

Tadeusz KOŁOSOWSKI SDB
(Warszawa, UKSW)

ETYCZNO-ANTROPOLOGICZNE ASPEKTY ABORCJI W ŚWIETLE KLASYCZNEJ LITERATURY GRECJI I RZYMU

W starożytności aborcja była faktem; dotyczyło to również starożytnej Grecji i Rzymu. Sokrates, dodajmy, 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 znajdujemy 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 ἐξαμβλοῦν 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 świadectw na ten temat znajdujemy także 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

¹ Plato, *Theaetetus* 149d: „ἐπάδουσαι δύνανται ἐγείρειν τε τὰς ἀδίννας καὶ μαλθακωτέρας ἂν βούλωνται ποιεῖν, καὶ τίκτειν τε δὴ τὰς δυστοκούσας, καὶ ἕαν νέον ὃν δόξη ἀμβλίσκειν, ἀμβλίσκουσιν”.

² Por. S. Longosz, *Ojcowie Kościoła a przerywanie ciąży*, cz. 1: *W okresie przedchrześcijańskim*, VoxP 5 (1985) z. 8-9, 231-273, spec. 236.

³ Euripides, *Andromacha* 355-360: „ἡμεῖς γὰρ εἰ σὴν παῖδα φαρμακεύομεν καὶ νηδὺν ἐξαμβλοῦμεν [...]”.

⁴ Por. Juvenalis, *Satura* II 32-33: „Cum tot abortivis fecundam Iulia vulvam solveret [...]”; zob.

informuje nas także w swych *Vitae Caesarum* Swetoniusz:

„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 o tym wydarzeniu znajdziemy również w jednym z listów Pliniusza Młodsze⁶. Także 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 wcześniej komediopisarz Plaut w jednej ze swych komedii wspomina o kobiecie, która ukrywała się przed mężczyzną, by ten nie zmusił jej do przerwania ciąży (*abortioni operam*) i uśmiercenia w ten sposób dziecka⁸. Wreszcie Marek Tulliusz Cynceron w jednej ze swoich mów obrończych wspomina, że niejaki Opianik zapłacił jednej z wdów, znajdującej się w ciąży, by dokonała spędzenia płodu (*merces abortionis*), a potem razem z nią odziedziczył majątek⁹.

Skoro zarówno w starożytnej Grecji, jak i Rzymie aborcja była faktem, rodzi się pytanie, jak te antyczne społeczeństwa oceniały to zjawisko pod względem moralnym? Czy przerwanie ciąży uważano za dopuszczalne, czy też wręcz przeciwnie, jako karygodną zbrodnię? I jeszcze jedno istotne pytanie, które ma wymiar antropologiczny i należy je tutaj postawić: 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 nam klasyczna literatura grecka i rzymska? Przyjrzyjmy się wybranym autorom i ich wypowiedziom na ten temat.

Rozpocznijmy ten przegląd od dramatów Ajschylosa. W tragedii *Eumenidy* przedstawiony jest przez poetę Apollon Delficki, który odpędza od swego

Longosz, *Ojcowie Kościola*, s. 242.

⁵ Suetonius Tranquillus, *Vitae Caesarum. Domitianus* 22: „mox patre ac uiro orbatam ardentissime palamque dilexit, ut etiam causa mortis extiterit coactae conceptum a se abigere”, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska; Swetoniusz Trankwillus, *Żywoty Cezarów*, Warszawa 1965, 458.

⁶ Por. Plinius Caecilius Secundus, *Epistulae* IV 11, 6: „Nec minore scelere quam quod ulcisci videbatur, absentem inauditamque damnavit incesti, cum ipse fratris filiam incesto non polluisset solum verum etiam occidisset; nam vidua abortu periit”, por. tłum. Z. Ziółceki, *Pliniusza Cecylusza Listy*, I, Wrocław 1837, 305; zob. Longosz, *Ojcowie Kościola*, s. 242.

⁷ Por. 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 insulaque Pandateria Octaviam claudit”, tłum. S. Hammer: Tacyt, *Dziela*, I, 434-435; zob. także Longosz, *Ojcowie Kościola*, s. 242.

⁸ Por. Plautus, *Truculentus* 200-201: „Celabat metuebatque te, ne tu sibi persuaderes, ut abortioni operam daret puerumque ut enicaret”, por. tłum. G. Przychocki: T.M. Plautus, *Komedie*, III, Kraków 1937, 412.

⁹ Por. Cicero, *Oratio pro Cluento Avito* 12, 34; zob. Longosz, *Ojcowie Kościola*, s. 237.

proroczego przybytku Erynię, zalecając jej iść do otchłani największych kaźni i męczarni, gdzie przebywają mordercy, oszuści, trzebiciele chłopców i kobiety, które przerwały ciążę¹⁰:

„Wara wam od tych świętych murów! Wasze miejsce tam, gdzie krwawe sprawują sądy, gdzie padają ścięte głowy, gdzie oczy wylupiają, gdzie się zabija dziecię w łonie matki, gdzie się praktykuje okrutną kastrację”¹¹.

Użyty w tekście greckim termin ἀποφθορᾶ już od czasów Hipokratesa używany był technicznie 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 na przerywanie ciąży Platona? Temu wybitnemu filozofowi należy po pierwsze 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 embriion posiada w sobie pierwiastek duchowy, który przybywa ze świata Idei¹³. Takie stanowisko Platona zdawał się później potwierdzać Tertulian, który w dziele *De anima* stwierdza:

„Tenże Platon w szóstej księdze *Praw* 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 zakładał wcześniej 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

¹⁰ Por. Longosz, *Ojcowie Kościoła*, s. 235-236.

¹¹ Aeschylus, *Eumenides* 185-190: „οὗτοι δόμοισι τοῖαδε ξρίμπτεσθαι πρέπει, ἀλλ' οὐ καραμιστῆρες ὀφθαλμωρύχοι δίκαι σφαγαί τε, σπέρματός τ' ἀποφθορᾶ παίδων κακοῦται χλοῦνις, ἢ δ' ἀκρωνία λευσμοί τε, καὶ μύζουσιν οἰκτισμὸν πολλὸν ὑπὸ ῥάχιν παγέντες”, tłum. S. Srebrny: Ajschylos, *Tragedie*, Warszawa 1954, 450; por. także E. Nardi, *Procurato aborto nel mondo greco romano*, Milano 1971, 49-52; 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*, ACh 4 (1933) 16-18; Longosz, *Ojcowie Kościoła*, s. 236.

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

¹⁴ Tertullianus, *De anima* 25, 9, CCL 2, 821: „At idem [Plato] [...] monens cavere, ne vitiatio seminis ex aliqua vilitate concubitus labem corpori et animae supparet”, tłum. M. Michalski, ALP 1, Warszawa 1975, 241.

wieczne posiadanie dobra. Więc wynika to rzeczywiście z naszych rozważań, że się Eros i do nieśmiertelności odnosi”¹⁵.

Wynika więc z tego, że, zdaniem Platona, płód ma już w sobie duszę nieśmiertelną, a nadto, że dusza ludzka przekazywana jest w akcie seksualnym przez mężczyznę, co by świadczyło, że Platon był wyznawcą traducjanizmu. Za tą tezę mogłoby świadczyć przekonanie Filozofa, iż rola kobiety w akcie poczęcia jest tylko receptywna: kobieta przyjmuje nasienie do swego łona i stwarza warunki do jego rozwoju. Miejscem wzrostu nowego człowieka jest macica, którą Platon przyrównuje do gleby (przyjmującej nasienie). To właśnie w macicy, jego zdaniem, następuje zapłodnienie. I właśnie w procesie zapłodnienia przekazywany jest embrionowi jakiś element nieśmiertelny. Zdaniem Andrzeja Muszala, trudno jest jednak dziś jednoznacznie odpowiedzieć, czy Platon utożsamiał to rzeczywiście z tym, co obecnie określa się mianem „animacji równoczesnej”. Teza ta według tego badacza pozostaje bardziej w sferze domysłów, jakkolwiek nie jest pozbawiona podstaw¹⁶. Dla starożytnego Filozofa, 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 był 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 po pierwsze z jego doktryny polityczno-społecznej, którą wyłożył przede wszystkim w dwu swoich dziełach, a mianowicie w *Państwie* i *Prawach*. Filozof ten w swojej doktrynie polityczno-prawnej przeciwstawia ludzi wybranych zwykłemu szaremu tłumowi. Tylko ci pierwsi, ćwicząc się w dialektyce i cnotie zdolni są do poznania idei i sprawowania rządów nad żyjącym złudzeniami tłumem. Zgodnie z tym państwo idealne obejmować winno 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, wysunął Platon postulat przymusowego publicznego wychowania obywateli. Należyte wychowanie i wykształcenie stróżów państwa spowoduje, że zgodnie z przysłowiem wszystko stanie

¹⁵ Plato, *Symposium* 206e-207a: „Παυο μὲν οὖν, ἔφη. τί δὴ οὖν τῆς γεννήσεως; ὅτι ἀειγενὲς ἔστι καὶ ἀθάνατον ὡς θνητῶ ἢ γέννησις. ἀθανασίας δὲ ἀναγκαῖον ἐπιθυμεῖν μετὰ ἀγαθοῦ ἐκ τῶν ὁμολογημένων, εἴπερ τοῦ ἀγαθοῦ ἑαυτῶ εἶναι ἀεὶ ἔρος ἐστίν. ἀναγκαῖον δὴ ἐκ τούτου τοῦ λόγου καὶ τῆς ἀθανασίας τὸν ἔρωτα εἶναι”, tłum. W. Witwicki : Platon, *Dialogi*, II, Kęty 1999, 72.

¹⁶ Por. Muszala, *Embrion ludzki*, s. 97-98.

¹⁷ Ps-Plutarchus, *Placita philosophorum* 5, 15, ed. J. Mau, *Plutarchi moralia* V 2, 1, Leipzig 1971 ; Muszala, *Embrion ludzki*, s. 98.

się wspólne między przyjaciółmi: na zasadach wspólności opierać się będzie całe życie członków tej klasy. Nie byłoby tam ani własności prywatnej, ani indywidualnej rodziny. Kobiety zyskałyby równouprawnienie z mężczyznami. Wszystkie kobiety mają żyć wspólnie ze wszystkimi mężczyznami. Mieszkać ani odżywiać się osobno nie będzie wolno. Pary małżeńskie byłyby dobierane przymusowo na czas określony pod kątem uzyskania jak najdoskonalszego potomstwa. Dzieci, spośród których słabsze ulegałyby zgładzeniu, 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. W całości swej system ten odznaczał się niezwykłą surowością. Polegał na odgórnym ustalaniu wszystkiego: wierzeń religijnych, literatury, obcowania płciowego, sposobu odżywiania się, instrumentów muzycznych, a nawet melodii i tonacji muzycznych, zabaw itd. W takiej właśnie perspektywie należy odczytywać również teksty Platona, w świetle których widzi on miejsce dla aborcji. Władza państwa miała prawo regulować liczbę dzieci, które miały być jak najlepsze i jak najsilniejsze. W jego *Prawach* czytamy:

„Młodej małżonce i młodemu małżonkowi musi przede wszystkim leżeć na sercu, ażeby możliwie najpiękniejsze i najlepsze dzieci przekazać państwu”¹⁸.

Jaki los przewidywał Platon 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 taki właśnie cel Platon wywodzi:

„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.

¹⁸ Plato, *Leges* VI 783d: „Νύμφην χρή διανοεῖσθαι καὶ νυμφίον ὡς ὅτι καλλίστους καὶ ἀρίστους εἰς δύναμιν ἀποδείξομένους παῖδας τῇ πόλει”, tłum. M. Maykowska: Platon, *Prawa*, Warszawa 1960, 198.

¹⁹ Plato, *Respublica* V 9, 461bc, tłum. W. Witwicki: Platon, *Państwo – Prawa*, Kęty 1999, 162.

²⁰ Plato, *Leges* V 740d: „πάντων τούτων ἀρχὴν ἦν ἂν θάμεθα μεγίστην καὶ τιμιωτάτην, αὕτη σκεψαμένη τί χρή χρῆσθαι τοῖς περιγενομένοις ἢ τοῖς ἐλλείπουσι, πορίζετω μηχανὴν ὅτι μάλιστα ὅπως αἱ πεντακισχίλια καὶ τετταράκοντα οἰκῆσεις ἀεὶ ἔσονται. μηχαναὶ δ' εἰσὶν πολλαί· καὶ γὰρ ἐπισχέσεις”, tłum. Maykowska, s. 163.

Sposobem na zmniejszenie płodności była dla Platona również aborcja, a nawet zabójstwo lub porzucenie narodzonego już dziecka. W swoim *Państwie* pisze wyraźnie:

„Kobiety i mężczyźni poza latami rozplodu [...] 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 usiłowania, to położyć to gdzieś tak, żeby nie było pożywienia dla niego”²¹.

W świetle takiego poglądu Platona odnośnie aborcji rodzi się jedno ważne pytanie, jak on mógł pogodzić takie stanowisko z uznawaniem z drugiej strony animacji płodu ludzkiego? Próbą odpowiedzi na to pytanie może być hipoteza, jaką stawia ks. Andrzej Muszala, który próbuje wytłumaczyć stanowisko Platona w świetle jego dualizmu 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 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 ludzkiego”²².

Jak w świetle poglądów platońskich przedstawia się problem przerywania ciąży u Arystotelesa? Rozpocznijmy od antropologii Stagiryty: Arystoteles bowiem jako pierwszy wypracował kompletną koncepcję animacji ludzkiego embrionu, która wywarła olbrzymi wpływ na refleksję filozoficzno-teologiczną kilkunastu następnych wieków²³. By należycie zrozumieć tę koncepcję, należy przypomnieć za A. Muszala 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

²¹ Plato, *Respublica* V 9, 461bc: „Ὅταν δὲ δι' οἴμαι αἱ τε 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 μητρὸς, καὶ γυναῖκας ἀδ' πλὴν υἱεὶ καὶ πατρὶ καὶ τοῖς τούτων εἰς τὸ κάτω καὶ ἐπὶ τὸ ἄνω, καὶ ταῦτα γ' ἤδη πάντα διακελευσάμενοι προθυμεῖσθαι μάλιστα μὲν μηδ' εἰς φῶς ἐκφέρειν κύημα μηδέ γ' ἔν, ἐὰν γένηται, ἐὰν δέ τι βιάσῃται, οὕτω τιθέναι, ὡς οὐκ οὕσης τροφῆς τῷ τοιοῦτῳ”, tłum. Witwicki, s. 163.

²² Muszala, *Embrion ludzki*, s. 101-102.

²³ Por. tamże, s. 102.

ukszałtowanie („u-formowanie”) jakiegoś konkretnego przedmiotu. Np. blok marmurowy jest materia, 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 zostać przekształcona w coś innego. Drugą parę kluczowych kategorii metafizycznych stanowi para możliwość – akt ($\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ – $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$). Coś może być czymś potencjalnie (być w możliwości), choć nie jest jeszcze tym aktualnie (czyli nie jest jeszcze bytem w akcie), np. blok marmuru (być w możliwości) może kiedyś stać się posągiem (bytem w akcie), lub dziecko jest potencjalnym dorosłym, tzn. jest już dorosłym w możliwości, choć nie jest jeszcze nim aktualnie²⁴.

W świetle tych założeń prowadzi Arystoteles 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 w możliwości (nieożywiona materia) przechodzi w następną formę, jaką jest ciało (być w akcie). Dusza jest zatem pierwszą aktywnością ciała naturalnego i organicznego, posiadającego życie potencjalnie²⁵.

Arystoteles rozróżniał trzy rodzaje duszy: wegetatywną (roślinną) – $\theta\epsilon\pi\tau\iota\kappa\acute{\eta}$, zwierzęcą (zmysłową) – $\alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\iota\kappa\acute{\eta}$ i rozumną – $\nu\omicron\eta\tau\iota\kappa\acute{\eta}$ ²⁶. Ten trzeci rodzaj duszy posiada jedynie człowiek, który ma zdolność refleksji i przeprowadzania rozumowania, stąd też 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? Nie jest oczywiste, w jakim stopniu Arystoteles bazował tu na rozważaniach Platona, jednak w tej kwestii poszedł właśnie śladem swojego mistrza z Aten, stwierdzając, że dusza ludzka (rozumna) – skoro ma być formą ciała – musi być niematerialna; co więcej, musi pochodzić z zewnątrz ($\theta\upsilon\rho\alpha\theta\epsilon\nu$). 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 ja-

²⁴ Tamże.

²⁵ Por. Arystoteles, *De anima* 412a; Muszala, *Embrion ludzki*, s. 103-104.

²⁶ Por. Arystoteles, *De anima* 413a25-b2; 415a2; Muszala, *Embrion ludzki*, s. 104.

²⁷ Por. Arystoteles, *De anima* 427a-b; 429a-b; Muszala, *Embrion ludzki*, s. 104.

kaś 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, 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 Arystotelesa – 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* czytamy:

„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 αἰσθησιν ἐγγενέσθαι καὶ ζωὴν ἐμποιεῖσθαι δεῖ τὴν ἄμβλωσιν). Bo co tu jest godziwe a co nie, zależy będzie od tego, czy płód już czucie i życie posiada”³⁴.

²⁸ Por. Muszala, *Embrion ludzki*, s. 105; Arystoteles, *Analytica posteriora* II 19.

²⁹ Por. Arystoteles, *De generatione animalium* II 736b.

³⁰ Tamże II 736a, tłum. P. Siwek: Arystoteles, *O rodzeniu się zwierząt*, Biblioteka Klasyków Filozofii 130, Warszawa 1979, 74.

³¹ Tamże I 729a, tłum. Siwek, s. 50; Muszala, *Embrion ludzki*, s. 107.

³² Arystoteles, *De generatione animalium* II 738b, tłum. Siwek, s. 82.

³³ Por. Muszala, *Embrion ludzki*, s. 110-111.

³⁴ Arystoteles, *Politica* 14,10,1335: „περὶ δὲ ἀποθέσεως καὶ τροφῆς τῶν γιγνομένων ἔστω νόμος μὴδὲν πεπρωμένον τρέφειν, γὰρ δὲ πλῆθος τέκνων ἢ τάξις τῶν ἐθῶν κελεύει μὴδὲν

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.

Przejdźmy do kolejnego ważnego nurtu w antycznej filozofii, jakim 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 też dzieci winny się rodzić w sprzyjających warunkach oraz w dobrej sytuacji rodzinnej. Sztuczne poronienie było usprawiedliwione tylko pod pewnymi zastrzeżeniami, 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 dokonać w każdym momencie okresu ciążowego, gdyż płód nie był przez nich uznawany za człowieka³⁵.

Przejdźmy do literatury rzymskiej, znajdującej się pod wpływem stoicyzmu. Jak łacinnicy oceniali aborcję? 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

ἀποτίθεσθαι τῶν γιγνομένων ὀρισθῆναι δὲ δεῖ τῆς τεκνοποιίας τὸ πλῆθος, ἐὰν δὲ τισὶ γίγνηται παρὰ ταῦτα συνδυασθέντων, πρὶν αἴσθησιν ἐγγενέσθαι καὶ ζωὴν ἐμποιεῖσθαι δεῖ τὴν ἀμβλωσιν: τὸ γὰρ ὄσιον καὶ τὸ μὴ διωρισμένον τῇ αἰσθήσει καὶ τῷ ζῆν ἔσται. ἐπεὶ δ' ἡ μὲν ἀρῆη τῆς ἡλικίας ἀνδρὶ καὶ γυναικὶ διώρισταί, τότε ἄρχεσθαι χρὰ τῆς συζεύξεως, καὶ πόσον χρόνον λειτουργεῖν ἀρμόττει πρὸς τεκνοποιίαν ὀρίσθω”, tłum. L. Piotrowicz: Arystoteles, *Polityka*, Warszawa 1964, 331; por. Muszala, *Embriion ludzki*, s. 113.

³⁵ Por. Muszala, *Embriion ludzki*, s. 120-121.

³⁶ Por. Cicero, *Oratio pro Cluento Avito* 11, 32: „partum sibi ipsa medicamentis abegisset, rei capitalis esse damnatam”.

kobieta własnemu ciału gwałt zadając, sama sobie była przyczyną swych cierpień³⁷.

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 przekazał nam rzymski poeta Owidiusz z czasów cesarza Augusta. Było wówczas wiele kobiet, które z powodu próżnej troski o urodę decydowały 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 matką³⁸.”

Do zjawiska aborcji nawiązuje Owidiusz zwłaszcza w swoim dziele poetyckim *Amores*, W II księdze tego zbioru poetyckiego, wiersz 13. rozpoczyna od przedstawienia faktu dokonanej aborcji przez jego kochankę Korynnę, która lekkomyślnie usiłując pozbyć się poczętej z nim ciąży przyplaciła to zdrowiem i znalazła się w niebezpieczeństwie utraty życia³⁹. Korynna dokonała tego bez jego wiedzy, co wzbudziło w nim gniew, a jeszcze bardziej zgrozę⁴⁰. Poeta prosi bogów, by litościwie spojrzeli na nich oboje, a w zakończeniu wiersza zwraca się do bogini narodzin z następującym błaganiami:

„Przyjdź łaskawa Litynio i wysłuchaj mojego błagania! Ona jest godna pomocy od ciebie, obdarz ją życiem! 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 jego kolejny 14. wiersz z II księgi *Amores*. Poeta opowiada w nim o kobietach, które, aby ciało pozbawić zmarszczek, podejmują wzbudzającą zgrozę walkę, dopuszczając się zbrodni w swoim łonie⁴². Dla Owidiusza sztuczne poronienie jawi

³⁷ Tamże, tłum. E. Rykaczewski: *Mowy Marka Tuliusza Cyclerona*, II, Paryż 1870, 44; por. Longosz, *Ojcowie Kościoła*, s. 238.

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

³⁹ Por. Ovidius, *Amores* II 13: „Dum labefactat onus gravidi temeraria ventris, / in dubio vitae lassa Corinna iacet”, tłum. własne.

⁴⁰ Tamże II 13, 3-4: „illa quidem clam me tantum molita pericli / ira digna mea; sed cadit ira metu”, tłum. własne.

⁴¹ Tamże II 13, 21-26: „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”, tłum. własne.

⁴² Por. tamże II 14, 7-8: „[...] ut careat rugarum crimine venter, / sternetur pugnae tristis harena tuae”.

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 narodził się 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 cesarów”⁴³.

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 dopuściłaś”⁴⁴.

Względem zaś 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 tego”⁴⁵.

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 rośnie, to tylko jedna mała chwila, za cenę życia”⁴⁷.

Kobiety te jednak postępują gorzej niż dzikie zwierzęta:

⁴³ Tamże II 14, 9-18: „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”, tłum. własne.

⁴⁴ Tamże II 14, 19-20: „tu quoque, cum posses nasci formosa, perisses, / temptasset, quod tu, si tua mater opus”.

⁴⁵ Tamże II 14, 21-22: „ipse ego, cum fuerim melius periturus amando, / vidissem nullos matre negante dies”.

⁴⁶ Tamże II 14, 23-24: „Quid plenam fraudas vitem crescentibus uvis, / pomaque crudeli vellis acerba manu?”.

⁴⁷ Tamże II 14, 25-26: „sponte fluant matura sua – sine crescere nata; / est pretium parvae non leve vita morae”.

„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 mimo wszystko ma świadomość, że nawet te mocne słowa, są rzucane na wiatr, i nie wierzy w ich skutek⁴⁹. W ostatnim wersie zwraca się jednak z prośbą 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 to 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.

Taki motyw postępowania dotyczy często przede wszystkim kobiet zamężnych, ze znakomitych rodów, co zresztą zauważa późniejszy satyryk Juwenal: „A rzadko położnicę trzyma złote łoże”⁵¹. Na tym tle tenże 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, wymownie brzmią słowa Seneki, który w dziele *De consolatione ad Helviam matrem*, daje o swojej matce piękne świadectwo przeżywania przez nią macierzyństwa:

„Nigdy nie wstydziłaś 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

⁴⁸ Tamże II 14, 35-38: „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 Por. tamże II 14, 41-42: „Ista sed aetherias vanescant dicta per auras, / et sint ominibus pondera nulla meis!”.

⁵⁰ Tamże II 14, 43-44: „di faciles, peccasse semel concedite tuto, / et satis est; poenam culpa secunda ferat!”.

⁵¹ Iuvenalis, *Satura* VI 594: „sed iacet aurato uix ulla puerpera lecto”, tłum. własne.

⁵² Tamże VI 592-593: „Hae tamen et partus subeunt discrimen et omnis / nutricis tolerant fortuna urgente labores”, tłum. własne.

gdymby nieprzyzwoitego brzemia, ani nie udaremniłaś poczętych w swoich wnętrzościach nadziei potomstwa”⁵³.

Konkludując można powiedzieć, że w starożytnej Grecji i Rzymie, chociaż uważano, że dzieci stanowią błogosławieństwo bogów i bogactwo człowieka, a bezpłodność jest nieszczęściem i karą bożą, to z drugiej strony 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, choć praktyce tej towarzyszyło także społeczne potępienie, które widziało w niej zbrodnię godną kary boskiej i ludzkiej, czego świadectwem są dzieła Ajschylosa, Cyncerona, Owidiusza i Juwenala.

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

(Summary)

In ancient Greece and Rome, though it considered that children constituted God's blessing and the wealth of the man, and the sterility is fatality and the divine punishment, on the other hand one committed kills of children in the mother's womb, and even killings from favour of eugenic children already born.

Such position took up Plato and Aristotle, despite the view about the animation of the foetus already in the mother's womb. Stoics who thought that the foetus was only a part of the mother, they did not see the problem, to make the abortion in every moment the maternity period.

The abortion was so executed, however to this practice accompanied also and the social condemnation which saw in the abortion the crime worthy of the divine punishment and human, and expression of this are works of Aeschylus, Cicero, Ovid and Juvenal.

⁵³ Seneca, *De consolatione ad Helviam matrem* 16, 3, tłum. L. Joachimowicz: L.A. Seneka, *Pisma filozoficzne*, I, Warszawa 1965, 529.

