

Bazyli Degórski OSPPE

Kultura i filozofia pogańska w myśli łacińskich Ojców Kościoła

Trudno jest mówić o podejściu łacińskich Ojców Kościoła do ówczesnej kultury i filozofii pogańskiej, gdy oddzielimy ich wyraźnie od Ojców greckich. Podział ten jest sztuczny. Oba te światy i strefy językowo-kulturowe miały bowiem z zasady to samo spojrzenie na świecką kulturę i filozofię, razem poruszały się na tym terenie i obficie z niego czerpały. Zachodzą też ściśle powiązania między Ojcami wschodnimi i zachodnimi; bez jednych nie sposób pojąć wywodów tych drugich i *vice versa*. Skoro jednak mamy przedstawić myśl tylko Ojców łacińskich, postaramy się to zrobić, o ile to jest możliwe, bez czynienia niepotrzebnej i wiodącej na manowce „wiwisekcji”.

Wiara a rozum

1. Mądrość Boża a ludzkie rozumowanie

Żyd Filon z Aleksandrii, odnosząc się do esseńczyków, określa ich jako „pewnych ludzi narodu żydowskiego”¹, i podaje, że jest ich

1 Philo Alexandrinus, *Quod omnis probus liber sit* 75.

„ponad cztery tysiące”². „Mieszkają w wioskach i unikają miast”³. Na koniec mówi o ich wierzeniach i praktykach: przestrzegają praw swoich ojców⁴ oraz utrzymują, że trzy podstawowe przykazania to miłość do Boga, miłość do cnoty i miłość do ludzi⁵.

Gdyby jednak Filon był świadomy tego, co działo się w Palestynie w ostatnich dziesięcioleciach jego życia, napisałby o „pewnych ludziach narodu żydowskiego”, którzy byli wówczas znani jako „uczniowie Pana” (Dz 9, 1) lub „sekte nazarejczyków” (Dz 24, 5). Dodałby, że w przeciwieństwie do innych Żydów uznawali Jezusa z Nazaretu za Mesjasza i wierzyli, że trzeciego dnia po ukrzyżowaniu zmartwychwstał, wstąpił do nieba oraz że na końcu czasów powróci, aby ustanowić królestwo Boże (por. Mk 13, 26; Dz 1, 11).

Gdyby Filon odwiedził Cylicję w latach, gdy Jezus nauczał, mógłby w Tarsie spotkać młodego Szawła uczonego w Prawie. Podobnie jak Filon, ten młody myśliciel zwracał uwagę na otaczający go świat Greków, pogan, w którym nie znalazł tej masy nikczemności potępianej przez proroków. Podobnie jak Filon odkrył on podstawowe formy doktryny biblijnej i podobnie jak Filon doszedł do przekonania, że Bóg obdarzył pogan darem zdolności wierzenia i czynienia niektórych rzeczy zgodnych z Prawem wynikającym z natury. Być może Filon dowiedziałyby się również o marzeniach młodego człowieka, który studiował w Tarsie Prawo żydowskie. Uważał się on za swego rodzaju proroka wśród pogan, aby nauczyć ich prawdziwego znaczenia tych rzeczy z Prawa, w które wierzyli i które wykonywali z natury. Są to pragnienia, które Filon mógłby dostrzec w duszy młodzieńca z Tarsu. W rzeczywistości są to te same poglądy, które młody uczoney w Prawie głosił wśród pogan, gdy uznał Jezusa za Mesjasza.

2 Philo Alexandrinus, *Quod omnis probus liber sit* 75.

3 Philo Alexandrinus, *Quod omnis probus liber sit* 76.

4 Philo Alexandrinus, *Quod omnis probus liber sit* 80–82.

5 Philo Alexandrinus, *Quod omnis probus liber sit* 83.

Bałwochwalstwo było jednak nadal szeroko rozpowszechnione w pogańskim świecie. Paweł występował przeciwko niemu z gwałtownością proroków. Odnosząc się do twierdzeń biblijnych, określił wielu pogańskich bogów wspólnym terminem „bałwany” (por. 1 Kor 8, 4). Nie jest jednak dobrze określony jego stosunek do filozofii, do kultury Greków.

Pawłowy brak pogodzenia się z politeizmem pozostał niezmienny wśród Ojców. Jednak odeszli oni od wrogiego nastawienia Pawła względem wprowadzania filozofii do nauczania Ewangelii. W rzeczywistości, poczynszy od drugiej połowy II wieku, Apologeci, nawet łacińscy, przedstawiali chrześcijaństwo jako doktrynę nie stojącą w sprzeczności z filozofią, z ówczesną kulturą.

Czynniki, które doprowadziły do wyłonienia się chrześcijaństwa otwartego na ówczesną kulturę i czerpiącego z jej myśli filozoficznej można podzielić na trzy główne grupy: (1) nawrócenie pogan, którzy byli wykształceni w filozofii; (2) chrześcijanie używali filozofii do obrony przed stawianymi im zarzutami – starali się wykazać, że zwalczając politeizm, podążali jedynie śladami najlepszych pogańskich filozofów, a ich praktyki nie były przeciwne zasadom filozofii; (3) filozofia, która została wprowadzona do chrześcijaństwa przez nawróconych pogan i użyta jako środek obrony przed pewnymi oskarżeniami, wydaje się jeszcze bardziej przydatna jako środek uodparniający na herezję gnostycyzmu. Wierzenia gnostyckie były bowiem synkretyzmem różnych teorii pogańskich, synkretyzmem przyodzianym w terminy filozoficzne. Próbując zastosować taką wiedzę w Nowym Testamencie, posunęli się oni do skrajności w stosowaniu metody alegorycznej, zaprzeczając dosłownemu znaczeniu Biblii, a tym samym przekształcając chrześcijaństwo w czysto oratorską powłokę pogaństwa. Niektórzy Ojcowie, tacy jak Ireneusz (Azjata mówiący po grecku, choć piszący w Lyonie w Galii) i Tertulian, ograniczyli się do pokazania, w jaki sposób gnostycyzm opierał się na fałszywych doktrynach pogańskiej mitologii i filozofii. Inni jednak przeciwstawiali filozofii gnostyckiej nową filozofię chrześcijańską, opartą zarówno

na tym, co uważali za prawdziwe zasady filozofii greckiej, jak i na *Credo* Kościoła.

Filozofia, kultura pogańska, po wejściu do chrześcijaństwa miała zatem historyczną ciągłość zarówno między Ojcami greckimi, jak i łacińskimi. Niemniej jednak w tym samym czasie, gdy podejmowano próby pogodzenia Pisma Świętego z filozofią, wśród Ojców szerzyła się również postawa krytyki filozofii. Przede wszystkim dostrzegano fałszywość wielu doktryn filozoficznych. Po drugie, Ojcowie ci dochodzili do wniosku o bezcelowości filozofii jako przewodnika wiodącego do prawdy. Ich rozumienie Pisma Świętego, filozofii i zachodzących między nimi wzajemnych powiązań pokrywa się z tym, które posiadał Filon, inni żydowscy filozofowie, a także św. Paweł. Dla nich wszystkich chrześcijaństwo różniło się od filozofii; różnica polegała zarówno na pochodzeniu, jak i na stopniu prawdy: chrześcijaństwo, o ile jest pochodzenia boskiego, może być tylko prawdą; filozofia, o ile jest pochodzenia ludzkiego, składa się z prawdy, ale także częstokroć z fałszu. Z tego przekonania Ojców wynikały trzy kwestie: 1) czy istnieje jakikolwiek dowód na prawdziwość nauk Pisma Świętego?; 2) w jaki sposób filozofowie mogli odkryć te prawdy, które prorocy znali jedynie z objawienia?; 3) w jaki sposób prawdy odkryte bez objawienia i wyrażone w języku filozoficznym mogą być utożsamiane z prawdami poznanymi przez objawienie i wyrażonymi w języku Pisma Świętego?

Odpowiedzi na pierwsze pytanie udzielił Filon. Aby udowodnić, że Pismo Święte jest „prawdą”, podczas gdy mitologia jest „oszustwem”⁶, podał następującą motywację: (1) pełna cudów historia Mojżesza; (2) wypełnienie się wszystkiego, co Mojżesz przepowiedział w imieniu Boga; (3) wewnętrzna doskonałość praw Mojżesza; (4) „nie tylko Żydzi, ale prawie wszystkie inne narody, zwłaszcza te, które cenią cnotę, wzrosły w świętości, tak że doceniają i szanują nasze prawa”⁷. Podobną argumentację stosują Ojcowie (głównie

6 Por. Philo Alexandrinus, *De praemiis et poenis* 2, 8.

7 Philo Alexandrinus, *De vita Moysis* 2, 4, 17.

greccy) w celu udowodnienia prawdziwości Starego i Nowego Testamentu. Na Zachodzie św. Augustyn również wskazuje na cztery dowody prawdziwości chrześcijaństwa: (1) cuda⁸; (2) wypełnienie się prorocत्व⁹; (3) wewnętrzna doskonałość chrześcijańskiego nauczania, o której świadczy doskonałość moralnego życia chrześcijan¹⁰; (4) powszechne rozszerzenie się chrześcijaństwa¹¹.

Odpowiedź na drugi problem również pochodzi od Filona. Proponuje on trzy wyjaśnienia pochodzenia tego, co jest prawdą w filozofii pogańskiej: (1) Grecy zapożyczyli te prawdy od Żydów; (2) odkryli je dzięki swojemu wrodzonemu rozumowi, ale nie bez pomocy Boga; (3) prawdy te są szczególnym darem udzielonym im przez Boga. Te same wyjaśnienia pojawiają się również w dziełach Ojców Kościoła.

Odpowiedzi na trzeci problem udzielił również Filon: jest to metoda alegorycznej interpretacji Pisma Świętego.

2. Alegoria

Metoda, za pomocą której Ojcowie szukali filozoficznego znaczenia w Piśmie Świętym, wywodzi się z metody niedosłownej interpretacji Pisma Świętego stosowanej przez Pawła i Filona. Pośrednio sięga ona – poprzez św. Pawła – do metody stosowanej przez rabinów, a poprzez Filona – do niedosłownej metody stosowanej przez greckich filozofów w interpretacji Homera.

Stopniowo jednak pole nieliteralnej interpretacji rozszerzało się. Po pierwsze, wraz z Ireneuszem i Tertulianem, również Nowy Testament stał się przedmiotem niedosłownej interpretacji. Ten ostatni na przykład uważa, że werset „Inny jest blask słońca,

8 Por. Augustinus Hipponensis, *De utilitate credendi* 16, 34.

9 Por. Augustinus Hipponensis, *Sermo* 43, 4, 5.

10 Por. Augustinus Hipponensis, *De utilitate credendi* 17, 35; Augustinus Hipponensis, *De vera religione* 3, 3–4, 7.

11 Por. Augustinus Hipponensis, *De utilitate credendi* 16, 34.

a inny – księżycyca i gwiazd” (1 Kor 15, 41) odnosi się odpowiednio do Chrystusa, Kościoła i potomków Abrahama¹².

U późniejszych Ojców nie znajdujemy już niczego nowego w kwestii interpretacji Pisma Świętego. Wśród greckich Ojców pewne drobne zastrzeżenia zgłaszali Antiocheńczycy, którym wydawało się, że alegoryczna interpretacja Biblii oznacza całkowite wykluczenie jej dosłownego znaczenia. Dlatego też niektórzy z nich całkowicie odrzucili użycie terminu „alegoria” i próbowali zastąpić go słowem „θεωρία”. Wśród Ojców łacińskich podejmowano próby przywrócenia starych klasyfikacji i przypisania nowych znaczeń starożytnym terminom. Czynili tak na przykład św. Hieronim, św. Augustyn i św. Jan Kasjan.

Podobnie jak Orygenes, św. Hieronim był zwolennikiem potrójnego podziału i na poparcie tego cytował ten sam werset Pisma Świętego, który przytaczał Orygenes: „Czy już nie pisałem tobie trzy razy [słów pełnych] rad i wskazań, by cię nauczyć prawości i prawdy, byś wiernie zdał sprawę temu, kto cię posłał?” (Prz 22, 20–21). Trzy części jego trójpodziału są oznaczone terminami dosłownymi (*iuxta litteram*), tropologicznymi (*per tropologiam*) i mistycznymi (*mysticus*) lub terminami historycznymi (*iuxta historiam*), tropologicznymi lub moralnymi (*iuxta tropologiam, iuxta moralem*) i duchowymi (*iuxta intelligentiam spiritalem, in spiritali θεωρία*)¹³.

Augustyn skłania się ku różnego rodzaju poczwórnym klasyfikacjom. W jednym z tekstów pisze:

Część Pisma Świętego zwana Starym Testamentem jest przekazywana w poczwórnej formie dla tych, którzy chcą ją poznać, zgodnie z historią, zgodnie z etiologią, zgodnie z analogią, zgodnie z alegorią¹⁴.

12 Por. Tertullianus Carthaginensis, *De carnis resurrectione* 52.

13 Por. Hieronymus Stridonensis, *Epistula* 120, 12, PL 22, 1005.

14 Augustinus Hipponensis, *De utilitate credendi* 3, 5; por. Augustinus Hipponensis, *De Genesi ad litteram liber imperfectus* 2, 2.

Klasyfikacja ta jest jednak w rzeczywistości podwójna, ponieważ pierwsze trzy części – jak zauważył św. Tomasz z Akwinu – „wszystkie mieszczą się w dosłownym znaczeniu”¹⁵. W tej klasyfikacji termin „alegoria” zastępuje sens niedosłowny we wszystkich jego podziałach. Augustyn stwierdza, że wyrażenie „zgodnie z alegorią” należy rozumieć: „gdy naucza się, że pewnych rzeczy, które zostały napisane, nie należy brać dosłownie, ale należy je rozumieć w przenośni”¹⁶. Wydawać by się mogło, że wyjaśnienie alegoryczne było dla Augustyna interpretacją zastępującą sens dosłowny. Nie taki był jednak jego zamiar. Sam on bowiem ilustruje metodę alegoryczną przykładami zaczerpniętymi z Nowego Testamentu, dotyczącymi przenośnych wyjaśnień niektórych wydarzeń ze Starego Testamentu (takich jak historia Jonasza, wyjście z Egiptu, Izaak i Izmael) i nic nie wskazuje na to, by zaprzeczał historyczności któregokolwiek z tych faktów.

Używając „alegorii” w ogólnym znaczeniu niedosłownym, św. Augustyn czasami odnosi się do różnych jej rodzajów. W jednym fragmencie „zagadka” („niejasność”, *aenigma*) nazywana jest „niejasną alegorią”; w innym miejscu wylicza cztery rodzaje alegorii, a mianowicie alegorię historii (*historiae*), alegorię faktów (*facti*), alegorię dyskursu (przemowy, toku mowy, *sermonis*) i alegorię obrzędów (*sacramenti*)¹⁷. Ogólnie rzecz biorąc, „alegoria” jest używana w znaczeniu niedosłownej interpretacji, która niekoniecznie zastępuje dosłowny sens, ale może go jedynie uzupełniać.

Św. Jan Kasjan zaczyna od podwójnego podziału, między interpretacją historyczną a znaczeniem duchowym, a na dowód tego cytuje werset z posiadanego przez siebie tekstu Septuaginty: „Wszyscy, którzy byli z nią, byli podwójnie odziani” (Prz 31, 21–22)¹⁸. Dzieli następnie duchowe znaczenie na trzy rodzaje, zwane

15 Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* 1, 1, 10, ad 2.

16 Augustinus Hipponensis, *De utilitate credendi* 3, 5; por. Augustinus Hipponensis, *De Genesi ad litteram liber imperfectus* 2, 2.

17 Por. Augustinus Hipponensis, *De vera religione* 50, 99.

18 Por. Iohannes Cassianus, *Conlationes Patrum* 14, 8, PL 49, 962B.

tropologią, alegorią i anagorią, a na poparcie tej tezy przytacza werwet używany już przez Orygenesusa i św. Hieronima:

Czy już nie pisałem tobie trzy razy [słów pełnych] rad i wskazań, by cię nauczyć prawości i prawdy, byś wiernie zdał sprawę temu, kto cię posłał? (Prz 22, 20–21)¹⁹.

Z późniejszego wyjaśnienia tych trzech terminów jasno wynika, że przez alegorię rozumie on interpretację przygodną, przez anagorię interpretację eschatologiczną, a przez tropologię interpretację moralną.

3. Filozofia – służebnica Pisma świętego

U Filona akceptacja pewnych założeń biblijnych jako preambuły wiary, która mogła być wykorzystana jako kryterium prawdy lub fałszu doktryny filozoficznej, dała początek koncepcji filozofii służącej Pismu Świętemu. To samo podporządkowanie filozofii Pismu Świętemu można również znaleźć u Ojców Kościoła.

W judaizmie aleksandryjskim byli odstępcy, ale nie heretycy. Z pewnością istniały indywidualne różnice zdań na temat filozoficznej alegoryzacji Pisma Świętego i jego wykorzystania, ale nigdy nie doprowadziło to do powstania sekt. Chrześcijaństwo natomiast było rozdzielane przez sekty i herezje. Słusznie lub nie, zaczęto więc obarczać filozofię odpowiedzialnością za niektóre z największych herezji. Niektórzy uważali, że najwłaściwszym sposobem na powstrzymanie herezji jest całkowite wykluczenie filozofii (kultury pogańskiej) z chrześcijaństwa, ale ponieważ było to niemożliwe, po prostu zniechęcano do jej zgłębiania, podkreślając samowystarczalność wiary i jej całkowitą niezależność od pogańskiej kultury. Według innych herezję można najlepiej zwalczać nie poprzez

19 Iohannes Cassianus, *Conlationes Patrum* 14, 8, PL 49, 962B.

całkowite wyeliminowanie filozofii, ale raczej przez przekształcenie jej w prawdziwą filozofię i kulturę chrześcijańską.

Dlatego Ojcowie, choć wszyscy wychodzili z tej samej zasady podporządkowania filozofii Pismu Świętemu, w kwestii natury tego podporządkowania podzielili się na trzy grupy. Według pierwszej wystarcza czysta wiara w nauczanie Pisma Świętego; natomiast szukanie filozoficznych dowodów dla prawd, w które już wierzymy, umniejsza naszą zasługę. Według drugiej grupy najwyższym rodzajem wiary jest wiara racjonalna, a zatem, jeśli czysta wiara jest godna nagrody, to wiara poparta dowodami filozoficznymi zasługuje na nią jeszcze bardziej. Według trzeciej grupy czysta wiara i racjonalna wiara są jednakowo godne uznania.

Postaramy się teraz pokazać, w jaki sposób powyższy podział był wynikiem różnego rozumienia wiary ukazywanej w Piśmie Świętym, tj. czy oznacza ona czystą wiarę, której zasługa jest zmniejszana lub zwiększana przez filozoficzne rozumowanie, czy też oznacza zarówno wiarę prostą, jak i racjonalną. Pierwszą z tych teorii będziemy nazywać teorią prostej wiary, podzielonej na tradycjonalistyczną i racjonalistyczną, a drugą teorię – teorią dwojakiej wiary.

4. Tertulian i teoria prostej wiary

Jako przedstawiciela teorii prostej wiary tradycyjnego typu weźmy Tertuliana, dla którego wiara bez żadnych dodatków rozumu czy filozofii (pogańskiej kultury) jest najwyższym rodzajem wiary. Według niego bowiem filozofia twierdzi, że zna prawdę, podczas gdy tylko ją psuje i sama jest podzielona na wiele herezji przez różnorodność wzajemnie zwalczających się sekt. Po drugie, jej błędne doktryny filozoficzne są odpowiedzialne za herezje, które pojawiły się w chrześcijaństwie. Ponadto Tertulian sprzeciwia się studiowaniu filozofii, powtarzając ostrzeżenie św. Pawła skierowane do Kolosan: „Baczcie, aby kto was nie zagarnął w niewolę przez tę filozofię będącą czczym oszustwem, opartą na ludzkiej tylko tradycji, na żywiołach świata, a nie na Chrystusie” (Kol 2, 8). Tertulian

rozumie to jako ostrzeżenie przed zgłębianiem filozofii greckiej i jej wykorzystaniem w interpretacji Biblii.

Tertulian sprzeciwia się jeszcze bardziej zdecydowanie pogładowi, że chrześcijaństwo „nie jest tak naprawdę czymś boskim, ale raczej rodzajem filozofii”²⁰. Chrześcijaństwo różni się od filozofii swoją „nauką” i swoimi „metodami”. Poszukiwanie prawdy jest niewątpliwie zawarte w słowach Jezusa: „Szukajcie, a znajdziecie” (Mt 7, 7). Nie znaczy to jednak, że ci, którzy mają wiarę, powinni poświęcić się filozofii; oznacza to tylko, że ci, którzy nie mają wiary, powinni szukać wiary i zaprzestać poszukiwań dopiero wtedy, gdy ją znajdą. Studiowanie filozofii, gdy ma się już wiarę, oznaczałoby: albo nie uwierzyłem, chociaż pozornie stałem się wierzący, albo przestałem wierzyć.

Tertulian nie widział również sensu w zabiegach tych apologetów, którzy próbowali znaleźć w kulturze pogańskiej podobieństwa do nauki chrześcijańskiej. Dlatego postanowił zignorować literaturę filozoficzną, oświadczając: „nie będziemy przywiązywać wagi do faktu, że niektórzy autorzy twierdzili, że jest jeden Bóg i tylko jeden Bóg”²¹.

Mimo to Tertulian nie wahał się korzystać z wiedzy filozoficznej. W swoich pismach odwołuje się bowiem do wszystkich dzieł filozoficznych, które znał, a nawet otwarcie przyznaje, że „czasami filozofowie nauczali tych samych rzeczy, których my nauczamy”²².

Z wypowiedzi Tertuliana można wywnioskować, że wiara jest akceptacją doktryny Pisma Świętego wyłącznie na podstawie samego jego autorytetu. Taka prosta wiara jest wystarczająca do zbawienia. Poszukiwanie i używanie filozoficznych dowodów przez tych, którzy już posiadają wiarę, umniejsza zasługi samej wiary. Z drugiej strony, ten, kto wyjaśniając wiarę, wykorzystuje w celach apologetycznych lub pedagogicznych wiedzę filozoficzną zdobytą

20 Tertullianus Carthaginensis, *Apologeticus* 46.

21 Tertullianus Carthaginensis, *De testimonio animae* 1.

22 Tertullianus Carthaginensis, *De anima* 5.

przed uzyskaniem wiary, nie ponosi uszczerbku, jeśli chodzi o zasługę płynącą ze stania się wierzącym.

Stanowisko dokładnie odwrotne do Tertuliana zajmował w tej sprawie Orygenes. Wprawdzie obaj traktują wiarę jako pojęcie biblijne, dla obu też wiara oznacza przyjęcie nauki Pisma Świętego, istnieje jednak między nimi zasadnicza różnica: dla Tertuliana termin „wiara” oznacza jedynie akceptację nauki Pisma Świętego i ten rodzaj wiary jest wystarczający dla wszystkich ludzi. Dla Orygenes natomiast termin „wiara” używany w Biblii oznacza, owszem, akceptację jej doktryny, ale jest to rodzaj wiary wystarczający tylko dla prostych ludzi, podczas gdy ci, którzy są zdolni do studiów filozoficznych, muszą nauczyć się wspierać swoją wiarę filozoficznymi dowodami.

5. Teoria podwójnej wiary

Przedstawicielem szkoły podwójnej teorii wiary, zapoczątkowanej przez św. Klemensa Aleksandryjskiego, jest św. Augustyn. W młodości, w czasie swojego nawrócenia, dowiedział się on od kapłana Symplicjana, że ostrzeżenie św. Pawła przed „filozofią i próżnym zwodzeniem” (Kol 2, 8) odnosi się tylko do pewnego rodzaju filozofii w kulturze pogańskiej, nie obejmując filozofii platoników, która według Augustyna „prowadzi do wiary w Boga i w Jego Słowo”²³. Ponadto, podobnie jak Klemens, Augustyn twierdzi, że filozofia jest użyteczna dla religii:

Jeśli ci, o których mówi się, że są filozofami, a zwłaszcza platonicy, przypadkiem powiedzieli rzeczy prawdziwe i zgodne z naszą wiarą, nie tylko nie możemy się od nich odwrócić, ale musimy domagać się ich odzyskania, odzyskania tych, którzy są – że tak powiem – bezprawnymi posiadaczami²⁴.

²³ Augustinus Hipponensis, *Confessiones* VIII 2, 3.

²⁴ Augustinus Hipponensis, *De doctrina christiana* II 10, 60.

Zalecając użycie rozumu w obronie wiary, św. Augustyn wyjaśnia, co rozumie przez te dwa przeciwstawne terminy. W odniesieniu do terminu „rozum” ma on na myśli zarówno korzystanie przez każdego człowieka z jego własnych zdolności rozumowych, jak i korzystanie przez każdego człowieka z całego zasobu wiedzy znanej jako filozofia grecka, osiągniętej częściowo przez „zmysły cielesne”, a częściowo przez „intelekt”²⁵. Jeśli chodzi o termin „wiara” (*fides*), św. Augustyn najpierw analizuje jego sens w Piśmie Świętym i, podobnie jak Filon, rozróżnia dwa znaczenia:

Mówimy o tej wierze, której używamy, gdy w coś wierzymy, jak w zdaniu: „nie uwierzył we mnie”, co oznacza: „nie uwierzył w to, co powiedziałem”; z drugiej strony, mówimy o tej wierze, którą dajemy, gdy składamy obietnicę, jak w zdaniu: „nie dochował mi wiary”, co oznacza: „nie zrobił tego, co obiecał”²⁶.

W sensie czysto religijnym „wiara” oznacza przekonanie, że wszystko, co zostało powiedziane w Biblii, uzupełnione tym, czego naucza tradycja, jest prawdą.

Definicja wiary Augustyna jako zgody (przylgnięcia), po raz pierwszy technicznie sformułowana przez Klemensa Aleksandryjskiego, była w powszechnym użyciu. Znajduje ona odzwierciedlenie w kilku wypowiedziach Augustyna. „Czym jest wiara (*credere*) – pyta – jeśli nie zgodą (*consentire*) na prawdę w to, co zostało powiedziane?”²⁷. Wiara w Boga w rzeczywistości nie oznacza nic innego, jak „wyrażenie zgody (*consentire*) na słowa Boga”²⁸, a „samo wierzenie (*credere*) nie jest niczym innym, jak myśleniem z przyzwoleniem (*assensione*)”²⁹. Wszystkie te stwierdzenia odzwierciedlają podaną przez św. Klemensa Aleksandryjskiego definicję wiary

25 Por. Augustinus Hipponensis, *De doctrina christiana* II 27, 41.

26 Augustinus Hipponensis, *De spiritu et littera* 31, 54.

27 Augustinus Hipponensis, *De spiritu et littera* 31, 54.

28 Augustinus Hipponensis, *De spiritu et littera* 34, 60.

29 Augustinus Hipponensis, *De praedestinatione sanctorum* 2, 5.

jako zgody duszy, która to definicja nawiązuje z kolei do stoickiej definicji „zgody” w terminach podobnych do arystotelesowskiej definicji „wiary”.

Dla św. Augustyna, gdy mowa o wierze lub przekonaniu, które jest zgodą, to zgoda ta jest „dobrowolna (*volentis*)”, a wiara jest czymś, co istnieje „w naszej mocy (*potestate*)”³⁰. Ponieważ jednak Hipponczyk jest przekonany, że z powodu upadku Adama nasza wola jest wolna jedynie dzięki łasce Bożej, to utrzymuje, że już chęć uwierzenia jest nam dana przez Boga³¹, a sama wiara jest Jego darem³².

Podobnie jak św. Klemens Aleksandryjski i Orygenes, ale w przeciwieństwie do Tertuliana, św. Augustyn przyznaje, że rozum wspiera wiarę. Klemens i Orygenes inaczej jednak pojmują relację między wiarą a rozumem. Dla św. Klemensa prosta wiara i racjonalnie wykazana wiara mają taką samą wartość; dla Orygenesza zaś racjonalnie wykazana wiara ma znacznie większą wartość. Ponadto dla Klemensa wiara w jej technicznym pojmowaniu oznacza zarówno zgodę na nauczanie biblijne, które nie zostało racjonalnie wykazane, jak i zgodę na doktryny biblijne racjonalnie wykazane. Dla Orygenesza natomiast oznacza ona jedynie zgodę na te doktryny Pisma Świętego, które nie zostały racjonalnie wykazane.

Jeśli chodzi o stanowisko św. Augustyna, pyta:

W takim razie, w przypadku tych [...], którzy są w stanie bardzo łatwo zrozumieć boskie tajemnice za pomocą rozumu pewnego, czy będzie to dla nich przeszkodą, zastanawiam się, jeśli różnią się tak bardzo od tych, którzy wierzą od początku?

Jego odpowiedź brzmi: „Myślę, że nie”³³. Chociaż w tym fragmencie jest tylko powiedziane, że prosta wiara nie ma większej

30 Por. Augustinus Hipponensis, *De spiritu et littera* 31, 54.

31 Por. Augustinus Hipponensis, *De spiritu et littera* 34, 60.

32 Por. Augustinus Hipponensis, *Enchiridion ad Laurentium de fide spe et caritate* 31.

33 Augustinus Hipponensis, *De utilitate credendi* 10, 24.

zasługi niż wiara podbudowana rozumem, to sugeruje on również, że wiara opierająca się na rozumie nie ma większej zasługi niż wiara prosta.

W innym fragmencie Augustyn stwierdza, że w nauce istnieją dwie drogi, którymi trzeba koniecznie podążać: autorytet i rozum.

Chronologicznie (*tempore*) autorytet jest pierwszy, ale w rzeczywistości (*re*) rozum jest pierwszy. Ponieważ czymś innym jest to, co poprzedza (*anteponitur*) działanie, a czymś innym to, co dla wielu jest najcenniejsze w pragnieniu (*quod pluris in appetendo aestimatur*)³⁴.

Kiedy św. Augustyn stwierdza, że rozum rzeczywiście jest wcześniejszy, ma na myśli, że jest on taki z natury, w tym znaczeniu, że zwykli ludzie darzą go wielkim szacunkiem i że wszyscy ludzie z natury go pragną. Nie chodzi mu o to, że ma on większą zasługę w oczach Boga, co potwierdzają dwa Augustynowe teksty. W jednym z nich czytamy, że „każdy człowiek pragnie zrozumieć (*intelligere*) i nie ma nikogo, kto by tego nie pragnął, ale nie wszyscy ludzie pragną wierzyć (*credere*)”³⁵. Podczas gdy wszyscy ludzie z natury pragną wiedzieć, nie wszyscy z natury pragną wierzyć, a zatem wiedza, intelekt lub rozum są z natury wcześniejsze od wiary lub autorytetu. Pod koniec tego samego fragmentu Augustyn, po wyrażeniu wątpliwości, czy ludzie prowadzący prawe życie w posłuszeństwie autorytetowi i bez korzystania z pomocy rozumu, mogą być uważani za szczęśliwych, stwierdza:

Jestem jednak głęboko przekonany, że gdy tylko opuszczą swoje ciała, zostaną uwolnieni z niewoli zepsucia do wolności chwały dzieci Bożych z większą lub mniejszą trudnością, stosownie do większej lub mniejszej prawości ich życia³⁶.

34 Augustinus Hipponensis, *De ordine* II 9, 26, PL 32, 1007.

35 Augustinus Hipponensis, *Sermo* 43, 3, 4.

36 Augustinus Hipponensis, *Sermo* 43, 3, 4.

Wynika z tego, że zwykli wierzący zostaną nagrodzeni wyłącznie na podstawie ich postępowania w życiu, a fakt, że nie skorzystali z dobrodziejstw rozumu, nie umniejsza zasług ich wiary.

Jeśli chodzi o pytanie, czy wiara stanowi zgodę tylko na nieudowodnione doktryny Pisma Świętego, czy też oznacza również zgodę na udowodnione doktryny, we fragmentach, w których Augustyn omawia tę kwestię, znajdujemy sprzeczne stwierdzenia. Rzeczywiście, istnieją teksty, w których utrzymuje on, że wiara jest wcześniejsza od rozumu, wiedzy lub myśli, co sugeruje, że wiara oznacza zgodę na coś, czego prawdziwość nie została wykazana przez rozum. Istnieją jednak inne fragmenty, z których można wywnioskować, że wiara oznacza zgodę na coś, co było już przedmiotem dociekań, a zatem zostało już rozumowo wykazane. Mówi:

1) Któż nie rozumie, że myślenie (*cogitare*) poprzedza wiarę? Nikt bowiem nie wierzy, jeśli najpierw nie pomyślał, że musi wierzyć³⁷; 2) Naszym obowiązkiem jest rozważenie, w których ludzi lub w które księgi wierzyć, aby właściwie czcić Boga³⁸; 3) Nie moglibyśmy wierzyć, gdybyśmy nie byli obdarzeni rozumną duszą³⁹.

Augustyn mówi, że istnieją dwa sposoby wierzenia. Jeden poprzedza wiarę, drugi rozum.

Chociaż żaden człowiek, jeśli czegoś nie rozumie, nie może wierzyć w Boga, to jednak sama wiara, przez którą wierzy, pomaga mu zrozumieć większe rzeczy (*ampliora*). Bo czym innym jest to, w co nie wierzymy, jeśli nie rozumiemy, a czym innym to, czego nie rozumiemy, jeśli nie wierzymy. Skoro „wiara pochodzi ze słuchania, a słuchanie ze słowa Chrystusa” (Rz 10, 17), jak można wierzyć tym, którzy głoszą wiarę, jeśli nie rozumie się nawet samego języka,

37 Augustinus Hipponensis, *De praedestinatione sanctorum* 2, 5.

38 Augustinus Hipponensis, *De vera religione* 25, 46.

39 Augustinus Hipponensis, *Epistula* 120, 1, 3.

którym mówią? Ale gdyby z drugiej strony istniały rzeczy, których nie mogliśmy zrozumieć bez uprzedniego uwierzenia w nie, to czyż prorok nie powiedziałby: „jeśli nie uwierzycie, nie zrozumiecie” (Iz 7, 9)?⁴⁰.

Jest tutaj wyraźne rozróżnienie między dwoma rodzajami przedmiotów wiary, z których jeden następuje po intelekcie, a drugi musi go poprzedzać. To, czym są te dwa rodzaje przedmiotów wiary, zostało wyjaśnione we fragmencie, w którym czytamy, że

w pewnych sprawach dotyczących nauki o zbawieniu, których nie możemy pojąć rozumem, ale które kiedyś będziemy w stanie zrozumieć, wiara musi poprzedzać rozum, a dzięki takiej wierze serce może zostać oczyszczone tak, by było w stanie przyjąć i podtrzymać światło wielkiego rozumu⁴¹, ponieważ jest rzeczą rozsądną, że w przypadku pewnych wielkich rzeczy, których nie można jeszcze pojąć, wiara powinna poprzedzać rozum⁴².

Wiara jest zatem nie tylko zgodą na racjonalnie nieudowodnione doktryny Biblii, ale także na doktryny udowodnione racjonalnie. Wynika to również z jego obrony nieudowodnionej wiary, obrony opartej nie na fakcie, że jest to jedyny rodzaj wiary, do którego termin ten jest odpowiedni w sensie biblijnym, ale raczej na fakcie, że jest ona tak samo ważna jak wiara udowodniona. Jego obrona skierowana jest przeciwko manichejczykom, którzy odrzucali prostą wiarę i polegali wyłącznie na rozumie:

Waszym zamiarem jest najwyraźniej pozbawienie Pisma Świętego wszelkiego autorytetu i pozwolenie umysłowi każdej osoby oceniać, które fragmenty Pisma Świętego zatwierdzić, a które odrzucić⁴³.

40 Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos* 118, 18, 3, PL 37, 1552.

41 Augustinus Hipponensis, *Epistula* 120, 1, 3.

42 Augustinus Hipponensis, *Epistula* 120, 1, 3.

43 Augustinus Hipponensis, *Contra Faustum Manichaeum* 32, 19.

Augustyn stara się pokazać, że chrześcijaństwo nie jest jedynym przykładem, w którym wymaga się wiary w coś wyłącznie na podstawie rozsądnego prawdopodobieństwa, że jest to prawdziwe bez żadnego dowodu absolutnej pewności jego prawdziwości. Wiara jest obecna w wielu dziedzinach wiedzy poza religią, a także w wiedzy filozoficznej.

Podobnie jak u św. Klemensa Aleksandryjskiego, tak i u św. Augustyna równość między wiarą prostą a wiarą rozumną oznacza jedynie równość w obietnicy życia wiecznego, „ponieważ w wieczności życie nie jest zróżnicowane pod względem miary”⁴⁴. Ale na podstawie wersetu: „W domu Ojca mego jest mieszkań wiele” (J 14, 2), stwierdza, że w życiu wiecznym będą różne stopnie zasług.

Podsumowując to, co przedstawiliśmy, możemy powiedzieć, że dla Tertuliana i Orygenesa wiara oznacza przyjęcie nauki Pisma Świętego wyłącznie na podstawie autorytetu. Dla św. Klemensa Aleksandryjskiego i św. Augustyna oznacza ona przyjęcie nauki Pisma Świętego albo na podstawie samego autorytetu, albo na podstawie racjonalnego dowodu. Jeśli chodzi o relację zasługi między prostą wiarą a wiarą racjonalnie wykazaną, dla Tertuliana racjonalne wykazanie umniejsza zasługę wiary, jeśli następuje po niej, podczas gdy jej nie umniejsza, jeśli ją poprzedza. W świetle tej analizy należy interpretować wypowiedzi różnych Ojców na temat wiary i rozumu. Nie wszystkie potępienia filozofii, świeckiej kultury pogańskiej, muszą oznaczać obronę prostej wiary; nie muszą też oznaczać, że racjonalne wykazanie całkowicie pomniejsza wartość wiary. Gdy św. Ambroży stwierdza, że „nie przez dialektykę spodobało się Bogu zbawić swój lud”⁴⁵, prawdopodobnie ma na myśli jedynie uznanie nieużyteczności filozofii, gdy nie kieruje się ona doktryną Biblii. Podobnie, gdy św. Hilary z Poitiers stwierdza, że „mocna i zdecydowana wiara odrzuca próżne subtelności badań filozoficznych” i „nie będzie zacieśniać Boga w wąskich granicach

44 Augustinus Hipponensis, *In Ioannis Evangelium tractatus* 67, 2.

45 Ambrosius Mediolanensis, *De fide ad Gratianum* I 5, 42.

naszego miernego rozumu⁴⁶, a również, że „s sofistyka sylogistycznego pytania łatwo pozbawia słaby intelekt ochrony wiary⁴⁷, prawdopodobnie zamierza jedynie podkreślić podrzędną pozycję filozofii i ostrzec przed poleganiem wyłącznie na niej. Tertulian natomiast wydaje się być przeciwnikiem używania filozofii jedynie do wspierania już nabytej wiary.

Kultura i myśl pogańska w służbie dogmatu trynitarnego

1. Platońskie idee a Logos

Kiedy Ojcowie Kościoła rozwijali koncepcję Logosu przedstawioną w prologu do Ewangelii Janowej, dodając szczegóły z dzieł Filona, nie mogli pominąć zagadnienia rozumnego świata i idei. Idąc za Filonem, mogli twierdzić, że preegzystujący Chrystus, utożsamiany z Logosem, zawierał w sobie rozumny świat składający się z idei, względnie, odchodząc od Filona, mogli zaprzeczyć istnieniu takiego świata. Wreszcie, nadal odchodząc od Filona, mogli przyjąć istnienie rozumnego świata, umieszczając go jednak poza Logosem.

Dla Tertuliana istniały dwie fazy istnienia idei. Po pierwsze, przed stworzeniem świata idee znajdowały się „w samym Bogu” lub „w umyśle Boga (*in Dei sensu*)”. Termin *sensus* dla Tertuliana oznacza „Słowo” lub „Logos”, jak sam wyjaśnia, gdy mówi: „Ten Rozum (*ratio*) jest jego umysłem (*sensus*), który Grecy nazywają pojęciem *λόγος*, a którym my również określamy Słowo (*sermonem*)⁴⁸. Dlatego, gdy mówi, że idee przed stworzeniem świata były „w samym Bogu” lub „w umyśle (*sensu*) Boga”, ma na myśli, że były one w Słowie, „razem” z którym lub „poprzez” które zostały przez Boga pomyślane i uporządkowane, i że Słowo jest tożsame z Bogiem.

46 Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* I 13, PL 10, 34B.

47 Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* XII 19, PL 10, 444B.

48 Tertullianus Carthaginensis, *Adversus Praxean* 6.

Później, gdy Bóg chciał stworzyć widzialny świat zgodnie z ideami, które były w umyśle lub Słowie Boga, najpierw wyemanował samo Słowo, a wraz ze Słowem także idee w nim zawarte. Tutaj więc Tertulian przyjmuje teorię idei tak, jak przedstawił ją Filon, a odrzucając platońskie teorie idei w interpretacji arystotelesowskiej. Również w tym przypadku teoria idei Filona, którą akceptuje Tertulian, jest poprawioną teorią platońską, ponieważ utrzymuje on, że Logos w drugim etapie istnienia jest Bogiem, a zatem idee zawarte w Nim są w Bogu.

Dla św. Augustyna fakt, że Pan powiedział „królestwo moje nie jest z tego świata” (J 18, 36), oznacza, że musi istnieć inny świat, świat rozumny⁴⁹. Jednak w jednym ze swoich późniejszych dzieł, w *Retractationes*, odrzuca tę teorię, argumentując, że inny świat, do którego nawiązuje Jezus, nie odnosi się do racjonalnego świata istniejącego poza naszym rozumnym światem, ale raczej do nowego świata, z nowym niebem i nową ziemią, który zostanie urzeczywistniony, gdy wypełni się modlitwa „Przyjdź królestwo Twoje” (Mt 6, 10)⁵⁰. Myśl ta odnosi się jednak tylko do jego wcześniejszej interpretacji, zgodnie z którą werset ten nawiązywał do istnienia rozumnego świata, który istnieje poza myślami Boga. Nie oznacza to jednak, że św. Augustyn całkowicie zaprzeczył istnieniu świata rozumnego. W tym samym fragmencie wyjaśnia, że jego poprzednia interpretacja, w której potwierdził istnienie rozumnego świata poza światem zmysłowym, nie została dokonana pod wpływem Platona lub platoników, ale raczej pod sugestią samych słów wersetu, ponieważ Platon, mówiąc o świecie rozumnym, a zatem także o ideach, nie ma na myśli niczego innego niż myśli Boga. Wreszcie konkluduje, że istnienie tego rodzaju rozumnego świata, a zatem także tego rodzaju idei, jest ukryte w chrześcijańskiej wierze w Logos.

49 Por. Augustinus Hipponensis, *De ordine* I 11, 32, PL 32, 993.

50 Por. Augustinus Hipponensis, *Retractationes* I 3, 2.

Idee platońskie istnieją zatem tylko jako myśli Boga, zgodnie z interpretacją Albina i neoplatoników. Ten „rozumny świat” jest utożsamiany z „wiecznym i niezmiennym rozumem (*ratio*), przez który [Bóg] stworzył świat”, tj. z Logosem, który „był u Boga” i „był Bogiem” i przez który „wszystko się stało” (J 1, 1–3). W ten sposób rozumny świat platońskich idei i chrześcijański Logos są utożsamione i mówi się, że oba są w Bogu.

Także u św. Augustyna rozumny świat idei Platona i chrześcijański Logos są utożsamione, a idee są uważane za znajdujące się w Bogu. Wiemy jednak, że Hipponczyk, uważając chrześcijański Logos za Boga, uznawał go również za byt osobowy odrębny od Ojca. Powstaje zatem pytanie, czy analogia Augustyna między chrześcijańskim Logosem a platońskim światem idei nie oznacza, że pojmował on również świat idei jako byt osobowy odrębny od Boga. Istnieją dwa fragmenty, które wydają się wskazywać, że św. Augustyn nie dostrzega żadnej różnicy między chrześcijańskim Logosem a platońskim światem idei. W *Confessiones* wylicza bowiem podobieństwa i różnice, jakie zachodzą między doktryną św. Jana i św. Pawła a nauką platoników⁵¹. Fakt, że nie wspomina on o żadnej różnicy między Logosem św. Jana a platońskim światem idei, wydaje się wskazywać, że nie znajduje tam żadnej różnicy. Podobnie w swoim komentarzu do Ewangelii św. Jana stwierdza, że „w księgach filozofów” można również znaleźć to, „że Bóg ma jedynego Syna, dzięki któremu wszystko istnieje”⁵².

Możemy stwierdzić, że zasadniczo dla wszystkich Ojców chrześcijańskich Logos zachowuje swój pierwotny charakter, jaki miał u Filona, jako miejsce świata rozumnego lub całości idei. Jednak w zakresie, w jakim różnią się oni od Filona w sposobie pojmowania relacji między Logosem a Bogiem, możemy powiedzieć, że ich koncepcja relacji między ideami a Bogiem również różni się od Filona. Dla Żyda Filona, Logos podczas drugiego stadium istnienia

51 Por. Augustinus Hipponensis, *Confessiones* VII 9, 13–15.

52 Augustinus Hipponensis, *In Ioannis Evangelium tractatus* 2, 1.

jest oczywiście zwykłym stworzeniem Boga i takie są również idee w Logosie, a zatem nie można powiedzieć, że idee podczas drugiego stadium istnienia są w Bogu. Z drugiej strony, dla Ojców (zarówno dla tych, którzy podążali za dwustopniową teorią Filona, jak i dla tych, którzy przyjęli teorię jednostopniową) Logos nigdy nie jest stworzeniem Boga; zawsze jest Bogiem i dlatego w tym znaczeniu można powiedzieć, że idee są zawsze w Bogu. Jednakże, o ile dla wszystkich Ojców Logos jako osoba podczas drugiego stadium, lub podczas całego jednego stadium swego istnienia, jest odrębny od Boga Ojca, to w tym sensie można powiedzieć, że idee w Logosie są również odrębne od Boga Ojca.

Ojcowie zgadzają się, że idee są w Bogu, o ile Logos jest nazywany Bogiem, a także, że mają one rzeczywistość odrębną od Boga, o ile Logos ma rzeczywistość odrębną od Boga Ojca. Różnią się jednak co do interpretacji platońskiej teorii idei.

2. Ojcowie a Logos i Duch Święty

Analizując komentarze Ojców do Nowego Testamentu, zauważamy, iż twierdzą oni, że ze względu na zbawczy plan Boży od narodzin Jezusa mamy do czynienia z Boską Trójcą – Ojcem, Chrystusem i Duchem Świętym. Ta Trójca nadal istnieje po zmartwychwstaniu Chrystusa. U św. Pawła, przed narodzeniem Jezusa wymienieni są tylko Bóg Ojciec i preegzystujący Chrystus. Ten ostatni jest wyraźnie określany jako Mądrość Boża, ale nie jest jasno powiedziane, że należy go również utożsamiać z Duchem Świętym. W Ewangelii Mateusza i Łukasza, przed narodzinami Jezusa mówi się tylko o Bogu Ojcu i Duchu Świętym. W Ewangelii zaś Jana, przed narodzeniem Jezusa wspomniani są Bóg Ojciec i Logos, przy czym ten ostatni jest identyczny z preegzystującym Chrystusem Pawła; ale nie jest wyraźnie powiedziane, że Duch Święty, który niewątpliwie istniał przed narodzeniem Jezusa, jest czymś odrębnym od Logosu.

Odtąd problemem dla Ojców będzie ustalenie, jak pojednać stwierdzenia tych trzech grup: (1) jak zharmonizować preegzystujący

Logos ze św. Jana (przedstawiony jako preegzystujący Chrystus) z preegzystującym Duchem Świętym Mateusza i Łukasza (przedstawionym jako sprawca pochodzenia, narodzenia Jezusa); (2) jak, w świetle tej harmonizacji, ustalić związek Pawłowego preegzystującego Chrystusa z Duchem Świętym; (3) jak, w świetle cudownych narodzin opisanych przez Mateusza i Łukasza, interpretować stwierdzenia o wcieleniu, które znajdujemy u Pawła i Jana.

Teorię Filona o dwóch stadiach można również znaleźć wśród Ojców łacińskich. Na przykład Tertulian stwierdza, że „przed wszystkimi rzeczami Bóg był jedynym, który był”⁵³. Następnie dodaje, że nawet wtedy Bóg nie był bez rozumu, to znaczy bez tego, co nazywa się „Logosem”⁵⁴. Ale „kiedy Bóg «zechciał» stworzyć świat, wyemanował Logos”⁵⁵. Tertulian idzie dalej niż Filon, argumentując, że Bóg nie mógłby być nazywany „Ojcem” przed takim zrodzeniem Syna. Także Nowacjan⁵⁶ i Laktancjusz⁵⁷ wskazują na dwa stadia istnienia Logosu.

Podczas gdy Ojcowie zgadzają się co do dwóch stadiów istnienia preegzystującego Logosu, nie są jednak zgodni co do tego, czy początek prologu św. Jana „Na początku było Słowo [= Logos]” (J 1, 1) powinien odnosić się do pierwszego czy do drugiego stadium istnienia Logosu.

Dla Tertuliana początek pierwszego wersetu św. Jana odnosi się do drugiego stadium istnienia Logosu. Komentując słowa „Na początku był Logos”, stwierdza, że „i na tym początku został wyemanowany (*prolatus*) przez Ojca”⁵⁸.

Mariusz Wiktoryn, przeczytawszy *Enneady* Plotyna, bez wątplenia znał koncepcję wiecznego zrodzenia i zrozumiał znaczenie tej samej teorii u Orygenesusa, a zatem, tłumacząc na łacinę grekę

53 Tertullianus Carthaginensis, *Adversus Praxean* 5, 2.

54 Por. Tertullianus Carthaginensis, *Adversus Praxean* 5, 2–3.

55 Tertullianus Carthaginensis, *Adversus Praxean* 6, 3.

56 Por. Novatianus, *De Trinitate* 30–31.

57 Por. Lactantius, *Divinae institutiones* II 8, 3.

58 Tertullianus Carthaginensis, *Adversus Praxean* 19, 6.

biskupa Aleksandra Aleksandryjskiego, interpretuje ją w świetle słów Plotyna. Tak więc pisze:

Ponieważ to, w czym istnieje, jest jego przyczyną, Syn jest właśnie obrazem tego, w czym istnieje jako niewysłowione zrodzenie (*ineffabili generatione*), a przede wszystkim jako niezrodzone zrodzenie (*ingenerabili generatione*) lub, bardziej właściwie, jako wiecznie rodzące zrodzenie (*semper generante generatione*), co również twierdził Aleksander⁵⁹.

Wreszcie dochodzimy do św. Augustyna, który kilka razy wyraża tę koncepcję. W jednym fragmencie stwierdza:

W wieczności nie ma nic przeszłego, jakby przestało istnieć, ani przyszłego, jakby jeszcze nie było, ale tylko terażniejszość, ponieważ wszystko, co wieczne, istnieje zawsze [...]. Nieskazitelna i katolicka wiara głosi wieczne zrodzenie (*sempiternam generationem*) Mocy i Mądrości Bożej, którą jest Jednorodzony Syn⁶⁰.

Podobnie stwierdza św. Grzegorz Wielki:

Pan nasz Bóg Jezus Chrystus na mocy tego, że jest mocą i mądrością Bożą, został zrodzony z Ojca przed [wszystkimi] czasami, lub lepiej, ponieważ nigdy nie zaczął i nigdy nie przestał się rodzić, mówimy dokładniej: zawsze był w stanie rodzenia (*semper natus*). Nie możemy jednak powiedzieć, że zawsze jest w trakcie rodzenia (*semper nascitur*), aby nie wydawał się niedoskonały. Aby jednak wskazać, że jest On wieczny i doskonały, możemy powiedzieć „zawsze” i „zrodzony”, ponieważ „zrodzony” odnosi się do Jego doskonałości, a „zawsze” do Jego wieczności⁶¹.

59 Marius Victorinus, *Adversus Arium* 1, 34, PL 8, 1066C.

60 Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos* 2, 6 [vers. 7], PL 36, 71.

61 Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* 29, 1, PL 76, 477B.

Sprzeciw wobec arianizmu, w wyniku którego porzucono teorię dwóch stadiów, doprowadził również do pojawienia się doktryny, zgodnie z którą wieczne zrodzenie Logosu nie nastąpiło w wyniku aktu woli Boga.

Według św. Ambrożego zrodzenie Syna jest zawarte „nie w możliwości woli (*voluntatis*), ale w pewnej mocy (*iure*) i własności (*propriate*) ojcowskiej tajemnicy”. Tak więc Syn nie jest zrodzony ani z konieczności (*necessitate*), ani z woli (*voluntate*), ale z czegoś wyższego od obu, to znaczy – z natury (*natura*)⁶². Także Augustyn stwierdza, że „Słowo Boże” jest „Synem Bożym z natury, to znaczy zrodzonym z substancji Bożej”, w przeciwieństwie do Eunomian, według których jest to „Syn woli Bożej”.

Nowacjan wreszcie naucza, że uznajemy Boga i jego Syna (jego Logos) i Ducha Świętego⁶³. Laktancjusz mówi o preegzystującym Chrystusie jako o „Duchu”, a także jako o „Słowie”⁶⁴, a św. Hieronim oskarża go o utożsamianie Ducha Świętego czasem z Bogiem Ojcem, a czasem nawet z Synem⁶⁵.

3. Tajemnica Trójcy Świętej

Ojcowie stanęli przed problemem, jak pogodzić chrześcijańską wiarę w trzy boskie Osoby z odziedziczoną po Starym Testamencie wiarą w jednego Boga. Argumentowali więc, że boska jedność nie jest absolutna, lecz względna. Koncepcja ta może być uzasadniona zarówno na podstawie Pisma Świętego, jak i filozofii. Odzwierciedla ona myśl Arystotelesa porównującego relację Boga ze światem do relacji generała z jego armią⁶⁶ oraz tekst, w którym omawiana jest jedność Boga, kończący się cytatem z Homera: „Rząd wielu nie jest dobry; tylko

62 Ambrosius Mediolanensis, *De fide ad Gratianum* IV 9, 103.

63 Por. Novatianus, *De Trinitate* 16; 29.

64 Por. Lactantius, *Divinae institutiones* II 9; IV 8.

65 Por. Hieronymus, *In Epistulam ad Galatas* 2, 4, 6; PL 26, 399C.

66 Por. Aristoteles, *Metaphysica* XII 10, 1075a, 11–15.

jeden jest władcą”⁶⁷. Arystoteles twierdzi, że termin „jeden” jest terminem względnym. W rzeczywistości jest on zawsze względny w stosunku do terminu „niepodzielny”, ponieważ wszystko, co jest niepodzielne w jednym aspekcie, może jednak być podzielne w innym względzie. Dlatego kontynuuje, wyliczając pięć rodzajów jedności⁶⁸.

Wśród najstarszych łacińskich pisarzy chrześcijańskich, u których możemy znaleźć ślady użycia pięciu rodzaju jedności wymienionych przez Arystotelesa, jest Tertulian, który potwierdza przede wszystkim prawowierną naukę, że osoby Trójcy są realnymi bytami oraz stwierdza, że Syn

ma być uważany za coś naprawdę istniejącego jako podmiot posiadający substancję w taki sposób, że może być uważany zarówno za coś, jak i za osobę, a zatem jest zdolny, będąc drugim po Bogu, do ukazania ich Obu jako dwóch realnych bytów: Ojca i Syna, Boga i Logosu⁶⁹.

W ten sposób Tertulian wskazuje na Syna, a zatem także na wszystkie inne osoby Trójcy, w następujący sposób: (1) każda z nich jest rzeczywiście substancjalna (*substantivum in re*); (2) każda z nich ma własności swojej substancji (*substantiae proprietates*); (3) Ojciec i Syn są dwoma, a nie jednym, i z tego samego powodu Ojciec, Syn i Duch Święty są trzema, a nie jednym; (4) Każdy z tych trzech jest rzeczywistością i osobą (*res et persona quaedam*). Kiedy wreszcie mówi, że każda z osób Trójcy Świętej jest „rzeczywistością i osobą”, ma na myśli, że każda z nich musi być uważana za prawdziwą jednostkę, a nie tylko za pojęcie czy nazwę. Termin *res*, w znaczeniu czegoś rzeczywistego, odzwierciedla fragmenty z Arystotelesa, gdzie „rzecz” (πράγμα) jest przeciwstawiona definicji (λόγος) i nazwie (ὄνομα)⁷⁰. Stwierdzamy zatem, że w odniesieniu do każdej

67 Arystoteles, *Metaphysica* XII 10, 1076a, 4.

68 Por. Arystoteles, *Metaphysica* V 6, 1016a, 32–33; V 6, 1016b, 31–32.

69 Tertullianus Carthaginensis, *Adversus Praxean* 7, 5.

70 Por. Arystoteles, *De sophisticis elenchis* 17, 175a, 8–9.

z trzech osób Trójcy Świętej Tertulian używa terminu „substancja” w znaczeniu „pierwsza οὐσία” oraz terminów „rzeczywistość” i „osoba”.

Podsumowując, możemy dodać jeszcze jedno spostrzeżenie: Ojcowie byli dumni z tego, że ich trynitarna ortodoksja jest połączeniem dwóch kultur: żydowskiego monoteizmu i pogańskiego politeizmu. W konsekwencji chlubili się nią i wskazywali na nią jako na świadectwo prawdziwości naszej i ich wiary.

Kultura pogańska na usługach dogmatu chrystologicznego

1. Dwie natury i jedna osoba

Kiedy Apolinary z Laodycei zaprzeczył istnieniu rozumnej duszy w Jezusie, Ojcowie udowodniali, że Jezus posiada rozumną duszę. Z filozoficznego punktu widzenia chrześcijański wcielony Logos jest analogiczny do immanentnego Logosu Filona: w pierwszym przypadku Logos jest w człowieku, w drugim Logos jest w świecie. U Filona, choć immanentny Logos nigdy nie jest nazywany duszą świata lub umysłem świata, jego związek ze światem jest jednak pojmowany analogicznie do związku między ludzką duszą a ciałem⁷¹.

Ojcowie ukazują wcielenie jako akt, poprzez który Logos „przyodział się (*indutus*) w ciało”⁷², a ciało, w które Logos się przyodział, jest nazywane: *ornatum*⁷³, *indumentum*⁷⁴, *amictum*⁷⁵, *stola*⁷⁶. W tym miejscu możemy przytoczyć słowa św. Augustyna, który bardzo jasno wyjaśnia tę naukę:

71 Por. Philo Alexandrinus, *De fuga et inventione* 20, 110; Philo Alexandrinus, *Quod Deus sit immutabilis* 18, 83.

72 Tertullianus Carthaginensis, *Adversus Praxean* 27, PL 2, 199D.

73 Por. Tertullianus Carthaginensis, *Adversus Praxean* 7, PL 2, 161B.

74 Por. Novatianus, *De Trinitate* 21, PL 3, 928C.

75 Por. Novatianus, *De Trinitate* 21, PL 3, 929A.

76 Por. Novatianus, *De Trinitate* 21, PL 3, 929A.

Syn Boży, który jest Słowem Bożym, ma człowieka, tak jak dusza ma ciało [...]. Czym jest człowiek? Rozumną duszą posiadającą ciało. Czym jest Chrystus? Słowem Bożym mającym człowieka⁷⁷. Tak jak człowiek jest duszą i ciałem, tak Chrystus jest Bogiem i człowiekiem⁷⁸.

W filozofii greckiej ciało i dusza człowieka, choć są dwiema naturami, stanowią jedną jednostkę ludzką. Arystoteles pisze, że według platoników dusza i ciało są jednością (ἕν) ⁷⁹ i dodaje, że jest tego samego zdania ⁸⁰. Każdy człowiek, choć składa się z duszy i ciała, jest opisywany przez Arystotelesa jako „οὐσία prima”, tj. jako jednostka (ἄτομον) ⁸¹. Podobnie Ojcowie mówią, że człowiek i Logos w Jezusie, mimo że są dwiema naturami, stanowią jedną osobę lub hipostazę. Tertulian mówi zatem, że dwie natury Jezusa są połączone „in una persona” ⁸². We wszystkich tych twierdzeniach o jedności osoby Jezusa analogia duszy i ciała jest zawsze domniemana, a często jasno wyrażona. Podsumowując niejako naukę wszystkich Ojców, św. Augustyn wypowiada się na ten temat w kilku fragmentach. W jednym z nich stwierdza:

Tak jak dusza jest zjednoczona z ciałem w jedności osoby, aby stanowić człowieka, w ten sam sposób Bóg jest zjednoczony z człowiekiem w jedności osoby, aby utworzyć Chrystusa. W pierwszym przypadku mamy do czynienia ze zjednoczeniem duszy i ciała, w drugim zaś ze zjednoczeniem Boga i człowieka. [...] Tak jak dusza, która ma ciało, nie stanowi dwóch osób, tak samo Słowo, które ma człowieka, nie stanowi dwóch osób, ale jednego Chrystusa ⁸³.

77 Augustinus Hipponensis, *In Ioannis Evangelium tractatus* 19, 15. Por. Augustinus Hipponensis, *Epistula* 137, 3, 11.

78 Augustinus Hipponensis, *Sermo* 186, 1, 1.

79 Por. Aristoteles, *Metaphysica* XII 10, 1075b, 34.

80 Por. Aristoteles, *De anima* 2, 1, 412b, 6–9.

81 Por. Aristoteles, *Categoriae* 5, 2a, 11–13.

82 Tertullianus Carthaginensis, *Adversus Praxean* 27.

83 Augustinus Hipponensis, *In Ioannis Evangelium tractatus* 19, 15.

2. Rodzaje fizycznego zjednoczenia

Analogia duszy i ciała, choć została uznana przez Ojców za słuszną jako wyjaśnienie dwóch natur w Jezusie, nie została uznana za w pełni zadowalającą jako przedstawienie jedności osoby Jezusa. Ci spośród nich, którzy opierali się na świadectwie Arystotelesa, że dla platoników dusza i ciało są jednym, byli również świadomi, że Arystoteles ubolewał, iż żaden z platoników nie wyjaśnił „na mocy czego [...] dusza i ciało [...] są jednym”⁸⁴.

U Tertuliana jako pierwszego znajdujemy wpływ dyskusji filozoficznych dotyczących fizycznego zjednoczenia:

Jeśli Logos stał się ciałem przez przemianę i mutację substancji, substancja Jezusa będzie więc wynikiem dwóch składników – ciała i ducha, rodzajem mieszaniny (*mixtura*), tak jak elektrum pochodzi ze złota i srebra; mieszanina ta zaczyna nie być ani złotem, tj. duchem, ani srebrem, tj. ciałem, ponieważ jeden składnik jest zmutowany przez drugi i powstaje trzecia substancja... *tertium quid*⁸⁵.

Z faktu, że Tertulian nazywa wynik mieszaniny „*tertium quid*”, można wywnioskować, że używa tego terminu raczej w znaczeniu arystotelesowskim niż stoickim. Nieco dalej Tertulian stwierdza:

Gdyby jednak chodziło tu o *tertium quid*, o coś zmieszanego (*confusum*) z obu, jak w przypadku elektrum, to nie byłoby tak wyraźnych dowodów na istnienie którejkolwiek z substancji⁸⁶.

Jasne jest, że w przytoczonym tekście termin „*confusum*” nie został użyty w znaczeniu technicznym, gdyż słowo „*confusio*” jest stosowane, by określić wynik czegoś, co już nie może zostać rozłączone,

84 Arystoteles, *Metaphysica* XII 10, 1075b, 34–36.

85 Tertullianus Carthaginensis, *Adversus Praxean* 27, PL 2, 191AB.

86 Tertullianus Carthaginensis, *Adversus Praxean* 27, PL 2, 191C.

jeśli chodzi o składniki, które tę rzeczywistość tworzą, jak tetrafarmaceutyk. Prawdopodobnie w języku potocznym elektrum było nazywane „pomieszaniem”, ponieważ rozkład elektrum na złoto i srebro wymagał skomplikowanej procedury, która mogła być przeprowadzona z wielkim trudem i to tylko przez ekspertów. Tertulian chce zatem powiedzieć, że zjednoczenie Słowa i ciała w Jezusie nie może być rozumiane analogicznie do połączenia srebra i złota w elektrum, niezależnie od tego, czy to zjednoczenie w elektrum jest technicznie nazywane „zmieszaniem”, czy popularnie „pomieszaniem” (konfuzją). Ale w takim razie, o co tu chodzi?

Istnieją dwie odpowiedzi. Po zacytowaniu kilku fragmentów biblijnych na poparcie swojego twierdzenia Tertulian konkluduje:

Wyraźnie widzimy podwójny stan (*statum*) Boga i człowieka, nie pomieszany (*non confusum*), ale połączony (*coniunctum*) w jednej osobie, w Jezusie⁸⁷.

W ten sposób zjednoczenie Słowa i ciała w Jezusie jest pojmowane analogicznie do tego, co Tertulian nazywa „koniunkcją”, a jest to termin, który tłumaczy greckie słowo „συνάφεια”, które z kolei ma to samo znaczenie, co grecki termin, który oznacza „złożenie” (*compositio*) i nałożenie czegoś na coś (*iuxtapositio*).

Po drugie: Tertulian stwierdza, że Jezus „urodził się jako człowiek zmieszany (*mixtus*) z Bogiem”, lub że „miesza (*miscente*) w sobie człowieka i Boga”⁸⁸. Ponieważ w pierwszym fragmencie Tertulian wyklucza „mieszanie” w technicznym sensie arystotelesowskim, należy stwierdzić, że użył słowa „mieszanie” albo w sensie nietechnicznym, albo w znaczeniu stoickim. Wiemy, że w sensie nietechnicznym termin „mieszanie” jest czasami nieprecyzyjnie używany w znaczeniu „kompozycji” (złożenia, połączenia), a nawet w sensie stoickim oznacza „kompozycję” (złożenie, połączenie)

87 Tertullianus Carthaginensis, *Adversus Praxean* 27, PL 2, 215B.

88 Tertullianus Carthaginensis, *Adversus Marcionem* 2, 27, PL 2, 345A.

niedostrzegalnych części. Dlatego możemy powiedzieć, że termin „mieszanina” jest tutaj używany w znaczeniu „kompozycji”.

Potwierdza to Nowacjan, którego zależność od Tertuliana jest dobrze znana. Mówi on bowiem:

Jeśli chodzi o substancję ciała Jezusa, nie mówimy, że jest On tylko i wyłącznie człowiekiem, ale twierdzimy, że ze względu na fakt, że boskość Słowa jest zmieszana (*permixta*) w tej samej materialności, jest On także Bogiem, jak mówi Pismo⁸⁹.

W innym zaś fragmencie:

Kiedy [Słowo] przyjmuje świętą rzecz [człowieka] i łączy (*connectit*) syna człowieczego ze sobą i przyciąga go do siebie, przez swoje połączenie (*connexione*) i związane z nim przemieszanie (*permixione sociata*), staje się jego przyczyną i czyni go Synem Bożym⁹⁰.

Potem dodaje:

Syn Boży złączył (*sociavit*) i połączył (*iunxit*) ze sobą syna człowieczego w taki sposób, że podczas gdy syn człowieczy przylgnął (*adhaeret*) w swoim narodzeniu do Syna Bożego, przez to przemieszanie (*permixione*) otrzymał, jako gwarancję i pochodną, to, czego z własnej natury nie mógł posiadać⁹¹.

W tych cytatach terminy „*permixta*” i „*permixio*” oraz słowa „*connectere*”, „*sociare*”, „*iungere*”, „*adhaerere*” i „*sociatio*” są używane zamiennie, a zwrot „*permixio*” nabiera znaczenia pod wpływem terminu „*sociata*”. Słowo „*societas*”, podobnie jak termin „*coniunctio*”, zwykle tłumaczy greckie słowo „συνάφεια”, a zatem oznacza „kompozycję” lub „nałożenie” (*iuxtapositio*). „Kompozycja” jest więc tym,

89 Novatianus, *De Trinitate* 11, PL 3, 903C.

90 Novatianus, *De Trinitate* 24 (19), PL 3, 933C.

91 Novatianus, *De Trinitate* 934B.

co Tertulian rozumie przez „połączenie” i „zmieszanie”, terminy, których używa do opisanania unii – zjednoczenia.

Wniosek z naszych wywodów jest taki, że Tertulian nie mógł użyć terminu „połączenie” (*coniunctio*) w dosłownym znaczeniu „kompozycji” lub „nałożenia” (*iuxtapositio*), podobnie jak nie mógł użyć terminu „mieszanina” dosłownie w sensie arystotelesowskim lub stoickim. Dlatego używa terminów „połączenie” i „mieszanina” nieprecyzyjnie, w sensie „przewagi”, tak że po zjednoczeniu Logos jest zarówno naturą, jak i osobą, podczas gdy ciało jest tylko naturą.

Analogii „przewagi”, ukrytej pod terminem „mieszanina” lub „kompozycja”, używają także św. Grzegorz z Nazjanzu, św. Grzegorz z Nyssy, św. Augustyn i Nemezjusz z Emesy⁹².

Wyjaśniając, w jaki sposób bóstwo jest zjednoczone z ludzkim ciałem i duszą, aby stanowić jedną osobę w Chrystusie, Augustyn używa analogii „przewagi” (dominacji). Po omówieniu analogii zjednoczenia ciała i duszy tworzących jedną osobę w człowieku dodaje, że czytelnik mógłby to zrozumieć,

gdyby mógł uwolnić się od koncepcji mieszaniny zaczerpniętej ze zwykłego zachowywania się ciał, zgodnie z którą to koncepcją dwa płyny zwykle mieszają się ze sobą w taki sposób, że ani jeden, ani drugi nie zachowują swojego pierwotnego charakteru, chociaż przecież wśród ciał światło po zmieszaniu z powietrzem pozostaje nietknięte⁹³.

Fragment ten ujawnia wpływy Arystotelesa, stoików i Aleksandra z Afrodyzji. Pierwsza część tego cytatu odzwierciedla arystotelesowskie użycie terminu „mieszanie”, w wyniku którego powstaje *tertium quid*. Natomiast stwierdzenie, że „światło po zmieszaniu z powietrzem pozostaje nietknięte” (pomimo użycia tu terminu „zmieszane”), odzwierciedla sprzeciw Aleksandra wobec stoików. Ogień bowiem i żelazo, a także światło i powietrze nie tworzą

92 Por. H. A. Wolfson, *La filosofia dei Padri della Chiesa*, t. I, Brescia 1978, s. 350.

93 Augustinus Hipponensis, *Epistula* 137, 3, 11.

„mieszaniny”, ale raczej „przewagę”, w której silniejszy element, światło, pozostaje niezmieniony, a jedynie słabszy element, powietrze, ulega zmianie.

Zakończenie

Wyłącznie semickie chrześcijaństwo nigdy nie istniało, ponieważ od III wieku przed Chr. judaizm również podlegał bezpośrednim i pośrednim wpływom hellenizmu, zarówno w Palestynie, jak i jeszcze bardziej w diasporze (zwłaszcza w Aleksandrii), o czym świadczą choćby tłumaczenie Biblii na język grecki (*Septuaginta*) i żydowscy autorzy, tacy jak przede wszystkim Filon z Aleksandrii (20 przed Chr. – 42 po Chr.).

Fakt ten potwierdzają również pisma Nowego Testamentu. Pierwszymi bowiem osobami nawróconymi w Jerozolimie na chrześcijaństwo podczas święta Pięćdziesiątnicy byli zhellenizowani Żydzi pochodzący z diaspory śródziemnomorskiej i Bliskiego Wschodu (por. Dz 2). Na ateńskim Areopagu św. Paweł przedstawił swoją „nową doktrynę” filozofom epikurejskim i stoickim, a dopiero, gdy zaczął mówić o zmartwychwstaniu umarłych, „niektórzy szydzili, a inni mówili: «Posłuchamy cię o tym innym razem»” (Dz 17, 17–33).

Pomimo wielu kuszących podobieństw występujących w filozofii (np. idea transcendencji Jednego [ἕν, *Unum*], trzech hipostaz, najwyższego dobra, demiurga, boskiego Logosu i logosu świata, νοῦς, duszy, cnót i przebóstwienia) chrześcijańskie doktryny *creatio ex nihilo*, Boga wcielonego, zmarłego i zmartwychwstałego dla naszego zbawienia oraz gotowość chrześcijan do podążania za Nim nawet do męczeństwa z nadzieją na zmartwychwstanie, pozostawały dla pogan niemożliwym do przyjęcia skandalem.

Dlatego też niektórzy teologowie, acz nieliczni, byli całkowicie przeciwni wszelkiej kulturze hellenistycznej. W *Apologeticum* Tertulian odrzucił użycie terminu „filozofia” w odniesieniu do wiary chrześcijańskiej, a w *De praescriptione haereticorum* przyjął Kol 2, 8 jako punkt wyjścia do utożsamienia filozofii ze źródłem

herezji. Większość natomiast Ojców łacińskich (oraz także i greckich) traktowała filozofię jako narzędzie propedeutyczne do zgłębiania i głoszenia wiary chrześcijańskiej, jak dla przykładu Mariusz Wiktoryn, Hieronim, Augustyn, Boecjusz, Kasjodor i wielu innych. Wspaniałym przykładem pozytywnego podejścia Ojców do nauki i kultury świeckiej jest właśnie wspomniany Kasjodor, który uważał, że pomiędzy wiedzą świecką a teologią zachodzi ścisłe powiązanie. Nauka bowiem świecka (mądrość pogańska) jest ściśle połączona z Pismem świętym, które jest dla niej źródłem. Paganie nie są twórcami tej ich mądrości, gdyż zaczerpnęli ją z Pisma świętego, a więc nie są prawowiernymi właścicielami tego, co głoszą. Mądrość więc świecka powinna służyć chrześcijańskiej prawdzie. Sztuki wyzwolone ułatwiają zrozumienie Pisma świętego, a więc jawi się tu konieczność znajomości wiedzy świeckiej. Kasjodor stwierdza, że Ojcowie nie krytykują zgłębiania wiedzy pogańskiej, lecz ją znają i wykorzystują. Cyprian z Kartaginy, Laktancjusz, Mariusz Wiktoryn, Hilary z Poitiers, Ambroży, Optat z Milewy, Hieronim, Augustyn i wielu innych byli wspaniałymi znawcami kultury świeckiej i ją wykorzystywali w teologii. By ułatwić poznanie myśli świeckiej (pogańskiej), Kasjodor stworzył w *Vivarium* cenną bibliotekę.

Nie wolno zapominać, że pogląd, iż cały pierwotny Kościół był przeniknięty filozofią, z wyjątkiem kilku zastrzeżeń, nie jest możliwy do utrzymania. Z pewnością wybitni teologowie, którzy stworzyli wielką starożytną literaturę chrześcijańską i wywarli decydujący wpływ na sobory, wykorzystali do opracowania teologii swoje klasyczne wykształcenie zdobyte podczas studiów filozoficznych. Z drugiej jednak strony, każde nawet małe centrum cesarstwa miało swojego biskupa, który brał udział w synodach. Począwszy od III wieku, wielu biskupów otrzymało w klasztorach wykształcenie wyłącznie biblijne, inni mieli niewielkie wykształcenie lub nie posiadali go wcale, a niektórzy nie byli w stanie nawet się podpisać. Ale poza samymi imionami niewiele lub nic o nich nie wiadomo, a z wyjątkiem Epifaniusza z Salaminy (310/320–403), prawie żaden z nich nigdy niczego nie napisał. Jednakże w ciągu stuleci wielkich

kontrowersji, zwłaszcza pod wpływem mnichów, opozycja wobec filozofii rosła.

Od IV do VII wieku wykorzystanie pojęć filozoficznych stało się szczególnie ważne dla rozwoju teologii trynitarniej i chrystologii. Od tego czasu debaty teologów i wielkich soborów tamtego okresu wręcz obracały się wokół czysto filozoficznych słów i formuł wziętych z ówczesnej kultury i filozofii. Tak więc współczesne studia nad kulturą wczesnochrześcijańską muszą badać związek między filozofią a chrześcijaństwem i ich wzajemne wpływy w kontekście kultury starożytnego świata.

Abstrakt

Kultura i filozofia pogańska w myśli łacińskich Ojców Kościoła

Nie jest sprawą łatwą mówić o stosunku Ojców Kościoła do kultury i filozofii pogańskiej, gdy podzielimy ich na łacińskich i greckich, gdyż jest to sztuczny podział. Obie te bowiem strefy językowo-kulturowe miały to samo spojrzenie na ówczesną kulturę i filozofię i obficie z nich czerpały. Zachodzą też ścisłe powiązania między Ojcami wschodnimi i zachodnimi; bez jednych nie sposób pojąć wywodów tych drugich. Mając jednak za zadanie przedstawienie myśli tylko Ojców łacińskich, staraliśmy się to zrobić, o ile to było możliwe, bez niepotrzebnej i wprowadzającej na manowce „wiewidekacji”. Niektórzy teologowie, acz nieliczni (np. Tertulian), byli całkowicie przeciwni kulturze hellenistycznej. Większość jednak Ojców łacińskich (oraz także i greckich) traktowała filozofię jako narzędzie propedeutyczne do zgłębiania i głoszenia wiary chrześcijańskiej. Wspaniałym przykładem pozytywnego podejścia Ojców łacińskich do nauki i kultury świeckiej był Kasjodor, który uważał, że pomiędzy wiedzą świecką a teologią zachodzi ścisłe powiązanie. Nauka bowiem świecka (mądrość pogańska) jest ściśle połączona z Pismem świętym, które jest dla niej źródłem. Mądrość więc świecka powinna służyć chrześcijańskiej prawdzie. Cyprian z Kartaginy, Laktancjusz, Mariusz Wiktorzyn, Hilary z Poitiers, Ambroży, Optat z Milewy, Hieronim, Augustyn, Boecjusz, Kasjodor i wielu innych byli wspaniałymi znawcami kultury świeckiej i ją wykorzystywali w teologii. Pogląd jednak, iż cały pierwotny Kościół był przeniknięty filozofią, z wyjątkiem kilku zastrzeżeń, nie jest możliwy do utrzymania. Wybitni teologowie korzystali ze swojego klasycznego wykształcenia. Od IV do VII wieku użycie pojęć filozoficznych było szczególnie ważne dla rozwoju teologii trynitarnej i chrystologii. Od tego czasu debaty teologów i wielkich soborów tamtego okresu obracały się wokół czysto filozoficznych słów i formuł wziętych z ówczesnej kultury i filozofii. Współczesne studia nad filozofią i kulturą wczesnochrześcijańską muszą badać związek między filozofią a chrześcijaństwem oraz ich wzajemne wpływy w kontekście kultury starożytnego świata.

Słowa kluczowe: patrologia, łacińscy ojcowie Kościoła, Kasjodor, starożytna kultura łacińska, filozofia pogańska

Abstract

Pagan culture and philosophy in the thought of the Latin Church Fathers

It is not easy to talk about the attitude of the Church Fathers toward pagan culture and philosophy when we divide them into Latin and Greek, as this is an artificial division. Both of these linguistic and cultural zones shared the same view of the culture and philosophy of the time and drew abundantly from it. There are also close links between the Eastern and Western Fathers; without the one, it is impossible to comprehend the arguments of the other. However, having the task of presenting the thinking of the Latin Fathers alone, we have tried to do so, as far as possible, without making unnecessary and misleading “vivisection.” Some theologians, albeit few (e.g., Tertullian), entirely opposed Hellenistic culture. However, most Latin Fathers (and Greek Fathers) regarded philosophy as a propaedeutic tool for exploring and proclaiming the Christian faith. A great example of the Latin Fathers’ positive approach to secular science and culture was Cassiodorus, who believed there was a close connection between secular knowledge and theology. *The secular sciences and pagan wisdom* are closely connected to Scripture, which is the source of it. Secular wisdom, therefore, should serve Christian truth. Cyprian of Carthage, Lactantius, Marius Victorinus, Hilary of Poitiers, Ambrose, Optatus of Mileva, Jerome, Augustine, and many others were great experts in secular culture and used it in theology. The view that the entire early Church was permeated by philosophy, except for a few caveats, is not tenable. Prominent theologians made use of their classical training. From the fourth to the seventh century, philosophical concepts were vital for the development of Trinitarian theology and Christology. From this time onwards, the debates of the theologians and the great councils of that period revolved around purely philosophical words and formulas taken from the culture and philosophy of the time. Contemporary studies of early Christian philosophy need to explore the relationship between philosophy and Christianity as a phenomenon of mutual influence in the context of the many connections with the entire ancient world.

Keywords: patrology, Latin church fathers, Cassiodorus, ancient Latin culture, pagan philosophy