrodni, odprawiały pokutę przez dziesięć lat⁴⁷.

Zapisy tego synodu zostały zebrane przez biskupa Marcina z Bragi, stąd myśl w nich zawarta bywa niejednokrotnie jemu właśnie przypisywana. Przywoływał on wcześniejsze, „starożytne kanony”, w których

⁴⁶ Caesarius Arelatensis, *Sermo* 1, 12, CCL 103, s. 9, tł. S. Ryznar, *ŻMT* 57, s. 47. Podobnie w *Kazanie* 52, 4, tł. S. Ryznar, *ŻMT* 57, s. 298.

⁴⁷ *Braccara* II (572), II: *Capitula collecta a Martino Episcopo Bracarensi*, can. 77, tł. A. Caba, *ŻMT* 83, s. 69.

miałaby już być mowa o dość surowej karze ekskomuniki za przywołane występki. Taką karę nakładał na kobiety kanon synodu w Elwirze z 306 roku, wykluczając w ogóle możliwość pojednania żony, która pod nieobecność męża cudzołożąc, poczęła, a po narodzeniu zabiła niemowlę⁴⁸. Z kolei katechumence, która poczęła z cudzołóstwa dziecko i zabiła je, należało umożliwić chrzest dopiero przy końcu życia⁴⁹. Jakiś czas później, na synodzie w Ancyrze, złagodzano nieco tę karę, wyznaczając dziesięć lat pokuty kobietom, które dopuściwszy się cudzołóstwa, zabiły niemowlę lub usunęły poczęte już dziecko. Na obu tych synodach nie wspomniano jednak wprost o sytuacji i praktyce unikania samego poczęcia dziecka. Czy wobec tego kanony te rozumiano znacznie szerzej i rozciągano w praktyce ich zastosowania również na praktyki antykoncepcyjne? Trudno przyjąć takie rozwiązanie. Choć Marcin z Bragi, który ułożył i przetłumaczył cytowany zbiór, wzorował się na kanonach Kościołów wschodnich, to znał prawdopodobnie wcześniejsze prawodawstwo z Elwiry. Przywołał je, ale sankcje swojego kanonu oparł na kanonie z Ancyry⁵⁰.

Dodatkowo, uściślając obowiązywanie kanonu, mówiąc o praktykach antykoncepcyjnych, autor podkreślał, że kara powinna dotyczyć zarówno sytuacji unikania potomstwa we współżyciu cudzołożnym, jak i współżycia mężczyzny oraz kobiety w legalnym małżeństwie, co z pewnością jest wyraźnym odstępstwem od treści kanonów stosowanych wcześniej. Jasno też wynika z zapisu kanonu, że kwestia grzechu w legalnym małżeństwie obejmuje jedynie unikanie potomstwa, nie zaś wcześniejsze sytuacje. Wzmianka ta, niewystępująca we wcześniejszych kanonach synodalnych, mogła być jednym z uzupełnień, które poczynił przy okazji tłumaczenia kanonów wschodnich Marcin z Bragi, a to oznaczałoby, że kwestia antykoncepcji stanowiła niemały problem w ówczesnej Galicji⁵¹.

Z grona kanonów zebranych przez Marcina z Bragi warto przytoczyć jeszcze jeden, dotyczący eunuchów, którzy zostali ubezpłodnieni, a przyjęli bądź mają zostać przyjęci do stanu duchownego:

Jeśli ktoś w przypadku choroby zostałby pozbawiony przez lekarzy organów z natury należnych, a także i ci, którzy zostali otrzebieni przez pogan lub głupich ludzi, a ze względu na obyczaje okazują się godni, to takich kanon

⁴⁸ Por. *Elvira* (306), can. 63, tł. A. Baron – H. Pietras, *ŻMT* 37, s. 59.

⁴⁹ Por. *Elvira* (306), can. 68, tł. A. Baron – H. Pietras, *ŻMT* 37, s. 60.

⁵⁰ Por. M. Starowieyski, *Wstęp. Marcin z Bragi i jego dzieło*, w: Marcin z Bragi, *Dzieła*, Ad Fontes 6, Kęty 2008, s. 65.

⁵¹ Por. Starowieyski, *Wstęp. Marcin z Bragi i jego dzieło*, s. 65.

pozwala wynieść na urząd duchowny. Jeżeli zaś ktoś zdrowy dokonałby kastracji samego siebie, myśląc, że może oddalić od siebie pożądliwość cielesną nie przez ćwiczenie się w pobożności i wstrzemięźliwości, lecz przez odcięcie ciała ukształtowanego przez Boga, postanawiamy nie dopuścić go na żaden urząd duchowny. Jeśli zaś już przedtem został wyniesiony do stanu duchownego, to jako obciążony przeszkodą ma być złożony z urzędu⁵².

Kwestia świadomego ubezplodnienia (kastracji), z intencją pokonania pożądliwości (nie ma tu mowy o niechęci do posiadania dzieci albo pragnieniu uniknięcia ich posiadania), stanowiła przeszkodę do święceń czy też nadania urzędu duchownego. W zasadzie ten przepis pojawił się już na I Soborze Nicejskim, jako pierwszy z kanonów⁵³. Można go znaleźć także w *Kanonach Apostolskich* 54. Po raz pierwszy jednak przepis ten pojawił się na synodzie w Aleksandrii, ok. 230 roku, gdy biskup Demetriusz unieważnił święcenia Orygenes, powołując się na jego samo-okaleczenie⁵⁵. Przypadki samokastracji musiały być dość częste i dość powszechne także poza środowiskiem chrześcijańskim, ponieważ uważano ją niekiedy za sposób na osiągnięcie doskonałości⁵⁶.

Niezależnie od początków tego prawa i popularności samej praktyki kwestia dobrowolnej bezpłodności stanowiła przeszkodę do przyjęcia święceń, choć nie ma tutaj mowy o pragnieniu unikania potomstwa, lecz raczej uchronienia się od pożądliwości. Niektóre z Kościołów zachęcały wręcz duchownych do posiadania potomstwa, a podejmowane przez nich praktyki antykonceptyjne również traktowały jako niewłaściwe⁵⁷.

Praktyki antykonceptyjne, a więc podejmowanie współżycia seksualnego w taki sposób, by uniknąć poczęcia dziecka, od samego początku stanowiły przedmiot negatywnej oceny moralnej chrześcijan. Jej

⁵² *Capitula ex Orientalium Patrum Synodis*, can. 21, tł. M. Rola, Marcin z Bragi, *Dzieła*, Ad Fontes 6, Kęty 2008, s. 323.

⁵³ Por. *Concilium Nicaenum I* (325), can. 1, tł. T. Wnętrzak, *ŻMT* 24, s. 27.

⁵⁴ Por. *Constitutiones Apostolorum VIII* 47, 21-24, tł. A. Caba, *ŻMT* 42, s. 277-278.

⁵⁵ Eusebius Caesariensis, *HE VI* 8, 5, tł. A. Lisiecki – A. Caba, *ŻMT* 70, s. 397.

⁵⁶ Por. H. Pietras, *Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny. Dokumenty. Komentarze*, Kraków 2013, s. 144-145.

⁵⁷ *Saliq, Seleucia-Ctesifonte* (486), can. III, [58]: „Jeśli ktoś, będąc poprawnie ożenionym, zapobiegał owocom małżeństwa, poza naturalną chorobą niepłodności, ma być pozbawiony jedności z Kościołem oraz święceń kapłańskich” (tł. R. Zarzeczny, *ŻMT* 62, s. 297).

powaga bywała jednak różnie przedstawiana. Związana była z przyczynami, jakie prowadziły do sięgania po nie przez chrześcijan. Najczęściej miała miejsce poza stosunkami małżeńskimi i służyła do ukrycia grzechu cudzołóstwa i zabezpieczenia się przed jego niechcianymi skutkami. Obecna była jednak również w związkach małżeńskich, co wyraźnie akcentowali niektórzy z duszpasterzy. Augustyn oceniał takie związki jako cudzołożne i z tym wykroczeniem zrównywał same praktyki antykoncepcyjne. Wielu innych pisarzy, niejednokrotnie nie odróżniając antykoncepcji od zabiegów wczesnoporonnych, przypisywało jej wartość równą zabójstwu. Jan Chryzostom, Hieronim ze Strydonu oraz Cezary z Arles wprost jednak oceniali antykoncepcję jako morderstwo. Niektórzy z nich, znając metody powiązane z praktykami magicznymi, uznawali ją za bałwochwalstwo. Małżonkom chrześcijańskim, pragnącym uniknąć większej ilości potomstwa, pozostawała wstrzemięźliwość seksualna, czasowa bądź dozwolona, która w oczach starożytnych pisarzy stanowiła szczególny rodzaj cnoty.

Negatywna ocena praktyk antykoncepcyjnych wiązała się również z koniecznością wyznaczenia pokuty i metody naprawienia zła z nią związanego. U starożytnych autorów nie znajdujemy jednak precyzyjnych wskazań w tej materii, poza ogólnym napiętnowaniem i groźbą wiecznego potępienia. Podobnie najstarsze ustawodawstwo kościelne nie precyzuje sankcji związanych ściśle z antykoncepcją. Dopiero kanony Marcina z Bragi zawierają wyraźną wzmiankę o penalizacji tego rodzaju wykroczeń.

Analiza najstarszych, wyraźnych wypowiedzi autorów chrześcijańskich na temat antykoncepcji potwierdza z jednej strony fakt stosowania przez niektórych chrześcijan praktyk antykoncepcyjnych, z drugiej wskazuje na jej negatywną ocenę moralną motywowaną nie tylko samą celowością aktu małżeńskiego, lecz również wolą Stwórcy. Wypowiedzi te mogą nadal stanowić fundament współczesnej refleksji nad świętością aktu małżeńskiego, znaczeniem prokreacji i wartością ludzkiego życia.

Bibliography

Sources

- Athenagoras Atheniensis, *Legatio pro christianis*, ed. B. Pouderon, SCh 379, Paris 1992, s. 70-209, tł. S. Kalinkowski, Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami. O zmartwychwstaniu umarłych*, Warszawa 1985, s. 27-80.

- Augustinus Hipponensis, *De nuptiis et concupiscentia* I, NBA 7/1, Roma 2002, s. 394-448, tł. K. Kościelniak, *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie. Przekład i komentarz*, red. A. Eckmann, Lublin 2003, s. 345-390.
- Augustinus Hipponensis, *De nuptiis et concupiscentia* II, ed. C.F. Urba – I. Zycha, CSEL 42, Praegae – Vindobonae – Lipsiae 1902, s. 251-319.
- Augustinus Hipponensis, *De bono coniugali*, NBA 7/1, Roma 2002, s. 10-62, tł. W. Eborowicz, *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie. Przekład i komentarz*, red. A. Eckmann, Lublin 2003, s. 75-116.
- Augustinus Hipponensis, *Contra Faustum Manichaeum*, ed. I. Zycha, CSEL 25, Praegae – Vindobonae – Lipsiae 1891, s. 249-797, tł. J. Sulowski, św. Augustyn, *Przeciw Faustusowi. Księgi I-XXI*, PSP 55, Warszawa 1991.
- Caesarius Arelatensis, *Sermones*, ed. G. Morin, CCL 103, Turnholti 1953, tł. S. Ryznar, Cezary z Arles, *Kazania do ludu (1-80)*, ŻMT 57, Kraków 2011.
- Clemens Alexandrinus, *Paidagogos*, ed. H.-I. Marrou, SCH 108, Paris 1991, tł. M. Szarmach, Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca*, Toruń 2012.
- Clemens Alexandrinus, *Stromata*, ed. O. Stählin – L. Früchtel – U. Treu – P. Descourtieux – A. Le Boulluec, SCH 608, Paris 2020, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 1-2, Warszawa 1994.
- Eusebius Caesariensis, *Historia Ecclesiastica*, tł. A. Lisiecki – A. Caba, tł. Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna*, ŻMT 70, Kraków 2013.
- Hieronymus Stridonensis, *Epistula* 22, ed. H. Pietras, tł. J. Czuj, Hieronim ze Strydonu, *Listy*, ŻMT 54, Kraków 2010, s. 82-113; tł. B. Degórski, Św. Hieronim, *Listy do Eustochium*, ŻM 33, Kraków 2004, s. 111-190.
- Hippokrates, *De mulierum affectibus*, w: Hippocrates, t. 11, ed. P. Potter, Loeb classical library 538, Cambridge – London 2018.
- Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium*, Patristische Texte und Studien 25, Berlin – New York 1986, tł. M. Michalski, *Antologia Literatury Patrystycznej*, t. 1, Warszawa 1975, s. 184-195 (także: M. Starowieyski, *Aborcja i życie nienarodzonych w starożytności chrześcijańskiej*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 22/1 (2009) s. 134).
- Iohannus Chrysostomus, *In epistolam ad Romanos homiliae*, PG 60, Paris 1862, tł. T. Sinko, Jan Chryzostom, *Homilie na List św. Pawła do Rzymian*, Kraków 1998.
- Iohannus Chrysostomus, *In Sanctum Matthaeum Evangelistam homiliae*, PG 57-58, Paris 1862, tł. A. Baron – J. Krystyniacki, Św. Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*, cz. 1, ŻMT 18, Kraków 2000; cz. 2, ŻMT 23, Kraków 2001.
- Lactantius, *Divinae institutiones*, ed. C. Ingreneau, SCH 509, Paris 2007.
- Origenes, *In Genesim homiliae*, ed. L. Doutreleau, SCH 7, Paris 1985, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju. Homilie o Księdze Wyjścia*, ŻMT 64, Kraków 2012, s. 21-165.
- Braccara II (572), II: *Capitula collecta a Martino Episcopo Bracarense*, tł. A. Caba, *Dokumenty synodów od 553 do 600 roku*, opr. H. Pietras, ŻMT 83, Kraków 2020, s. 50-71.

- Capitula ex Orientalium Patrum Synodis*, tł. M. Rola, Marcin z Bragi, *Dziela*, Kęty 2008, s. 310-351.
- Concilium Nicaenum I* (325), tł. T. Wnętrzak, *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, opr. A. Baron – H. Pietras, *ŻMT* 24, s. 24-47.
- Constitutiones Apostolorum*, tł. S. Kalinkowski, *Konstytucje Apostolskie*, opr. A. Baron – H. Pietras, *ŻMT* 42, Kraków 2007.
- Elvira* (306), tł. A. Baron – H. Pietras, *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, opr. A. Baron – H. Pietras, *ŻMT* 37, Kraków 2006, s. 39-61.
- Saliq, Seleucia-Ctesifonte* (486), tł. R. Zarzeczny, *Dokumenty synodów od 431 do 504 roku*, opr. A. Baron – H. Pietras, *ŻMT* 62, Kraków 2011, s. 291-299.

Studies

- Broudéhoux J.P., *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, Paris 1970.
- Brown P., *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*, tł. I. Kania, Kraków 2006.
- Hopkins K., *Contraception in the Roman Empire*, „Comparative Studies in Society and History” 8/1(1965) s. 124-151.
- Kamczyk W., *Miłość i pożądliwość cielesna w doktrynie św. Augustyna*, „E-patrologos” 3/3 (2017) s. 47-61.
- Kuryłowicz M., *Prawo i obyczaje w starożytnym Rzymie*, Lublin 1994.
- Longosz S., *Antykoncepcja i aborcja w ocenie św. Jana Chryzostoma*, „Roczniki Teologiczne” 54/10 (2007) s. 279-301.
- Longosz S., *Ojcowie Kościoła a przerywanie ciąży*, „Vox Patrum” 8 (1985) s. 232-273.
- Orzeszyna J., *Antykoncepcja*, w: *Encyklopedia bioetyki. Personalizm chrześcijański*, red. A. Muszala, Radom 2007, s. 43-53.
- Pietras H., *Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny. Dokumenty. Komentarze*, Kraków 2013.
- Starowieyski M., *Wstęp. Marcin z Bragi i jego dzieło*, w: Marcin z Bragi, *Dziela*, Ad Fontes 6, Kęty 2008, s. 9-104.
- Starowieyski M., *Aborcja i życie nienarodzonych w starożytności chrześcijańskiej*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 22/1 (2009) s. 117-147.
- Żurek A., *Małżeństwo i prokreacja według Cezarego z Arles*, „Vox Patrum” 12-13 (1987) s. 427-439.

