

Miejsce chrześcijan w świecie w świetle Listu do Diogneta oraz w kontekście antycznej idei $\pi\acute{o}\lambda\iota\varsigma$

Pytanie o własne miejsce w świecie i relację do niego stawia sobie wiara chrześcijańska od samego początku, gdyż jest to pytanie o tożsamość chrześcijańską. Przebija ono ze wszystkich kart Nowego Testamentu. Jeszcze większego znaczenia nabiera w spotkaniu Kościoła z państwem rzymskim i kulturą pogańskiego antyku, a na przestrzeni dziejów przyjmuje rozmaite formy. Niekiedy jest ono wypełnione wzajemną podejrzliwością i nieufnością. Kiedy indziej staje się z jednej strony – przerażonym nowością rosnącego w siłę Kościoła oskarżaniem o najbardziej zbrodnicze postęпки, a w konsekwencji prześladowaniem, z drugiej zaś – domaganiem się sprawiedliwości i ofiarą męczeńską. Na polu kultury napięcie to owocuje filozoficzną polemiką z wiarą w Chrystusa, a także rozwojem apologetyki chrześcijańskiej. Główny spór jednak toczy się niewątpliwie na polu religii i kultu. Nie jest on jedynie jednym z obszarów kultury, na którym rozgrywa się polemika pomiędzy chrześcijaństwem a pogaństwem, lecz stanowi najistotniejszy teren zarówno dla Rzymu, jak i dla Kościoła. Odrzucenie kultu bóstw państwowych widziane jest bowiem przez władze rzymskie jako naruszenie podstawowego dla Cesarstwa *pax deorum* i *pax Romana*, z kolei dla chrześcijan uznanie ich, czy choćby tylko zewnętrzne uczestnictwo w kulcie państwowym, byłoby grzechem bałwochwalstwa¹. Z tego względu chrze-

Ks. MARIUSZ TERKA – dr teologii w zakresie patrologii, wykładowca patrologii w Wyższym Instytucie Teologicznym w Częstochowie oraz w Sekcji Licencjackiej UPJPII w Częstochowie, członek International Association of Patristic Studies i Sekcji Patrystycznej przy Komisji Nauki Konferencji Episkopatu Polski.

¹ L. MISIARCZYK, *Wstęp. Apologetyka wczesnochrześcijańska*, w: *Pierwsi apologetyci greccy*, tłum. L. Misiarczyk, BOK 24, Kraków 2004, 30-31; J. KRĘCIDŁO, *Świat pogański wobec rodzącego się chrześcijaństwa. Dlaczego chrześcijanie nie byli lubiani w starożytnym świecie?*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, red. I.S. Ledwoń – M.

ścijanie z konieczności żyją we względnej separacji względem społeczeństwa pogańskiego, strzegąc swych obrzędów i zachowując własne obyczaje moralne². Stąd też pytanie o ich miejsce w świecie staje się tym bardziej zasadne, im bardziej ono dotyczy ich codziennego życia.

Natura tego sporu sprawia jednak, że w tym pytaniu nie idzie o jakiś ogólnie pojęty świat, lecz o konkretne miejsce, w jakim przychodzi żyć poszczególnym wyznawcom Chrystusa. Sprawa dotyczy zatem ich relacji do państwa w takiej jego formie, jaką w starożytności wyraża idea i postać *πόλις* – *civitas*. Bycie w świecie jest więc zawsze byciem w *πόλις*. Ona jest bowiem owym konkretnym środowiskiem, w którym funkcjonują chrześcijanie i dlatego wydaje się, że poszukując odpowiedzi na pytanie o ich miejsce w świecie, ten właśnie kontekst należy przede wszystkim uwzględnić. Pozwala on bowiem na uchwycenie nie tylko rozmaitych przejawów funkcjonowania chrześcijan w roli obywateli, lecz także całokształtu duchowego wymiaru ich bycia w świecie. Umieszczenie tego pytania w kontekście *πόλις* i jej natury otwiera również możliwość zapytania o pewnego rodzaju alienację wobec państwa i społeczeństwa, która zachodzi na płaszczyźnie moralnej i religijnej, a także o samą wspólnotę chrześcijańską w kontekście jej podobieństwa bądź stopnia odmienności od idei *πόλις* – *civitas*. Dzięki temu możliwe staje się również poszukiwanie odpowiedzi na te zagadnienia zarówno na płaszczyźnie konkretnych fenomenów obywatelskości wyznawców Chrystusa oraz ich miejsca w świecie, jak i na znacznie głębszym poziomie, na którym odsłaniają się źródła i przyczyny takiego stanu rzeczy.

Tekstem chrześcijańskim, który pozwala wyruszyć w tak określoną drogę myślową jest „perła literatury wczesnochrześcijańskiej”, czyli

Szram, Lublin 2012, 51-60; H. PIETRAS – I. HUBER, *Celsus i inni. Nauka i życie chrześcijan w krytyce pogańskiej II w.*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, 63-114; I.S., LEDWOŃ, *Patrystyczne podstawy teologii religii*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, 21; J. SŁOMKA, *Poznanie Boga przez pogan według apologetów wczesnochrześcijańskich*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, 329-332; E.R. DODDS, *Pogaństwo i chrześcijaństwo w epoce niepokoju. Niektóre aspekty doświadczenia religijnego od Marka Aureliusza do Konstantyna Wielkiego*, tłum. J. Partyka, Kraków 2014, 101-102; J. PELIKAN, *Powstanie wspólnej tradycji (100-600)*, tłum. M. Höffner, Kraków 2008, 28-43.

² A. ŻUREK, *Katechumen – chrześcijanin – wierny. Przygotowanie do chrztu i chrzest w Kościele starożytnym*, Tarnów 2017, 63-67. Konflikt dotyczy relacji chrześcijan do państwa, zwłaszcza w konkretnych sytuacjach codziennego życia, natomiast nie ma go na poziomie filozofii, bo zarówno wiara chrześcijańska jak i różne koncepcje filozoficzne (np. stoicyzm, neoplatonizm) wyznaczają sobie takie same lub podobne cele i w podstawowych ideach moralnych są z sobą w zasadzie zgodne. Por. E.R. DODDS, *Pogaństwo i chrześcijaństwo w epoce niepokoju*, 111.

List do Diogneta, dzieło nieznanego autora powstałe prawdopodobnie u schyłku II wieku w Aleksandrii³. Zawiera ono bowiem nie tylko polemikę z kulturą, a szczególnie z religią pogańską – co jest w zasadzie jego tematem pobocznym – ale skupia się nade wszystko na pozytywnym przedstawieniu chrześcijan i ich miejsca w świecie, a także ujmuje ich relację do świata i państwa jednocześnie w obszarze tego, co widzialne, oraz tego, co niewidzialne. Dlatego właśnie, że to dzieło zawiera wspólną z πόλις płaszczyznę, która umożliwia ich wzajemne porównanie ze sobą, może ono poprowadzić myślenie poszukujące odpowiedzi na pytanie o to, czy wspólnota chrześcijańska, pomimo swej zasadniczej niezgodności z religijnym aspektem państwa antycznego, sprzeciwia się jego istocie, czy też może ją udoskonala.

1. Πόλις w myśli antycznej

Grecka πόλις – państwo-miasto nie jest jedynie pewnego rodzaju organizacją społeczno-polityczną, lecz strukturą, która obejmuje i przenika całokształt życia obywateli, zarówno w obszarze dóbr materialnych, jak i duchowych. Stanowi ona ramy dla rozwoju kultury we wszelkich jej dziedzinach oraz dominuje nad całokształtem funkcjonowania społeczeństwa⁴. Istotnym dla niej czynnikiem jest wymiar religijny. Państwo pozostaje bowiem związane ze swymi bogami jako opiekunami, a bogowie z nim. Związek ten widoczny jest już w określeniach odnoszonych do bogów na gruncie językowym. Zeus nosi więc przydomek ó πολιεύς, zaś Atena ή πολιός, natomiast bóstwa opiekujące się miastem nazywają Grecy terminem πολιούχος⁵. Ten ścisły związek sprawia, że religia staje się państwowa, a państwo nabiera znaczenia boskiego, zaś człowiek w niej żyjący egzystuje jako ζῶν πολιτικόν i tylko dlatego może być πολίτης – obywatelem, czyli uczestnikiem πόλις.

³ M. STAROWIEYSKI, *Z historii wczesnego chrześcijaństwa. Biblia, męczennicy, poganie i inni*, Kraków 2015, 155-156. Więcej na temat autorstwa *Listu do Diogneta* zob. D.P. ANDRIESSEN, *The Authorship of the Epistula ad Diognetum*, „Vigiliae Christianae” 1 (1947) 2, 129-136; L.W. BARNARD, *The Epistle ad Diognetum two units from one Author?*, „Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älten Kirche” 56 (2009) 1-2, 130-137.

⁴ W. JAEGER, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia – H. Bednarek, Warszawa 2001, 140-141; H. PIETRAS – I. HUBER, *Celsus i inni. Nauka i życie chrześcijan w krytyce pogańskiej II w.*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, 64.

⁵ K.L. SCHMIDT, *Die Polis in Kirche und Welt. Eine lexikographische und exegetische Studie*, Basel 1939, 98.

Taka struktura państwa-miasta ma swoje bezpośrednie przełożenie również na kulturę łacińską z Rzymem jako jej centrum. Słusznie więc zauważa J. Ratzinger: „Bardziej niż na greckim Wschodzie, w Rzymie żywotna była stara idea *polis*. «Miasto» Rzym ciągle jeszcze rozumiano jednocześnie jako «państwo» Rzym, w kategorii obejmującej cały świat. Ekspansja rzymskiego obywatelstwa na całe cesarstwo nie unieważniła tego faktycznego stanu, lecz dopiero należycie go zapewniła. Okazało się bowiem, że właśnie przez przynależność do samego miasta Rzymu w węższym znaczeniu możliwa stawała się przynależność do państwa, a więc że państwo we właściwym tego słowa znaczeniu było ograniczone do miasta Rzymu. W ten przedziwny sposób faktem stało się to, że Rzym pozostał jednocześnie miastem-państwem i stał się państwem światowym, albo – mówiąc na odwrót – że cały świat został włączony do miasta Rzymu”⁶.

Oznacza to, że grecka *πόλις* znajduje swoją kontynuację w rzymskiej *civitas*. Warto więc nieco bliżej przyjrzeć się tej idei, by lepiej zrozumieć duchową przestrzeń, w której zagościło chrześcijaństwo. Przewodnikami w tej drodze będą pogańscy filozofowie: Grecy – Platon i Arystoteles oraz rzymski uczoney Warron⁷. Ich koncepcje polityczne wydają się bowiem charakterystyczne dla całej kultury pogańskiego antyku.

1.1. Platon i agatologiczna natura *πόλις*

Chociaż Platon określa człowieka poprzez jego odniesienie do *πόλις*, która jest absolutnym horyzontem wyznaczającym całokształt jego życia, to jednocześnie podejmuje próbę opisu natury *πόλις* poprzez jej odniesienie do człowieka. Oznacza to, że z jednej strony jednostka jest podporządkowana państwu, a jej człowieczeństwo realizuje się nade wszystko w funkcji jego obywatela, ale z drugiej strony to państwo posiada wobec jednostki obowiązki etyczne, gdyż jego naczelnym celem nie jest ono samo, lecz dobro duchowe człowieka. W ten sposób polityka zostaje związana z etyką, a etyka posiada charakter polityczny. To wzajemne powiązanie państwa i jego obywatela umożliwia Platonowi ujmowanie *πόλις* w kategoriach właściwych dla ludzkiej duszy. Dosko-

⁶ J. Ratzinger, *Lud i Dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele*, w: J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. 1, tłum. W. Szymona, Lublin 2014, 326.

⁷ W przedstawieniu idei *πόλις* w myśli tych filozofów nie chodzi o gruntowne przedstawienie ich poglądów na temat państwa, ale jedynie zasygnalizowanie tych elementów, które tworzą płaszczyznę umożliwiającą ich porównanie z chrześcijańską koncepcją bycia w świecie.

nale wyjaśnia to G. Reale pisząc: „[...] chociaż jest prawdą, że państwo jest projekcją duszy w powiększeniu, to prawdą jest także to, że w końcu autentyczną siedzibą prawdziwego państwa i prawdziwej polityki jest właśnie dusza, a prawdziwym *polis* okazuje się «miasto wewnętrzne», które jest nie na zewnątrz, lecz wewnątrz duszy”⁸.

Państwo w koncepcji Platona złożone jest z trzech klas: przewodzących mu filozofów, strzegących je wojowników oraz pracujących dla niego rolników, robotników i kupców. Struktura ta posiada swoje uzasadnienie w podstawowych częściach duszy, do których należą odpowiednio: element rozumny, gniewliwy oraz pożądlivy, oraz w odpowiadających im cnotach: mądrości, odwadze i umiarkowaniu. Wszystkie je spaja zaś w jedno cnota sprawiedliwości⁹. Chociaż każda z tych części i klas powinna wypełniać swoją funkcję dla państwa i harmonijnie współpracować z pozostałymi, to jednak dla urzeczywistnienia tej idei podstawowe znaczenie posiada element rządzący, czyli filozofowie. Państwo nie mogłoby bowiem wypełnić swego głównego zadania, jakim jest dobro człowieka, gdyby nie знаło prawdy o dobru, to znaczy jeśli trwałoby w błędzie dotyczącym dobra prawdziwego. To właśnie filozofowie, wpatrując się w ideę najwyższego Dobra, mogą według niego kształtować społeczeństwo, w którym żyją. Platon pisze w związku z tym: „[...] nigdy i na żadnej innej drodze szczęście w życiu państwa nie zawita, jeżeli państwa malować nie złączą ci malarze, którzy mają boski wzór przed oczami”¹⁰. Stąd też G. Reale zauważa, że państwo platońskie „chce być wejściem Dobra do społeczności ludzkiej za pośrednictwem tych niewielu ludzi (właśnie filozofów), którzy potrafili wznieść się do kontemplacji Dobra samego”¹¹. Skoro jednak owo Dobro jest czymś najwyższym i wiecznym, czyli boskim, a jako takie tym, co naprawdę istnieje, to okazuje się, że u podstaw *πόλις* znajduje się fun-

⁸ G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 2008, 291.

⁹ PLATO, *Respublica* IV, 428 – 432 b, *Platonis Opera*, ed. John Burnet. Oxford University Press. 1903, w: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0167%3Abook%3D4%3Asection%3D428a>, [12.12.2018], PLATON, *Państwo*, tłum. S. Witwicki, Kęty 2009, 126-131. Por. G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, 296-297.

¹⁰ PLATO, *Respublica* VI, 500 e, *Platonis Opera*, w: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0167%3Abook%3D6%3Asection%3D500e>, [12.12.2018]: „[...] οὐκ ἄν ποτε ἄλλως εὐδαιμονήσειε πόλις, εἰ μὴ αὐτήνδιαγράψειαν οἱ τῷ θεῷ παραδείγματι χρώμενοι ζωγράφοι”, PLATON, *Państwo*, 205.

¹¹ G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, 309.

dament teologiczny. Wobec tego odniesienie do tego, co boskie staje się naczelną zasadą porządkującą państwo i wyznaczającą losy jego obywateli. Z kolei, patrząc z perspektywy antropologicznej, Platon zauważa, że filozof kontemplujący ideę najwyższego Dobra, obcuje z tym, co boskie i wpatrując się w to, co piękne, sam napęla się wewnętrznym ładem, zbliżając się w ten sposób do boskiej rzeczywistości oraz upodabniając się do niej (ὁμοίωσις θεῶ)¹², choć tylko wymiarze moralnym, a nie mistycznym¹³. W ten sposób – jak słusznie zauważa G. Reale – „życie filozoficzne w państwie idealnym jest zwycięstwem elementu boskiego nad obecnym w człowieku elementem zwierzęcym, jest budowaniem człowieka boskiego”¹⁴. Stąd też Platon może określić państwo terminem θεία πολιτεία¹⁵.

Wobec tego prawdziwa πόλις okazuje się być zwycięstwem rozumu nad pożądliwością, wolności nad instynktami, cnoty nad wewnętrznym nieuporządkowaniem, a prawdy nad złudzeniem. W tym świetle odsłania się ona jednak nie tyle jako konkretny projekt polityczny, ile bardziej jako pewna koncepcja metafizyczna, w źródłowym sensie tego słowa. Dobrze oddaje tę myśl W. Jaeger, kiedy pisze: „[...] istota państwa Platona nie tkwi w jego zewnętrznej strukturze – mimo że taką strukturę posiada – ale w jego metafizycznym jądrze, w idei rzeczywistości absolutnej i wartości, na której jest zbudowane. Nie można urzeczywistnić rzeczypospolitej Platona poprzez naśladowanie jej zewnętrznej organizacji, a jedynie przez wypełnienie jej prawa absolutnego dobra, które

¹² PLATO, *Theaetetus* 176 b, w: *Platonis Opera*, ed. John Burnet, Oxford University Press 1903: „ψυγή δὲ ὁμοίωσις θεῶ κατὰ τὸ δυνατόν ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὄσιον μετὰ φρονήσῳες γενέσθαι”, w: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text.jsp?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0171%3Atext%3DTheaet.%3Asection%3D176b>, [12.12.2018], PLATON, *Teajtet*, w: PLATON, *Parmenides, Teajtet*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2002, 141; TENŻE, *Respublica* VI, 500 b – 501 c, *Platonis Opera*, w: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0167%3A-book%3D6%3Asection%3D500c>, [12.12.2018], PLATON, *Państwo*, 204. Por. E.R. DODDS, *Pogaństwo i chrześcijaństwo w epoce niepokoju*, 77. J.N.D. Kelly (*Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988, 24) podkreśla jednak, że Platon nie traktuje idei Dobra jako Boga w dzisiejszym znaczeniu tego słowa.

¹³ E.R. DODDS, *Pogaństwo i chrześcijaństwo w epoce niepokoju*, 77-78.

¹⁴ G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, 323.

¹⁵ K.L. SCHMIDT, *Die Polis in Kirche und Welt*, 99. W tym kontekście watro zauważyć, że to Platon jest twórcą pojęcia „teologia”, które jest wiedzą o naturze bogów, ale posiada także bezpośrednie przełożenie na funkcjonowanie państwa, gdyż określa jego podstawowe zasady. Więcej na ten temat zob. A. CHLEWICKA, *Starożytna koncepcja trzech teologii*, „Studia Europaea Gnesnensia” 14 (2016), 22-23.

stanowi jej duszę. Dlatego bardziej przyczynił się do urzeczywistnienia państwa platońskiego ten, komu udało się wprowadzić w życie ten boski porządek w swej indywidualnej duszy, aniżeli ten, kto buduje całe państwo przypominające z zewnątrz platoński schemat polityczny, ale pozbawione jego boskiej istoty, idei Dobra, źródła jego doskonałości i szczęśliwości¹⁶.

Okazuje się zatem, że πόλις to w zasadzie rzeczywistość duchowa, nie tylko znacznie wykraczająca poza konstrukcje organizacyjne każdej ludzkiej społeczności, ale możliwa do uchwycenia jedynie na płaszczyźnie metafizycznej koncepcji Dobra. Πόλις jest miejscem, w którym możliwe staje się urzeczywistnienie Dobra, oraz strukturą warunkującą jego uobecnienie w świecie. Wobec tego można przyjąć, że platońska πόλις posiada naturę agatologiczną i tylko z tej perspektywy odsłania się ona w całej swej pełni. Wobec tego właściwym polem, na którym może się najpełniej wyrażać jej istota, jest obszar opisany przez relacje międzyludzkie, które w ramach państwa mają charakter źródłowo polityczny. Πόλις wydaje się bowiem być przestrzenią, dzięki której ludzie mogą realizować dobro między sobą i stawać się w ten sposób coraz bardziej sobą, czyli istotą rozumną, źródłowo metafizyczną, tj. otwartą na rzeczywistość ponadzmysłową. Dopiero zatem w tym miejscu odsłania się prawda o człowieku.

Idea πόλις objawiona przez światło Dobra i odsłaniająca się nade wszystko w duszy filozofa, w konkretnym, historycznie uwarunkowanym państwie bywa jednak zwykle zapoznawana. Wydaje się jednak, że dzieje owego zapomnienia również wnoszą istotny wkład w rozumienie zarówno samej πόλις, jak i tego, kto jest jej najpełniejszym wyrazem, czyli prawdziwego πολίτης. Uwidacznia się ono szczególnie w słynnym micie o jaskini. Platon podkreśla bowiem, że filozof kontemplujący Dobro i oświecony jego blaskiem nie może pozostać w tym stanie i przeżywać swego szczęścia samotnie, lecz musi powrócić do jaskini, by podzielić się owym Dobrem z innymi więźniami dźwigającymi niewolę własnych złudzeń. Domaga się tego harmonia poszczególnych klas tworzących państwo. W opowieści Platona łatwo jednak zauważyć, że filozof ten nie spotyka się ze zrozumieniem, a jego współobywatele nie dając wiary jego słowom, uważają go wręcz za szaleńca. Sytuacja ta posiada jednak swoją symetrię, gdyż podobnie musi patrzeć na współmieszkańców jaskini sam filozof, dostrzegając ich niewolę w całej jej głębi i tragiczności. W tego podwójnego powodu staje się on kimś ob-

¹⁶ W. JAEGER, *Paideia*, 621.

cym dla społeczności pogrążonej w niewoli złudzeniach¹⁷. Kontemplacja Dobra i odkrycie zakrytej prawdy rzeczywistości okazuje się więc prowadzić, choć nie z wewnętrznej konieczności, do doświadczenia odrzucenia i alienacji, a jej stopień wydaje się wprost proporcjonalny do miary wewnętrznego uporządkowania wynikającego ze zbliżenia się do tego, co boskie oraz do jego niezrozumienia przez tych, którzy pozostają w niewoli złudzeń. To również wydaje się należeć do logiki πόλις w jej konfrontacji ze złem złudzenia.

1.2. Arystoteles i dialogiczna istota πόλις

Arystoteles występując przeciwko koncepcji państwa rozumianego jako rodzaj umowy społecznej, podkreśla, że jest ono bytem naturalnym, a jego źródła należy szukać w dialogicznej strukturze człowieka. Żaden jednostkowy byt wzięty z osobna nie jest bowiem samowystarczalny, ani też nie potrafi sam zaspokoić wszystkich swoich potrzeb, zarówno cielesnych, jak i nade wszystko duchowych, i dlatego właśnie potrzebuje jakiegoś dopełnienia, które zawsze przychodzi do niego z zewnątrz. Do natury człowieka należy więc relacyjność i możliwość otwarcia na innych ludzi. Ona to stanowi warunek możliwości tworzenia rozmaitych wspólnot, do których należy najpierw rodzina, następnie wioska, a ostatecznie państwo. Dialogiczna istota człowieka znajduje więc swój najgłębszy wyraz w postaci πόλις, a zarazem ją umożliwia.

Okazuje się zatem, że człowiek jest ze swej natury istotą polityczną (ζῷον πολιτικόν, *animal politicum*)¹⁸, to znaczy bytem zakorzenionym w πόλις jako swym naturalnym środowisku i zdolnym do tworzenia tego rodzaju wspólnot. Stagiryta podkreśla, że jest to możliwe jedynie dzięki mowie. Ona jest bowiem owym podstawowym oknem umożliwiającym otwarcie na innych ludzi i zawiązanie z nimi relacji. Píše o tym następująco: „Okazuje się z tego, że państwo należy do tworów natury, że człowiek jest z natury stworzony do życia w państwie [...]. Że człowiek jest istotą stworzoną do życia w państwie więcej niż pszczoła lub jakiegokolwiek zwierzę żyjące w stadzie, to jasną jest rzeczą. Natura bowiem, jak powiadamy, nic nie czyni bez celu. Otóż człowiek jedyny z istot żyjących obdarzony jest mową. Głos jest oznaką radości i bólu, dlatego

¹⁷ G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, 326; tamże, 354.

¹⁸ ARISTOTELES, *Politica* A 1253 a, *Aristotle's Politica*, ed. W.D. Ross, Oxford, Clarendon Press 1957, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0057%3Abook%3D1%3Asection%3D1253a>, [12.12.2018], ARYSTOTELES, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 2002, 17.

posiadają go i inne istoty [...]. Ale mowa służy do określania tego, co pożyteczne czy szkodliwe, jak również i tego, co sprawiedliwe czy też niesprawiedliwe. To bowiem jest właściwością człowieka odróżniająca go od innych stworzeń żyjących, że on jedyny ma zdolność odróżniania dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości i tym podobnych; wspólnota zaś takich istot staje się podstawą rodziny i państwa¹⁹.

Πόλις nie jest zatem rodzajem umowy społecznej, lecz naturalną przestrzenią międzyludzkiego porozumienia opartego na podstawowym dialogu rozgrywającym się pomiędzy ludźmi, a dotyczącym rzeczy najbardziej fundamentalnej dla bycia człowiekiem, a mianowicie rozróżniania dobra i zła. Stąd też πόλις jawi w tej koncepcji jako ta przestrzeń, która umożliwia człowiekowi rozwój duchowy. To w niej właśnie otrzymuje on możliwość wyjścia poza swój własny egoizm, by żyć nie według tego, co wydaje mu się dobre, lecz według tego, co jest nim obiektywnie²⁰. Jest ona zatem konieczna do życia prawdziwie dobrego, umożliwia ukształtowanie w człowieku autentycznych cnót moralnych i prowadzi go tym samym do szczęścia. Stąd też Arystoteles podkreśla, że to właśnie państwo znajduje się na końcu drogi naturalnego rozwoju człowieka oraz pozostaje najwyższym osiągnięciem każdej ludzkiej społeczności²¹.

Skoro jednak – jak podkreśla Arystoteles – natura jest właściwością, jaką każdy byt osiąga u kresu swego powstawania, a państwo jest naturalnym i szczytowym wytworem natury ludzkiej, to oznacza to, że πόλις okazuje się strukturą bardziej podstawową niż jej obywatel, a także każda istniejąca w jej ramach ludzka wspólnota. Z jednej strony bowiem

¹⁹ Tamże A, 1253 a, w: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0057%3Abook%3D1%3Asection%3D1253a>, [12.12.2018]: „ἐκ τούτων οὖν φανερόν ὅτι τῶν φύσει ἢ πόλις ἐστὶ, καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον [...]. διότι δὲ πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῷον πάσης μελίττης καὶ παντὸς ἀγελαίου ζῶου μᾶλλον, δῆλον. οὐθὲν γάρ, ὡς φανέν, μάτην ἢ φύσις ποιεῖ; λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῶων; ἢ μὲν οὖν φωνὴ τοῦ λυπηροῦ καὶ ἡδέος ἐστὶ σημεῖον, διὸ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει ζῶοις [...]. ὁ δὲ λόγος ἐπὶ τῷ δηλοῦν ἐστὶ τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερόν, ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἀδίκον; τοῦτο γὰρ πρὸς τὰ ἄλλα ζῶα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιος, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἴσθησιν ἔχειν; ἢ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν”, ARYSTOTELES, *Polityka*, 17-18. Por. C. WODZIŃSKI, *Heidegger i problem zła*, Warszawa 1994, 320.

²⁰ G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, 508.

²¹ ARISTOTELES, *Politica* A, 1252 b, w: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0057%3Abook%3D1%3Asection%3D1252b>, [12.12.2018], ARYSTOTELES, *Polityka*, 16-17.

to przecież mowa, umożliwiająca człowiekowi jego bycie-dla-innych, stanowi fundament dla zaistnienia πόλις, ale z drugiej strony to nic innego jak πόλις właśnie jest warunkiem możliwości zaistnienia człowieka w pełni doskonałego pod względem duchowym i moralnym. Okazuje się zatem, że wprowadzie ζῶν πολιτικόν umożliwia istnienie πόλις, ale może przecież funkcjonować i być w pełni sobą tylko w przestrzeni zakreślonej przez πόλις. Ona więc jest najpełniejszą emanacją jego natury, a jednocześnie warunkiem możliwości jej udoskonalenia. Państwo jest więc na miarę człowieka, a z kolei człowiek istnieje dla państwa. Stąd też Arystoteles pisze: „Kto zaś nie potrafi żyć we wspólnocie albo jej wcale nie potrzebuje, będąc samowystarczalnym, bynajmniej nie jest członem państwa, a zatem jest albo zwierzęciem, albo bogiem”²².

Tę wzajemną relację pomiędzy państwem i jego obywatelem Stagiryta opisuje posługując się obrazem części i całości. Tak jak całość powstaje z wielu składających się na nią części, tak też państwo egzystuje dzięki utworzonej przez ludzi wspólnocie. Część, a w zasadzie porozumienie części, czyli ich zjednoczenie, zapewnia więc powstanie państwa i w sensie chronologicznym je wyprzedza. Z konieczności bowiem jednostka musi istnieć wcześniej niż wspólnota, którą dopiero tworzy, przyłączając się do innych pojedynczych ludzi. Jednocześnie jednak człowiek, tak jak część, nie jest samowystarczalny i w związku z tym odnajduje swój sens dopiero we wspólnocie z innymi, czyli w przestrzeni πόλις. Dlatego też Arystoteles podkreśla, że pod względem natury to właśnie państwo wyprzedza jednostkę, a nawet rodzinę, tak jak całość musi być wcześniej od każdej wchodzącej w jej skład części²³. Wynika to w sposób jasny z przyjętej przez Filozofa i wspomnianej wyżej zasady, mówiącej o tym, że natura staje się w pełni sobą wraz z osiągnięciem celu, jakim jest jej doskonałość. Z tej racji państwo Arystotelesa nie jest tylko tworem organizującym ludzką wspólnotę i wytwarzającym w tym celu rozmaite instytucje prawne, ale nade wszystko odsłania się ono jako projekt w swej istocie metafizyczny, u podstaw którego znajduje się określone rozumienie natury ludzkiej.

Owo metafizyczne ujęcie πόλις umożliwia dostrzeżenie jeszcze innego jej wymiaru. Skoro bowiem u jej podstaw znajduje się ludzkie

²² Tamże A, 1253 a, w: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0057%3Ab ook%3D1%3Asection%3D1253a>, [12.12.2018]: „εἰ γὰρ μὴ αὐτάρκης ἕκαστος χωρισθεὶς, ὁμοίως τοῖς ἄλλοις μέρεσιν ἔξει πρὸς τὸ ὅλον, ὁ δὲ μὴ δυνάμενος κοινωνεῖς ἢ μηδὲν δεόμενος δι’ αὐτάρκειαν οὐθὲν μέρος πόλεως, ὥστε ἢ θηρίον ἢ θεός”, ARYSTOTELES, *Polityka*, 18.

²³ Tamże.

bycie-dla-innych odsłaniające się mowie, a z kolei mowa służy rozróżnieniu dobra i zła, to oznacza to, że tym, o co chodzi nade wszystko w państwie, jest właśnie dobro, zarówno w wymiarze państwowym, jak i indywidualnym. Wszystkie zaś rodzaje dóbr Arystoteles sprowadza do trzech podstawowych: zewnętrznych, tych związanych z ciałem oraz duchowych. W państwie, podobnie jak w człowieku, chodzi nade wszystko o posiadanie tych ostatnich. Chociaż bowiem zarówno jednostka, jak i państwo powinny troszczyć się także o dobra zewnętrzne i cielesne, bo od nich również zależy rozwój wspólnoty, to jednak wszystkie dążenia ludzkie winny być podporządkowane dobrom duchowym, bo tylko one prowadzą do ostatecznego celu ludzkiego życia i istnienia państwa, czyli najwyższego dobra, jakim jest szczęście²⁴. Dla osiągnięcia tego celu obywatel i państwo powinni dbać o rozwój nade wszystko tego, co w człowieku najlepsze, a co dla Stagiryty jest wręcz synonimem ludzkiej natury, czyli o intelekt²⁵. On to bowiem jest boskim pierwiastkiem w człowieku i dlatego tylko postępowanie rozumne jest działaniem godnym człowieka²⁶. Państwo więc jedynie wówczas może być przestrzenią właściwą πόλις, gdy jest urządzone według rozumnych praw, zaś człowiek wydaje się być autentycznym ζῶον πολιτικόν jedynie wówczas, kiedy rozumnie postępuje.

Arystoteles podkreśla jednak, że choć dobro najwyższe państwa i jego obywatela jest takie samo, to jednak dobro wspólne zdecydowanie przeważa nad dobrem jednostki, gdyż jest od niego większe i doskonalsze. Ponieważ jednak dobra te nie są ze sobą sprzeczne, to oznacza, że realizacja dobra wspólnego służy także osiągnięciu dobra indywidualnego²⁷. Nie przekreśla to jednak prawdziwości odwrotnego spojrzenia,

²⁴ TENŹE, *Ethica Nicomachoea* I, 1098 b 12-15, w: *Aristotle's Ethica Nicomachea*, ed. J. Bywater Oxford, Clarendon Press, 1894: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0053%3Abekker%20page%3D1098b%3Abekker%20line%3D20>, [12.12.2018], ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 2012, 90-91. Więcej o etyce Arystotelesa i jej związku z polityką zob. G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, 475-485.

²⁵ ARISTOTELES, *Ethica Nicomachoea* I, 1097 a -1098 a, w: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0053%3Abekker+page%3D1097a%3Abekker+line%3D1>, [12.12.2018], ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska*, 87-90.

²⁶ Tamże IX, 1166 a, w: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0053%3Abekker%20page%3D1166a%3Abekker%20line%3D15>, [12.12.2018], ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska*, 264.

²⁷ Tamże, I, 1094 b, w: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0053%3Abekker%20page%3D1094b%3Abekker%20line%3D5>, [12.12.2018], ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska*, 78.

w świetle którego przyjmuje się, że szczęście państwa zapewnia dopiero szczęśliwy obywatel. Stąd też konieczną rzeczą jest dla wspólnoty dbanie o wychowanie swych członków tak, by prowadzili oni cnotliwie i rozumne, czyli szczęśliwe życie²⁸.

Patrząc z tej perspektywy na arystotelesowską πόλις można zauważyć, że jawi się ona jako przestrzeń duchowego dojrzewania człowieka w ramach wspólnoty, która wskazuje na prawdziwe dobra, prowadzące do autentycznego szczęścia. Stąd też z pewnością rację ma G. Reale, który streszcza tę koncepcję Filozofa w następujących słowach: „[...] także w polityce ponadempiryczna koncepcja duszy i wartości duszy kieruje całym dyskursem Arystotelesa. Także tutaj Stagiryta bliższy jest Platonowi, aniżeli się zwykle uważa”²⁹. Właściwą istotę πόλις można bowiem uchwycić dopiero na płaszczyźnie metafizyki dobra urzeczywistnianego w dialogu pomiędzy ludźmi.

Ten ponadempiryczny, czy też metafizyczny format natury πόλις odsłania jej wymiar teologiczny, który choć mniej wyraźnie niż u Platona, jednak w koncepcji Arystotelesa występuje w sposób uchwytny i zasadniczy. Metafizykę opisuje on przecież jako naukę badającą pierwsze przyczyny rzeczywistości i jej najwyższe zasady, by zrozumieć byt jako byt, szczególnie w jego substancjalnym wymiarze. To zaś prowadzi nieuchronnie do odkrycia Bytu Najwyższego, czyli tej substancji ponadzmysłowej, w której skupiają się wszystkie przyczyny wszelkich bytów³⁰. Podstawą metafizyki jest więc teologia rozumiana jako rozważania o Bogu jako ostatecznej i pierwszej zasadzie wszystkiego, co istnieje³¹. Patrząc zaś od strony ludzkiego intelektu, co przecież jest postulatem osiągnięcia prawdziwego szczęścia, metafizyka-teologia jawi się jako najbardziej wzniosłe poznanie wynikające z czystej potrzeby ducha ludzkiego³². Stąd też słusznie zauważa G. Reale: „człowiek uprawiający

²⁸ G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, 523-524.

²⁹ Tamże, 525.

³⁰ ARISTOTELES, *Metaphysica* E 1015 b, w: ARYSTOTELES, *Metafizyka*, tłum. T. Żeleźnik, opr. M.A. Krapiec – A. Maryniarczyk, t. 1, Lublin 1996, 302; tamże Λ, 1072 b – 1073 a, w: ARYSTOTELES, *Metafizyka*, tłum. T. Żeleźnik, t. 2, 220-222.

³¹ W pismach Arystotelesa można wyróżnić szersze i węższe rozumienie teologii. Termin θεολογία oraz οἱ θεολόγοι oznacza przede wszystkim mityczne opowieści o bogach oraz tych, którzy je głoszą (np. *Metafizyka* L 1071 b), natomiast teologię rozumianą jako naukową, filozoficzną wiedzę o Bogu, określa mianem ἡ ἐπιστήμη θεολογική – wiedzy teologicznej. Por. A. CHLEWICKA – M. CHLEWICKI, *Trzy teologie Platona*, „Filo – Sofija” 28 (2015/1/II), 170; A. CHLEWICKA, *Starożytna koncepcja trzech teologii*, „Studia Europaea Gnesnensia” 14 (2016), 24.

³² G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, 399.

metafizykę zbliża się zatem do Boga i w tym Arystoteles upatrywał największe szczęście człowieka. Bóg jest szczęśliwy, kiedy poznaje i kontempluje siebie samego; człowiek jest szczęśliwy, kiedy poznaje i kontempluje najwyższe zasady rzeczy, a więc Boga *in primis et ante omnia*. W tym poznaniu człowiek doskonale realizuje swoją naturę i swoją istotę, bo o naturze i istocie człowieka decyduje rozum i intelekt³³.

Arystotelesowska πόλις jest więc strukturą, w której istotne miejsce zajmuje odniesienie do Boga, a w konsekwencji i państwo jako takie musi być religijne. Stąd też Stagiryta rezerwuje w nim, obok rolników, rzemieślników, kupców, wojowników i ludzi ustanawiających prawa, ważne miejsce także dla kapłanów. Trzy ostatnie grupy odrywają w nim najważniejszą rolę, gdyż prawdziwi obywatele powinni zajmować się nade wszystko wojną, rządzeniem i kultem religijnym. Πόλις, zarówno z swym wymiarze istotowym, jak i organizacyjnym, ciągle pozostaje więc strukturą teologiczną.

1.3. Warron i *theologia civilis*

Warrona idea πόλις – *civitas* jest ukryta w jego słynnej koncepcji trzech rodzajów teologii, czyli sposobów myślenia o boskim świecie. Otóż dzieli on to, co ludzie mogą pomyśleć o bóstwach na teologię mityczną (θεολογία μυθική – *theologia mythica*), którą św. Augustyn tłumaczy również jako bajeczną (*fabulosa*), a także teologię naturalną (θεολογία φυσική – *theologia naturalis*) oraz teologię państwową, czy też urzędową (θεολογία πολιτική – *theologia civilis*). Pierwsza z nich jest opowieścią o bogach, jaką reprezentują poeci, druga jest właściwa koncepcjom opracowanym przez filozofów, natomiast trzecia jest charakterystyczna dla ludów (*populi*)³⁴. Ponadto każda z nich związana jest

³³ Tamże, 400.

³⁴ AUGUSTINUS, *De civitate Dei* VI, 5, CCL 47, 170-171, ed. B. Dombart – A. Kalb, Turnholti 1955, Św. AUGUSTYN, *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Kęty 2002, 231-232. Należy zauważyć, że to św. Augustyn jako jeden z pierwszych myślicieli łacińskich wprowadza niezwykle ważne dla dziejów myśli filozoficznej Zachodu pojęcie *theologia naturalis*, tłumacząc greckie φυσική łacińskim *naturalis*. Niektórzy badacze (W. JAEGER, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, tłum. J. Wocial, Kraków 2007, 31) uznają to za dowód na stoickie pochodzenie tego sposobu ujęcia teologii. Por. A. CHLEWICKA – M. CHLEWICKI, *Trzy teologie Platona*, „Filo – Sofija” 28 (2015/1/II), 169; A. ECKMANN, *Świętego Augustyna krytyka politeizmu*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, 202. Więcej o tej koncepcji i jej źródłach zob. A. CHLEWICKA, *Starożytna koncepcja trzech teologii*, „Studia Europaea Gnesnensia” 14 (2016), 10-11.

z miejscem, w którym może się ona realizować, a które – jak się wydaje – jest ową właściwą jej przestrzenią, w której najpełniej objawia się jej istota. Tak więc miejscem właściwym teologii mitycznej jest teatr, teologii naturalnej – κόσμος – *mundus* (w sensie świata jako takiego), zaś teologii państwowej – miasto (*urbs*)³⁵. Oznacza to, że teologia mityczna jest w zasadzie opowieścią o bogach, pełną niedorzecznych opinii oraz niegodnych bóstwa wyobrażeń, jakie można spotkać w mitach i przedstawieniach teatralnych; przedmiotem drugiej jest próba zrozumienia tego, co boskie, czyli natury Boga, zaś wyrazem trzeciej jest oficjalny kult państwowy³⁶.

Chociaż te trzy obszary nie są od siebie zupełnie zależne, bo przecież ani mitologia nikogo nie obowiązuje jako prawo, ani poglądy filozoficzne na temat bóstwa nie są ze sobą zgodne, ani też religia państwowa nie ingeruje w sprawy sumienia, a interesuje ją tylko udział w kulcie publicznym³⁷, to jednak nie są one również zupełnie autonomiczne względem siebie, lecz wchodzą ze sobą w różnorodne relacje. Przede wszystkim dotyczy to teologii mitycznej i państwowej, które wzajemnie na siebie wpływają, przeciwstawiając się z kolei teologii naturalnej. Ludowi bowiem trudno jest pojąć skomplikowane teorie filozoficzne, bliżej jest mu natomiast do mitów, baśni i teatru. Stąd też teologia państwowa, a – jak się wydaje również państwo – bardziej skłania się ku teologii mitycznej niż do filozoficznego namysłu³⁸. Uszy ludu – jak zaznacza św. Augustyn

³⁵ AUGUSTINUS, *De civitate Dei* VI, 5, CCL 47, 172, Św. AUGUSTYN, *Państwo Boże*, 232.

³⁶ Tamże VI, 6, CCL 47, 172-173, Św. AUGUSTYN, *Państwo Boże*, 233. Por. A. CHLEWICKA – M. CHLEWICKI, *Trzy teologie Platona*, „Filo – Sofija” 28 (2015/1/II), 168-169.

³⁷ T. ZIELIŃSKI, *Religia starożytnej Grecji. Zarys ogólny. Religia hellenizmu*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1991, 39.

³⁸ I.S. Ledwoń (*Patrystyczne podstawy teologii religii*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, 23) zauważa, że utożsamienie religii z praktykowaniem kultu w celu zapewnienia sobie przychylności bóstw ogranicza ją do wymiaru zewnętrznego i pozbawia intelektualnej głębi. Wobec tego starożytni, poszukując mądrości oraz zrozumienia spraw boskich i ludzkich, zwracają się do filozofii, a nie do religii, bo to właśnie filozofia stanowi religię ludzi wykształconych i ona odpowiada na wszystkie ich pytania. Z drugiej jednak strony – jak podkreśla W. Myszor (*Pierwotne chrześcijaństwo wobec pluralizmu świata antycznego*, w: *Kościół, świat i zbawienie we wczesnym chrześcijaństwie*, SACH 17, red. J. Naumowicz, Warszawa 2004, 12) „religijność filozoficzna nie oznaczała odrzucenia dawnej pobożności pogańskiej”, gdyż obie one przenikają się nawzajem. Chociaż więc podział pomiędzy pobożność ludową a spekulatywną nie jest przepaścią nie do pokonania, to jednak stanowi on wyraźną różnicę, gdyż ta ostatnia jest obca dla prostych ludzi, którzy po prostu nie rozumieją wyrafinowanych teorii

– nie chcą bowiem słuchać zbyt skomplikowanych i zawiłych teorii, dla których miejscem właściwym są mury szkolne, a nie sfera publiczna, ale chętnie nadstawiają się na to co łatwe do przyjęcia, niewymagające i podpadające pod zmysły³⁹. Dla *civitas* nie jest więc rzeczą ważną poznanie Boga, ale za to jest w niej zawsze miejsce na założone i organizowane przecież przez miasto teatr, igrzyska, które utrwalają i legitymizują fałszywe mniemania poetów, ukazując je ludowi jako rzecz godną uwagi oraz przywiązując prostych ludzi do tych przesądów⁴⁰. Z tego powodu św. Augustyn uznaje, że w zasadzie obie te teologie można sprowadzić do jednej, czyli państwowej⁴¹.

Dzięki temu przestrzeń teologiczna zostaje zredukowana do dwóch, nieprzystających do siebie postaci: państwowej lub ludowej oraz naturalnej lub filozoficznej. Pomędzy nimi występuje jednak jeszcze jedna, ważna dla podjętych rozważań różnica. J. Ratzinger, analizując tę koncepcję Warrona, zauważa, że w zasadzie jedynie teologia naturalna usiłuje cokolwiek powiedzieć o Bogu i obiera go sobie za główny przedmiot swego namysłu, natomiast obszar, do którego odnoszą się pozostałe teologie, jest zdeterminowany przez „człowieka praktykującego religię”. Stąd też – kontynuuje swą myśl Ratzinger – „*theologia naturalis* ma do czynienia z *natura deorum*, zaś obydwie pozostałe *theologiae* – z *divina instituta hominum*. W ten sposób jednak cała różnica zostaje ostatecznie zredukowana do metafizyki teologicznej z jednej strony i kultu religijnego z drugiej. W teologii państwowej (*civitas*) nie ma ostatecznie Boga, lecz tylko religia; w teologii naturalnej nie ma religii, lecz tylko bóstwa. Co więcej, ona nie może mieć religii, ponieważ – mimo iż brzmi to paradoksalnie – jej bóg nie jest religijny⁴².

filozoficznych. Więcej o owym oddaleniu prostych ludzi od abstrakcyjnej teologii i filozofii zob. M. TERKA, *Czy większość ma rację w Kościele? O niektórych aspektach multitudo w nauczaniu św. Augustyna*, VeC 10 (2018), 449-494. Por. J. SŁOMKA, *Poznanie Boga przez pogan według apologetów wczesnochrześcijańskich*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, 336.

³⁹ AUGUSTINUS, *De civitate Dei* VI, 5, CCL 47, 171, ŚW. AUGUSTYN, *Państwo Boże*, 231-232.

⁴⁰ Tamże VI, 6, CCL 47, 172-174, ŚW. AUGUSTYN, *Państwo Boże*, 233-234; tamże VI, 7, CCL 47, 174-176, ŚW. AUGUSTYN, *Państwo Boże*, 234-236; tamże IV, 32, CCL 47, 126, ŚW. AUGUSTYN, *Państwo Boże*, 177-178. Por. M. SZRAM, *Religie starożytnej Grecji i Rzymu w krytycznej ocenie łacińskiego apologety Laktancjusza*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, 155.

⁴¹ AUGUSTINUS, *De civitate Dei* VI, 7, CCL 47, 174-176, ŚW. AUGUSTYN, *Państwo Boże*, 234-236. Por. A. CHLEWICKA, *Starożytna koncepcja trzech teologii*, „*Studia Europaea Gnesnensia*” 14 (2016), 11-12.

⁴² J. RATZINGER, *Lud i Dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele*, 332-333.

Dla koncepcji teologii państwowej oraz idei *civitas* jest to spostrzeżenie zasadnicze. Okazuje się bowiem, że jej wyrazem nie jest jakaś prawda o Bogu, ale jedynie kult religijny stworzony przez lud (*populus*) i dla ludu. Ów brak Boga wypełnia więc człowiek i jego działanie. W ten sposób jednak kult realizowany w ramach *civitas* okazuje się być w swej istocie kultem bez-bożnym i opierającym się na fałszywych wyobrażeniach o świecie bogów. Skoro zaś nie liczy się natura Boga, a wiara nie jest konieczna do nawiązania z Nim jakiegokolwiek relacji, bo kluczowa jest jedynie religijność wyrażona w państwowym kulcie, to oznacza to, że to *civitas* określa religię, a z kolei religia *civitas*. Religia okazuje się być nie tyle sprawą pomiędzy Bogiem a człowiekiem, ile raczej czymś, co dzieje się pomiędzy ludźmi i w ramach *populus*. Św. Augustyn, komentując myśl Warrona, stwierdza, że według niego te sprawy boskie, jakie funkcjonują w ramach opisanego przez rzymskiego pisarza *civitas*, są ustanowione wyłącznie przez ludzi, a nie przez Boga. To przekonanie o autentycznej wykładni myśli Warrona popiera on argumentem z układu jego pracy opisującej tę tematykę, gdyż najpierw omawia się w niej sprawy ludzkie, a dopiero potem odnosi się do spraw boskich. Tak więc, jak najpierw istnieje malarz, a dopiero potem obraz przez niego namalowany, i jak pierwszym jest budowniczy, a dopiero później budowla, tak też najpierw musi powstać państwo-miasto, by można było zorganizować w nim kult i by zdołała zaistnieć religia. To zatem *civitas* jest jej źródłem, a nie odwrotnie⁴³.

Takie ujęcie religii, która jest w zasadzie jedynie praktyką religijną, łączy ją ściśle z *civitas* i sprawia, że to ona stanowi źródło kultu i określa jego ostateczny kształt. Religia jest dla *civitas* i ma na celu zapewnienie jej pomyślności, a z kolei *civitas* pozostaje tak ściśle związana z religią, że występowanie przeciw niej jest w zasadzie buntem przeciwko państwu. Również obywatel respektuje religię państwową nie dla nawiązania łączności z Bogiem, lecz po to, by być dobrym obywatelem, a cnotą i przejawem obywatelskości jest praktykowanie religii ludowej w sposób zakreślony przez *civitas*⁴⁴. Słusznie zatem stwierdza św. Augustyn,

⁴³ AUGUSTINUS, *De civitate Dei* VI, 4, CCL 47, 169-170, ŚW. AUGUSTYN, *Państwo Boże*, 229-230. Więcej o religii pogańskiej i jej uzależnieniu od państwa, a przede wszystkim od jego władcy w czasach Cesarstwa Rzymskiego zob. L. BIELAS, *Religia pogańska cesarstwa w okresie patrystycznym. Zagadnienia wybrane*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, 38-44; E. BIERNAT – A. KARGUL, *Chrześcijaństwo w Rzymie do roku 313*, w: *Starożytność chrześcijańska. Materiały zebrane*, t. 1, red. J.C. Kałużny, Kraków 2007, 115.

⁴⁴ J. RATZINGER, *Lud i Dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele*, 330.

podkreślając, że w *civitas* nie chodzi o poznanie Boga, ale o zachowanie tradycji przodków. Dlatego też – zaznacza Hipponczyk – nawet Warron, krytykując popularyzowaną przez poetów wizję bogów, oderwałby ją od oficjalnego kultu, gdyby tylko historia mogła zacząć się jeszcze raz i od początku musiałby zakładać miasto. Skoro jednak ono już istnieje, to nawet świadomość bezsensu religii państwowej nie przeszkadza mu w tym, żeby właśnie na niej opierać dalsze losy wspólnoty, a nawet zachęcać lud do czczenia takich bogów oraz ostrzegać przed pogardzaniem nimi⁴⁵.

W tej wizji Warrona *civitas* odsłania się jako społeczność, która tworzy sobie spajającą ją religię i stoi u podstaw praktykowanego w jej ramach kultu. Z kolei religia jawi się jako najpełniejszy przejaw *civitas* i ukoronowanie jej dążenia do wychowania obywatela, który jest człowiekiem religijnym, tzn. uczestniczącym w państwowym kulcie dla dobra miasta. I to dobro właśnie wydaje się czymś najbardziej istotnym, gdyż *civitas* nie chodzi przecież o Boga, ale o lud. To zaś oznacza, że *civitas* w jej trosce o religię troszczy się przede wszystkim o siebie samą. Stąd też odmowa kultu jest rozumiana jako przyznanie się do ateizmu, a tym samym wystąpienie przeciwko państwu. Nie przypadkiem zatem chrześcijaństwo odmawiające składania ofiar bogom rzymskim o takie właśnie przestępstwo zostaje oskarżone⁴⁶.

Wszystkie ukazane powyżej koncepcje *πόλις* – *civitas*, choć różne, zawierają w sobie pewne wspólne idee, tj. dobro, wspólnotę ludzką, wymiar religijny i obecność Boga. Określają one przestrzeń międzyludzką, która okazuje się posiadać charakter obszaru teologicznego. Ten wymiar staje się także podstawowym miejscem spotkania kultury pogańskiej i chrześcijaństwa. Niekiedy przybiera ono postać sporu, polemiki, prześladowań i przewycięzania, a kiedy indziej staje się próbą dialogu i przekonania. Zawsze jednak wiara w Chrystusa musi w tej konfrontacji odnieść się do kultu bogów, ale również określić swoje własne miejsce w owej przestrzeni *πόλις* – *civitas*, w której przychodzi jej funkcjonować. Otwarte pozostaje pytanie o to, czy wiąże się ono z nową propozycją jej zorganizowania, czy też z zupełnie inną ideą, która ma w sobie moc przebudowy świata.

⁴⁵ AUGUSTINUS, *De civitate Dei* IV, 31, CCL 47, 125, Św. AUGUSTYN, *Państwo Boże*, 176.

⁴⁶ E. BIERNAT – A. KARGUL, *Chrześcijaństwo w Rzymie do roku 313*, w: *Starożytność chrześcijańska. Materiały zebrane*, t. 1, red. J.C. Kałużny, Kraków 2007, 115.

2. Chrześcijanie w świecie

Miejsce chrześcijan w świecie zakreślonym granicami πόλις – *civitas* nie jest zupełnie jednoznaczne, nawet dla nich samych, tym bardziej więc dla pogan. Niewątpliwie jednak punkt widzenia, z jakiego proponuje spojrzeć na to zagadnienie autor *Listu do Diogneta*, posiada charakter wyraźnie chrześcijański. Wydaje się zatem, że jest to próba zrozumienia swego miejsca w świecie przez samych wyznawców Chrystusa i opisanie ich samoświadomości na tle *civitas*, w którym przychodzi im żyć. Kluczem do jej wnętrza okazuje się być przestrzeń zawarta w napięciu, jakie występuje pomiędzy pojęciami: πατρίς ἰδία (własna ojczyzna) – πατρίς ξένη (ziemia obca) oraz dopełniającą ją antynomią: πολῖται (obywatele) – ξένοι (obcy). Krótkie spojrzenie na to, w jaki sposób ukazuje się ów fenomen z pewnością pozwoli na jego głębsze zrozumienie.

2.1. Chrześcijanie w πόλις – fenomen i kierunki sporu

Autor *Listu* podkreśla, że chrześcijanie należą do πόλις – *civitas* i stosują się do jej praw. Zamieszkują bowiem wszystkie miasta, dzieląc te wspólne miejsca z innymi ich mieszkańcami i stosując się do miejscowych zwyczajów dotyczących sposobu codziennego życia. Jedzą więc te same potrawy, które spożywają pozostali obywatele, ubierają się w takie same stroje, nie wyróżniają się żadnym dziwacznym zachowaniem. Tak jak wszyscy zawierają oni związki małżeńskie i mają z nich dzieci, które wychowują na dobrych ludzi. Mówią tym samym językiem, jakim posługują się wszyscy mieszkańcy miast. Nie stanowią więc jakiejś wyizolowanej sekty, która występowałaby przeciwko społeczeństwu albo przynajmniej chciałaby zbudować własną, odrębną przestrzeń życiową, może nawet kosztem swych sąsiadów⁴⁷.

Chrześcijanie się więc dobrymi obywatelami. *List* podkreśla jednak, że czynią oni nawet znacznie więcej na rzecz porządku publicznego niż reszta społeczeństwa, bo ich obyczaje wynikające z wiary w Chrystusa

⁴⁷ *Epistola ad Diognetum* V, 1-11, Patres Apostolici III, Roma 1902, 132-134, *List do Diogneta*, BOK 10, tłum. A. Świderkówna, Kraków 1998, 341-342. Por. D. COSTACHE, *Christianity and the World in the Letter to Diognetus: Inferences for Contemporary Ecclesial Experience*, „Phronema” 27 (1) (2012), 33; M. TERKA, *O niektórych aspektach παροικία w myśli wschodnich Ojców Kościoła. Przyczynki do teologii parafii*, VeC 9 (2017), 54-55.

wprowadzają ich na drogę doskonalszego praktykowania cnót moralnych. Wobec tego chrześcijanie wyróżniają się wiernością małżeńską, nie porzucają swych dzieci, kochają nawet tych, którzy ich nienawidzą i otaczają ich szacunkiem, nawet wówczas, gdy nie jest on odwzajemniony⁴⁸. Działania te nie są jednak wymierzone przeciw *πόλις* – *civitas*, lecz przecież służą jej rozwojowi i niewątpliwie wpisują się w ideę wychowania dobrego obywatela zatroskanego o dobro wspólne i budującego pomyślność państwa⁴⁹.

Paradoksalnie jednak to właśnie te obyczaje chrześcijańskie są powodem nienawiści pogańskiego społeczeństwa żywionej wobec wyznawców Chrystusa. Chociaż autor najpierw stwierdza wprost, że obywatele *civitas* nie potrafią podać wyraźnej przyczyny owej nienawiści wobec chrześcijan⁵⁰, to jednak nieco dalej wskazuje, iż jest nią ich sprzeciw wobec pogańskich obyczajów i rozkoszy (ἡ ἡδονή)⁵¹. Owo przeciwstawienie się (ἀντιτάττω) jest w zasadzie ustawieniem się naprzeciw i niezgodą, która sięga głębiej niż tylko do zewnętrznych sposobów zachowania⁵². Dotyka ona bowiem samej ἡ ἡδονή⁵³, czyli kierunku, w którym poganie poszukują przyjemności, zadowolenia oraz samego jej przedmiotu, który przybiera w tym kontekście przede wszystkim charakter zmysłowości⁵⁴. Wobec tego wydaje się zatem, że ów chrześcijań-

⁴⁸ *Epistola ad Diognetum* V, 1-11, *Patres Apostolici* III, 132-134, BOK 10, 341-342. Por. D. ZAGÓRSKI, *Krytyka pogańskiej moralności w pismach apologetów greckich II w.*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, 129-130.

⁴⁹ *Chrześcijanie wobec państwa i życia politycznego*, w: *Chrześcijanie w Cesarstwie Rzymskim II i III wieku. Wybrane zagadnienia życia społecznego*, red. W. Myszor, SACH. SN 1, Katowice 2005, 73.

⁵⁰ *Epistola ad Diognetum* V, 17, *Patres Apostolici* III, 134, BOK 10, 342.

⁵¹ Tamże VI, 5, *Patres Apostolici* III, 134, BOK 10, 342. Więcej o chrześcijańskiej krytyce pogańskich zachowań zob. D. ZAGÓRSKI, *Krytyka pogańskiej moralności w pismach apologetów greckich II w.*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, 123-127.

⁵² Czasownik ἀντιτάττω oznacza (*Słownik grecko-polski*, opr. O. Jurewicz, t. 1, Warszawa 2000, 74): „ustawić w szyku naprzeciw, przeciwstawić kogoś komuś, przeciwstawić się, sprzeciwić się”.

⁵³ Pojęcie ἡ ἡδονή (*Słownik grecko-polski*, t. 1, 428) zawiera w sobie takie określenia jak: „przyjemność, uciecha, rozkosz, rozkosze cielesne, ulegać rozkoszy, być zadowolonym, mówić dla sprawienia przyjemności, przedmiot radości, powód radości, żądze, pragnienia, smak”.

⁵⁴ E.R. Dodds (*Pogaństwo i chrześcijaństwo w epoce niepokoju*, 114) analizując dialog filozofii pogańskiej i myśli chrześcijańskiej, podkreśla, iż „[...] błędem byłoby zakładać, że dyskusja toczyła się pomiędzy chrześcijańskim rygoryzmem a pogańską rozwiązłością. Nielatwo jest rozróżnić chrześcijańską i neoplatońską etykę interesującego nas okresu. Dla obu [...] idealnym celem jest «upodobnienie się do Boga»”. Wydaje się

ski sprzeciw ma formę pasywną i stanowi przede wszystkim propozycję innego, lepszego postępowania⁵⁵, choć przecież uzupełniony jest przez postawę pogardzania światem (τόν τε κόσμον ὑπερορῶσι πάντες), która jest niczym innym, jak sądem aksjologicznym o pejoratywnym zabarwieniu. Świat chrześcijan jest po prostu inny niż świat pogan⁵⁶. Z kolei nienawiść (μισέω), jaką żywią poganie wobec wyznawców Chrystusa, przybiera postać prześladowania (διώκω)⁵⁷ i w swym zewnętrznym, najbardziej jaskrawym przejawie, ukazuje się w formie wydania na śmierć⁵⁸.

Wydaje się, że tutaj właśnie otwiera się pierwsza możliwość zrozumienia owej inności członków Kościoła, a tym samym ich swoistego wyobcowania. Posiada ono na tym poziomie podwójny wymiar: chrześcijański sprzeciw wobec tego, co ważne dla pogan oraz pogańska niezgoda na inne obyczaje wyznawców Chrystusa, która może brzmieć: chrześcijanie nie chcą uczestniczyć w naszym świecie ani nie podzielają naszych dążeń, wobec tego sprzeciwiamy się ich sprzeciwowi. Prześladowanie i znajdująca się u jego podstaw nienawiść jest więc formą radykalnej odmowy uznania ich za swoich przez pogańskie społeczeństwo oraz jawi się jako oskarżenie⁵⁹, które z kolei wprowadza kategorię winy i kary, w tym przypadku w postaci śmierci.

W swym fenomenologicznym przejawie spór pomiędzy chrześcijaństwem a pogaństwem odsłania się więc najpierw jako konflikt etyczny dotyczący nie tylko poszczególnych obyczajów, lecz różnych wizji dobra

jednak, że autorowi *Listu do Diogneta* nie chodzi o założenia teoretyczne, lecz o praktykę życia pogan i wyznawców Chrystusa. Ukazuje on bowiem nie tyle analizę treści rozmaitych koncepcji filozoficznych, ile fenomen moralnego postępowania w taki sposób, w jaki odsłania się on oczom uczestników życia społecznego państwa. Ponadto – jak słusznie zauważa W. Myszor (*Pierwotne chrześcijaństwo wobec pluralizmu świata antycznego*, w: *Kościół, świat i zbawienie we wczesnym chrześcijaństwie*, SACH 17 (2004), 15) – wymagania etyczne filozofowie kierują przede wszystkim do filozofów, podczas gdy chrześcijanie wymagają ich stosowania od wszystkich.

⁵⁵ *Chrześcijanie wobec państwa i życia politycznego*, w: *Chrześcijanie w Cesarstwie Rzymskim II i III wieku. Wybrane zagadnienia życia społecznego*, red. W. Myszor, SACH. SN 1, (2005), 74.

⁵⁶ D. COSTACHE, *Christianity and the World in the Letter to Diognetus: Inferences for Contemporary Ecclesial Experience*, „Phronema” 27 (1) (2012), 33.

⁵⁷ *Epistola ad Diognetum* V, 11, Patres Apostolici III, 134, BOK 10, 342.

⁵⁸ Tamże VII, 7, Patres Apostolici III, 138, BOK 10, 344.

⁵⁹ Wskazuje na to gama semantyczna pojęcia διώκω (*Słownik grecko-polski*, t. 1, 225): „ścigać, gonić po czymś, przez coś, iść za kimś, wygnać, nalegać, pobudzać, uderzać, ścigać sędownie, wytoczyć proces, pomścić śmierć, dochodzić swoich racji, praw, oskarżać kogoś o coś, prześladować”.

i zła, które mogą realizować się w ramach *civitas*. Już jednak nawet pobieżna lektura analizowanego tekstu wskazuje na to, że nie jest to jedyna płaszczyzna sporu, a z pewnością nie najważniejsza z nich. Głębiej niż polemika etyczna znajduje się bowiem konflikt o charakterze religijnym. On zaś dotyka samej natury *πόλις* – *civitas* i w sposób istotny dotyka tematu obecności w niej chrześcijan. Zarys owego sporu widoczny jest już od początku *Listu*. Autor pisząc bowiem do „dostojnego Diogneta”, już na wstępie stawia zasadnicze pytania, które otwierają pole badawcze i wprowadzają zarówno adresata, jak i czytelnika w określoną perspektywę myślenia. Pyta się on bowiem o to: „Jakiemu Bogu zawierzyli? Jaki kult Mu oddają? Jak to się dzieje, że wszyscy oni pogardzają światem, a śmierć sobie lekceważą? Dlaczego nie dbają o bogów czczonych przez Hellenów ani nie przestrzegają przesądów żydowskich? Skąd się bierze ich wielka miłość wzajemna? I dlaczego wreszcie ten lud nowy – ten nowy rodzaj życia – pojawił się dopiero teraz na świecie, a nie wcześniej?”⁶⁰.

W warstwie opisu samego fenomenu, w którym odślania się różnica religijna, wyjaśnia się jednocześnie poważniejsza przyczyna nienawiści pogan do chrześcijan. Autor pisze bowiem: „Dlatego nienawidzicie chrześcijan, że takich bogów nie uznają”⁶¹. Wskazuje ona na to, że spór religijny odślania się jako odmowa uznania pogańskich bogów czczonych jednak w *πόλις* – *civitas* i z nią mocno związanych⁶². Ona zatem

⁶⁰ *Epistola ad Diognetum* I, 1, Patres Apostolici III, 124: „[...] τίνοι τε Θεῶ πεποιθότες καὶ πῶς θρησκευόντες αὐτὸν, τὸν τε κόσμον ὑπερορῶσι πάντες καὶ θανάτου καταφρονοῦσι, καὶ οὔτε τοὺς νομιζομένους ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων θεοὺς λογιζονται, οὔτε τὴν Ἰουδαίων δεισιδαιμονίαν φυλάσσουσι, καὶ τίνα τὴν φιλοστοργίαν ἔχουσι πρὸς ἀλλήλους, καὶ τί δὴ ποτε καινὸν τοῦτο γένος ἢ ἐπιτήδευμα εἰσηλθεν εἰς τὸν βίον νῦν καὶ οὐ πρότερον”, BOK 10, 339.

⁶¹ Tamże II, 6, Patres Apostolici III, 126, BOK 10, 340.

⁶² Zupełnie inaczej bowiem wygląda sprawa relacji wiary chrześcijańskiej do koncepcji filozoficznych. Chociaż bowiem apologetyci zwykle podkreślają niedostateczność poznania Boga w ramach wyznaczonych przez ludzki rozum oraz sprzeczności pomiędzy różnymi szkołami filozoficznymi, to jednak w większości doceniają wysiłek poznawczy filozofii i uzyskane dzięki niemu wyniki badawcze, zwłaszcza w platonizmie. Stąd też słusznie zauważa E.R. Dodds (*Pogaństwo i chrześcijaństwo w epoce niepokoju*, 113): „Nie ma również istotnych różnic pomiędzy pogańskim i chrześcijańskim platonikiem w kwestii natury najwyższego Boga: wspólne dla Celsusa i Orygenesusa jest twierdzenie, że Bóg jest bezcielesny, pozbawiony namiętności, niezmienny i poza najdalszym zasięgiem myśli ludzkiej; obaj atakują antropomorficzne wyobrażenia popularne wśród ludu”.

wyduje się być bardziej fundamentalnym dla wyobcowania chrześcijan i określenia ich miejsca w *civitas*.

Podstawowym motywem tego braku akceptacji dla bóstw helleńskich jest odmowa uznania ich za bogów oraz stojący za nią argument z głupoty⁶³. Rozumne bowiem, a nie tylko polegające na świadectwie zmysłów, podejście do bogów pogańskich odsłania ich marność, zależność we wszystkim od woli człowieka, brak jakichkolwiek przejawów życia z ich strony oraz boskiej godności. Skoro są one wykonane ludzką ręką, to podlegają regułom rządzącym światem materii i niczym się od niej nie różnią⁶⁴. Wobec tego sposób, w jaki poganie czczą swe bóstwa, jest (a przynajmniej jako taki jawi się oczom chrześcijan) w zasadzie znieważeniem ich samych oraz idei tego, co boskie, a tym samym przejawem bezbożności (ὄν θεοσέβεια). Ponadto kult pogański sam w sobie jest czymś zgoła nierozumnym oraz stanowi poważny przejaw szaleństwa i głupoty (ἡ ἀφροσύνη)⁶⁵. Ma ona swoje źródło – jak podpowiada

⁶³ Więcej o argumentie z w polemice chrześcijańsko – pogańskiej zob. M. TERKA, *O głupocie. Polemika Kościoła z kulturą antyczną w świetle apologetyki wczesnochrześcijańskiej II-III wieku*, VeC 8 (2017), 395-469. O argumentach chrześcijan przeciw politeizmowi zob. np. H. PIETRAS – I. HUBER, *Celsus i inni. Nauka i życie chrześcijan w krytyce pogańskiej II w.*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, 108-114.

⁶⁴ *Epistola ad Diognetum* II, 1-9, Patres Apostolici III, 124-128, BOK 10, 339-340. Nie jest to jednak temat, który w samym Liście znajduje swe dłuższe rozwinięcie. Autor krótko bowiem wymienia przykłady marności posągów pogańskich bogów, w taki sam sposób omawia również kult żydowski, by przejść do ważniejszego dla niego zagadnienia, jakim jest opis propozycji chrześcijańskiej (por. *Epistola ad Diognetum* II, 10, Patres Apostolici III, 128, BOK 10, 340). Por. D. ZAGÓRSKI, *Krytyka pogańskiej moralności w pismach apologetów greckich II w.*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, 123; M. WYSOCKI, *Argumenty wczesnochrześcijańskich apologetów za wyższością chrześcijaństwa nad innymi religiami (Arystydes, Justyn, Atenagoras, Teofil z Antiochii, List do Diogneta)*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, 142-143. Nie ma więc powodu, dla którego trzeba by szerzej to zagadnienie omawiać w niniejszym opracowaniu, tym bardziej, że nie jest ono istotne dla podejmowanych refleksji. Pominięta zostanie również tematyka dotycząca Żydów i ich kultu, gdyż nie stanowi ona przecież przedmiotu rozważań, ani nic nowego do nich nie wnosi. W kwestii polemiki *Listu do Diogneta* z Żydami zob. P.H. POIRIER, *Éléments de polémique anti-juive dans l'ad Diognetum*, „Vigiliae Christianae” 40 (1986), 218-225.; A. CACCIARI, *Tertium genus. Variazioni sul tema dell' identità cristiana nello scritto A Diogneto*, w: *Verità e mistero fra tradizione greco-romana e multiculturalismo tardoantico*, ed. A.M. Mazzanti, Bologna 2009, 258-281. Więcej o procesie tworzenia przedstawień bogów oraz szczegółową analizę filologiczną tego fragmentu omawianego dzieła zob. A. Dirkzwagér, *Eine bekannte crux in ad Diognetum 2, 3*, „L'antiquité Classique” 48 (1979) fasc. 2, 647-655.

⁶⁵ *Epistola ad Diognetum* III, 2-3, Patres Apostolici III, 128, BOK 10, 340.

List – w tych rzeczach, od których należałoby umysł starannie oczyścić, by mógł on rozpoznawać prawdę, a mianowicie w przesądach, które przesłaniają i wydają myślenie na łup złudzeń (ἀπὸ πάντων τῶν προκατεχόντων σου τὴν διάνοιαν λογισμῶν), w zwodniczych przyzwyczajeniach (ἀπὸ τὴν ἀπατῶσάν σε συνήθειαν)⁶⁶ oraz powszechnych błędach (κοινή ἀπάτη)⁶⁷.

U podstaw fałszywego kultu znajduje się zatem niewłaściwe rozpoznanie Boga, ów podstawowy błąd wyrażający się w bałwochwalstwie, a mający swe źródło w jakimś zaślepieniu umysłu. Z punktu widzenia chrześcijan nie można dawać wiary również teoriom filozoficznym dotyczącym bóstwa, gdyż one usiłują opisać jego istotę, sprowadzając ją do jednego z żywiołów świata. Dlatego też są one w zasadzie wiarą w „głupie i próżne pomysły przemądrzałych filozofów” (ἡ τοὺς κενοὺς καὶ ληρώδεις ἐκείνων λόγους ἀποδέχη τῶν ἀξιοπίστων φιλοσόφων), a nie rzetelną wiedzą o prawdziwym Bogu, którego przecież zobaczyć cielesnymi oczami nie można. Stąd wszystkie te koncepcje mają wartość baśni (ἡ τερατεία) i są w gruncie rzeczy oszustwami (ἡ πλάνη), którymi karmi się umysł pogan⁶⁸ ulegając ułudzie świata i jego oszustwom (ἡ ἀπάτη τοῦ κόσμου καὶ ἡ πλάνη κατάγνωσις)⁶⁹. Z kolei człowiek, zaślepiiony błędem nierozpoznania Boga i utrwalony w nim dzięki przyzwyczajeniu, lgnie do świata i staje się niewolnikiem własnej pożądlivosti, ulegając przy tym swym zachciankom, nieuporządkowanym porędom i ułudom rozkoszy (ὡς ἐβουλόμεθα, ἀτάκτοις φοραῖς φέρεσθαι, ἡδοναῖς καὶ ἐπιθυμίαις ἀπαγομένου)⁷⁰.

Tutaj więc znajduje się źródło opisanego wyżej, owego pierwszego sprzeciwu chrześcijan wobec pogańskiej ἡ ἡδονή, znajdując tym samym swoje głębsze, bo religijne uzasadnienie. Okazuje się bowiem, że ma ono swój fundament w błędzie bałwochwalstwa, a w zasadzie w zaślepieniu umysłu, które do niego prowadzi. Z kolei spór religijny otwiera nowe płaszczyzny konfliktu, którymi okazuje się odmowa uznania bóstw pogańskich zarówno w wymiarze kultycznym, jak i w sferze koncepcji

⁶⁶ Tamże II, 1, Patres Apostolici III, 124, BOK 10, 339. Por. J. SŁOMKA, *Poznanie Boga przez pogan według apologetów wczesnochrześcijańskich*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, 360-361.

⁶⁷ *Epistola ad Diognetum* IV, 6, Patres Apostolici III, 130, BOK 10, 341.

⁶⁸ Tamże VIII, 1-5, Patres Apostolici III, 138, BOK 10, 344. Por. M. WYSOCKI, *Argumenty wczesnochrześcijańskich apologetów za wyższością chrześcijaństwa nad innymi religiami*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, 143.

⁶⁹ *Epistola ad Diognetum* X, 7, Patres Apostolici III, 144, BOK 10, 346.

⁷⁰ Tamże IX, 1, Patres Apostolici III, 140, BOK 10, 344.

filozoficznych, co jawi się zaś jako odrzucenie założeń *theologia naturalis*⁷¹. Ona bowiem zamyka świat bogów w granicach opisanych przez κόσμος – *mundus*, czyli rzeczywistość naturalną, a tymczasem wiara chrześcijańska wskazuje na Boga, który jest ponad światem natury i ją istotowo przekracza. Głosi bowiem Boga wszechwładnego, niewidzialnego, Stwórcę całego kosmosu (ὁ παντοκράτωρ καὶ παντοκτίστης καὶ ἄορατος θεός)⁷², Architekta i Budowniczego wszechświata (ὁ τεχνίτης καὶ δημιουργός τῶν ὅλων)⁷³ oraz jego Władcę (ὁ δεσπότης)⁷⁴, niepoznawalnego dla ludzkiego umysłu, lecz objawiającego się człowiekowi poprzez swojego Syna – Logos i dostępnemu dla człowieka dzięki wierze⁷⁵.

U podstaw wyobcowania chrześcijan ze sfery pogańskiej πόλις leży więc, oprócz sprzeciwu wobec politeizmu i obyczajów, także zupełnie inna, nowa koncepcja Boga, który jest ponad światem i nim kieruje. Umieszczając zatem wiarę chrześcijańską w kontekście jej miejsca w πόλις, wydawać by się mogło, że skoro odrzuca ona podstawową dla konstytucji państwa ideę świata boskiego należącego zupełnie do sfery naturalnej, to oznacza to zupełną obcość chrześcijan i brak dla nich miejsca w kulturze helleńskiej. Wydaje się, że tak właśnie rozumują poganie i stąd ich reakcja prowadząca aż do śmiertelnego prześladowania członków Kościoła. Myśl autora *Listu do Diogneta* idzie jednak w innym, przeciwnym kierunku. Jeżeli bowiem Boga należy szukać poza θεολογία φυσική – *theologia naturalis*, czyli także poza *mundus*, to oznacza to nie tyle zaprzeczenie idei πόλις, ile jej dopełnienie i uwypuklenie jej istoty, gdyż dopiero dzięki poza-światowemu Bogu πόλις może wykroczyć poza φύσις i dzięki temu uzyskać w pełni swój meta-fizyczny charakter. Wiara chrześcijańska nie stanowi więc wyzwania dla państwa, lecz dopiero pozwala mu być w pełni sobą.

⁷¹ Bo *theologia naturalis* zamyka świat bogów w świecie naturalnym (κόσμος, *mundus*). Por. J. RATZINGER, *Lud i Dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele*, 334-335.

⁷² *Epistola ad Diognetum* III, 4, Patres Apostolici III, 128, BOK 10, 341. Por. J. SŁOMKA, *Poznanie Boga przez pogan według apologetów wczesnochrześcijańskich*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, 345.

⁷³ *Epistola ad Diognetum* VII, 2, Patres Apostolici III, 136, BOK 10, 343.

⁷⁴ Tamże VIII, 7, Patres Apostolici III, 138, BOK 10, 344.

⁷⁵ Tamże VII, 1-2, Patres Apostolici III, 136, BOK 10, 343; tamże VIII, 6, Patres Apostolici III, 138, BOK 10, 344. Por. M. WYSOCKI, *Argumenty wczesnochrześcijańskich apologetów za wyższością chrześcijaństwa nad innymi religiami*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, 141.

Ta teza, która wydaje się rozbłyskiwać w *Liście*, znajduje swe potwierdzenie oraz dopełnienie w przytoczonym wyżej opisie wierzeń pogańskich. Autor stosuje w nim bowiem pojęcie ἡ πλάγη, które odnosi do błędnych i oszukańczych wyobrażeń pogan na temat bóstwa. Ów błąd – jak na to wskazuje kontekst i gama semantyczna tego terminu – nie jest jedynie prostą pomyłką o charakterze intelektualnym, lecz odnosi się do opisu sytuacji egzystencjalnej pogan. Oni bowiem, poddając się złudzeniom politeizmu, błędzą, to znaczy błakają się, tułają się po świecie, nie mając swego miejsca. To zatem poganie wydają się nie mieścić w źródłowo pojętej idei πόλις, a tym samym doświadczać rzeczywistego wyobcowania, zaś chrześcijanie zdają się właśnie odpowiadać na jej najgłębsze tęsknoty płynące z jej natury. Chrześcijanie są więc społecznością właściwą dla πόλις, zwłaszcza w jej wymiarze zakreślonym przez wizję Platona.

Takie stanowisko *Listu* nie oznacza jednak tego, że chrześcijanie odnajdują w antycznej πόλις swoje miejsce właściwe, ani też nie niweczy owego wyobcowania wobec społeczności pogańskiej, jakiego doświadczają w swym codziennym życiu w państwie. Co więcej, okazuje się, że metafizyczna płaszczyzna ich wiary wręcz domaga się pewnego rodzaju alienacji wobec świata i ludzi. Jej źródła należy więc poszukiwać właśnie w punkcie, w którym chrześcijanie należąc do świata, przekraczają go.

2. 2. Bycie w świecie, lecz nie ze świata – nowość chrześcijaństwa

Metafizyczny charakter πόλις pozwala opisać w sposób pozytywny właściwe dla chrześcijan bycie w świecie, a tym samym wyraźniej uchwycić istotę ich alienacji wobec niego. Skoro bowiem działające w jego ramach przewyciężenie *theologia naturalis* każe szukać siedziby tego, co boskie w świecie ponadzmysłowym, a właściwie – ponad światem jako takim, to miejsce chrześcijan w państwie najlepiej ukazuje ich wiara w Boga mieszkającego w niebie (Θεὸς ἐν οὐρανοῖς πολιτεύεται)⁷⁶. Jeśli bowiem Bóg zamieszkuje w niebie, to chrześcijanie, na-

⁷⁶ *Epistola ad Diognetum* X, 7, Patres Apostolici III, 144, BOK 10, 346. A. Świderkówna przetłumaczyła to zdanie: „Bóg rządzi w niebie”. Choć jest to niewątpliwie jak najbardziej poprawne tłumaczenie, to jednak warto zwrócić uwagę na to, że czasownik πολιτεύω posiada szerszą gamę znaczeń, z których tłumacz zwykle musi wybrać tylko jedno, jego zdaniem najbardziej odpowiednie. Tymczasem badacz może uwzględnić również inne określenia, by odnaleźć głębszą myśl analizowanego tekstu. Tak więc czasownik πολιτεύω znaczy również (*Słownik grecko-polski*, or. O. Jurewicz, t. 2,

leżąc do Niego, również stają się obywatelami nieba, choć równocześnie przebywają nadal na ziemi⁷⁷. Sytuacja egzystencjalna chrześcijan rozgrywa się więc w pewnym napięciu istniejącym pomiędzy ich duchową przynależnością do nieba a byciem jeszcze na ziemi. Zawiera ono w sobie ukazaną wyżej alienację w jej rozmaitych odmianach oraz wskazuje na pozytywny opis specyficznego dla wyznawców Chrystusa miejsca w świecie. Owo napięcie *List* ukazuje w mistrzowski sposób za pomocą rozmaitych przeciwstawień zawartych nade wszystko w słynnych rozdziałach piątym i szóstym. Autor, charakteryzując miejsce chrześcijan w świecie, określa je mianem zaszczytnego stanowiska (τοσαύτη τάξις)⁷⁸. Owo stanowisko zawiera się w polu o granicach określonych przez następujące antynomie⁷⁹:

πατρίδας οἰκοῦσιν ἰδίας – ἀλλ’ ὡς πάροιχοι	mieszkają we własnej ojczyźnie – ale jako obcy przybysze
ὡς πολῖται – ὡς ξένοι	jak obywatele – jak cudzoziemcy
πᾶσα ξένη πατρίς ἐστὶν αὐτῶν – πᾶσα πατρίς ξένη	każda ziemia obca jest dla nich ojczyzną – każda ojczyzna ziemią obcą
ἐν σαρκὶ τυγχάνουσιν – οὐ κατὰ σάρκα ζῶσιν	przebywają w ciele – nie według ciała żyją
ἐπὶ γῆς διατρίβουσιν – ἀλλ’ ἐν οὐρανῷ πολιτεύονται	przebywają na ziemi – ale są oby- watelami nieba
πέιθονται τοῖς ὠρισμένοις νόμοις – τοῖς ἰδίοις βίοις νικῶσι τοὺς νόμους	są posłuszni ustalonym prawom – przewyciężają swym życiem prawa
ὄντες ἐν τῷ κόσμῳ – οὐκ εἰσὶ δὲ ἐκ τοῦ κόσμου	są na świecie – nie są ze świata
παροικοῦσιν ἐν φθαρτοῖς – τὴν ἐν οὐρανοῖς ἀφθαρσίαν προσδεχόμενοι	Przebywają w tym, co zniszczalne – oczekują na to, co niezniszczal- ne w niebie

Warszawa 2001, 211): „być obywatelem, rządzić państwem, być rządzonym, być obywatelem, uczestniczyć w rządzeniu, zajmować się polityką, żyć wśród obywateli, zastępować, zachowywać się”. Wydaje się zatem, że nie chodzi tu tylko o rządzić, lecz również o zamieszkanie, bycie obywatelem nieba, gdyż rządzić jest możliwe z perspektywy nieba.

⁷⁷ *Epistola ad Diognetum* V, 9, Patres Apostolici III, 132, BOK 10, 342.

⁷⁸ Tamże VI, 9, Patres Apostolici III, 137, BOK 10, 343.

⁷⁹ Tamże V, 5 – VI, 8, Patres Apostolici III, 132-136, BOK 10, 342-343.

W powyższym zestawieniu łatwo zauważyć, że jedna strona antynomii zawiera opis sposobu bycia chrześcijan w świecie i państwie, zaś druga ukazuje ich związek z doczesnym wymiarem rzeczywistości oglądanym z perspektywy zakreślonej przez ich przynależność do ojczyzny w niebie. Z jednej więc strony chrześcijanie są obywatelami państwa, wypełniają wszystkie obowiązki, jakie z tego faktu dla nich wynikają, odnajdują swoje miejsce w każdym zakątku świata, ale z drugiej strony wszędzie, nawet w tym, co określają jako własną ojczyznę, są obcymi, przebywającymi poza swym prawdziwym domem i nie należącymi tym samym do końca do struktur ziemskich.

Zjawisko to można zrozumieć, wykraczając jednak poza opis natury moralnej czy też politycznej, a ustawiając je najpierw na płaszczyźnie ontologicznej. Autor w swym dziele nie ukazuje bowiem jedynie dobrych obywateli, lecz przedstawia nade wszystko ludzką kondycję w jej byciu w świecie. Stąd też podkreśla te elementy, które wskazują na kruchość istnienia, przebywanie w tym, co zniszczalne, podleganie określonym prawom. Podstawową jednak kategorią, według której przedstawia on owo bycie w świecie (ὄντες ἐν τῷ κόσμῳ) jest przebywanie na ziemi (ἐπὶ γῆς διατρίβουσι) oraz przebywanie w ciele (ἐν σαρκὶ τυγχάνουσι). Zastosowane tu pojęcia wyraźnie wskazują na przygodność istnienia zanurzonego w codziennym życiu i spędzaniu czasu oraz na sposób bycia na ziemi ujęty w kategoriach tymczasowości⁸⁰. Znajduje ona swe dopełnienie i nabiera jeszcze ostrzejszych rysów w kontekście swego przeciwieństwa, którym jest ojczyzna niebieska, trwała oraz niezmienna. Dlatego też – jak się wydaje – właściwe miejsce chrześcijan w świecie i πόλις oddawać może pojęcie παροικία oznaczające tymczasowe przebywanie w jakimś miejscu rozumiane jako bycie na obczyźnie⁸¹.

Παροικία jest jednak możliwa jedynie w odniesieniu do domu lub ojczyzny, gdyż można być obcym i cudzoziemcem dopiero wówczas,

⁸⁰ Termin τυγχάνω znaczy m.in. (*Słownik grecko-polski*, t. 2, 416-417): „przypadkowo być obecnym, znajdować się w właśnie (w tym czasie), przebywać, zdarzyć się, przypaść komuś w udziale, zbieg okoliczności, przechodzień, zwykli, szarzy ludzie, przypadkowość”. Z kolei διατρίβω oznacza (tamże, t. 1, 208); „ścierać, ucierać, zużywać, spożyć, zmarnować, strwonić, zetrzeć, zniszczyć, spędzić, strawić czas, przebywać, spędzać czas, zajmować się, zwlekać, marnować czas”. Por. D. COSTACHE, *Christianity and the World in the Letter to Diognetus: Inferences for Contemporary Ecclesial Experience*, „Phronema” 27 (1) (2012), 36-37.

⁸¹ Więcej o znaczeniu pojęcia παροικία w *Liście do Diogneta* oraz w szerzej ujętej myśli patrystycznej zob. M. TERKA, *O niektórych aspektach παροικία w myśli wschodnich Ojców Kościoła. Przyczyunki do teologii parafii*, VeC 9 (2017), 35-80.

kiedy jest się poza własną ojczyzną. Miara obcości jest więc w pewnym sensie miarą odległości od domu, pod warunkiem jednak, że owo odniesienie ciągle występuje. Ono zaś nie jest niczym innym, jak skierowaniem ku Bogu, który nie tylko mieszka w niebie, lecz wręcz jest ojczyzną człowieka. Wobec tego, by to skierowanie ku Bogu było możliwe, musi istnieć w człowieku jakieś podstawowe dla niego otwarcie na to, co Boskie. Warunkiem możliwości bycia obywatelem nieba wydaje się więc być metafizyczna struktura człowieka. Dlatego też autor *Listu* stwierdza, że Bóg pozwala ludziom spoglądać w górę ku niebu (ἄνω πρὸς αὐτὸν ὄραν ἐπέτρεψεν), czyli posiadać wobec niego pewne odniesienie, gdyż obdarzył ich myślą (λόγος) i rozumem (νοῦς) oraz uczynił ich na swój obraz (ἐκ τῆς ἰδίας εἰκόνας ἔπλασε)⁸².

Człowiek jako taki jest więc zdolny do metafizyki rozumianej w sensie źródłowym, bo tylko możliwość wychodzenia poza φύσις otwiera perspektywę spotkania z Bogiem, a tym samym przynależności do ojczyzny w niebie, czyli prawdziwej πόλις. Oznacza to jednak, że ostatecznych źródeł alienacji chrześcijan oraz ich związku z ojczyzną w niebie nie należy szukać w naturalnym porządku rzeczy, lecz w tym, co ponad nimi, czyli na płaszczyźnie agatologicznej, w której Bóg objawia się jako Najwyższe Dobro. Partycypacja w niebiańskiej ojczyźnie jest bowiem możliwa tylko dlatego, że Bóg, ofiarując ludziom samego siebie, pozwala im uczestniczyć w swych dobrodziejstwach (μετασχεῖν τῶν εὐεργεσιῶν αὐτοῦ)⁸³, by uwierzyli w Jego dobroć (ἐβουλήθη πιστεύειν ἡμᾶς τῇ χρηστότητι αὐτοῦ)⁸⁴, bo tylko On jeden jest naprawdę dobry (μόνος ἀγαθός ἐστιν)⁸⁵. Nie chodzi więc tutaj o jakieś abstrakcyjne odniesienie do Najwyższego Bytu i zasady wszystkiego, co istnieje, ale o podstawową dla człowieka relację, to znaczy spotkanie z Tym, który chce, by ludzie widzieli w Nim żywiciela (τροφέα), ojca (πατέρα), mistrza (διδάσκαλον), doradcę (σύμβουλον), lekarza (ἰατρόν), rozum (νοῦν), światło (φῶς), godność (τιμὴν), chwałę (δόξαν), siłę (ἰσχύον) i życie (ζωήν)⁸⁶. W zasadzie idzie więc o relację międzyosobową, jaka możliwa jest przede wszystkim w spotkaniu Boga z człowiekiem.

⁸² *Epistola ad Diognetum* X, 2, Patres Apostolici III, 142, BOK 10, 345-346. Por. M. TERKA, *O niektórych aspektach παροιμία w myśli wschodnich Ojców Kościoła. Przyczyńki do teologii parafii*, VeC 9 (2017), 57-58.

⁸³ *Epistola ad Diognetum* VIII, 11, Patres Apostolici III, 140, BOK 10, 344.

⁸⁴ Tamże IX, 6, Patres Apostolici III, 142, BOK 10, 345.

⁸⁵ Tamże VIII, 8, Patres Apostolici III, 140, BOK 10, 344.

⁸⁶ Tamże IX, 6, Patres Apostolici III, 142, BOK 10, 345.

Realizację tego spotkania umożliwia z jednej strony otwarcie człowieka na świat ponadzmysłowy, zaś z drugiej strony – jak się wydaje bardziej podstawowej – objawienie się Boga. Dokonuje się ono poprzez powierzenie ludziom nauki, która nie jest owocem dociekań żadnego ludzkiego umysłu, lecz darem danym im z nieba. Ostatecznie jednak Bóg objawia się, dając światu własnego Syna, ową Prawdę i święte Słowo, które stało się ciałem i zamieszkało wśród ludzi. Wcielenie i posłanie Syna Bożego na świat umożliwia spotkanie z człowiekiem na gruncie Bożego miłosierdzia i jako takie jest najgłębszym objawieniem Bożej miłości i dobroci. Chrystus bowiem nie odtrąca ludzi pogrążonych w nieprawościach i kierujących się swymi nieuporządkowanymi popędami jak poganie, lecz zakrywa ich grzechy darem przebaczenia, biorąc je wszystkie na siebie, usprawiedliwia grzeszników, dając im prawdziwe życie, wzbudza w nich wiarę oraz pozwala im widzieć i rozumieć swój plan dla ludzkości⁸⁷. Ostatecznym dziełem Chrystusa jest więc usprawiedliwienie i zbawienie człowieka, czyli wypełnienie obietnicy udziału w Królestwie Bożym⁸⁸.

Należy jednak zauważyć, że owa otwartość i gotowość na spotkanie, którą umożliwia stworzenie człowieka na obraz Boży i wyposażenie go w rozum, nie jest jeszcze czymś specyficznym dla chrześcijan, lecz pozostaje właściwością wszystkich ludzi. Podobnie zbawcze posłannictwo Chrystusa skierowane jest do wszystkich, gdyż wynika ono z ogarniającej wszystkich miłości Najwyższego. Żaden z tych elementów, choć konieczny do wyjaśnienia relacji pomiędzy Bogiem a ludźmi, nie jest jeszcze warunkiem wystarczającym do zaistnienia kontrastu pomiędzy chrześcijanami a poganami, różnicującego ich miejsce w świecie oraz sposób przynależności do państwa.

Wydaje się, że owej różnicy należy poszukiwać w przymiotniku *καινός* – nowy, którego autor *Listu* używa, nazywając chrześcijan nowym ludem (*καινός γένος*), prowadzącym nowy rodzaj życia⁸⁹, a poszczególne wyznawcę Chrystusa nowym człowiekiem (*ἐξ ἀρχῆς καινὸς ἄνθρωπος*), słuchającym nowej nauki (*καινὸς λόγος*)⁹⁰. Nowość podkreśla oraz uzupełnia alienację i tymczasowość wyrażoną w *παροιμία*, ale jednocześnie wskazuje na jej pozytywny aspekt, związując pobyt

⁸⁷ Tamże VII, 1 – IX, 6, Patres Apostolici III, 136-142, BOK 10, 343-345. Por. J. SŁOMKA, *Poznanie Boga przez pogan według apologetów wczesnochrześcijańskich*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, 345; tamże, 368.

⁸⁸ *Epistola ad Diognetum* X, 2, Patres Apostolici III, 142, BOK 10, 346.

⁸⁹ Tamże I, 1, Patres Apostolici III, 124, BOK 10, 339.

⁹⁰ Tamże II, 1, Patres Apostolici III, 124, BOK 10, 339.

chrześcijan w świecie ze zbawczym dziełem Chrystusa, który, chociaż był od początku (οὗτος ὁ ἀπ' ἀρχῆς), to objawił się jako nowy (ὁ καινὸς φανεῖς) i jako nowy rodzi się w sercach wierzących w Niego (νέος ἐν ἀγίων καρδίαις γεννώμενος)⁹¹. Dlatego też chrześcijaństwo objawiło się dopiero teraz, a nie wcześniej⁹².

Człowiek, otwarty na spotkanie w Bogiem i przygotowany dzięki rozumowi do spoglądania w górę, staje się jednak chrześcijaninem dopiero wówczas, gdy ma udział w nowości ofiarowanej mu przez Chrystusa. Dla autora *Listu* oznacza to przede wszystkim przyjęcie nauki objawionej przez wcielone Słowo oraz Jego łaski. Dzięki temu chrześcijanie poznają tajemnice Ojca (Πατρὸς μυστήρια) oraz stają się uczniami prawdy⁹³. Wydaje się jednak, że poznawania owych misteriów autor nie pojmuje jedynie w sensie intelektualnego zrozumienia pewnych prawd, lecz raczej umieszcza je na płaszczyźnie metafizycznej jako spotkanie, które owocuje wewnętrznym związkiem osób. Ten bowiem, kto został „właściwie pouczony przez Słowo”, jest tym, kto został „na nowo zrodzony przez łaskawość Słowa” (ὁρθῶς διδαχθεὶς καὶ Λόγῳ προσφιλῆς γενηθεὶς)⁹⁴. Zrodzenie (γεννώω) oznacza zaś znacznie więcej niż użyte wcześniej pojęcie stworzenia (ποιέω), na którym oparta jest pierwotna otwartość człowieka na Boga. Zrodzenie wskazuje bowiem już nie tylko na jakieś dzieło Boże, ale nade wszystko na pochodzenie i bliską relację

⁹¹ Tamże XI, 4, Patres Apostolici III, 146, BOK 10, 347. M. Starowieyski (*Z historii wczesnego chrześcijaństwa*, 157) komentując tę nowość chrześcijaństwa wobec świata, traktuje ją jako sposób wyodrębnienia wyznawców Chrystusa spośród społeczności państwa i uznaje za pogląd poganina Diogneta, do którego skierowany jest omawiany *List*, by udowodnić mu, że chrześcijanie nie są żadnym nowym ludem, lecz żyją tak jak wszyscy obywatele, chociaż pozostają odmienni. Jednocześnie podkreśla, że nowość płynie z ich przynależności do tego, co niewidzialne, a co przerasta rzeczywistość zmysłową. Trudno uznać pierwszą tezę ze względu na prawdziwość drugiej. Nowość chrześcijaństwa nie zostaje bowiem w Liście zakwestionowana, lecz właśnie wyjaśniona poprzez umieszczenie chrześcijan na zupełnie innej płaszczyźnie wynikającej z przynależności do zbawczego dzieła Chrystusa. Nowość ta nie jest więc tylko nowością pod względem moralnym czy też doktrynalnym, ale soteriologicznym. Por. J.N.D. KELLY, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, 146; D. COSTACHE, *Christianity and the World in the Letter to Diognetus: Inferences for Contemporary Ecclesial Experience*, „Phronema” 27 (1) (2012), 31.

⁹² *Epistola ad Diognetum* I, 1, Patres Apostolici III, 124, BOK 10, 339.

⁹³ Tamże XI, 1-2, Patres Apostolici III, 144, BOK 10, 346. Por. M. TERKA, *O niektórych aspektach παροικία w myśli wschodnich Ojców Kościoła. Przyczynki do teologii parafii*, VeC 9 (2017), 54-55.

⁹⁴ *Epistola ad Diognetum* XI, 2, Patres Apostolici III, 144, BOK 10, 346.

o charakterze osobowym. Nie rozgrywa się więc ona na płaszczyźnie stwórcy i wytwór jego działania, lecz polega na relacji Ojciec – dziecko.

Dla zaistnienia tej sytuacji zrodzenia nie wystarczy więc samo otwarcie na Boga, rozumiane jako znajdująca się przed człowiekiem określona możliwość bycia. Spotkanie Ojca z dzieckiem nie jest przecież wyrazem jakiegokolwiek konieczności, gdyż może zrealizować się jedynie na polu wolności. Przede wszystkim jest to wolność Ojca, który objawiając się przez swego Syna, wychodzi naprzeciw człowiekowi, a okazując mu swoją łaskawą miłość, sprawia, że posłane przez Niego Słowo „zamieszkało wśród ludzi i utwierdziło się w ich sercach” (ἐνίδρυσε καὶ ἐγκατεστήριξε ταῖς καρδίαις αὐτῶν)⁹⁵. Owo utwierdzenie jest więc istotnym warunkiem możliwości spotkania. Oznacza ono bowiem również i to, że objawienie Boga przyniesione przez Chrystusa czyni z człowieka chrześcijanina dopiero wówczas, gdy zostaje ono przez niego przyjęte i ugruntuje się w sercu człowieka, znajdując w nim podatne do tego podłoże. Dopiero wówczas możliwe jest zrodzenie nowego człowieka – chrześcijanina⁹⁶. Dlatego też – jak podkreśla *List* – Chrystus przychodząc do człowieka, nie zmusza ludzi siłą do nawrócenia, ale przekonuje i nakłania, nie oskarża i nie potępia, lecz kocha i nie chce sądzić. Spotkaniem w relacji Ojciec – dziecko nie może bowiem rządzić logika władzy, ale miłości wyrażonej w łaskawości i łagodności⁹⁷.

Utwierdzenie Słowa Bożego w ludzkiej duszy, czyli przyjęcie posłanego przez Ojca Syna, dzieje się w dialogu wiary. Jedynie ona bowiem jest tą przestrzenią, w której możliwe jest uznanie objawiającego się i przewyższającego wszelki ludzki umysł Boga. Tylko „jej jednej” – jak zauważa autor – „dane jest oglądać Boga” (ἡ μόνη Θεὸν ἰδεῖν συγκεχώρηται)⁹⁸. Jedynie wiara może zatrzymać przychodzącego Boga, a właściwie – zatrzymać człowieka przy Bogu. Dzięki niej również chrześcijanin może nie tylko odrzucać złudzenia świata, ale dopiero naprawdę naśladować Boga, dostrzegać Jego działanie w świecie, a także kochać ludzi miłością, która budzi podziw wśród pogan, nie usiłując

⁹⁵ Tamże VII, 2, Patres Apostolici III, 136, BOK 10, 343.

⁹⁶ M. Starowieyski (*Z historii wczesnego chrześcijaństwa*, 157) podkreśla, że w sposobie obecności chrześcijan w świecie występuje nie tylko antynomia wyznawców Chrystusa społeczności pogańskiej, ale przede wszystkim przeciwstawienie „tego, co widzialne, a nie istotne i tego, co istotne, a niewidzialne”. Ma ono jednak swą podstawę w tym, co M. Starowieyski określa jako „jedyne w swoim rodzaju poświęcenie immanencji transcendencji, paradoksalne przenikanie się obu płaszczyzn”.

⁹⁷ *Epistola ad Diognetum* VII, 3-5, Patres Apostolici III, 136-138, BOK 10, 343.

⁹⁸ Tamże VIII, 6, Patres Apostolici III, 138, BOK 10, 344.

nimi zawładnąć, lecz biorąc na siebie ich brzemień i użyczając im wszystkiego ze swoich dóbr⁹⁹. W ten właśnie sposób chrześcijanie oddają Bogu niewidzialny kult (ἀόρατος δὲ αὐτῶν ἡ θεοσέβεια μένει), nie skupiony na ustanowionych obrzędach, lecz na wewnętrznym związku z Nim i miłości bliźniego¹⁰⁰.

Jak łatwo zauważyć, tutaj bardziej widoczna staje się wspomniana wyżej odmiennność obyczajowa chrześcijan, która dopiero oglądana z perspektywy spotkania z Bogiem i ugruntowania w Nim, znajduje swe głębsze uzasadnienie. W tej przestrzeni można odnaleźć również podłoże dla zrozumienia miejsca chrześcijan w świecie zakreślonym przez πόλις. Okazuje się bowiem, że nowość wyznawców Chrystusa oraz ich alienacja wobec świata, wyrażająca się w tymczasowości παροικία, znajduje swe podłoże w koncepcji nowego zrodzenia. Owo zaś – jak się wydaje – nie jest tylko opisem relacji, lecz wskazuje na miejsce, jakie chrześcijanie zajmują w świecie. Użyty do określenia relacji Chrystusa z jego wyznawcami czasownik γεννάω – „zrodzić”, a zwłaszcza jego rzeczownikowa wersja ἡ γενεά – „ród, pochodzenie, plemię, miejsce pochodzenia”, odnosi się w pierwszym rzędzie do kwestii pochodzenia, ale poprzez nią wskazuje na przynależność chrześcijan do określonego rodu, a tym samym również swoistego miejsca pochodzenia jako swego początku. Oznacza to, że zrodzenie, ustanawiając i otwierając nową, personalną perspektywę o charakterze dialogicznym, wskazuje, że miejsca właściwego chrześcijan w świecie nie należy szukać w ich położeniu, lecz raczej w ich pochodzeniu od Boga. Ich natura nie jest przecież zdeteminowana poprzez zajmowanie konkretnego miejsca, ani też – jak wspomniano już wyżej w *Liście* – nie ma żadnego miasta, które byłoby ściśle chrześcijańskie, choć przecież wyznawcy Chrystusa mieszkają w każdym zakątku πόλις. Już przedstawione powyżej analizy ukazały przecież, że definiują oni własną tożsamość nie poprzez miejsce, w którym żyją, ale przez miejsce w przestrzeni społecznej oraz w relacji do innych ludzi, żyjących obok, w świecie wartości oraz funkcji społecz-

⁹⁹ Tamże X, 4-6, Patres Apostolici III, 142-144, BOK 10, 346.

¹⁰⁰ Tamże VI, 4, Patres Apostolici III, 134, BOK 10, 342. Stąd też słusznie zauważa M. Starowieyski (*Z historii wczesnego chrześcijaństwa*, 156-157) pisząc o *Liście do Diogneta*: „Autor dziełka nie zatrzymuje się na zewnętrznych formach kultu, lecz sięga od razu głębiej. Najważniejsza dla niego jest ożywiająca te formy rzeczywistość duchowa. Rzeczywistość owa jednak to tajemnica [...]. Istoty chrześcijaństwa nie może dostrzec nikt, kto stoi z zewnątrz. Na to, by ją pojąć, trzeba żyć nią samemu prawdziwie i głęboko”. Por. D. COSTACHE, *Christianity and the World in the Letter to Diognetus: Inferences for Contemporary Ecclesial Experience*, „Phronema” 27 (1) (2012), 34.

nych, obecnie zaś okazuje się, iż nade wszystko przez odniesienie wobec Boga. Idea zrodzenia przynosi jednak ze sobą coś jeszcze innego, a mianowicie pokazuje, że miejsce właściwe chrześcijanom nie jest wyznaczone ani przez geografię, ani nawet przez socjologię czy aksjologię, lecz przede wszystkim poprzez genealogię. Ona bowiem określa istotę bycia chrześcijaninem i jego odróżnienie od bycia „tylko” człowiekiem oraz umożliwia wszelką różnicę na poziomie obyczajów, wzajemnych relacji, kultu i odniesienia do podstawowego dla πόλις dobra.

Patrząc z tej perspektywy bardziej zrozumiale staje się, obecne w *Liście*, porównanie sposobu obecności w świecie chrześcijan do relacji duszy względem ciała (ψυχή – σῶμα)¹⁰¹. Chrześcijanie są więc w świecie tak, jak dusza istnieje w ciele: są w każdym mieście i zakątku świata, lecz żadne konkretne miejsce nie determinuje ich tożsamości. Żyją oni w świecie i mieszkają w nim, lecz nie są ze świata (ὄντες ἐν τῷ κόσμῳ – οὐκ εἰσὶ δὲ ἐκ τοῦ κόσμου), gdyż ani nie należą do niego, ani z niego w zupełności nie pochodzą¹⁰². Ów świat, choć zawsze przecież do nich należący i w pewien sposób stanowiący dla nich ojczyznę, pozostaje wobec nich obcy, ponieważ ich pochodzenie, czyli miejsce im właściwe, posiada naturę metafizyczną, przekraczającą widzialne granice każdego miasta, państwa i świata. Stąd też chrześcijanie są zamknięci w tym świecie jak w więzieniu (κατέχονται μὲν ὡς ἐν φρουρᾷ τῷ κόσμῳ)¹⁰³.

Ta alienacja nie ma jednak charakteru absolutnego, gdyż chrześcijanie przekraczając świat ze względu na swą cielesną tymczasowość, jednak żyją w nim tak, jak bytuje dusza w śmiertelnym namiocie ciała. Oni też, dzięki swemu duchowemu związkowi z Bogiem, stanowią o jedności świata (αὐτοὶ δὲ συνέχουσι τὸν κόσμον) tak, jak dusza zapewnia jedność ciała, w którym mieszka¹⁰⁴. Użyty w tym sformułowaniu czasownik συνέχω¹⁰⁵ wskazuje na podwójny charakter owego podtrzymywania

¹⁰¹ D. COSTACHE, *Christianity and the World in the Letter to Diognetus: Inferences for Contemporary Ecclesial Experience*, „Phronema” 27 (1) (2012), 39-41.

¹⁰² D. COSTACHE, *Christianity and the World in the Letter to Diognetus: Inferences for Contemporary Ecclesial Experience*, „Phronema” 27 (1) (2012), 33-34; M. FÉDOU, *Sur l'À Diognète. Être dans le monde sans être du monde*, „Christus” 230 (2011), 176-184.

¹⁰³ *Epistola ad Diognetum* VI, 1-6, Patres Apostolici III, 134, BOK 10, 342. Por. M. TERKA, *O niektórych aspektach παροιμία w myśli wschodnich Ojców Kościoła. Przyczyńki do teologii parafii*, VeC 9 (2017), 56-57. O pitagorejsko-platońskiej genezie tego poglądu zob. D. COSTACHE, *Christianity and the World in the Letter to Diognetus: Inferences for Contemporary Ecclesial Experience*, „Phronema” 27 (1) (2012), 39.

¹⁰⁴ *Epistola ad Diognetum* VI, 7, Patres Apostolici III, 134, BOK 10, 342.

¹⁰⁵ Oznacza on m. in. (*Słownik grecko-polski*, t. 2, 358): „podtrzymywać, ścisnąć, zaciśnąć, zamykać, trzymać razem, skupiać, gromadzić, żywić, utrzymywać, utrzymywać

w jedności. Z jednej strony jest ono wyrazem pozytywnego działania, polegającego na spajaniu w jedno i tym samym zapewnianiu dobrego stanu świata oraz państwa. Z drugiej jednak strony zawiera ono w sobie również element jednoczącego ściskania, zaciskania, które jawi się jako warunek potrzebnej jedności. Jednoczenie jest więc zarówno działaniem pozytywnym przynoszącym światu to, co niezniszczalne i nieśmiertelne, czyli ostatecznie, na mocy swego nowego zrodzenia, samego Chrystusa, jak i działaniem negatywnym wyrażającym się w niezgodzie na rozpad¹⁰⁶. Ponadświatowe pochodzenie chrześcijan sprawia, że mogą oni ofiarować światu nieznaną mu dotychczas w takim stopniu miłość, odsłaniającą się szczególnie w odniesieniu do nieprzyjaciół i prześladowców, zaś niezgoda przejawia się właśnie we wspomnianym już wyżej sprzeciwie wobec nieprawości pogańskich obyczajów. Stąd też – jak zauważa M. Starowieyski – „świat nie jest jedynie środowiskiem, w którym żyją chrześcijanie, chrześcijanie są również dla świata”¹⁰⁷, gdyż stają się jego sumieniem¹⁰⁸, a będąc ubogimi, wzbogacają go¹⁰⁹.

Okazuje się zatem, że chrześcijanie, przekraczając doczesny wymiar πόλις, zapewniają jej trwanie i pozwalają jej być sobą. Tym sposobem alienacja chrześcijan wobec świata i państwa wyrażona w παροικία znajduje swe uzupełnienie w ich nowym zrodzeniu. Ich bycie w tym świecie domaga się bowiem uzupełnienia przez bycie-nie-z-tego-świata, a z kolei właściwy im wymiar duchowy, przekraczający to, co doczesne, pozwala im być prawdziwymi obywatelami. Im głębsza jest więc relacja z Bogiem, czyli im bardziej chrześcijanie nie są ze świata, tym lepsza i głębsza jest ich relacja z πόλις, czyli tym bardziej znajdują swe miejsce

we właściwym stanie (politycznym), zawierać, obejmować, trzymać się razem, łączyć się w coś”.

¹⁰⁶ M. Starowieyski (*Z historii wczesnego chrześcijaństwa*, 157) stwierdza w kontekście zapewniania jedności świata przez chrześcijan: „[...] użyty tu czasownik grecki ma znaczenie o wiele bogatsze niż da się to po polsku wyrazić w jednym słowie: stanowią o jedności, o spoistości wewnętrznej, są zasadą życia i trwałości”. Stąd też słusznie zauważa D. Costache (*Christianity and the World in the Letter to Diognetus: Inferences for Contemporary Ecclesial Experience*, „Phronema” 27 (1) (2012), 39), pisząc, że porównanie miejsca chrześcijan w świecie do przebywania duszy w ciele posiada podwójny charakter: z jednej strony są oni inni i stąd muszą znosić ucisk jak w więzieniu, zaś z drugiej strony z dają światu prawdziwe życie. Więcej o jedności w *Liście do Diogneta* zob. studium M. RICCI, *La questione dell'unità dell'Ad Diognetum*, Milan 1989.

¹⁰⁷ M. STAROWIEYSKI, *Z historii wczesnego chrześcijaństwa*, 157.

¹⁰⁸ Tamże, 230.

¹⁰⁹ D. COSTACHE, *Christianity and the World in the Letter to Diognetus: Inferences for Contemporary Ecclesial Experience*, „Phronema” 27 (1) (2012), 39.

w świecie, bo sens i wartość świata nie mieści się w nim samym, lecz znajduje się ponad nim i wynika z jego odniesienia do Boga. Wymowa *Listu do Diogneta* każe więc myśleć o chrześcijanach, którzy nie uciekają od świata, lecz przekraczają go; o πόλις, która jest tym bardziej sobą, im bardziej odkrywa swój metafizyczny i duchowy wymiar, oraz o człowieku, który nie tylko żyje na ziemi, lecz nade wszystko jest obywatelem nieba i jako taki potrafi troszczyć się o dobro ojczyzny doczesnej, a jednocześnie spoglądając w górę, przypominać sobie o owej prawdziwej ojczyźnie, tej w niebie.

Zakończenie

Grecka πόλις i związana z nią rzymska *civitas* posiadają podwójny wymiar: doczesny, o charakterze organizacyjno-politycznym, oraz duchowy, czyli metafizyczny, z istotnym dla niego aspektem religijnym. W swym filozoficznym ujęciu posiada ona różne formy. Platon podkreśla jej fundament teologiczny związany z jej odniesieniem do najwyższego Dobra. Poznanie go oraz wprowadzanie do życia własnego i społecznego boskiego porządku, objawiającego się w Dobru, jawi się jako podstawowa powinność obywatelska, choć prowadzi ona filozofa do alienacji wobec pozostających jeszcze w okowach złudzeń mieszkańców πόλις. Dla Arystotelesa państwo-miasto to również przestrzeń duchowa, pozwalająca wyjść poza swój egoizm, by być dla innych jako obywatel. Istotne jest w niej odniesienie do Boga jako najwyższego Bytu i zasady wszystkiego, co istnieje, więc także i πόλις. Nieco inna jest natomiast koncepcja Warrona, w której to nie bóstwo, lecz pozbawiona koniecznych odniesień do niego religia organizuje przestrzeń duchową *civitas*. Niemniej jednak i tutaj również zachodzi ścisły związek państwa z religijnością.

Patrząc na fenomen obecności wiary chrześcijańskiej w świecie z perspektywy duchowego wymiaru πόλις, można dostrzec w niej więcej niż tylko to, co ukazuje się jako polemika, sprzeciw wobec kultu pogańskiego i obyczajów czy też wobec *theologia naturalis*. Ta odmowa jest wprawdzie wymierzona w warrońską redukcję wiary do religijności, ale nade wszystko wydaje się być próbą odzyskania właściwego dla natury πόλις wymiaru metafizycznego. Co więcej, polemika z pogańskim bałwochwalstwem wiąże się również ze zniweczeniem błędnego rozpoznania świata boskiego i dzięki temu umożliwia poznanie prawdziwego Boga jako źródła autentycznego dobra. Z kolei zwiążanie z Bogiem i przyjęcie Jego objawienia dokonanego w Chrystusie pozwala na odkry-

cie ojczyzny w niebie oraz na przypomnienie człowiekowi podstawowego dla jego natury skierowania ku górze, czyli ku temu, co metafizyczne. Miejsce chrześcijan w świecie odsłania więc ich odniesienie do Boga, a przede wszystkim nowe zrodzenie, które następuje dzięki zbawczemu działaniu Chrystusa oraz utwierdzeniu Słowa Bożego w ludzkich sercach.

Te wszystkie elementy, które składają się na chrześcijańskie bycie w świecie, wskazują na to, że pomimo sprzeciwu wobec pogańskiej wizji πόλις wiara Kościoła nie występuje przeciw niej, ani też jej nie niweczy, lecz raczej stanowi jej autentyczną interpretację. Ona bowiem odsłania prawdziwe dobro, które umożliwia budowanie państwa na właściwych podstawach, ukazuje jego rzetelne fundamenty oparte na prawdzie o Bogu oraz objawia naturę człowieka, która może jaśnieć w pełni dopiero na gruncie chrześcijańskiego spoglądania w niebo i zakorzenienia w Słowie Bożym. Oznacza to, że owo skierowanie ku ojczyźnie w niebie uwypukla wprawdzie alienację chrześcijan wobec świata, ale pozwala również na odkrycie głębszych podstaw πόλις, która posiada przecież korzenie duchowe. Bycie w świecie jako bycie-nie-z-tego-świata wyznacza bowiem właściwe dla chrześcijan miejsce w ludzkiej społeczności i determinuje ich rolę wobec niej, polegającą na przypominaniu o jej duchowym wymiarze. Myśl *Listu do Diogneta* wydaje się więc iść właśnie w tym kierunku, który ukazuje chrześcijaństwo jako właściwą πόλις, zaś wyznawców Chrystusa jako prawdziwych obywateli.

The Place of Christians in the Light of Epistle to Diognetus and in the Context of antique Idea of πόλις Summary

The place of Christians in the world is determined by their contribution in the state. It should be considered through the prism of antique idea of πόλις. Greek πόλις and connected with Roman *civitas* have got double dimension: the temporal, organizational – political, and the spiritual one, it means metaphysical with crucial for it religious aspect. Plato stresses its theological fundament connected with its reference to the highest Good. The learning of the idea of Good and bringing the Divine Order, visible in Good, into force is seen as the basic civil duty, although it leads to alienation towards the residents of πόλις. For Aristotle the ci-

ty-state is the spiritual space as well, letting go out of human egoism, in order to be for the others. It is crucial to find there the reflection to God, as the highest Being and the rule of everything which exists, so of πόλις as well. Varro claims, that it is not divinity, but religion which organizes the spiritual space of *civitas*. He claims the thesis with religious nature and state religion.

The presence of Christians in the world of πόλις has got its temporal and spiritual dimension. The followers of Christ fulfill all civil duties, but they disagree with pagan customs and state cult. Their alienation towards society has got deeper roots which are temporality of existence, unfamiliarity towards worldliness and affiliation to the homeland in heaven. The idea of engenderment shows, that the place appropriate for Christians is not designed either by geography, or even by sociology or axiology, but mainly by genealogy. It determines the core of being the Christian and its difference from being “only” human, and enables the difference on the level of customs, cult and reference to basic good for πόλις. Christians can be the soul and power of world, which keeps it in unity, and a proper place for them is existence in the world, but not from the world. Epistle to Diognetus is not opposition to the idea of the city-state, but it shows Christianity as a proper πόλις, but the followers of Christ as real citizens.

Słowa kluczowe: alienacja, Bóg, chrześcijanie, dobro, filozofia, metafizyka, miejsce w świecie, niebo, nowość, obywatel, ojczyzna, państwo-miasto, πόλις, świat, zrodzenie.

Keywords: alienation, God, Christians, good, philosophy, metaphysics, the place in the world, heaven, the new, citizen, homeland, the city-state, πόλις, world, engenderment.

Bibliografia

I. Źródła

Aristoteles, *Ethica*, w: *Aristotle's Ethica Nicomachea*, ed. J. Bywater, Oxford, Clarendon Press 1894: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3a-text%3a1999.01.0053>, [12.12.2018], Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 2012.

Aristoteles, *Metaphysica*, w: Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. T. Żeleźnik, opr. M.A. Krąpiec – A. Maryniarczyk, t. 1-2, Lublin 1996.

- Aristoteles, *Politica*, w: *Aristotle's Politica*, ed. W.D. Ross, Oxford, Clarendon Press 1957: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999-01.0057>, [12.12.2018], Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 2002.
- Augustinus, *De civitate Dei* I-X: CCL 47, ed. B. Dombart – A. Kalb, Turnholt 1955, 1-314; XI-XXII: CCL 48, ed. B. Dombart – A. Kalb, Turnholt 1955, 321-866, Św. Augustyn, *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Kęty 2002.
- Epistola ad Diognetum*, „Patres Apostolici” III, Roma 1902, 124-149, *List do Diogneta*, BOK 10, tłum. A. Świderkówna, Kraków 1998, 339-348.
- Plato, *Respublica*, w: *Platonis Opera*, ed. John Burnet. Oxford University Press 1903: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0167>, [12.12.2018], Platon, *Państwo*, tłum. S. Witwicki, Kęty 2009.
- Plato, *Theaetetus* w: *Platonis Opera*, ed. John Burnet. Oxford University Press 1903: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text.jsp?doc=Perseus%3atext%3A1999.01.0171%3atext%3DTheaet.%3Asection%3D176> b, [12.12.2018], Platon, *Teajtet*, w: Platon, *Parmenides, Teajtet*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2002, 91-191.

II. Opracowania

- Andriessen D.P., *The Authorship of the Epistula ad Diognetum*, „Vigiliae Christianae” 1 (1947) 2, 129-136.
- Barnard L.W., *The Epistle ad Diognetum two units from one Author?*, „Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älten Kirche” 56 (2009) 1-2, 130-137.
- Bielas L., *Religia pogańska cesarstwa w okresie patrystycznym. Zagadnienia wybrane*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, red. I.S. Ledwoń – M. Szram, Lublin 2012, 31-50.
- Biernat E. – Kargul A., *Chrześcijaństwo w Rzymie do roku 313*, w: *Starożytność chrześcijańska. Materiały zebrane*, t. 1, red. J.C. Kałużny, Kraków 2007, 115-121.
- Cacciari A., *Tertium genus. Variazioni sul tema dell' identità cristiana nello scritto A Diogneto*, w: *Verità e mistero fra tradizione greco-romana e multiculturalismo tardoantico*, ed. A.M. Mazzanti, Bologna 2009, 258-281.
- Chlewicka A. – Chlewicki M., *Trzy teologie Platona*, „Filo – Sofija” 28 (2015/1/II), 167-179.
- Chlewicka A., *Starożytna koncepcja trzech teologii*, „Studia Europaea Gnesnensia” 14 (2016), 9-29.
- Costache D., *Christianity and the World in the Letter to Diognetus: Inferences for Contemporary Ecclesial Experience*, „Phronema” 27 (1) (2012), 29-50.
- Chrześcijanie w Cesarstwie Rzymskim II i III wieku. Wybrane zagadnienia życia społecznego*, red. W. Myszor, SACH. SN 1, Katowice 2005.

- Chrześcijanie wobec państwa i życia politycznego*, w: *Chrześcijanie w Cesarstwie Rzymskim II i III wieku. Wybrane zagadnienia życia społecznego*, red. W. Myszor, SACH. SN 1, Katowice 2005, 71-110.
- Dirkzwager A., *Eine bekannte crux in ad Diognetum* 2, 3, „L'antiquité Classique” 48 (1979) fasc. 2, 647-655.
- Dodds E.R., *Pogaństwo i chrześcijaństwo w epoce niepokoju. Niektóre aspekty doświadczenia religijnego od Marka Aureliusza do Konstantyna Wielkiego*, tłum. J. Partyka, Kraków 2014.
- Eckmann A., *Świętego Augustyna krytyka politeizmu*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, red. I.S. Ledwoń – M. Szram, Lublin 2012, 201-214.
- Fédou M., *Sur l'À Diognète. Être dans le monde sans être du monde*, „Christus” 230 (2011), 176-184.
- Jaeger W., *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia – H. Bednarek, Warszawa 2001.
- Kelly J.N.D., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988.
- Kręcidło J., *Świat pogański wobec rodzącego się chrześcijaństwa. Dlaczego chrześcijanie nie byli lubiani w starożytnym świecie?*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, red. I.S. Ledwoń – M. Szram, Lublin 2012, 51-62.
- Ledwoń I.S., *Patrystyczne podstawy teologii religii*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, red. I.S. Ledwoń – M. Szram, Lublin 2012, 11-27.
- Misiarczyk L., *Wstęp. Apologetyka wczesnochrześcijańska*, w: *Pierwsi apologetycy greccy*, tłum. L. Misiarczyk, BOK 24, Kraków 2004, 11-91.
- Myszor W., *Pierwotne chrześcijaństwo wobec pluralizmu świata antycznego*, w: *Kościół, świat i zbawienie we wczesnym chrześcijaństwie*, SACH 17, red. J. Naumowicz, Warszawa 2004, 11-17.
- Pelikan J., *Powstanie wspólnej tradycji (100-600)*, tłum. M. Höffner, Kraków 2008.
- Pietras H. – Huber I., *Celsus i inni. Nauka i życie chrześcijan w krytyce pogańskiej II w.*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, red. I.S. Ledwoń – M. Szram, Lublin 2012, 63-116.
- Poirier, P.H., *Éléments de polémique anti-juive dans l'ad Diognetum*, „Vigiliae Christianae” 40 (1986), 218-225.
- Ratzinger J., *Lud i Dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele*, w: J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. 1, tłum. W. Szymona, Lublin 2014, 55-392
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 2008.
- Ricci M., *La questione dell'unità dell'Ad Diognetum*, Milan 1989.
- Schmidt K.L., *Die Polis in Kirche und Welt. Eine lexikographische und exegetische Studie*, Basel 1939.
- Słomka J., *Poznanie Boga przez pogan według apologetów wczesnochrześcijańskich*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, red. I.S. Ledwoń – M. Szram, Lublin 2012, 329-375.

- Słownik grecko-polski*, opr. O. Jurewicz, t. 1, Warszawa 2000; t. 2, Warszawa 2001.
- Słownik łacińsko-polski*, red. M. Plezia, t. 1-5, Warszawa 2007.
- Starowieyski M., *Z historii wczesnego chrześcijaństwa. Biblia, męczennicy, poganie i inni*, Kraków 2015.
- Szram M., *Religie starożytnej Grecji i Rzymu w krytycznej ocenie łacińskiego apologety Laktancjusza*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, red. I.S. Ledwoń – M. Szram, Lublin 2012, 151-170.
- Terka M., *Czy większość ma rację w Kościele? O niektórych aspektach multitudo w nauczaniu św. Augustyna*, VeC 10 (2018), 449-494.
- Terka M., *O głupocie. Polemika Kościoła z kulturą antyczną w świetle apologetyki wczesnochrześcijańskiej II-III wieku*, VeC 8 (2017), 395-469.
- Terka M., *O niektórych aspektach παροιμία w myśli wschodnich Ojców Kościoła. Przyczyńki do teologii parafii*, VeC 9 (2017), 35-80.
- Wodziński C., *Heidegger i problem zła*, Warszawa 1994.
- Wysocki M., *Argumenty wczesnochrześcijańskich apologetów za wyższością chrześcijaństwa nad innymi religiami (Arystydes, Justyn, Atenagoras, Teofil z Antiochii, List do Diogneta)*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, red. I.S. Ledwoń – M. Szram, Lublin 2012, 133-150.
- Zagórski D., *Krytyka pogańskiej moralności w pismach apologetów greckich II w.*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, red. I.S. Ledwoń – M. Szram, Lublin 2012, 117-131.
- Zieliński T., *Religia starożytnej Grecji. Zarys ogólny. Religia hellenizmu*, Wrocław–Warszawa – Kraków 1991.
- Żurek A., *Katechumen – chrześcijanin – wierny. Przygotowanie do chrztu i chrzest w Kościele starożytnym*, Tarnów 2017.