

Michał Gołębiowski¹
Kraków

Myśleć jak Chrystus Wybranych Ojców Kościoła rozumienie teologii

Znana maksyma św. Atanazego Wielkiego, mówiąca że „Syn Boży stał się człowiekiem, aby uczynić nas Bogiem”², niosła za sobą poważne konsekwencje dla wczesnochrześcijańskiego rozumienia istoty *teologii*, dyscypliny wiedzy stworzonej jeszcze przez pogańskich poetów i filozofów. Okazuje się bowiem, że to szczególnego rodzaju podobieństwo do samego Stwórcy obligowało Ojców Kościoła do reinterpretacji człowieka i świata zgodnie z kategoriami przyjmowanymi przez Chrystusa, człowieka-Boga objawiającego Ojca: „łaską jest doświadczenie w dziedzinie nauki Pańskiej”³.

1. Literatura w służbie *kerygmatu*

W Kościele starożytnym przejście od pierwszego zachwyty nad nauką Jezusa Chrystusa do usystematyzowanej refleksji nad treścią Objawienia (patrz: problem relacji pomiędzy *simplicitatis* a *doctrinae*⁴) wiązało się z rozkwitem chrześcijańskiej kultury duchowo-intelektualnej we wszelkich jej przejawach: w filozofii, w sztuce sakralnej, w praktyce modlitwowej, a nawet w literaturze pięknej i muzyce. Radykalnemu przekształceniu uległ również sam sposób mówienia o Bogu, który w dużym uproszczeniu można nazwać *poetyką kerygmatyczną*. Oto bowiem św. Augustyn, zarówno znakomity teolog, jak i wybitny retor i pisarz, w traktacie *De Trinitate* dowodził, „że Bóg czyni

¹ Michał Gołębiowski – mgr, doktorant na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego, e-mail: g00lebiowski@gmail.com.

² Cyt. [za:] J. Naumowicz, *Wcielenie Boga i zbawienie człowieka. Złota reguła soteriologii patrystycznej*, „Warszawskie Studia Teologiczne” XIII (2000), s. 17-18.

³ Ambrozjaster, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, J. Sulowski [tł.], Kraków 2000, s. 159.

⁴ M. Fiedorowicz, *Teologia ojców Kościoła. Podstawy wczesnochrześcijańskiej refleksji nad wiarą*, W. Szymona [tł.], Kraków 2009, s. 35-38.

dobrze, nawet dopuszczając, aby stało się, cokolwiek się dzieje złego”, że „Bóg nie stworzyłby ani żadnego anioła, ani też człowieka żadnego (...), gdyby równocześnie nie wiedział, iż złych użyje do rzeczy dobrych, iżby tym sposobem pasmo wieków niczym poemat wspaniały licznymi ozdobić antytezami”⁵. Jak widać na tym przykładzie, jedna z najbardziej efektownych figur retorycznych i poetyckich, paradoks, stała się zarazem podstawową kategorią epistemologiczną dla podjęcia tak arcytrudnego tematu, jak istnienie zła w świecie. Ta szczególna wrażliwość literacka towarzyszyła bodaj wszystkim pisarzom wczesnochrześcijańskim: w śmierci rozpoznano zarzewie nowego życia, w słabości – moc, w prześladowaniu – błogosławieństwo, a krzyż już na zawsze skojarzony został z całkowitym oddaniem się Boga swojemu stworzeniu. Dobitnie świadczy o tym chociażby oblubieńcza metaforyka zaślubin (jakże zaskakująca w tym zestawieniu), towarzysząca opisom męki Pańskiej.

Jednocześnie należy zaznaczyć, że twórcy wczesnochrześcijańscy mieli jasne przeświadczenie o tym, że po wcieleniu, śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa – „nowego Adama” (1Kor 15, 45) i prawodawcy „nowego stworzenia” (Ga 6, 15) – należy niejako odkryć świat na nowo, przeniknąć na miarę ludzkich talentów rzeczywistość Królestwa Bożego. Ono wszakże już w jakiś sposób przybliżyło się do obecnego świata (zob. Mk 1, 15), ukonstytuowanego na przedchrześcijańskiej filozofii, sztuce i literaturze. Co więcej, powstanie z grobu samego Boga w ludzkiej postaci jawiło się jako stworzenie wszystkiego na nowo, jak gdyby powtórzenie Boskiego aktu kreacji opisanego w *Księdze Rodzaju*, kiedy to „Bóg rzekł: «Niechaj się stanie światłość!». I stała się światłość” (Rdz 1, 3). Stworzenie to zrealizowało się jednak w ramach istniejącej już kultury. W konsekwencji ludzki umysł postawiony został wobec konieczności przeniknięcia rzeczywistości daleko wykraczającej poza *logikę świata*, ale bez potępienia ziemskiej mądrości: wyjściu naprzeciw temu wymaganiu pomagał paradoks, ujęty jako jedno z tworzyw poezji. Wynikało to również ze specyficznej „wrażliwości eschatologicznej” Ojców Kościoła, którzy – mając na uwadze *Alfę* i *Omegę* skupioną w Chrystusie (zob. Ap 22, 13) – odnajdywali w *postaci tego świata* mniej lub bardziej wyraźny zarys świata całkiem odmiennego. Innymi słowy: w samym sercu kultury antycznej, która wypracowała już przecież pewien zakres pojęć o jedynym, wiecznym i niezmiennym Absolucie, powstał jak gdyby nowy horyzont intelektualny, wzbogacając filozoficzne dociekania wokół Boga o miłość, która należy do Jego charakteru.

⁵ A. Kasia, *Wiara i rozum. Szkice o Ojcach Kościoła*, Warszawa 1999, s. 55-56; por. E. Auerbach, *Język literacki i jego odbiorcy w późnym antyku łacińskim i średniowieczu*, R. Urbański [tł.], Kraków 2006, s. 29-64; H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna (2). Modele teologiczne. Część 1: Od Ireneusza do Bonawentury*, E. Marszał [tł.], J. Zakrzewski, Kraków 2007, s. 136-140.

Starożytność chrześcijańska rozmaicie pojmowała cel i istotę „nauki o Bogu”, czy raczej *nauki o Bogu i człowieku pojednanych we Wcieleniu*, zwanej powszechnie teologią. Niektórzy spośród Ojców Kościoła – nawet osobowości tak w pewnym momencie sobie przeciwstawne, jak Orygenes czy św. Hieronim – wychodzili z założenia, że jest ona smakowaniem, rozgryzaniem i przeżywaniem Słowa Bożego niczym kawałka chleba (por. Mt 4, 4: „Człowiek żyje nie samym chlebem, lecz wszelkim słowem, które pochodzi z ust Boga”). W kwestii egzegezy biblijnej raz za razem przypomniano historię o chlebie rozmnożonym przez Jezusa na pustyni, uwydatniając zwłaszcza fakt, iż tym więcej pozostało ułomków, im więcej ludzi jadło (zob. Mk 6, 32-44). To też z jednego tekstu Pisma czerpano niezliczoną wprost ilość inspiracji do dalszej myśli. Na tak budowanej refleksji św. Hieronim oraz św. Jan Chryzostom opierali podstawowy sens bycia teologiem; za fundament teologii *par excellence* uznali samo życie Słowem (przykładem jest jego bogata korespondencja, licząca sto pięćdziesiąt cztery listy), a następnie przekazywanie go i uzdalnianie słuchaczy do jego owocnego przyjęcia. Jeden z wybitnych przedstawicieli późnej patrystyki, Beda Czcigodny pisał na przykład: „Gdy [Jezus] połamał pięć chlebów i dwie ryby, i rozdał je uczniom, otworzył ich umysły, ażeby zrozumieli wszystko, co zostało napisane o Nim w Prawie Mojżesza, u Proroków i w Psalmach”⁶.

Podobnie, choć pod pewnymi względami inaczej, kwestia ta przedstawiała się dla grupy wschodnich mnichów nazwanych przez tradycję Ojcami Pustyni. W ich ujęciu teologia miałaby być ową „najlepszą częstką”, o której Jezus poucza Marię i Martę, a „która nie będzie odjęta” (Łk 10, 42) tym, którzy poświęcają jej życie. Tak rozumiana refleksja nad Bogiem i człowiekiem polega przede wszystkim na kontemplacji żywego Słowa, czyli na wytrwałym pozostawaniu w obecności Chrystusa i wpatrywaniu się w Jego oblicze. Namysł intelektualny rodzi się dopiero w następstwie takiej kontemplacji i służy przede wszystkim sformułowaniu praktycznych wskazówek dobrej modlitwy. Teologia byłaby więc swego rodzaju udziałem świadomości w osiągnięciu świętości życia, a teologiem stawał się ten, o kim można było powiedzieć, że jest chrześcijańskim mędrce. Wiadomo skądinąd, że życie pustynne nie było doświadczeniem obcym zarówno św. Hieronimowi, jak i – przez pewien czas – św. Janowi Chryzostomowi.

Inna grupa Ojców Kościoła, reprezentowana przede wszystkim przez nawróconych pogan gruntownie wykształconych w szkołach filozoficznych, takich jak

⁶ Będą Czcigodny, *Homilie do Ewangelii* II, 2, [w:] *Ojcowie Kościoła komentują Biblię. Nowy Testament (II). Ewangelia według św. Marka*, L. Misiarczyk [oprac.], Ząbki 2009, s. 76; por. M. Campatelli, *Lektura Pisma z Ojcami Kościoła*, I. Burchacka [tł.], Warszawa 2009, s. 189-244.

Justyn Męczennik, Atenagoras z Aten czy Klemens Aleksandryjski, ujmowała teologię w kategoriach swoistej *odpowiedzi* rozumu na uprzednie wezwanie Boga. Zasadne wydaje się przywołanie w tym miejscu fragmentu *Księgi Lamentacji*: „Racz nas, Panie, ku sobie obrócić, abysmy mogli powrócić do Ciebie” (Lm 5, 21). Grecka myśl wczesnochrześcijańska dostrzegła w tych słowach zaproszenie do *synergii* na wszelkich poziomach ludzkiego urzeczywistnienia, a więc nie tylko współpracy łaski i ludzkiej woli, ale również dialogu pomiędzy Bożym oświeceniem i ludzkim intelektem, pomiędzy postacią Królestwa Niebieskiego a kształtem antycznej kultury. Ponieważ zaś Syn Boży, Logos i Pedagog, pociąga ku sobie całego człowieka, w tej szczególnej bliskości z Nim (*komunii*) uczestniczy nie tylko dusza, serce czy ciało, ale również twórczość intelektualna. Klemens Aleksandryjski w pierwszym rozdziale swojego *Wychowawcy* (I, 1-2) oznajmia bowiem:

Układamy dla was, dzieci, fundament prawdy, podwaliny świątyni wielkiego Boga i niewzruszonego poznania, przedstawiamy piękną zachętę pragnienia życia wiecznego opartego na posłuszeństwie i wyrastającego z rozumnego podłoża (...). Logos sprawuje również funkcję pouczającą (...). Jako taki odsłania i okazuje prawdy teoretyczne i dogmatyczne. Wychowawca natomiast działa praktycznie⁷.

Jak widać, nie sposób wskazać na jednolite, ani nawet wewnętrznie spójne, a co za tym idzie – wspólne wszystkim Ojcom Kościoła rozumienie teologii, choć można zarazem dostrzec dwie główne tendencje obecne w ich twórczości: dążność do intelektualnego poznania i dążność do praktyki życiowej. Pisarze wczesnochrześcijańscy pojmowali bowiem namysł nad wiarą jako niemożliwą do zamknięcia w księgach, bezkresną, pulsującą życiem rzeczywistość. Przywołując słowa Paula Evdokimova, można powiedzieć, że „ojcowie Kościoła żyli Biblią, myśleli i wypowiadali się w perspektywie biblijnej z tą wspianą przenikliwością, która ostatecznie powodowała, że utożsamiali się z istotą przekazu biblijnego”⁸, prowadząc „do Słowa jako do żywej Osoby”⁹.

Wszystkie przedstawione wyżej patrystyczne ujęcia teologii łączy jednak coś, co pisarze staropolscy oddawali za pomocą słowa «bogomyślność»¹⁰. Skoro bowiem „Syn Boży stał się człowiekiem, aby uczynić nas Bogiem”¹¹, to – jak mniemano – powinno za tym iść również przeobstwienie myślenia. Dla wczesnochrześcijańskiego rozumienia relacji, jaka zachodzi pomiędzy duchowo-

⁷ Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca*, M. Szarmach [tł.], Toruń 2012, s. 19-20.

⁸ P. Evdokimov, *Życie duchowe w mieście*, M. Żurowska [tł.], Poznań 2011, s. 149.

⁹ P. Evdokimov, *Życie duchowe w mieście*, s. 150.

¹⁰ Zob. M. Godawa, *Bogomyślność. Zagadnienie zjednoczenia człowieka z Bogiem w medytacji na podstawie „Fascykułu nabożeństwa różnego” Adama Opatowiusza*, Kraków 2006.

¹¹ J. Naumowicz, *Wcielenie Boga i zbawienie człowieka*, s. 17.

ścią i intelektem, zmienny wydawał się sam fakt, iż Jezus nakłaniał swoich uczniów do spojrzenia na świat jak gdyby okiem Opatrzności: „Przypatrzcie się ptakom w powietrzu” (Mt 6, 26), albo: „przypatrzcie się liliom na polu” (Mt 6, 28). Płyne stąd istotny wniosek: dobrodziejstwa przyrody miałyby wskazywać na bezpośrednie działanie Boga w świecie, tak jak wyrastające drzewo miało obrazować wzrost Królestwa Bożego. Cała natura przyjęła więc rolę *exemplum*, księgi¹². Ojcowie Kościoła byli bowiem świadomi, że Chrystus – obraz Stwórcy a zarazem stworzenie – patrzył na rzeczywistość doskonale czystym wzrokiem, w którym odbijało się zarówno pierwotne piękno świata zamierzone przez Boga, jak i jego ostateczny cel. Czy jest jednak możliwe, aby teologia pozwoliła doświadczyć człowiekowi podobnej «bogomyślności»? Przecież Apostoł pisał do Koryntian: „oto my znamy myśl Chrystusa” (1Kor 2, 16).

Ojcowie Kościoła uznawali, że rozum będący w łączności z łaską, nadto – karmiący się Ciałem Pańskim i stale poszukujący Jego dróg, potrafi w jakimś stopniu przybliżyć się do Bożego sposobu myślenia. Warunkiem było jednak przekształcanie całości życia, przebóstwienie (*theosis*), a więc usposobienie właściwe aniołom. Właśnie dlatego w pojęciu wczesnych chrześcijan uprawianie egzegezy biblijnej, jak zresztą każdej innej formy teologii, tak ściśle wiązało się z osobistą świętością. Być może wpływ na tę koncepcję miał również starożytny ideał książki jako narzędzia uobecnienia samego autora... Słowem: im cnotliwszy okazałby się żywot pisarza, tym doskonalsze stałoby się jego dzieło. Teolog musiał być zatem osobą świętą, a jego pisma – tworzone pod wpływem łaski – powinny były pociągać przykładem sprawiedliwego postępowania oraz ściągać na czytelników błogosławieństwo.

2. Pomiędzy Logosem z nieba a *logosem* kultury

Teologia byłaby dla Ojców Kościoła intelektualnym narzędziem do takiego poznania Boga, które przygotowałoby duszę ludzką na zjednoczenie się z Nim przez wiarę, nadzieję i miłość, a na tej podstawie uzdalniałoby do spojrzenia na rzeczywistość oczyma samego Chrystusa. Jest w tym ujęciu obecne pewne napięcie pomiędzy aspektem ludzkim, a aspektem Bożym. Jak bowiem pisał Teodoret z Cyru:

Kto bowiem otrzymał łaskę Ducha, ten jest zdolny do pouczania drugich (...). W wystarczający sposób wykazał, że nauka Boża niczego nie potrzebuje. Jeśli bowiem Bóg wszechrzeczy nie tylko niczego nie potrzebuje, lecz nadto ma

¹² J. Domański, *Tekst jako uobecnienie. Szkic z dziejów myśli o piśmie i książce*, Kęty 2002, s. 76-95.

mądrość, której nikt uzyskać nie może, a ponadto udzielił nam tej mądrości, to i my nie potrzebujemy nauki tych, którzy się podają za mędrców¹³.

Takie podejście wiązało się oczywiście z radykalnym przeakcentowaniem wartości, które stały u podstaw myśli greckiej i jej dotychczasowego zestawu pojęć. Nie mogło być inaczej, skoro chrześcijanie uznali prymat miłości we wszelkich przejawach ludzkiego działania. W gruncie rzeczy to właśnie nowy typ wrażliwości był tym elementem teologii chrześcijańskiej, który stał się wkrótce tak atrakcyjny dla późno-antycznych pogańskich intelektualistów¹⁴. Wydaje się to zrozumiałe, skoro Ojcowie Kościoła okazali się tymi myślicielami, którzy odważyli się mówić o odwiecznej Prawdzie nie jako o abstrakcyjnej idei, lecz raczej jako o Osobie, która – co najbardziej skandaliczne – pierwsza wychodzi naprzeciw człowiekowi, uprzedza go, spotyka się z nim, zabiega o niego, prowadząc nieustanny dialog, niejednokrotnie miłosny, a zarazem – jak mówi *List św. Polikarpa do Filipian* (IV, 3) – „wszystko dokładnie bada i nic nie ma w nas skrytego przed Nim, ani nasze uczucia, ani nasze myśli, bo On zna tajniki serca”¹⁵. Inny znaczący twórca wczesnochrześcijańskiej teologii, św. Cezary z Arles, pisał o tym w sposób nad wyraz wymowny dla Rzymianina, który odkrył Chrystusa: „Nie wiedziałem dotąd, że Bóg przenika same sekrety mojego serca”¹⁶.

W kontekście rozważań nad specyfiką patrystycznego stylu uprawiania teologii zazwyczaj wspomina się o nader skomplikowanej kwestii spotkania *wiary z rozumem*. Faktyczne, zetknięcie się tych dwóch władz duszy dokonało się na gruncie kultury wczesnochrześcijańskiej zasadniczo na dwóch płaszczyznach: z jednej strony na płaszczyźnie metody filozoficznej, z drugiej natomiast – retoryki, prawa i literatury. Oba wspomniane tu wymiary kultury antycznej stanowiły najwyższe intelektualne dobrodziejstwo cywilizacji grecko-rzymskiej, a przynajmniej taki status zyskały w erze Augustowskiej; oba okazały się nieocenionym wsparciem dla rozumowego poszukiwania prawdy chrześcijańskiej w takim kształcie, aby została zaadoptowana do zastanej kultury i tradycji intelektualnej, ale również – w pojęciu znakomitej większości Ojców Kościoła – same uległy swoistemu uświęceniu, można wręcz powiedzieć, że *zostały ochrzczone*, stały się budulcem *tronu i świątyni* Pańskiej (por. 2 Sm 7, 13). Niezbitym faktem jest, że starożytny Kościół nie poszedł za myślą Tertuliana, który – pomimo iż dostrzegał potrzebę kształcenia chrześcijan nie-

¹³ Teodoret z Cyru, *Komentarz do 1 i 2 Listu do Koryntian*, S. Kalinkowski [tł.], Kraków 1998, s. 30.

¹⁴ P. Veyne, *Początki chrześcijańskiego świata (312-394)*, I. Kania [tł.], Warszawa 2009, s. 31.

¹⁵ *List św. Polikarpa do Filipian*, [w:] *Pierwsi świadkowie*, A. Świderkówna [tł.], Kraków 2010, s. 157.

¹⁶ P. Veyne, *Początki chrześcijańskiego świata (312-394)*, s. 83.

odpornych na błędy gnostycyzmu¹⁷ – deklaratywnie odrzucił filozofię jako zarzewie wszelkiej herezji. Z nazbyt szerokim odzewem nie spotkało się również stanowisko teologicznego mistrza Tertuliana, Cypriana z Kartaginy, który pouczał: „Tajemnic Bożych badać nie można, i dlatego wiara nasza powinna być prosta”¹⁸. W częściowej deprecjacji *rozumu* znacznie dalej posunął się enkratyk Tacjan Syryjczyk, który skierował do Greków następującą inwektywę:

Cóż bowiem takiego wielkiego i wspaniałego uczynili wasi filozofowie? (...) O człowiecze, rywalizujący z psem, który nie znasz Boga i zwróciłeś się do imitacji nierozumnych zwierząt! (...) Tak więc pożegnawszy się z manią wielkości Rzymian i próżną mową Ateńczyków oraz naukami Greków, stałem się wyznawcą naszej barbarzyńskiej filozofii¹⁹.

Jak widać, III wiek był czasem, w którym na łonie Kościoła zarysowały się mocno dwie opozycyjne perspektywy rozumienia zadań i istoty teologii. Wygrało oczywiście podejście łączące chrześcijańską treść i antyczną metodę. Z drugiej strony, nie można nazbyt pochopnie oceniać owych prób obrony „prostoty wiary” (*simplicitas fidei*), rugujących *filozoficzny kwas*, czasem radykalnych, a w tym radykalizmie dość paradoksalnych, bo wykorzystujących w celu skutecznego odrzucenia dziedzictwa antycznego, najlepsze wzorce greckiej poetyki i satyry oraz rzymskiej retoryki²⁰. Należy przy tym pamiętać, że właściwym celem anty-filozoficznych części pisarzy wczesnochrześcijańskich była troska o zachowanie bezwarunkowości przyjęcia wiary w Chrystusa, niezmaconej niczym, co wiąże się z doczesną ludzką działalnością. Nadmiar rozumowych wyjaśnień mógł wszakże osłabiać znaczenie Abrahamowego „skoku wiary” (zob. Rz 4, 18-22). Istotne okazało się również pouczenie o tym, że dla chrześcijan jedynym celem pobożnego namysłu powinno być raczej zbawienie duszy, aniżeli estetyczny czy intelektualny zachwyt nad uczonym wywodem; nie zdobycie uznania świata, ale odrzucenie doczesnych zaszczytów i wybór „głupstwa krzyża” (zob. 1 Kor 1, 23).

Niemniej, ideał *simplicitas fidei*, będący zasadniczym paradygmatem jeszcze dla pokolenia Ojców Apostolskich, z czasem przestał spełniać funkcję obrony

¹⁷ M. Fiedorowicz, *Teologia ojców Kościoła. Podstawy wczesnochrześcijańskiej refleksji nad wiarą*, s. 35.

¹⁸ Tamże, s. 46.

¹⁹ Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków* XXV, 1; XXXV, 2, [w:] *Pierwsi apologetyci greccy*, tłum. L. Misiarczyk, Kraków 2004, s. 338; 349.

²⁰ Zob. L. Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, A. Baron [tł.], Kraków 1994, s. 153-181; por. E.R. Dodds, *Pogaństwo i chrześcijaństwo w epoce niepokoju. Niektóre aspekty doświadczenia religijnego od Marka Aureliusza do Konstantyna Wielkiego*, J. Partyka [tł.], Kraków 2014, s. 99-128.

czystości wiary w świecie, w którym chrześcijaństwo musiało w sposób racjonalny odpowiedzieć na zarzuty pogan (nie tylko natury filozoficznej, ale również etycznej), zaś wyznawcami Chrystusa coraz częściej stawali się wykształceni Grecy oraz mieszkańcy rzymskiego *polis*, w tym retorzy i prawnicy. Co więcej, od czasów Klemensa Aleksandryjskiego oraz stworzonej przez niego szkoły katechetycznej pojęcie *teologos* tak ściśle złączyło się z myślą kościelną, że odtąd konsekwentnie oddzielało się od swojego platońskiego rodowodu²¹. Krzysztof Bielawski zauważa bowiem, że „teologia nie jest wyłącznie chrześcijańskim wynalazkiem, więcej nawet – nie jest nim w żadnej mierze. Jej zastosowanie u pisarzy chrześcijańskich pojawia się stosunkowo późno, a jej sens kształtuje się w cieniu – czy raczej w świetle – wcześniejszej, wielowiekowej tradycji greckiej”²². Z drugiej strony, jak zauważa Werner Jaeger, spotkanie Objawienia i klasycznej filozofii dokonało się w myśli Ojców Kościoła nie tyle na gruncie prostej syntezy, ale przede wszystkim na gruncie spotkania pokrewieństw, rozumianego jako relacja między *praeparatio* i *plenitudo evangelica*. Dlatego też niemiecki filolog, przywołując świadectwo św. Augustyna, w którym pragnienie poznania Boga nie zrodziło się zrazu pod wpływem Ewangelii, ale dialogu Cycerona, dodaje:

Recepcja przez Kościół filozoficznej teologii Greków w takim zakresie, w jakim była ona współmierna z chrześcijaństwem, oraz rozwój chrześcijańskiej teologii i dogmatu nie służyły tylko celom apologetycznym (...). Oprócz ogólnego pokrewieństwa intelektualnego pomiędzy dogmatyczną myślą chrześcijaństwa i filozoficzną teologią Greków istniało także głębsze pokrewieństwo ich ducha²³.

Spoglądając na ten bardzo ogólnikowy rys różnorodnych i skomplikowanych związków pomiędzy chrześcijaństwem przełomu III i IV wieku a kulturą antyczną, można powtórzyć za J.N.D. Kelly’em, że „teologia wczesnych wieków znajdując się jeszcze w stadium kształtowania się”, została ulokowana „pomiędzy skrajnościami: od niedojrzałości aż do wyrafinowania intelektualnego”²⁴. Znamienne, że właśnie w kontekście teologii jako «chrześcijańskiej nauki» (warto wspomnieć o szczególnym znaczeniu terminów *doctrina* i *educatio* w późnym antyku), św. Augustyn przywołuje słowa *Dziejów Apostolskich*, które dobitnie podkreślają, że Mojżesza „wykształcono we wszelkich naukach Egipcjan” (Dz 7, 22). W drugiej księdze traktatu *De doctrina christiana* mowa również o „wielce pożytecznych naukach, jakie posiadał zabobonny naród po-

²¹ K. Bielawski, *Pojęcia theologia i theologos w greckiej tradycji literackiej*, „Terminus” V (2003) z. 1, s. 89-92.

²² K. Bielawski, *Pojęcia theologia i theologos w greckiej tradycji literackiej*, s. 82.

²³ W. Jaeger, *Humanizm i teologia*, M. Plezia i S. Zalewski [oprac.], Warszawa 1957, s. 52-53.

²⁴ J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 15.

gański”²⁵, a które stanowiły rozumną, *racjonalną*, pomoc w oddawaniu czci Stwórcy. Można tę perspektywę odwrócić, utrzymując za Justynem Męczennikiem, że filozofia późnej starożytności odkryła w człowieku głębokie potrzeby i dążenia, niezaspokojone przez nic, co istnieje na świecie, na które ostatecznie odpowiedział Bóg objawiony przez jedyną prawdziwą filozofię, chrześcijaństwo²⁶. Uwaga ta prowadzi z kolei do następującej konkluzji: cała myśl grecka – od wielu wieków rozumnie kierowana przez Opatrzność – jak gdyby dojrzewała do przyjęcia boskiej nauki przyniesionej ludzkości przez Chrystusa. „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna” (Hbr 1, 1-2). Powoli prostowały się ścieżki mądrości, aby powróciły do miejsca, w którym Mądrość będzie mogła udzielić się sama.

3. Rozum i serce, czyli teologia św. Augustyna

Literatura i myśl chrześcijańska bez wątpienia stanęły bliżej szczytowych osiągnięć klasycznej kultury grecko-rzymskiej, kiedy porzuciły zasadę *credo quia absurdum* dla zasady *credo ut intelligam* (w średniowieczu uzupełnioną również przez przesiąkniętą duchem św. Augustyna zasadę *intellego ut credam*)²⁷. Można w tym widzieć prostą konsekwencję wspomnianej już koncepcji *praeparatio evangelica* („przygotowania do Ewangelii”), dojrzewania myśli pogańskiej do spotkania z chrześcijaństwem. Nie ulega przy tym wątpliwości, że twórczość św. Augustyna stanowi ukoronowanie wczesnochrześcijańskiej teologii spekulatywnej jako wyjścia naprzeciw późno-antycznego ideału „najwyższej nauki, czyli teologii racjonalnej”²⁸. Był to zarazem emblematyczny przykład spotkania *rozumu* i *wiary*. Augustynizm dał jednak myśli starożytnej znacznie więcej aniżeli samo tylko spotkanie klasycznej filozofii i Objawienia: ofiarował bowiem przekonanie, że do upragnionej przez Greków prawdy można dojść nie tylko umiłowany intelekt, ale także zmierzając do zjednoczenia intelektu i miłości. I dalej: że najwyższą zasadę istnienia, czyli Boga osobowego i relacyjnego, można odnaleźć dzięki wejrzeniu w głąb własnej duszy, w której Bóg ten z łaŝski zamieszkuje. „Daj mi poznać siebie, bym mógł poznać Ciebie” – pisał autor *Wyznań*. Stopniowe poznawanie Chrystusa dokonuje się zatem w procesie

²⁵ Augustyn, *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej* II, 61, J. Sulowski [tł.], Warszawa 1989, s. 113-115.

²⁶ J. Ratzinger, *Prawdziwość chrześcijaństwa*, D.J. Olewiński [tł.], „Christianitas” 21/22 (2005), s. 150-151.

²⁷ Por. W. Jaeger, *Humanizm i teologia*, s. 20-21.

²⁸ Tamże, s. 23.

odkrywania najgłębszych ludzkich pragnień, które od strony Augustyńskiej antropologii jawią się jako dogodna płaszczyzna dla pojednania Boga i człowieka w tajemnicy Wcielenia.

Znamienne jest już samo tradycyjne przedstawienie ikonograficzne św. Augustyna. Na obrazie Philippe'a de Champaigne'a, który można uznać za najbardziej reprezentatywny, biskup Hippony czyta Pismo Święte i jednocześnie pochyla się nad księgą, którą właśnie pisze; w prawej ręce trzyma pióro, w lewej natomiast – serce, z którego wychodzi płomień i kieruje się w stronę głowy, przekazując jej swój blask; z drugiej strony – twarz świętego zostaje oświetlona przez strumień światła, wypływający z napisu *veritas* („prawda”), tuż nad rozłożonym Pismem. Dzieło Champaigne'a można odebrać jako streszczenie myśli Doktora Łaski. Dla św. Augustyna teologia była bowiem przede wszystkim „poznaniem serdecznym”, a więc zarazem aktywnością rozumu przenikniętego sercem, jak i miłością kierowaną rozumnie. Całość jego systemu filozoficznego, płynnie przechodzącego od intelektualnej spekulacji do głęboko osobistych wyznań niemalże mistycznych, można streścić jego słynnym powiedzeniem: *sero te cognovi, sero te amavi* („za późno Cię poznałem, za późno Cię pokochałem”)²⁹. Dramatyczny zapis poszukiwania miłości (Miłości) jako ostatecznej racji dla rozumu daje szósta księga *Wyznań*, zaczynająca się od słów:

Nadziejo moja od młodości, Boże mój, gdzie byłeś przez ten cały czas? Gdzie się ukrywałeś przede mną? Czyż to nie Ty stworzyłeś mnie, czyniąc mnie czymś odmiennym od zwierząt chodzących po ziemi i od ptaków unoszących się w przestworzu? Uczyniłeś mnie mądrzejszym od nich. A ja błądziłem po drogach mrocznych i śliskich. Wypatrywałem Ciebie w dali, a nie w sobie samym, i nie mogłem dostrzec Boga serca mego. Pogrążyłem się w głębinie morza³⁰.

Można zadać pytanie: skąd u św. Augustyna tak gorące pragnienie dojścia do prawdy o Bożej miłości nie na drodze prostego zawierzenia (*simplicitas fidei*), ale rozumowego dociekania? Jest to zarazem pytanie o jeden z wczesnochrześcijańskich ideałów bycia teologiem. Wydaje się, że odpowiedź może przynieść późno-antyczne rozumienie słowa „humanizm” (*humanitas*): u św. Augustyna było to przenikające wszystkie jego dzieła umiłowanie człowieka oraz tego, co ludzkie. O ile bowiem dla filozofów neoplatońskich pojęcie natury ludzkiej nierozzerwalnie wiązało się z pragnieniem poszukiwania prawdy dla niej samej, o tyle autor *Wyznań* wzbogaca tę perspektywę o dwa elementy: po pierwsze – dążenie do prawdy wynika ze stworzenia na obraz i po-

²⁹ Zob. H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna* (2). *Modele teologiczne. Część 1: Od Ireneusza do Bonawentury*, s. 91-140.

³⁰ Augustyn, *Wyznania* VI, 1, Z. Kubiak [tł.], Kraków 2009, s. 147.

dobieństwo Boga, czyli najwyższej Prawdy, byłyby to więc pośrednia droga do afirmacji samego człowieka, po drugie zaś – „prawda sama w sobie” oznacza dla chrześcijanina bezinteresowne obcowanie z Bogiem, pragnienie Go dla Niego samego i nie pragnienie niczego poza Nim.

4. Przemiana i rozwój, czyli teologia św. Jana Chryzostoma

W dojrzałym okresie rozwoju patrystyki obok teologii spekulatywnej, a więc w pełni poddanej wnioskowaniu filozoficznemu, rozwijała się również myśl kościelna, która służyła przede wszystkim „integralnemu rozwojowi osoby, w wymiarze fizycznym, intelektualnym i religijnym”³¹. Jej twórcami byli zazwyczaj gorliwi pasterze, a materią – konkretne doświadczenie życia chrześcijańskiego, praktyka modlitewna, a nawet (jak w przypadku św. Paulina z Noli) więzi miłości i przyjaźni chrześcijańskiej. Jak pisał św. Jan Kasjan:

Ktokolwiek jednak chce dojść do wiedzy o sprawach Bożych, musi najpierw wszelkimi siłami i z wielką gorliwością dążyć do uzyskania wiedzy praktycznej, ponieważ praktyczną można osiągnąć bez teoretycznej, ale teoretycznej bez praktycznej – w żaden sposób. Są to bowiem jakby dwa odrębne i następujące po sobie stopnie, dzięki którym słaby człowiek może piąć się wzwyż, i jeśli zachowa tę kolejność, dojdzie do szczytu. Nigdy jednak mu się to nie uda, gdy zabraknie pierwszego stopnia, czyli wiedzy praktycznej³².

Bodaj najwybitniejszym przedstawicielem tego rodzaju *teologii* – niejednokrotnie przyjmującej kształt chrześcijańskiej pedagogiki, pokrewnej antycznym szkołom cnoty – był mistrz duchowy św. Jana Kasjana, jego nauczyciel i duchowy ojciec – św. Jan Chryzostom. W samym sercu jego myśli znajduje się *paideia*, czyli wychowanie, następnie – *parainesis*, czyli napominanie do godnego życia oraz *metanoia*, czyli przemiana uczuć, umysłu i serca, „nawrócenie sposobu myślenia”. Dlatego też Złotousty, będąc przede wszystkim praktykiem życia duchowego, pojmował teologię głównie jako zgłębianie Ewangelii w taki sposób, aby służyło ono godnemu, rozumnemu życiu zgodnemu z zamysłem przedwiecznej Mądrości oraz drogą wyznaczoną przez Opatrzność. Podczas gdy św. Augustynowi zależało na poznaniu najwyższej prawdy oraz na stworzeniu zwartego systemu „nauki chrześcijańskiej”, św. Jan Chryzostom wychodził naprzeciw bieżącym duchowym potrzebom chrześcijan. „Każde jego wystąpie-

³¹ Benedykt XVI, *Katechezy o Ojcach Kościoła*, Kraków 2008, s. 90; por. H. von Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, K. Wierszyłowski [tł.], Warszawa 1967, s. 140-156.

³² Jan Kasjan, *O wiedzy duchowej*, A. Nocoń [tł.], Tyniec 2011, s. 31.

nie – pisze Benedykt XVI – miało zawsze na celu rozwijanie w wiernych zdolności myślenia, poprawnego rozumowania, by mogli pojąć i wprowadzić w życie moralne i duchowe wymagania wiary”³³.

W przypadku św. Jana Chryzostoma bogata inspiracja kulturą antyczną nie opierała się, jak to było w przypadku św. Augustyna, na przejęciu platońskiej metodologii spekulatywnej oraz filozoficznego rygoru myślowego, ale na wpisaniu się w grecki ideał *paidei*, znajdującej swoje łacińskie odpowiedniki w terminach: *educatio*, *humanitas* i *cultura*. Dążność tę można określić za Wernerem Jaegerem jako „formowanie człowieka od najmłodszych lat przez edukację i wychowanie, uniwersalne podstawy edukacji lub ideał wypracowany przez starożytnych Greków, a uznany za ogólnoludzki”³⁴. W pismach Złotoustego ta klasyczna koncepcja znalazła chrześcijańskie dopełnienie i rozwinięcie: człowiek teologizuje, ponieważ zmierza do ideału człowieczeństwa zarysowanego przez Wcielenie Chrystusa, pragnie rozwijać swój potencjał twórczy w zjednoczeniu z Bogiem; stąd też blisko od pisania dzieła teologicznego do tworzenia żywego dzieła, którym staje się człowiek święty, wytwór przebóstwionej mocy twórczej (por. Ireneusz z Lyonu: „Chwałą Boga jest człowiek żyjący w pełni”³⁵). Zdaniem św. Jana Chryzostoma miarą właściwej dedukcji teologicznej byłyby zatem konkretne owoce: przede wszystkim wspomniana już *synergia*, czyli harmonijne współdziałanie z łaską, kierowanie swoim losem zgodnie z zamysłem Opatrzności, ale w równej mierze coraz pełniejsze zrozumienie własnego człowieczeństwa poprzez przykład godziwego życia w łączności z Chrystusem i Kościołem. Toteż teologia jako zaangażowanie intelektu w zgłębianie prawdy objawionej, prowadziłaby – zdaniem Doktora Złotoustego – do upodobnienia nas do Jezusa, który „przeszedł przez życie dobrze czyniąc, a Bóg był z Nim” (Dz 10, 38). Widać to wyraźnie na przykładzie katechezy o *Wychowaniu dzieci*, w której można przeczytać:

Gdy dobre zasady zapadną w serce, nikt nie potrafi ich wyrwać. Umocnią się one jak zastygła pieczęć na miękkim wosku (...). Dusza rzeczywiście jest państwem. W państwie mieszkają różni ludzie: złodzieje i uczciwi, pracownicy i tacy, którzy czynią to, co im wpadnie do głowy. Podobnie i w duszy są przeróżne myśli i uczucia. Jedne walczą z nieprawością – jak żołnierze w mieście; drugie troszczą się o wszystko, co dotyczy ciała i mieszkania – jak urzędnicy w miastach; jeszcze inne wydają zarządzenia – jak zarządcy miasta³⁶.

³³ Benedykt XVI, *Katechezy o Ojcach Kościoła*, s. 90.

³⁴ W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, K. Bielawski [tł.], Bydgoszcz 2002, s. 102.

³⁵ J. Naumowicz, *Wcielenie Boga i zbawienie człowieka*, s. 17.

³⁶ Jan Chryzostom, *O małżeństwie, wychowaniu dzieci i ascezie*, J. Naumowicz [oprac.], Kraków 2002, s. 81-83.

W parze z tą poetycką metaforą idzie pouczenie o wybitnie wychowawczym charakterze. Złotousty dodaje bowiem:

Ustanów więc prawa! I bacz uważnie! Bo dla dobra całego świata ustanawiamy przepisy. Zakładamy dziś [w duszy] miasto; niech więc będą wały i bramy – cztery zmysły; całe miasto niech będzie murem. Bramami miasta są oczy, język, słuch, węch i jeśli chcesz, również dotyk. Przez bramy wchodzi i wychodzą obywatele, to znaczy przez te bramy wchodzi zguba i błogosławieństwo w życie duszy³⁷.

Podsumowanie

Z przykładu powyższego wypływa zasadniczy wniosek: głęboko humanistyczna teologia św. Jana Chryzostoma odnosi się do praktycznego potencjału złożonego w człowieku. Autora *Wyznań* interesowało przede wszystkim to, czym jest istota rzeczy, w tym – istota człowieczeństwa, jak ją odsłonić, uchwycić, poznać i pojąć, natomiast św. Jan Chryzostom wychodził od prostego zachwytu nad człowiekiem, istoty niewiele mniejszej od aniołów, aby następnie rozwinąć w pełni jego powołanie i godność. Stąd też, w odróżnieniu do św. Augustyna, św. Jan Chryzostom „nie uprawiał teologii spekulatywnej, głosił natomiast tradycyjną i pewną naukę Kościoła w czasach sporów teologicznych”³⁸. I dalej: podczas gdy biskup Hippony wychodził od zasady *credo ut intelligam* („wierzę aby zrozumieć”), Złotousty pisał z wygnania, że „wartość człowieka zależy od «dokładnej znajomości prawdziwej nauki oraz prawości życia»”³⁹.

Wszystkie te różnice pokazują, jak bogate i różnorodne było wśród Ojców Kościoła rozumienie zadań stojących przed teologiem; nawet jeżeli ujęcia antiocheńskiej, aleksandryjskiej i syryjskiej egzegezy wchodzi między sobą w relacje na zasadzie komplementarności, to nie sposób zaprzeczyć, że tzw. teologia patrystyczna była zjawiskiem niejednorodnym. Ostatecznie można jednak stworzyć wyabstrahowany obraz tego, w jakim duchowym klimacie Ojcowie Kościoła chwyтали za pióro i tworzyli swoje dzieła. Paul Evdokimov pisał o tym w następujący sposób:

Między teologią Ojców Kościoła i jej drogą doświadczalnego poznania Boga, a teologią współczesną, wykopana została przepaść. Ojcowie, czytając Pismo Święte, nie obcowali wyłącznie z zapisanym tekstem, lecz z żywym Chrystusem – z Chrystusem do nich przemawiającym, odżywiali się Słowem jak eucharystycznym

³⁷ Tamże, s. 81-83.

³⁸ Benedykt XVI, *Katechezy o Ojcach Kościoła*, s. 90.

³⁹ Tamże, s. 90.

chlebem i winem, a słowo Pisma otwierało przed nimi głębię samego Chrystusa. Ich teologia była przedłużeniem czynności sakramentalnych, przekładem – na terminy jej właściwe – przeżywanym teofanii⁴⁰.

Streszczenie

Tekst stanowi propozycję krótkiej syntezy zagadnienia teologii w ramach myśli Ojców Kościoła. W oparciu o konkretne utwory literatury wczesnochrześcijańskiej staram się w pierwszej kolejności zdefiniować sam zakres pojęcia „teologia”, tak jak rozumiana była w starożytnym Kościele, a następnie przedstawić rozmaite źródła, z jakich czerpała ta teologia oraz różne drogi, jakimi podążała. Głównym tematem analizy jest jednak teologia spekulatywna reprezentowana przez św. Augustyna z Hippony oraz teologia moralna, za przedstawiciela której można by uznać św. Jana Chryzostoma. Podłożem dla przedstawionej analizy jest jednak napięcie, jakie od początku istnienia myśli kościelnej zaistniało pomiędzy filozofią a Objawieniem oraz wiarą i rozumem.

SŁOWA KLUCZOWE: Ojcowie Kościoła, filozofia, teologia, wiara, rozum.

Abstract

To think like Christ. Theology in the perspective of selected Church Fathers

The article presents a proposal of brief synthesis of the theology case in the thought of Church Fathers. Firstly I try to define scope of the concept of theology based on specific examples of Early Christian literature, as it was understood in the ancient Church, and then I present a variety of sources for the theology and different ways of its evolution. The main theme of the article are specifics of speculative theology of St. Augustine of Hippo and the moral theology, which could be represent by St. John Chryostom. The foundation of the analysis is, however, tension, which appeared in the Early Church between philosophy and Revelation, faith and reason.

KEYWORDS: Church Fathers, philosophy, theology, faith, reason.

⁴⁰ P. Evdokimov, *Życie duchowe w mieście*, s. 22; por. L. Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, s. 33-42.

Bibliografia

- Ambrozjaster, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, J. Sulowski [tł.], Kraków 2000.
- Auerbach E., *Język literacki i jego odbiorcy w późnym antyku łacińskim i średniowieczu*, R. Urbański [tł.], Kraków 2006.
- Augustyn z Hippony, *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej* II, 61, J. Sulowski [tł.], Warszawa 1989.
- Augustyn z Hippony, *Wyznania*, Z. Kubiak [tł.], Kraków 2009.
- Balthasar H. U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna (2). Modele teologiczne. Część 1: Od Ireneusza do Bonawentury*, E. Marszał, J. Zakrzewski [tł.], Kraków 2008.
- Beda Czcigodny, *Homilie do Ewangelii* II, 2 [w:] *Ojcowie Kościoła komentują Biblię. Nowy Testament (II). Ewangelia według św. Marka*, L. Misiarczyk [oprac.], Ząbki 2009, s. 76.
- Bielawski K., *Pojęcia theologia i theologos w greckiej tradycji literackiej*, „Terminus” 5 (2003), z. 1, s. 81-105.
- Campatelli M., *Lektura Pisma z Ojcami Kościoła*, I. Burchacka [tł.], Warszawa 2009.
- Campanhausen H. von, *Ojcowie Kościoła*, K. Wierszyłowski [tł.], Warszawa 1967.
- Dodds E. R., *Pogaństwo i chrześcijaństwo w epoce niepokoju. Niektóre aspekty doświadczenia religijnego od Marka Aureliusza do Konstantyna Wielkiego*, J. Partyka [tł.], Kraków 2014.
- Domański J., *Tekst jako uobecnienie. Szkic z dziejów myśli o piśmie i księżce*, Kęty 2002.
- Evdokimov P., *Życie duchowe w mieście*, M. Żurowska [tł.], Poznań 2011.
- Fiedorowicz M., *Teologia ojców Kościoła. Podstawy wczesnochrześcijańskiej refleksji nad wiarą*, W. Szymona [tł.], Kraków 2009.
- Godawa M., *Bogomyślność. Zagadnienie zjednoczenia człowieka z Bogiem w medytacji na podstawie „Fascykułu nabożeństwa różnego” Adama Opatowiusza*, Kraków 2006.
- Jan Chryzostom, *O małżeństwie, wychowaniu dzieci i ascezie*, J. Naumowicz [oprac.], Kraków 2002.
- Jan Kasjan, *O wiedzy duchowej*, A. Nocoń [tł.], Tyniec 2011.
- Jaeger W., *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, K. Bielawski [tł.], Bydgoszcz 2002.
- Jaeger W., *Humanizm i teologia*, M. Plezia i S. Zalewski [oprac.], Warszawa 1957.
- Kasia A., *Wiara i rozum. Szkice o Ojcach Kościoła*, Warszawa 1999.
- Kelly J. N. D., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, J. Mrukówna [tł.], Warszawa 1988.
- Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca*, M. Szarmach [tł.], Toruń 2012.
- List św. Polikarpa do Filipian*, [w:] *Pierwsi świadkowie*, A. Świderkówna [tł.], Kraków 2010, s. 156-162.
- Naumowicz J., *Wcielenie Boga i zbawienie człowieka. Złota reguła soteriologii patrystycznej*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 13 (2000), s. 17-30.
- Padovese L., *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, A. Baron [tł.], Kraków 1994.
- Ratzinger J. (Benedykt XVI), *Katechezy o Ojcach Kościoła*, Kraków 2008.
- Ratzinger J., *Prawdziwość chrześcijaństwa*, D.J. Olewiński [tł.], „Christianitas” 21/22 (2005), s. 150-151.
- Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków* XXV, 1; XXXV, 2, [w:] *Pierwsi apologetyci greccy*, L. Misiarczyk [tł.], Kraków 2004, s. 338-349.
- Teodoret z Cyru, *Komentarz do 1 i 2 Listu do Koryntian*, S. Kalinkowski [tł.], Kraków 1998.
- Veyne P., *Początki chrześcijańskiego świata (312-394)*, I. Kania [tł.], Warszawa 2009.