

PAOLO SINISCALCO

## CZŁOWIEK WOBEC ŚWIATA

### ASPEKTY RELIGIJNE, ETYCZNE I SPOŁECZNE U PISARZY CHRZEŚCIJAŃSKICH IV WIEKU

1. Niech mi będzie wolno zacząć ten wykład od myśli, która od jakiegoś czasu jest mi bliska: kiedy w ramach badań nad początkami chrześcijaństwa i literaturą, która je odsłania, mam wybrać temat na serię wykładów, ćwiczeń lub artykułów, przede wszystkim skupiam uwagę na problemach związanych z życiem człowieka przeciętnego z pierwszych wieków naszej ery, a zwłaszcza na jego stosunkach z rzeczami i bliźnimi.

To zainteresowanie budzi się dziś w czasie pełnym zaburzeń i napięć, rozczarowań i nadziei, cierpienia i odwagi. Sądzę, że dzisiaj jednym z krytycznych punktów, według których mierzy się jakość i przyszły los człowieka, jest jego stosunek do świata materialnego, tzn. do zasobów i bogactw, z jakich korzysta dla życia i rozwoju swego bytu; punkt ten pozwala zarazem dostrzec jasno stosunek człowieka do siebie samego, do innych i do Boga.

Dzisiaj, kiedy w bardzo szczupłym zaiste zakątku ziemi — nie na całej ziemi — uznano, że jest się już bliskim zwycięstwa w odwiecznej walce człowieka z ubóstwem, chorobami, niewolą pracy, dostrzeżono z goryczą i zdziwieniem, że zaczyna pojawiać się rozczarowanie, wątpliwość, że wzrasta lęk. Minęła już epoka, gdy wierzono, że nauka może rozwiązać ważniejsze problemy ludzkie i że nic nie przeszkodzi w budowie sprawiedliwych i szczęśliwych struktur społecznych. Dziś dostrzega się, jak długa i niepewna jest do tego droga, i widzi się, że w społeczności technologicznej każdy krok naprzód czyni człowieka zarazem silniejszym i bardziej bezsilnym i że każda nowa władza zdobyta nad przyrodą zamienia się we władzę nad człowiekiem.

Doświadczenie nam bliższe zdaje się więc wskazywać, że człowiek — nawet jeśli mgliście rozumie swoje pochodzenie i ma jakąś władzę nad teraźniejszością — nie wie, w jakim kierunku zmierzać w przyszłość. Wobec wyzwania rzucanego mu przez rzeczywistość w formach ciągle nowych jest bezbronny. Z jednej strony widzi, że brak mu ośrodka po-

rzadkującego, który by oświecał jego istotę i kierował jego działaniem, z drugiej strony spostrzega, że chociaż posiadał władzę większą niż kiedykolwiek w przeszłości, nie odpowiada tej władzy wzrost zdolności oceny i rozumowania.

Sprawą pilną staje się dziś rodzaj ewolucji kulturalnej, zdolnej przemienić jednostkę, a przez to samo i ogół: ewolucji wynikającej z perswazji, a nie z nakazu, ponieważ jak mówi Grzegorz z Nazjanzu (*Oratio* 31,25) w związku z pedagogią Bożą wobec ludzi w sprawie tajemnicy Trójcy Świętej, owoc perswazji jest pewny, podczas gdy owoc nakazu nie jest trwały, podobnie jak rozwój rośliny powstrzymywany siłą.

W tej perspektywie warto prześledzić wielkie etapy stosunku człowieka zachodniego do przyrody, ponieważ jedynie znając historię, jej węzły i ich rozwiązania można pokusić się o znalezienie drogi bieżnej, o przedstawienie wartości i orientacji miarodajnych. Naturalnie cel ten jest zbyt ambitny; w tym miejscu ograniczę się do jednego momentu, który uważam za podstawowy dla naszego tematu: będę mówił o relacji człowiek — świat według niektórych pisarzy chrześcijańskich IV wieku.

2. Trzy uwagi wstępne. Pierwsza odnosi się do źródeł, na których się opieram. Uwzględniam głównie homilie Ojców Kościoła. W nich bowiem ujawnia się bezpośrednio stosunek między kaznodzieją a słuchaczami, a to pozwala uchwycić rzeczywistą sytuację, w której żył człowiek tych czasów. Chciałbym bowiem odtworzyć — jeśli to możliwe przy rodzajach źródeł, którymi rozporządzamy — obraz świata, jaki miał przeciętny chrześcijanin i w jaki sposób obraz ten kształtuje jego życie religijne i społeczne. Kaznodzieja, który przemawia w Kościele do wspólnoty zebranej w imię Chrystusa, nie spogląda z góry na masę ludzi, którzy go słuchają, ani na masę zdarzeń i problemów, które bada, lecz zwraca się do wszystkich, chce trafić do każdego z osobna. Stara się być zrozumiały, aprobowany, żeby przekonać. Dlatego homilie są niezwykle ciekawe i jeszcze nie całkiem zbadane w porównaniu ze współczesnymi źródłami pogańskimi.

Uwaga druga dotyczy wyboru tematów i sposobu ich ujmowania. Zagadnienie, jakie omawiam, jest za szerokie i muszę się ograniczyć do pewnych aspektów, pomijając inne. Będę mówił nieco dłużej o postawie chrześcijanina IV wieku wobec przyrody i jej dóbr. Jeśli chodzi o sposób ujmowania tematu, podkreślam od razu, że pomijam problemy źródeł i wzajemnych wpływów omawianych autorów i nawet nie będę pogłębiał kwestii teologicznych i filozoficznych, jakie stąd wynikają (transcendencja Boga w stosunku do świata, Logos — pośrednik, człowiek — obrazem Boga itd.).

Uwaga trzecia: zarys, który chcę ukazać, nie wyczerpuje myśli i rze-

czywistości chrześcijaństwa IV w. Według mnie jednak ma kluczowe znaczenie.

3. Zaczę od przedstawienia dwu opinii: starożytnej, lecz stale wznowianej, i nowożytnej. Często się mówi, że pierwotni chrześcijanie ignorowali lub lekceważyli świat doczesny, nastawieni na świat przyszły. Jeszcze niedawno mówiono o stopniowej dewaluacji kosmosu w pierwszych wiekach naszej ery i odpowiedniej dewaluacji zwykłego doświadczenia ludzkiego<sup>1</sup>. W tym samym czasie imperium rzymskie miała zalać fala pesymizmu, której skrajnymi przejawami są chrystianizm i gnoza; w bardziej umiarkowanej formie akcenty pesymistyczne występują również w środowiskach pogańskich o kulturze czysto hellenistycznej.

Z drugiej strony, szukając dzisiaj historycznych korzeni kryzysu ekologicznego, obciąża się odpowiedzialnością religię judeo-chrześcijańską, jej kontekst filozoficzny i błędne rozumienie Pisma św. Według tej tezy chrystianizm odziedziczył od judaizmu pojęcie czasu nie cyklicznego, lecz linearnego, zatem pojęcie historii i wiary w ciągły postęp. Pismo św. przedstawia człowieka jako obraz Boga i świat jako w istocie antropocentryczny. Na tych bazach miałyby się opierać władztwo człowieka nad ziemią uznaną za niewyczerpálną składnicę bogactw do bezwzględ- nego wykorzystania<sup>2</sup>.

Wypada zapytać, czy słuszne są te opinie, które — należy to podkreślić — kłócą się ze sobą i czy mają one oparcie w tekstach. Będę mówił w kategoriach ogólnych, w przeciwnym wypadku musiałbym szczegółowo analizować dzieła każdego autora. Weźmy dwa przykłady z literatury łacińskiej: Ambroży opisuje pełnię i harmonię życia w świecie inaczej niż Augustyn, który przez wewnętrzne przeżycie, medytację i uwielbienie Pana zmierza ku jedności.

4. Jak widzą świat pierwotni chrześcijanie? Za stroną zjawiskową nieustannie poszukują strony znaczeniowej, stosując metody interpretacji nierzadko prowadzące daleko od punktu wyjścia. Za przyrodą odkrywają cały wszechświat. Oko fizyczne dostrzega jedynie pierwszą daną, która niewątpliwie jest rzeczywista, ale nie wyczerpuje tego, co może i powinno dostrzec oko duchowe. Za literą należy odkrywać inne sensory, do tego zachęcają rzeczy stworzone.

Odsłania się w ten sposób ogromnie rozległe pole symbolizmu dla naszej mentalności, nieoczekiwane i dziwne pod wielu aspektami — nie w tym znaczeniu, że to, w czym żyjemy, jest wizerunkiem archetypu,

<sup>1</sup> Św. Ambroży. *Hexaem.* 7, 3, 7. Tłum. W. Szoldrski. Warszawa 1969. Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy. T. 4.

<sup>2</sup> E. R. Dodds, który bada pewne aspekty życia religijnego od końca II do początku IV wieku, lecz nie zapomina autorów późniejszych od Grzegorza z Nyssy do Augustyna.

wizerunkiem rzeczywistej substancji niewidzialnej struktury, lecz w znaczeniu, że rzeczy ziemskie w swej rzeczywistości i wartości są odbiciem i wskaźnikiem innych rzeczy, zarówno należących do sfery moralnej i społecznej, jak i do sfery niebieskiej i Boskiej.

Wydaje mi się, że na tym polega chrześcijańska interpretacja symbolizmu starożytnego, który w myśli europejskiej jawi się już od *Dialogów* Platona<sup>3</sup>.

Św. Paweł (1 Kor 13, 12) powiedział: „[...] widzimy teraz poprzez zwierciadło w zagadce”, a w parę wieków później Orygens dodał: „Visibilis hic mundus de invisibili doceat, et exemplaria quaedam coelestium contineat posita ista terrena; et ab his quae deorsum ad ea quae sursum sunt possimus ascendere, atque ex his quae videmus in terris sentire et intelligere ea quae habentur in coelis” (*Hom. in Cant. Canticorum* 3,9).

Warto przypomnieć, co przedstawiają w tym kontekście twory nieożywione, a zwłaszcza zwierzęta. Z niektórych stron starożytnej literatury chrześcijańskiej przesiąka cała ludowa tradycja informacji legendarnych, lecz uważanych za prawdziwe przez ludzi współczesnych, do których zwracają się kaznodzieje, informacji przekazywanych następnie przez całe średniowiecze, czego najważniejszymi zabytkami są *Bestiaria* (*Zwierzyńce*).

Za przykład niech posłużą rozważania Ambrożego na temat stworzenia. Są tam wspomniane różne zwierzęta — od osła do lisa, od kuropatwy do lwa, od lamparta do psa, od niedźwiedzi do węża, ptaków itd. Opisana jest ich budowa, charakter, najbardziej dziwne i fantastyczne osobliwości, są im przypisywane cechy moralne, a to wszystko w celu wyrażonym na samym początku: zwierzęta, stworzenia Boże mogą i powinny być dla ludzi „znakami” użytecznymi, przynoszącymi korzyść w ich życiu; zachęcają do uprawiania cnoty, do powstrzymywania się od wad; wskazują — pozytywnie i negatywnie — jakie mają być stosunki społeczne. W innym kazaniu Ambrożego ryby stają się nieświadomymi aktorami akcji, która rzutuje na serce świata ludzkiego:

„Inne ryby wydają żywe płody ze swego ciała [...]. Te, gdy zrodzą swe małe, a zauważą, że coś na nie czyha i zagraża im, to aby bronić i ustrzec swe maleństwa od strachu z macierzyńską troską, otwierają paszczę i ostrożnie biorą je między zęby, a nawet biorą je do swego wnętrza i ukrywają w macierzyńskim łonie. Jakaż ludzka miłość zdoła naśladować tę miłość ryb? Zadawałają nas pocałunki, im to nie wystarczy, otwierają swe wnętrza, przyjmują w nie i zwracają całe swe maleństwo” (*Hexaem.* 7, 3, 7).

<sup>3</sup> Zob. L. White. *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*. „Science” 155: 1967 s. 1203-1207.

Natura jest nauczycielką prawdy nie tylko na płaszczyźnie społecznej i moralnej, lecz również w dziedzinie religii w odniesieniu do samej nauki Kościoła. Według pojęć bowiem właściwych tym czasom to, co wyższe odbija się jak w zwierciadle w tym, co zewnętrzne i w tym, co niższe. Tutaj symbolizm jeszcze dobitniej ujawnia swą siłę: *Quod videtur in imagine sacramentum est*.

Wezwę przykład z *Physiologus*, którego pochodzenie (Egipt? Syria?), czas powstania (między II i IV w.?), charakter (heretycki?), autor — wywołały liczne dyskusje wśród krytyków. Przytoczę stronę odnoszącą się do lwa, z tego słownego podręcznika chrześcijańskiego symbolizmu natury, używanego przez patrystykę, a w w. VI przypisywanego nawet Ambrożemu:

„[...] Fizjolog powiedział: lew ma trzy natury: pierwsza — kiedy wałęsa się i przechadza w górach i czuje zapach myśliwych, ogonem zaciera swoje ślady, aby myśliwi nie znaleźli jego jamy i nie schwytali go. Tak również nasz Chrystus, nasz lew duchowy [...], posłany przez niewidzialnego Ojca, ukrył swoje ślady duchowe, czyli swoje Bóstwo [...]. Druga natura lwa: kiedy śpi w jamie, jego oczy czuwają, rzeczywiście pozostają otwarte [...]. Tak również ciało mego Pana śpi na krzyżu, lecz jego Boska natura czuwa po prawicy Ojca: ponieważ „Oto nie zdrzemnie się, ani nie zaśnie ten, który czuwa nad Izraelem” (Ps 120,4). Trzecia natura lwa: kiedy lwica rodzi małego, rodzi go martwego i strzeże, aż trzeciego dnia przyjdzie ojciec, tchnie na jego oblicze i go obudzi. Tak również Bóg nasz wszechmogący, Ojciec wszechrzeczy, trzeciego dnia wskrzesił z martwych Syna swego, pierworodnego ze wszystkich stworzeń, Pana naszego Jezusa Chrystusa, aby zbawił zagubiony rodzaj ludzki” (*Physiologus* 1).

W tym więc wymiarze, w którym panuje poezja i fantazja, natura ukazuje człowiekowi nieskończone pasmo znaków i figur, które mają w pełni rozwinąć jego kształt ludzki, poprowadzić go ku społeczności bardziej harmonijnej i doskonałej, a przez nią do ostatecznego królestwa Bożego.

Jan Chryzostom powiada (*Hom. De statutis* 9,2), że Bóg dał ludziom Pismo św. w długi czas po ich stworzeniu, ponieważ pierwszą księgą było samo stworzenie. Nie przez księgi Pisma, lecz przez stworzenie Bóg chciał wychować naturę ludzką. I nie bez racji. Natura bowiem przemawia zarówno do tych, którzy potrafią czytać, jak i do tych, którzy nie umieją czytać, do biednych i do bogatych, i bez względu na język używany.

Tak więc przez ustawiczne stawianie „problemu znaczeń”, a przez nie zatrzymywanie się na planie rzeczywistości percepcyjnej, przejawia się i pobudza postawa religijna w człowieku.

5. Chęć zrozumienia posłannictwa, które przekazują elementy przyrody, prowadzi do uważnej obserwacji wszystkich ich aspektów. Nie bez powodu więc większość autorów chrześcijańskich IV wieku zdradza głębokie zainteresowanie dla wszechświata. Zainteresowanie rzeczami stworzonymi pojawia się w pełni w kazaniach Bazylego z Cezarei, objaśniających *Księgę Rodzaju*. Warto przypomnieć np. to, co mówiąc o stworzeniu wód, powiada o morzu i jego funkcji w związku z równowagą kosmiczną (*Hom. in Hexaem.* 4,6). Na poziomie wiedzy z tego czasu wyjaśnienia mają charakter naukowy; język jest techniczny, a myśl wykracza poza tematykę ściśle związaną z tekstem księgi świętej. Sam autor to zauważa i zastanawia się, po co to czyni, ale na początku następnego paragrafu zapomniawszy jak gdyby o poczynanej refleksji, zaczyna na nowo podobne wywody. Przyroda więc w swej cielesnej rzeczywistości narzuca się oczom biskupa z Cezarei i staje jak żywa przed słuchaczami. Innym dobrym wzorem takiej postawy Bazylego jest opis uroków miejsca, gdzie leży jego pustelnia nad rzeką Irys; wprowadzenie nie w kazaniu, lecz w liście (*Epistula 14*)<sup>4</sup>.

Cyryl z Jerozolimy w katechezach, w związku z porami roku i widokami jakich dostarczają, daje opis zdradzający bezpośrednią i subtelną obserwację rzeczy. Długo można było badać jasną i sięgającą głębi wizję rzeczywistości w dziele Grzegorza z Nazjanzu czy zainteresowanie Grzegorza z Nyssy okazywane budowie i pięknu rzeczy w stworzonych. Jan Chryzostom, by przytoczyć jedną jego wypowiedź (*Hom. De statutis* 9, 5) komentując Psalm 18,2: „Niebiosa opowiadają chwałę Boga”, łączy powiew liryzmu opisów z bogactwem danych naukowych. Mówca idzie za teoriami fizycznymi i geograficznymi starożytnych, które okażą się potem bezpodstawne, ale nie o to tu chodzi, lecz o zdolność do obserwacji i do opisu zjawisk.

W innej homilii (*Hom. De statutis* 11, 3 nn.) kontynuując opis stworzenia, zatrzymuje się przy ciele ludzkim, przy jego pięknie i doskonałości. Opisy ludzkiego oka, mózgu, czaszki i serca zasługują na uwagę, gdy się uwzględnia epokę i audytorium, do którego były skierowane.

Synezjusz z Cyreny bez rozstrzygania, czy można go zaliczyć do pisarzy chrześcijańskich, tworzy wspaniałe hymny, w których Bóg jest chwalony poprzez śpiew przyrody.

Przejdźmy do Ambrożego, a zwłaszcza do *Hexaameronu*. Tam się przejawia głębokie uczucie dla natury, które musiał posiadać biskup mediolański; uderza bogactwo szczegółów z uwzględnieniem stron najpiękniejszych lub najskromniejszych, bardziej nieoczekiwanych, czasem bardziej zaskakujących w zależności od sytuacji. Kto czytał jego homilie

<sup>4</sup> Co do różnicy między alegorią i symbolizmem zob.: S. S. Lewis. *The Allegory of Love*. Oxford 1936 rozdz. II 1.

na dni stworzenia, wygłoszone w Wielkim Tygodniu, być może w r. 387, nie zapomni, co np. autor mówi o morzu, roślinach, ptakach, człowieku (w trzecim, piątym, szóstym dniu jego kazań). Chodzi o opisy pełne szczegółowych informacji, wiadomości, obserwacji, które zdradzają oko uczonego i duszę poety.

Należy to podkreślić, zwłaszcza w zestawieniu z odrębnym nastawieniem ludzi z tamtych czasów. Mam na względzie licznych pogan z tego samego okresu, którzy często przeciwstawiali ograniczoność i nędzę ziemi — niezbadanej i nieograniczonej wielkości wszechświata. W porównaniu z nim ziemia przedstawia się jako mały punkcik, jako nic w bezgranicznej przestrzeni. Ten wątek pojawia się już u Cicerona (por. *Somnium Scipionis* 3, 16) i Seneki (*Naturalis Quaest.* I praefatio 8), potem u Celsusa (*Orygenes. Contra Celsum* 4, 85), u Lukiana (*Icaromen.* 18), u Marka Aurelego (6, 361), by stać się z czasem komunałem<sup>5</sup>. W ten sposób podkreśla się coraz bardziej tradycyjną antytezę między światem niebieskim a ziemskim. Pochodzi stąd wzrastająca pogarda względem tego, co można zdziałać poniżej sfery księżycowej.

Z tym problemem poganie okresu hellenistycznego wiążą jeszcze inny problem: wschświat, *orbis terrarum omnisque mundus*, jest przeciwstawiany poszczególnym rzeczywistościom ziemskim, by rozślawić pierwszy, a świadomie pomniejszyć znaczenie drugich. Tę wizję świata najlepiej chyba wyraża wstęp pseudoarystotelesowskiego *Peri kosmu* (*De mundo*). Autor wyraża politowanie dla tych, którzy czytają autorów opisujących szczegóły geograficzne jakiegoś miejsca lub wytworów ludzkich, bo przez to okazują podziw dla rzeczywistości mniej ważnych, jak gdyby nie istniało nic bardziej wartościowego. Godny pochwały i kontemplacji — jego zdaniem — jest jedynie świat w swej całości (*sub specie totalitatis*), a nie jego poszczególne, małe części. Również ten pogląd staje się toposem i przyjmuje się w pierwszych wiekach naszej ery.

Chrześcijanie są wręcz odmiennego zdania. Nietrudno powiedzieć z jakiego powodu: znajdują zasadniczy punkt odniesienia w Piśmie św., gdzie czytają, poczynając od *Księgi Rodzaju*, że Bóg jest stwórcą wszystkich rzeczy i że stworzywszy je, z upodobaniem na nie spogląda, uważając je za dobre.

Wydaje mi się, że stąd pochodzi stosunek chrześcijan do przyrody. Wypowiedź Pisma św. pozwala cenić świat i odrzucać dualistyczny antykosmizm gnostyków i manichejczyków, zarazem jednak odrzucać boskość świata — w całości bądź w odniesieniu jedynie do ciał niebieskich.

Jeśli dobrze rozumiem, tu się zawierają przesłanki, które pozwolą

<sup>5</sup> Por. D. S. Wallace-Hadrill. *The Greek Patristic View of Nature*. Manchester—New York 1968 s. 87 nn.; do tego dzieła odsyłam w związku z omawianym tematem.

w następnych wiekach narodzić się nauce nowożytnej, by twierdzić, że jednakowa mechanika, te same prawa regulują ruchem ciał niebieskich i ruchem podksiężycowym, przyływem i odpływem morza, spadaniem ciężarów; należało sprowadzić gwiazdy z poziomu boskiego, do jakiego wyniosła je starożytność<sup>6</sup>.

6. W licznych miejscach homilii i innych dzieł podkreśla się, że świat został stworzony przez Boga dla człowieka. Od II wieku Celsus przypisał tę naukę chrześcijanom, strając się wykazać jej absurdalność. Celsusowi odpowiedział Orygnes (zob. *Contra Celsum* 4, 74 nn.). W IV wieku m. in. Nemezjusz z Emezy pisze: „To jest nauka Hebrajczyków; że cały ten wszechświat został stworzony dla człowieka, od gwiazd do pór roku i do zwierząt szkodliwych (*De natura hom.* 1).

Jeśli świat został stworzony dla człowieka, zatem człowiek jest jego królem — pisze Pseudo Grzegorz z Nyssy; władztwo człowieka jest większe od władzy króla, gdyż król otrzymał władzę od śmiertelnika i rządzi jedną krainą, podczas gdy człowiek otrzymał władztwo od Boga nad całą ziemią (*Oratio 1 Gn verba: Faciamus hominem.* PG 44,264 A nn.).

Jan Chryzostom (*Hom. De statuis* 7,2) na pytanie, co znaczy wyrażenie: „Uczyńmy człowieka na obraz i podobieństwo nasze” (Rdz 1,26) odpowiada: „Oznacza podobieństwo królewskości: jak nikt w niebie nie jest wyższy od Boga, tak nikt na ziemi nie jest wyższy od człowieka. Twierdzeń tego rodzaju nie należy rozpatrywać w oderwaniu od kontekstu. Człowiek jest królem i panem ziemi z przywileju i łaski Boga. Musi o tym stale pamiętać, być świadomym tego, kto dał mu możliwość podziwiania piękna nieba, harmonii i ładu płynących tak ze wszechświata, jak z dźwięku liry, następstwa lat i ich pór, rytmu dni i nocy, kierunku wiatrów i owoców ziemi. Powinien mieć świadomość, kto mu dał na użytek zwierzęta, kto mu udzielił wszystkiego, czym wyróżnia się od innych stworów żywych, by miał w pamięci w każdej chwili swego życia, kto go uczynił panem i królem całej ziemi” (zob. Grzegorz z Nazjanzu. *Hom. De pauperum amore* 14,23).

W sumie człowiek, jeśli ma wypełniać przeznaczone mu zadanie, musi uznać Boga za najwyższego i jedyne go pana i musi jednocześnie uznać ład przyrody. Oto granice, w których stworzenie rozumne musi pozostać. Nic więc dziwnego, że nawiązując do *Księgi Rodzaju* (2,15) Ojcowie wciąż podkreślają, iż człowiek został umieszczony w ogrodzie Edenu, aby go uprawiał i strzegł.

Taki był stan pierwotny i taką została sytuacja również po grzechu. Człowiek jest wiernym włodarzem dóbr Ojca. Nie posiada nad nimi wła-

<sup>6</sup> A. J. Festugière. *La révélation d'Hermès Trismégiste.* T. 2. Paris 1949 s. 449 n.



dzy absolutnej, ponieważ jedynie Bóg, ich stwórca, jest w pełnym znaczeniu ich panem.

„Myśl, bogaczu, o twym dobroczyńcy, zastanów się, kim jesteś, jakimi dobrami włodarzysz, od kogo je otrzymałeś i z jakiej racji zostałeś wybrany spośród wielu innych. Jesteś wykonawcą rozkazów Boga dobroczyńcy, włodarzem, i nie myśl, że wszystko jest przeznaczone dla twojego brzucha. Używaj rzeczy, jakie masz w swych rękach tak, jakby należały do innych” — słowa Bazylego z Cezarei (*Hom. De avaritia* 6,2).

Grzech człowieka polegał i polega na nieposłuszeństwie wobec Boga. Grzegorz z Nazjanzu (*Hom. De pauperum amore* 14,25) mówi, że na początku wolność i bogactwo były związane z posłuszeństwem jednemu przykazaniu, podczas gdy ubóstwo i niewola wynikały z jego przekroczenia. Następnie zawiść i niezgoda wtargnęły do świata i odtąd rodzaj ludzki, pierwotnie jednolity, podzielił się na tyle ludów o różnych nazwach. Chciwość zniweczyła naturalną szczodrość, zniewoliła nawet prawo, które broni mocnego.

Chciwość i pożądlivość są najstraszniejszymi wadami. Chciwy mówi: „Komuż wyrządzam krzywdę, jeżeli zatrzymuję to, co mi się należy?” Powiedz, co należy się tobie, skąd to masz? Przypominasz człowieka, który zajmując miejsce w teatrze nie pozwala wejść innym, jak gdyby widowisko było tylko dla niego, gdy w rzeczywistości jest ono dla wszystkich (Bazyli. *Hom. De avaritia* 6, 7).

Uznanie władztwa Bożego odsłania zawsze i wszędzie nędzę człowieka i jego pożądlivość, która jest pożądlivością czegoś więcej niż wymaga sprawiedliwość (zob. Augustyn. *Sermo* 107 9).

Nawet w tej sytuacji człowiek nie powinien popadać w rozpacz, gdyż Bóg stworzywszy go, pojednał ze sobą. Na początku Bóg dał człowiekowi prawo naturalne, następnie prawo Mojżeszowe i proroków, wreszcie samego siebie na odkupienie świata; powołał następnie apostołów, ewangelistów, doktorów i pasterzy, słowem Bóg był pełen miłosierdzia. By znów wprowadzić człowieka w jego królewską funkcję, Bóg żąda, by wierzył w Niego i miłował braci.

W związku z tym z mnóstwa innych wybieram dwa miejsca. Ambroży (*De Nab. Iesrael.* 67) mówi: „Jakakolwiek rzecz ofiarowałeś, jest moją — mówi Pan — gdyż moja jest cała ziemia (por. Ps 49, 12). Nie żądam czegoś, co jest już moje, lecz czegoś, co jest wasze, a co możecie ofiarować: pobożność i wiarę. Nie znajduję upodobania w kosztownych ofiarach, żądam jedynie od człowieka: Bogu składaj ofiarę pochwalną, śluby swe złożź Najwyższemu” (Ps 49, 14).

A teraz Grzegorz z Nazjanzu: „Słudzy Chrystusowi, bracia i współdziedzice, póki czas Chrystusa odwiedzajmy, Chrystusa pielęgnujmy, Chrystusowi podajmy pokarm, Chrystusa odziewajmy, Chrystusa zapra-

szjmy, Chrystusa czcimy! [...] Ponieważ Pan wszechświata domaga się miłosierdzia raczej niż ofiary, a ponad krocie tłustych baranów więcej jest warte miłosierdzie, starajmy się więc Mu je okazać za pośrednictwem biednych [...]”<sup>7</sup>. Miłość Chrystusa utożsamia się więc z miłością do braci.

7. Właśnie z tego źródła wypływają ważne konsekwencje co do korzystania z dóbr: stworzenie przez Boga, Jego władztwo nad wszechświatem. Jego dobroć w stosunku do ludzi podkreślają równość naturalną bytów i równość darów. Stąd stałe napomnienia pod adresem bogaczy. Z wielu przytaczam wypowiedź Ambrożego (*De Nab. Iesrael. 1, 2*), by zilustrować myśl mieniącą się wieloma odcieniami: przeciw bogactwom nagromadzonym w sposób nieuczciwy; przeciw lichwie (por. Grzegorz z Nyssy. *Oratio contra usurarios 1 nn.*); przeciw samemu ubóstwu, kiedy jest wyjąłwione przez egoizm i żądzę posiadania (por. Augustyn. *Sermo 14 2*): „Dlaczego wypędzacie tego, kto jest wam równy z natury, dlaczego sami rościecie pretensje do posiadania dóbr naturalnych? Ziemię dano do wspólnego użytku wszystkim, bogatym i biednym. Dlaczego wy, bogacze, przypisujecie sobie prawo własności ziemskich? Natura nie wie, co to znaczy bogaty. Rodzi również biednych. Rodzimy się bez odzienia, bez złota i srebra. Kiedy umrzemy, ziemia przyjmie nas nagich tak, jak urodziła nas nagimi”<sup>8</sup>.

Stąd zachęta do nawrócenia, które staje się nieodzownym warunkiem dla każdej poprawy, nie tylko jednostki, lecz społeczeństwa, gdyż osiągnięcia społeczne wiążą się ściśle z osiągnięciami moralnymi (zob. Ambroży. *Exp. Evang. sec. Luc. 7,124*). W ten sposób w chrystianizmie w odróżnieniu od panteizmu stoickiego linia podziału między dobrem a złem nie jest usunięta, nie ujmuje całego świata jako złego, po gnostycku, i nie oddziela świata podksiężycowego od nadksiężycowego po platońsku. Linia podziału przebiega wewnątrz człowieka — by posłużyć się słowami Pawła — między człowiekiem starym a nowym, zewnętrznym a wewnętrznym, ciałem a duchem, gdzie przez te terminy rozumie się skłonności dobre i złe, organicznie związane z człowiekiem, a budzące większy lęk przez działanie Złego.

Jeśli w Kościele powszechnym obserwujemy zjawiska wskazujące na pewien *contemptus mundi*, należy je rozpatrywać w tym właśnie kontekście. Ucieczka od świata oznacza przede wszystkim ucieczkę od grzechu, od namiętności ziemskich i ułud światowych, jak wskazuje *De fuga saeculi* Ambrożego. Walka więc toczy się zawsze w sercu człowieka. Jej celem jest porzucenie zła, by dojść do dobra, odrzucenie śmierci, by zyskać

<sup>7</sup> P. Duhem. *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*. T. II. Paris 1914 s. 453.

<sup>8</sup> *Mowa 14 40: O miłości do biednych. Mowy wybrane*. Praca zbiorowa. Warszawa 1967 s. 186-187.

życie, a ze względu na ułomność natury staje się sprawą istotną łaska Chrystusa, który pokonał grzech i śmierć. Zresztą jak mogłoby stworzenie rozumne wypełnić zadanie rządzenia światem, skoro nie potrafi nawet kierować swoimi namiętnościami (zob. Grzegorz z Nyssy. *Oratio 1 in verba: Faciamus hominem*. PG 44, 264 D nn.).

Życie wspólnot chrześcijańskich pierwszych wieków wskazuje dość jasno, w jaki sposób na płaszczyźnie konkretnej określano postawę wiernych. Pierwszą zasadą, której broni Kościół, jest zasada wolnej woli i swobodnego wyboru. Jedni w ramach tej zasady pozbawiają się całkowicie dóbr, by je dać biednym, drudzy — zamiast ich się wyzbywać — zachowują bogactwa, lecz używają ich z pożytkiem dla biednych. Stopniowo i od wewnątrz obiegowy system i mentalność ulegają przemianie. Pojawia się zasada, że na własności prywatnej, ciąży zastaw społeczny. Precyzuje się różnice między użytkowaniem a posiadaniem. Użytkować (*uti*) — pisze Augustyn (*De doctrina christiana* 1, 3,3-4,4) — znaczy sprowadzić używany przedmiot do kochanego przedmiotu, jeżeli jest godny miłości; posiadać (*frui*) znaczy przywrzeć z miłością do rzeczywistości, z uwagi na nią samą. W koncepcji augustyńskiej, która jest przede wszystkim teologiczna, jedynie Trójca: Ojciec, Syn i Duch Święty, tożsama ze sobą, jedyna i zwierzchnia, istnieje, by nią w pełni się cieszyć. Reszta, cała reszta (a więc i dobra) wspomaga człowieka w dążeniu do szczęścia, by mógł dojść do posiadania tego, co stanowi o szczęściu. Rzeczy ziemskie zatem nie powinny być posiadane ani nawet nie można z nich czynić niedozwolonego użytku, czyli nadużycia z wypadku, gdy nie są godne miłości.

Praktyka odnosząca się do korzystania z dóbr rozwija się zatem między dwoma biegunami: jedni uważają, że bogactwo należy rozdzielać biednym jako jego wierniejszym strażnikom, drudzy, uznają prawo do dysponowania dobrami, każą im krążyć dla pożytku ogólnego, a zwłaszcza potrzebujących. Jedni i drudzy zgodnie podkreślają, że jeśli istnieje nędza, ubóstwo i głód, nie wynika to z braku dóbr, lecz ze złego ich rozdziału (zob. Bazyli. *Hom. De avaritia* 6).

8. Tu kończy się nasz wykład, w którym pragnąłem prześledzić stosunek chrześcijan — w ogólnych zarysach — z IV wieku do natury i do dóbr, jakich ona udziela. Wychodząc z tego punktu widzenia warto byłoby ocenić dzieła, jakie wspólnoty chrześcijańskie podejmowały w tym okresie, aby odpowiedzieć na potrzeby historyczne, wymagałoby to jednak osobnego wykładu.

Uznanie Boga za stwórcy i pana świata i rozumienie ekonomii miłości Bożej, wypełnianej poprzez historię zbawienia, prowadzą chrześcijan starożytnych do posiadania głęboko religijnego pojęcia o naturze — pierwszej księdze, która wychowała istotę rozumną. Po drugie — pro-

wadzą do uznania za prawdziwe pewnych pojęć, z których płyną konsekwencje moralne i społeczne. Podstawą życia wspólnoty chrześcijańskiej jest Ewangelia, „owa umowa społeczna dla wszystkich ludzi napisana przez czterech ewangelistów zamiast jednego”, którą muszą dochowywać wszyscy chrześcijanie od dnia zbawienia (zob. Grzegorz z Nyssy. *Oratio contra usuarios* 4).

Wyszedłem od sytuacji dzisiejszej i od niej wracam. Nie trzeba wielu słów by stwierdzić, że nasza sytuacja różni się bardzo od sytuacji pierwszych wieków, lecz węzłowe problemy, z którymi człowiek ma się uporać, są te same: stosunek do rzeczy, stosunek do siebie samego, stosunek do innych. Może więc nie był stratą czasu powrót do pewnego momentu naszej historii i naszej tradycji, aby rozważyć pewne aspekty do dziś aktualne.

*Tłum. E. Zwolski*

L'UOMO AL FRONTE DI MONDO:  
ASPETTI RELIGIOSI, ETICI E SOCIALI IN SCRITTORI  
CRISTIANI DEL IV SECOLO

S o m m a r i o

L'autore tratta il rapporto uomo-mondo secondo la testimonianza di alcuni scrittori cristiani del IV s., valendosi nella maggior parte dei casi delle omelie dei Padri. Si parla un poco più a lungo dell'atteggiamento del cristiano del IV s. nei confronti della natura e dei beni che essa mette a disposizione. Le linee qui rintracciate rappresentano una strada maestra che si disegna con particolare evidenza nel IV s.

La visione della natura era profondamente religiosa. Le cose terrene erano per loro specchio e indicazione, pur essendo reali, di altre cose, di quelle proprie della sfera morale e sociale e di quelle proprie del mondo celeste e divino. Gli esseri inanimati, e più ancora gli animali, hanno anche il valore simbolico. Secondo una concezione familiare a quel tempo, l'interiore e il superiore si riflettono specularmente nell'esteriore e nell'interiore.

Per questa ragione la maggior parte degli autori cristiani del IV s. palesa un interesse profondo per il cosmo; invece molti pagani contrappongono la limitatezza e talvolta la miseria della terra al confronto della smisurata grandezza del cosmo. Basandosi sulla S. Scrittura, i cristiani vedono nella natura una delle opere di Dio e la giudicano buona. La visione del mondo creato era antropocentrica: tutto è stato creato per l'uomo. I moralisti sottolineano l'uguaglianza naturale degli esseri e l'uguaglianza dei doni sulla proprietà privata grava un'ipoteca sociale si precisa la distinzione tra uso e possesso.