

Antoni M ł o t e k. *Postawy i świadectwa. Kościół wobec problemów moralnych IV wieku*. Wrocław 1986 ss. IX + 462.

Badania nad problematyką moralną okresu patrystycznego są dosyć zaniedbane. Zaniedbanie to dotyczy głównie moralności rozumianej etiologicznie, być może ze względu na brak odpowiednich źródeł, ale nie ominęło ono i etyki normatywnej, w której w czasach patrystycznych podstawowym problemem była homogeniczność czy heterogeniczność norm, jednosystemowość czy eklektyzm, zwalczanie się kierunków etycznych czy też sięganie, przynajmniej w pryncypiach, do jakichś źródeł wszystkim wspólnych. Tytuł: "Postawy i świadectwa" zdaje się zapowiadać badania nad stanem faktycznym moralności w wieku IV, i to nie tylko w samym chrześcijaństwie, ale i w całym ówczesnym świecie – "Kościół wobec problemów moralnych". Wszakże konkretnie praca ogranicza się do badania tylko świadomości normatywnej. Innym dylematem było wówczas, czy moralność jest działaniem wychowawczym i funkcją tylko Kościoła hierarchicznego tak, że jej problemy byłyby w jakimś sensie *extra ecclesiam*, czy też była ona sprawą każdego chrześcijanina i całej wspólnoty chrześcijańskiej tak, że moralność w źródłach patrystycznych sprowadzałaby się przede wszystkim do autorefleksji i autopraksji Kościoła w abstrakcji od świata zewnętrznego. Autor idzie raczej za ujęciem pierwszym, zresztą ciągle klasycznym, tylko przygodnie potrącając o refleksję społeczności Kościoła nad własną moralnością. Przy tym słusznie, choć trochę za mało, są uwzględniane zjawiska współzależności między chrześcijańskim kodeksem moralności a innymi wówczas kodeksami również wysoko wykształtowanymi, jak choćby stoicki. Zakresowo praca obejmuje szeroko rozumiane *imperium romanum*, razem z krajami przyległymi, pozostającymi pod wpływami chrześcijańskimi, jakkolwiek w tych innych krajach chrześcijaństwo nie rozwinęło się jeszcze znacząco.

Imponująca jest baza bibliograficzna, źródłowa (s. 413-427) i opracowaniowa (s. 427-452). Spośród Ojców Kościoła są uwzględnione postacie reprezentatywne, brakuje tylko nielicznych zresztą pisarzy aleksandryjskich, małoazjatyckich, syryjskich, chaldejskich, armeńskich, no i ariańskich. Zostały uwzględnione polskie przekłady Ojców Kościoła. Co do *De civitate Dei*, to należało dać raczej przekład W. Kornatowskiego z 1977 r., a nie przedwojenny. Wśród polskich antologii patrystycznych można było zamieścić pozycję M. Starowieyskiego *Ojcowie żywi* (t. 4). Bardzo słuszne jest uwzględnianie tekstów prawnych, zwłaszcza papieskich i synodalnych, uważanych wówczas często za natchnione, a także ustawodawstwa świeckiego, które po r. 330 było coraz częściej utożsamiane z kościelnym, jakkolwiek *Codex Theodosianus* należało wziąć w wydaniu berlińskim z 1954 r., a nie z r. 1665. Można też było uwzględnić pozycję: Ch. M u n i e r. *Les statuta Ecclesiae antiquae* (Paris 1960) i jeszcze niektóre inne zbiory praw, zresztą w wydaniach bardziej krytycznych niż Mansiego, gdyż, istotnie, teksty prawne odzwierciedlały doskonale sytuację socjologiczno-moralną. Jeżeli chodzi o teksty Ojców Kościoła, to wystarczające są wydania Migne'a, ale pracy przydałoby jeszcze więcej wartości szersze wykorzystanie wydań bardziej krytycznych. Mimo syntetycznego charakteru tematu i drobniejsze analizy tekstowe oraz wokabularne mają swoje znaczenie.

Wśród bardzo licznych opracowań – dobrze, że dużo polskich – mogły się znaleźć jeszcze następujące: M. S p a n n e u t. *Tertullien et les premiers moralistes africaines* (Gembloux 1969); F. X. M u r p h y. L. V e r e e c k e. *Estudios sobre la historia de la moral* (Madrid 1969); A. H a m m a n. *Portrety Ojców Kościoła*, tł. pol. (Warszawa 1978); G. F ł o r o w s k i j. *Wostocznyje otcy IV wieku* (Paris 1972); M. L o h r. *Problematyka etyczna w "De civitate Dei" św. Augustyna*. "Roczniki Filozoficzne" 16:1968 z. 1 s. 67-74; G. della V o l p e. *La morale religiosa nell'età patristica e medievale* (Messina 1941) i inne. Można było jeszcze uwzględnić "Vox Patrum" z. 8-9 z 1985 r. na temat małżeństwa i rodziny w chrześcijaństwie starożytnym (do rozdz. II). Wśród podręczników historii Kościoła winna była znaleźć się bardzo gruntowna i obszerna praca H. Jedina *Handbuch der Kirchengeschichte* (wyd. Herdera).

Metoda rozprawy, spójna i poprawna, polega przede wszystkim na eksplanacji, a czasami i dedukcji, co do wiodących tekstów, wypowiedzi, świadectw. Dochodzi przy tym często do przejścia od treści asertywnych do normatywnych i waloryzacyjnych etycznie. Jednakże ten słuszny zabieg metodologiczny nie jest jeszcze dostatecznie śmiały ani rozwinięty.

Merytorycznie praca dotyczy siedmiu głównych tematów, które mają zarysować konstrukcję moralnego życia chrześcijańskiego, faktycznego i postulatycznego.

Rozdział I (s. 23-80) przedstawia zarys "kodeksu inicjacyjnego" w stosunku do społeczności chrześcijańskiej, a więc omawia prawo i ethos chrztu, Eucharystii oraz pokuty. Pokuta jest rodzajem powrotu do wspólnoty, sposobem "resocjalizacji" chrześcijańskiej oraz trwania w społeczności. Przedstawione są normy doktrynalne, prawne, liturgiczne, obyczajowe, zresztą w owym czasie niedostatecznie rozróżniane. Dostateczna była jeszcze nauka o bierzmowaniu, choć mówi o nim synod w Elwirze z 303(?) r.

Rozdział II (s. 81-130) dotyczy norm (dziedziczonych lub stanowionych) w odniesieniu do służb, a raczej stanów Kościoła, a więc stanu kapłańskiego, mniszego i małżeńskiego. Stan duchownych otrzymywał, za stoikami, zróżnicowane normy w duchu społeczeństwa hierarchicznego: biskupów, prezbiterów, diakonów, niższych duchownych, charyzmatyków. Szczególna doskonałość miała się jawić u anachoretów, cenobitów i mnichów, stanowiących "małe światy" idealne, bądź to obrazujące samą esencję Kościoła, bądź to nawet występujące w pewnej opozycji do instytucji kościelnych i Wielkiego Kościoła. Chrześcijaństwo próbowało stopniowo przekształcać, choć jeszcze nie na taką skalę, jak pisze Autor, małżeńskie kontrakty cywilne w rodziny chrześcijańskie, w Kościoły domowe. Moralność wielkospołeczna dopełniała się w rodzinie.

Rozdział III (s. 131-169) poświęcony jest szukaniu pryncypium norm najwyższego ethosu społecznego: *civitatis, societatis, imperii*. Zaczęły się zmagania pomiędzy *sacerdotium a imperium, ecclesia a civitas, corpus Christi a societas terrena*. W związku z tym kształtowały się dwie wielkie różne postawy społecznomoralne, choć wielu ówczesnych monarchów i hierarchów Kościoła ludziło się, iż panuje tylko indywidualna etyka Ewangelii. Coraz częściej też Ewangelia była poddawana prawu rzymskiemu, co zostało wyraźniej zauważone dopiero w późnym średniowieczu.

Rozdział IV (s. 170-206) porusza podstawową sprawę postaw wobec religii, zwanej wówczas "pogańską", i wobec kultury antycznej. Autor twierdzi, że powoli zanika przeciwstawienie między wiarą chrześcijańską a elitą kulturalną (s. 171). Myślę jednak, że sprawa jest bardziej skomplikowana, jak to doskonale przedstawił Ch. N. Cochrane, a u nas A. Krawczuk. Podobnie i ja wskazywałem parokrotnie na złożony problem ścierania się "światopoglądu" chrześcijańskiego z rzymskim. Nowe ruchy zazwyczaj niszczą zastaną tradycję dla uratowania swojej tożsamości. Chrześcijaństwo IV w. nie musiało już tego czynić, ale dlaczego nadal to czyniło? Owszem, przyjmowało wiele, nawet poniewolnie z kultury antycznej, zwłaszcza filozofii i wielkich sztuk, ale dlaczego niszczyło nadal z zajądłością niemal całość tradycji kulturowej? Autor ma rację, że postawa antypogańska zaczynała się w ówczesnym państwie opłacać dla karierowiczów. Ale dlaczego Kościół nie rozróżnił bynajmniej koniunkturalizmu od ewangelicznej żarliwości? Szkoda, że nie wiadomo dokładnie, jak faktycznie reagowały warstwy niższe na to zderzenie się kultur.

Rozdział V (s. 207-252) poświęcony jest problemom bardziej endogennym, a mianowicie obronie przez Kościół swej jedności doktrynalnej, etycznej, dyscyplinarnej i jurydycznej. Albowiem zasada: *christianitas mundo salus* zaczęła się chwiać ze względu na wewnętrzny podział w chrześcijaństwie. Należało więc wydać walkę wszelkim podziałom i odnaleźć podstawę swojej tożsamości, żeby nie ulec heteronomii, ani nie opierać się na zwodniczym eklektyzmie. Była to sprawa decydująca. Na ile jednak sytuacja ta wyzwoliła jakieś szczególne normy chrześcijańskie? Na ile miałyby być nieunikniona owa ogólna nietolerancja?

W rozdziale VI (s. 253-288) zostało założone, trochę z uproszczeniem, że chrześcijaństwo stworzyło w całości swoją własną wspólnotę, swoją społeczność, swoją *societas christiana*, która musiała zająć stanowisko wobec ogólnego kryzysu ekonomicznego, stworzyć formy opieki społecznej, ograniczyć użytkowanie własności prywatnej, wydać walkę lichwie, działać na rzecz zniesienia niewolnictwa, rewaloryzować pracę fizyczną, zwłaszcza na roli, oraz bronić wewnętrznego i zewnętrznego pokoju imperium. Uważam, że wszystkie te zadania były dla ówczesnego chrześcijaństwa ciągle jeszcze uboczne, niedość sprecyzowane oraz bardziej instynktowe niż świadome.

Rozdział VII (s. 289-322) poświęcony jest duchowości chrześcijańskiej, zwłaszcza ascezie i apostołstwu, wyrastającym na bazie dogmatycznej i etycznej. Postawy i świadectwa mają tu oddawać wewnętrzne życie społeczności chrześcijańskiej.

W tej głębokiej i ciekawej pracy prowokują do dyskusji nawet niektóre drobniejsze sprawy. Autor podaje w zakończeniu (s. 323-341), że traktował osobno o postawach doczesnych, a osobno o historii

Kościola jako historii zbawienia; prawda, że nie należy tych porządków mieszać, ale czy nie grozi tu pewien "nestorianizm eklezjalny", czyli traktowanie w gruncie rzeczy o jakichś "dwóch Kościołach", także i w dziedzinie moralnej? Ponadto chciałoby się ciągle lepszego uwzględnienia wpływów pozachrześcijańskich, a mianowicie etyki stoickiej oraz platońskiej i neoplatońskiej. Walka o *libertas ecclesiae* była prowadzona nie tylko przez niektórych biskupów (s. 158 nn.), ale także – i to z większym powodzeniem – przez papieżstwo. "Problem ołtarza i tronu" jest najbardziej charakterystyczny dopiero dla wykształtowanej epoki bizantyjskiej i karolińskiej (s. 131 nn.). Trzeba też zwrócić uwagę, że na ogół chrześcijaństwo zbyt pejoratywnie oceniało "pogan" (s. 170 nn.), a samo wiele negatywnych stron przejęło jako społeczność zorganizowana. Autor bardzo słusznie dostrzega zmienność postaw moralnych Kościoła IV wieku (np. s. 80), ale czy nie da się ustalić czasokresów tych zmian oraz ich bliższych przyczyn? Nie zgodziłbym się z twierdzeniem, że "nastąpiła triumfalna radość z powodu tego, iż nastąpiły *christiana tempora* (s. 6). Właśnie chrześcijanie musieli się tłumaczyć przed Rzymianami, dlaczego *temporibus christianis* wszystko upada, zwłaszcza społecznie, politycznie, gospodarczo i kulturowo. Podobnie nie przyjąłbym w całej rozciągłości zdania J. Kłoczowskiego (s. 97 n.), jakoby chrześcijaństwo było "niewdzięczne" wobec państwa i odnosiło się do niego wrogo w momencie uzyskania praw religii państwowej; faktycznie problem był bardzo skomplikowany: różnie było w różnych regionach *imperium romanum* i *Romania*, Kościół korzystał z państwa, ale i stawał w obliczu zagrożenia etatyzmem, ponadto państwo rozpadło się już i Kościół musiał przejmować na siebie wiele dziedzin doczesnych. Zresztą opinia powyższa nie jest całkowicie zgodna z tezą, że od Konstantyna Wielkiego "chrześcijaństwo stało się siłą odżywczą dla cesarstwa" (s. 131). Właśnie był ten paradoks, że cesarstwo szukało oparcia w religii i częściowo to oparcie znajdowało w chrześcijaństwie, ale pod innymi względami chrześcijaństwo przyspieszyło upadek imperium rzymskiego. Na s. 169 jest mowa, że Kościół powszechny był jedyną instytucją, która w państwie absolutystycznym starała się o zachowanie autonomii. Problem został zbyt uproszczony. Pod koniec w. IV absolutyzm cesarski był tylko majakiem dworskim, imperium go nie słuchało. Z kolei na Wschodzie Kościół szedł świadomie w niewolę cesarską: cesarz to Apostoł, Biskup do spraw zewnętrznych Kościoła. Absolutyzmowi nie ulegało wielu biskupów pozabizantyjskich, a także senaty, choć osłabione mocno, i municipia, nie mówiąc już o klasztorach. A zresztą ogólna sytuacja zmieniała się z roku na rok. Szkoda też, że autor nie rozwinął szerzej sprawy antysemityzmu w *imperium romanum* jeszcze w wieku IV (s. 206, 331). Można też było uwzględnić symmachiańską wizję społeczeństwa rzymskiego (s. 204 n.). Zbyt optymistyczne są zdania: że św. Ambroży "podał ostrej krytyce własność prywatną" (s. 26) – nie był za jej zniesieniem; że papież Juliusz I pozwolił zawierać małżeństwa między wolnymi a niewolnikami (s. 276) – gdyż tylko za zgodą pana; że Kościół nie dyskryminował niewolnych – skoro nie dopuszczał ich do kapłaństwa ani do klasztorów. Mam też wątpliwości, czy w wieku IV dopuszczano już ogólnie "wojnę rewolucyjną" – poza jednym św. Augustynem (s. 334). Ogólnie też chciałbym zwrócić uwagę, że procesy moralne nie były, przynajmniej wówczas, sterowane przez Kościół, raczej były one bardziej spontaniczne, samoczynne i przeważnie o nieznanym mechanizmach.

W całości wszakże praca jest oryginalną próbą ujęcia syntetycznego ówczesnej moralności, w tym także klasowości, prawa własności, niewolnictwa, pracy, ekonomii, służb społecznych itp. Celne są próby ukazania tego, co łączyło i tego, co dzieliło społeczność kościelną i świecką w owych czasach. Słuszne jest uchwylenie, że wielu wykształconych Ojców Kościoła starało się zająć pozytywny stosunek do Wielkiej Kultury Antycznej mimo ostrych różnic religijnych, podczas gdy chrześcijanie niewykształceni niszczyli bezcenne dzieła sztuki antycznej, zwłaszcza świątynie. Głęboką prawdą jest, że historia "pomaga zrozumieć etykę" (s. 1 n.). Nie uszło uwadze ówczesne oscylowanie pomiędzy etyką a pospolitym oportunistycznym. Autor ukazał proeklezjalną i antyeklezjalną genezę monastycyzmu (s. 107 nn.). Wielkie *novum* pracy stanowi próba podsumowania całości moralności socjalnej i niekiedy "kolektywnej" (*vox populi*), przy zerwaniu z dotychczasowym czystym indywidualizmem w badaniach nad etyką ze strony katolickiej. Do tej pory mieliśmy trochę ujęć dziejów moralności w IV w. (J. Gaudement, J. Quasten, A. Hamman, M. Simon, E. Stein, G. della Volpe, L. Vereecke, Ch. N. Cochrane, H. I. Marrou i inni), ale są to albo doktryny czysto opisowe, albo fragmentaryczne, albo kazuistyczne, albo jurydyczne. Nikt nie ukazał takiego wyrastania całego "drzewa wiadomości dobrego i złego" z ówczesnej egzystencji, możliwie pełniejszych kształtów tegoż drzewa, jego prawidłowości rozwoju oraz rozciągania się na całość społeczności chrześcijan, bez znanego zawężania do samej hierarchii czy wspólnot życia konsekrowanego. W rezultacie otrzymujemy znaczącą próbę syntezy historii doktryny moralnej w chrześcijaństwie IV wieku.