

KS. CZESŁAW BARTNIK

## GNOZEOLOGIA TEOLOGICZNA W DRUGIEJ „SZKOLE RZYMSKIEJ”

Ośrodek myśli i nauki chrześcijańskiej w Rzymie, rozwijający się szczególnie w II i na początku III w., nazywa się niekiedy „szkołą rzymską”. Ponieważ nastąpił długotrwały upadek, nie można mówić o ścisłej ciągłości doktrynalnej tego ośrodka i dlatego też czasami mówi się, że była to „pierwsza” szkoła rzymska. Postawiliśmy hipotezę, że istniała „druga” szkoła rzymska. Przypadała ona na okres rozkwitu patrystyki, a dokładnie: od końca IV w. do upadku cesarstwa zachodniego. Tym razem szkoła ta miała raczej charakter „szkoły papieskiej”<sup>1</sup>. Pod względem doktrynalnym i strukturalnym posiadała ona profil różny od szkoły aleksandryjskiej lub tzw. antiocheńskiej<sup>2</sup>.

Skomplikowany jest problem pełnych źródeł historycznych ukazujących myśl i doktrynę tego ośrodka. Przede wszystkim wiele osób pozostaje anonimowych i ukrywających się za papieżami. Ale możemy przyjąć, że badany profil reprezentują najlepiej mowy i listy papieskie, wychodzące niewątpliwie z kurii rzymskiej. A zatem analizie poddamy głównie zachowane do naszych czasów pisma papieskie.

Celem analizy tych pism jest przede wszystkim poznanie poznania chrześcijańskiego, jakie doszło do głosu w refleksji owej szkoły. Przy tym trzeba rozróżnić poznanie i naukę o tym poznaniu, czyli gnozeologię. Ogólne poznanie religijne było stosowane przez chrześcijan zawsze i wszędzie, natomiast specjalna refleksja nad tym poznaniem religijnym należy już do rozwiniętej teologii. W dalszym więc ciągu należy jeszcze rozróżnić poznanie, jakim posługiwali się spontanicznie i niejako bezwiednie myśliciele chrześcijańscy, oraz pewną teorię i systematykę poznania, tworzoną celowo i świadomie na potrzeby teologii. W rozprawie chodzi głównie o to drugie. Stawiamy hipotezę, że druga szkoła rzymska, papieska, posiadała specyfi-

---

<sup>1</sup> Hipotezę taką staramy się udowodnić w pracach: *Teologia historii według Leona Wielkiego*. Lublin 1972 s. 28 nn.; *Nadzieje upadającego Rzymu*. Warszawa 1978 s. 5 nn.

<sup>2</sup> Co do ogólnej charakterystyki ośrodka zob.: G. Bardy. *L'Eglise et l'enseignement au V<sup>e</sup> siècle*. W: *Mélanges Cavallera*. Toulouse 1948 s. 38-52; J. Verger. *Naissance et premier essor de l'Occident chrétien (V<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> s.)*. Paris 1975 s. 8 nn.; *Le Vatican et la Rome chrétienne*. Cité du Vatican 1975; C. Pietri. *Roma Christiana*. Rome 1976 s. 26 nn.; P. Stockmeier. *Aspekte zur Ausbildung des Klerus in der Spätantike*. „Münchener theologische Zeitschrift” 27:1976 s. 217-232.

czną teorię poznania chrześcijańskiego. Teorię tę spróbujemy odtworzyć i przedstawić w głównych zarysach.

### MODEL JURYSPRUDENCYJNY

W ośrodku papieskim, już za czasów Syrycjusza (384-399), kształtuje się wyraźnie oryginalny jurysprudencyjny model poznania chrześcijańskiego. Świat jest przedstawiony jako olbrzymia scena, na której występują: Bóg, człowiek, ludzkość, inne istoty rozumne, rzeczy stworzone. W centrum tej sceny rozgrywa się „sprawa ludzka” (*causa humana*), która pod pewnym względem przeobraża scenę w wielki trybunał Boży. Historia ludzkości przypomina toczenie się sprawy przed trybunałem Bożym. Sprawa ludzka została już kiedyś raz przegrana. Dlatego w odpowiednim momencie na scenę wkracza Jezus Chrystus, który jako człowiek i Syn Boży bierze sprawę ludzką na siebie, i tak w historii sprawa ludzka splata się nierozzerwalnie ze „sprawą Chrystusa” (*causa Christi*). Charakter „sprawy” nadaje historii ludzkiej jedność, wymiar moralny, kierunek, przeszłość i przyszłość, obowiązek samopoznania; słowem: sprowadza egzystencję ludzką do problemu zdarzeń i czynów. W rezultacie historia jest ujęta na podobieństwo sprawy sądowej, którą można wygrać lub przegrać<sup>3</sup>. Stąd refleksja nad istotnymi zagadnieniami egzystencji ludzkiej w ogóle, a chrześcijańskiej w szczególności, przypomina jurydyczną próbę rozpoznania własnej sytuacji: charakteru zaszłości, sytuacji obecnej, sposobów ratunku.

Poznanie sprawy ludzkiej jest nie tyle rzeczą zmysłów, badania naukowego, abstrakcji intelektualnej, ile raczej rzeczą rozeznania w stanie tej sprawy. Stąd przede wszystkim trzeba przyjąć i uznać pewne podstawowe fakty: fakt Boga, fakt Chrystusa, fakt zbawienia, fakt Kościoła. Potem należy szukać przyczyn, dla których ludzkość znalazła się w takiej, a nie innej sytuacji. Aktualną sytuację określiły pewne podstawowe zdarzenia. Trzeba je poznać, zrozumieć i jakoś opanować. Życie ludzkie zależy nie tyle od praw materii, od prawd abstrakcyjnych czy idei, ile przede wszystkim od różnych zaszłości, wśród których poczesne miejsce zajmują czyny i zachowania się ludzkie. Toteż scenę świata wypełniają przede wszystkim zdarzenia i czyny: *res gestae, gesta, facta, actus, res actae, actiones, opera*<sup>4</sup>. Istotnym zadaniem poznawczym jest określenie charakteru tych zdarzeń i czynów, uchwycenie ich prawdziwego znaczenia i pokierowania ich głównymi skutkami.

<sup>3</sup> Por. Syrycjusz. Ep 5, 1. PL 13, 1156B; tenże. Ep 6, 3, 5. PL 13, 1166B; tenże. Ep 7, 2-4. PL 13, 1168C; tenże. Ep 9, 4. PL 13, 1178A, Zozym. Ep 3, 4-7. PL 20, 658-660; tenże. Ep 7, 2. PL 20, 668A; Celestyn. Ep 13, 11. PL 50, 483C; Sykstus. Ep 5, 2. PL 50, 603A; Leon. S 25, 2. CCL 138 s. 119 w. 51; tenże. Ep 127. TD 20 s. 132 w. 8; tenże. Ep 139. TD 20 s. 136 w. 60; tenże. Ep 165. TD 9 s. 49 w. 51.

<sup>4</sup> Por. Syrycjusz. Ep 4. PL 13, 1149A; Bonifacy. Ep 15, 6. PL 20, 782C,

Elementem zmieniającym stan sprawy ludzkiej w sposób zasadniczy jest zdarzenie Jezusa Chrystusa. Jezus Chrystus stanowi historię w historii ludzkiej, niejako zaczątek i embrion nowego rodzaju historii, wątek wygrania sprawy ludzkiej przed trybunałem. Inaczej mówiąc, sprawa Jezusa Chrystusa jest w czasie i przestrzeni rozciągana na całość historii ludzkiej, „aby to, co się dzieje w członkach, przez podobieństwo i formę zdarzeń zbawczych odpowiadało temu, co się dokonało w samej Głowie”<sup>5</sup>. Stąd na tej samej scenie świata stan zdarzeń historycznych ulega istotnej odmianie dzięki zaistnieniu nowego rodzaju zdarzeń i czynów, nowego rodzaju historii: *opera salutis, opera gratiae, ad salutem humanitatis gesta, pro redemptione gesta, salutifera opera, sacramenta, mysteria, opera Christi Dei nostri*<sup>6</sup>. W „zdarzeniach zbawczych” pojawiła się nowa możliwość rozpoznania sprawy ludzkiej i klucz do jej zmiany na lepsze.

Jeśli droga do poznania istoty egzystencji ludzkiej prowadzi przez właściwe rozpoznanie „stanu sprawy ludzkiej przed Najwyższym Trybunałem”, to jednym z najważniejszych momentów jest właściwe poznanie i osądzenie samych początków tej sprawy. Tutaj na czoło wysuwają się problemy poznania pierwotnego, popadnięcia ludzkości w niedolę, całej historii zbawczej Jezusa Chrystusa, narodzin Kościoła, a wreszcie prawdziwych początków własnych czynów i grzechów. Dlatego najpierw stawiane są pytania: jak się „ludzka sprawa” zaczęła? jakie zdarzenia zadecydowały o obecnej sytuacji? co istotnego działo się z ludzkością? Pytania te zresztą przypominają dawne rzymskie predylekcje tłumaczenia życia społecznego przez wyjaśnianie jego początków i przeszłości. Stąd i dla papieży poznanie jakiejś sprawy nie polegało na dociekaniu abstrakcyjnych racji, lecz po prostu „na poznaniu przebiegu i porządku zdarzeń”<sup>7</sup>.

Ideałem poznania podstawowych problemów ludzkich jest poznanie z szeroko rozumianej relacji *ex relatione*<sup>8</sup>. Odnosi się to szczególnie do tej nowej fazy sprawy ludzkiej, którą stanowi pojawienie się Chrystusa i Kościoła. W tym przypadku wystąpił specyficzny rodzaj relacji „chrześcijańskiej” w postaci Biblii jako księgi życia ludzkiego oraz w postaci ukształtowanej Tradycji. Relacja ta zatem ujęta jest jednocześnie w postać niezwykłych „dokumentów”, które dotyczą poznania istoty sprawy ludzkiej i zawierają odpowiedzi na pytanie o główny temat historii powszechnej. Tam zawierają się niejako główne akta sprawy ludzkiej<sup>9</sup>. Stąd Biblia i Tradycja są podstawowym źródłem samopoznania się ludzkości w każdym czasie.

„Dokumenty” zawierają „historię” w sensie opisu, opowiadania, przekazu. Przekaz ten, oczywiście, posiada ostatecznie charakter „świadczenia” (*testimonium, testificatio*), opartego na poznaniu, jakie zdobyli pierwsi świadkowie (*testes*). W

<sup>5</sup> Leon. Ep 16, 3. PL 54, 698C.

<sup>6</sup> Zob. tenże. S 56, 1. CCL 138 s. 328 w. 5, 34; S 23, 4; S 34, 1; Ep 16, 2; S 46, 2; S 49, 1.

<sup>7</sup> Bonifacy. Ep 13, 5. PL 20, 777A.

<sup>8</sup> Por. Zozym. Ep 14. PL 20, 679A.

<sup>9</sup> Por. Syrycjusz. Ep 10, 2. PL 13, 1182B; Leon. Ep 15, 15. Vollmann s. 133 w. 275; S 72, 1; S 64, 4; S 66, 1.

relacji jest więc zawarte jakieś najważniejsze „doświadczenie ludzkie” (*experientia, experimenta, experiri*). Na doświadczenie u świadków składają się wszystkie rodzaje szczegółowych poznań: zmysłowe, umysłowe, duchowe, a także nadnaturalne i mistyczne. W zakres doświadczenia wchodzi również przyjęcie objawienia Bożego. W sumie doświadczenie pierwotne daje poznanie sprawy ludzkiej, uczy, świadczy, dowodzi prawdy religijnej. Przy tym wszelkie rodzaje poznań i wiedzy pierwszych świadków, nagromadzone w „dokumentach”, mogą być przekazywane następnym pokoleniom, a także częściowo przez nie ubogacane dzięki ich nowym doświadczeniom<sup>10</sup>.

## PRAWDA

Zdaje się, że typowo rzymskie jest pojmowanie prawdy jako zgodności relacji z rzeczywistością. Chodzi tu, oczywiście, przede wszystkim o prawdę o człowieku i jego życiu. Jest to w szerokim znaczeniu prawda historyczna (*veritas historica*). Ale ta koncepcja prawdy nie jest jedyna. Obok niej w ośrodku papieskim występuje jeszcze, jak zresztą w całym ówczesnym chrześcijaństwie, platońskie pojęcie prawdy jako zgodności umysłu z ideą. Jednakże charakterystyczne jest bardzo wysokie wartościowanie prawdy w koncepcji „historyczno-jurydycznej”, a zwłaszcza traktowanie jej za punkt wyjścia poznań wartościowych społecznie. Ośrodek papieski różni się tym od szkoły aleksandryjskiej, która prawdzie historycznej nie przyznawała żadnej wartości lub najwyżej minimalną, kładąc nacisk na związek między duszą poznającego a ideą. Poznanie historyczne było stawiane jeszcze niżej niż poznanie zmysłowe, a w żadnym razie w jego obrębie nie mogło się znaleźć poznanie duchowe. Tymczasem dla ośrodka rzymskiego poznanie historyczne wyrasta na bazę doczesnego poznania religijnego. Kiedy chcemy — tak można trawestować jedną z typowych wypowiedzi — zdobyć pewność co do jakiejś sprawy, to musimy zbadać, czy przekaz o niej odpowiada rzeczywistości, potem należy ją zrozumieć i ująć w szczerą i prawdziwą relację społeczną<sup>11</sup>.

Ale droga do pełnej prawdy prowadzi przez pewne strefy i fazy. Pierwsza faza posiada charakter całkowicie pośredni i oznacza czynność poznawczą, opartą na asymilowaniu relacji. Jest to nawiązanie kontaktu z czynnikiem podającym czyjeś poznanie lub prawdę, nazywanym „wieścią” (*fama*), „pamięcią” (*memoria*), „opowiadaniem” (*narratio, historia*) itp.<sup>12</sup> Najogólniej czynnik ten nazywany jest przekazem, relacją, tradycją (*traditio*). „Tradycja” jest przekazywaniem jakichś pierwotnych poznań, doświadczeń i sformułowań<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Por. Leon. S 54, 5. CCL 138 s. 320 n. w. 86-104; S 15, 1; S 80; Ep 61. TD 15 s. 49 w. 9; S 50, 2; S 95, 1.

<sup>11</sup> Tenże. Ep 12, 1. PL 54, 644A; Innocenty. Ep 3, 3, 6. PL 20, 490A; Leon. S 16, 6. CCL 138 s. 66 w. 140.

<sup>12</sup> Zob. Leon. S 26, 1. CCL 138 s. 124 w. 12; S 32, 1; S 34, 2; S 35, 1; S 36, 1.

<sup>13</sup> Tenże. Ep 129. TD 20 s. 142 w. 54 n.; Ep 165. TD 9 s. 56 w. 151 n.

Następną fazą, będącą skutkiem przyjęcia relacji, jest jakaś akceptacja treści zawartych w tej relacji. Jest to nie tyle poznanie, ile raczej „uznanie prawdy” lub „przyznanie” (*notitia, agnitio veritatis*)<sup>14</sup>.

Trzecią fazę stanowi pewnego rodzaju obraz (*imago rerum gestarum*), który daje niejako bezpośrednie widzenie rzeczy. Człowiek poznający odtwarza niejako empiryczny obraz rzeczy, sprawy lub zdarzenia, zawarty w relacji: „wszczepiany jest w nasze zmysły obraz dziejowy”<sup>15</sup>. Obraz ten uzyskuje taką wyrazistość i konkretność, że daje człowiekowi niemal bezpośrednie „widzenie rzeczy”: „historia [...] tak wraża się w serca, że przekaz staje się pewnego rodzaju wizją [*quaedam visio*]”<sup>16</sup>. Poznanie z relacji utożsamia się prawie z doświadczeniem, które mieli tworzący świadectwo. Uważano, że dzięki poprawnemu przyjęciu relacji rzeczy, które się dokonały „nie tylko przywołane są na pamięć, lecz w pewien sposób podpadają pod władzę naszego oglądu”<sup>17</sup>. W każdym razie poznanie z odpowiedniej relacji uważane jest niemal za poznanie z autopsji.

Ostatnią fazę stanowi pełne, duchowe zespolenie się duszy ludzkiej z prawdą poznawaną, co rodzi specjalne owoce duchowe. Jest to już poznanie całkowicie bezpośrednio, mimo odległości czasowej i przestrzennej pierwszego świadka i powstania przekazu. W ośrodku papieskim również panowało to ogólne przekonanie, że prawda jest jakimś bezpośrednim spotkaniem się Boga i duszy ludzkiej, gdzie ani czas, ani miejsce, ani materialne narzędzia utrwalania myśli nie odgrywają żadnej roli: „poznawanie prawdy nie odczuwa żadnej odległości”<sup>18</sup>.

W ośrodku rzymskim uczono, że u podstaw wszelkiego zjawiska poznania prawdy, także i historyczno-jurydycznego, leży zasada pewnego rodzaju światła. Jest to więc nawiązanie do starej teorii iluminacji, czyli teorii poznania opartej na zjawisku światła<sup>19</sup>. Uważano, że każda prawda poznawana, o ile tylko jest prawdą rzeczywiście, posiada pewne własne światło: *lux veritatis, lumen veritatis, sua lux, suum lumen*<sup>20</sup>. Światło prawdy posiada samo w sobie zarazem kryterium prawdziwości, którym jest właśnie oczywistość tego światła i jakaś przejrzystość: *perspicuitas, claritas, coruscatio, manifestatio, evidentia*<sup>21</sup>.

Obiektywnemu światłu prawdy odpowiada od strony poznającego światło subiektywne. Światło to ma różne poziomy. Przede wszystkim istnieje światło umożliwiające poznawanie zmysłowe, poznawanie przedmiotów i znaków podpadających pod zmysły: *lux corporea, lumen oculorum*, oraz istnieje światło poznania

<sup>14</sup> Syrycjusz. Ep 4. PL 13, 1149A; tenże. Ep 10, 1. PL 13, 1181C; Leon. S 52, 1. CCL 138 s. 307 w. 8; tenże. S 38, 2. tamże s. 206 w.22; *De vocatione omnium gentium* I, 12. PL 51, 664C.

<sup>15</sup> Leon. S 70, 1. CCL 138 s. 426 w. 8. Por. Gaudencjusz z Brescji. *Tractatus* VII, 13. CSEL 68 s. 57 w. 91.

<sup>16</sup> Leon. S 70, 1. CCL 138 s. 426 w. 4. Por. S 34, 3; S 72, 1; S 69, 3.

<sup>17</sup> Tenże S 26, 1. CCL 138 s. 125 w. 11 n.

<sup>18</sup> Tenże S 70, 1. CCL 138 s. 426 w. 7.

<sup>19</sup> Por. J. Hessen. *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*. 2. Aufl. Leiden 1960 s. 96 nn.

<sup>20</sup> Leon. Ep 103. ACO II 4 s. 155; Ep 130. TD 20 s. 138 w. 22; S 47, 2; Ep 164. TD 20 s. 161 w. 53.

<sup>21</sup> Sykstus. Ep 6, 5. PL 50, 608B; Leon. S 32, 3; S 35, 1; S 60, 1; Ep 38. TD 15 s. 25 w. 24; S 69, 1.

duchowego, pozwalające dotrzeć do rzeczywistości nie podpadającej pod zmysły: *lumen mentis, lumen intellegentiae, inluminatio rationis*<sup>22</sup>. I wreszcie, dla chrześcijan istnieje najwyższe światło, pozwalające dojrzeć prawdy zbawienia, Boga, świata wyższego. O ile tamte niższe rodzaje światła zdają się być naturalnym darem człowieka, to to jest darem Bożym nadzwyczajnym, wlewany w „serce” człowieka, które stanowi specjalne miejsce „widzenia prawd wiary” Jest to „światło wiary”: *superna inluminatio, lumen fidei, coeleste lumen, inluminatio fidei*<sup>23</sup>.

Wszystkie rodzaje poznania i światła łączą się ostatecznie w pewną całość, gdyż wszelka zdolność poznawcza, nawet zmysłowa, płynie od Stwórcy. Bóg jest ostatecznym źródłem wszelkiego światła<sup>24</sup>.

Na koniec trzeba pamiętać, że dla ośrodka rzymskiego istnieje jeszcze bardzo ważne uwarunkowanie poznania ze strony moralnej: *rectitudo cordis*. Można nawet mówić o pewnego rodzaju moralnym charakterze każdej prawdy: *veritas moralis*. Nie ma żadnej prawdy bez czystości moralnej, dobroci poznającego i szczerości otwarcia się na podawane treści. Prawda jest prawdą niejako tylko w kontekście rodzącego się z niej dobra moralnego. Człowiek poznający więc musi ciągle oczyszczać zwierciadło swego umysłu i serca, żeby móc poznać prawdę i bardziej ją zgłębić: „Świadectwo prawdy — pisał Leon — nigdy nie traci swego światła [obiektywnego — Cz.B.], a więc to, że dla jednych jaśnieje bardziej, a dla drugich mniej, pochodzi nie ze zróżnicowania samego światła, lecz z niedoskonałości naszej kontemplacji”<sup>25</sup>. Kładzenie akcentu na prawdę moralną nadaje całej rzymskiej teorii poznania teologicznego charakter duchowy i zarazem praktyczny. Poznanie, nawet religijne, nie jest samo dla siebie. Jest ono w służbie człowieka, któremu daje realny kontakt z Bogiem i przynosi zbawienie.

## REGUŁY PEWNOŚCI I POPRAWNOŚCI

Ośrodek papieski przejął z tradycji lub wypracował sam szereg reguł określających stopień pewności prawdy oraz kierujących poprawnością poznania teologicznego. Rzecz znamienna, że nie zostały właściwie rozpracowane reguły poznania typu platonizującego, metafizycznego, lecz głównie typu historyczno-jurydycznego. Wszystkie reguły można podzielić na trzy grupy.

<sup>22</sup> Leon. S 38, 2. CCL 138 s. 2w” 25; Ep 38. TD 15 s. 25 w. 25-27; S 19, 3.

<sup>23</sup> Syrycjusz. Ep 1, 7, 10. PL 13, 1139A; Leon. S 69, 1. CCL 138 s. 417 w. 16; S 33, 5; Ep 164. TD 30 s. 161 w. 34.

<sup>24</sup> Leon. Ep 10. TD 15 s. 77 w. 20; S 63, 7.

<sup>25</sup> S 69, 1. CCL 138 s. 419 w. 15-18. Por. Innocenty. Ep 3, 2, 3. PL 20, 488B; tenże. Ep 12. PL 20, 513C; tenże. Ep 31, 2. PL 20 594C; Leon. S 41, 1. CCL 138 s. 233 w. 21 n.; tenże. S 25, 3; tenże. S 72, 4; tenże S 95, 7.

Pierwsza grupa reguł dotyczy przymiotów „świadka prawdy”, jego wiedzy i prawdomówności.

1. Najwyższa pewność i poprawność opiera się na doświadczeniu pierwszych świadków, czyli na poznaniu z autopsji, jednak dokonującym się w ten sposób, że ma służyć następnym ludziom. Nie jest to jakieś poznanie czysto indywidualistyczne i odizolowane od społeczności. W każdym razie, podczas gdy szkoła aleksandryjska uważała poznanie empiryczne, zwłaszcza zmysłowe, niemal za iluzoryczne, to szkoła papieska przyznawała temu poznaniu pierwszorzędą rolę w zakresie pewności: „Cóż ma do roboty intelekt tam, gdzie jest mistrzem naoczny ogląd?”<sup>26</sup> Można powiedzieć, że kształtował się pewien empiryzm chrześcijański wzorowany na dawnym empiryzmie rzymskim. Zmysłowe poznanie rzeczy i zdarzeń oraz całe oparte na nim poznanie doświadczalne nie podlega w normalnym biegu rzeczy złudzeniom i daje świadkom „wiedzę o niewzruszonej pewności” (*constantissima scientia, certissima experimenta*)<sup>27</sup>. Poznanie umysłowe nie jest oddzielone od zmysłowego, lecz składają się razem na pełne doświadczenie. Stąd też ważną rolę odgrywa od razu „rozumienie” prawdy poznawanej przez świadków. Wszystko to miało duże zastosowanie w dochodzeniu prawdziwości faktu Jezusa Chrystusa: „Zostaliśmy umocnieni także rozumieniem u tych ludzi, których najpewniejsze doświadczenia zrodziły naukę, przekazaną nam”<sup>28</sup>.

Często dołączano też bardziej szczegółowe kryteria stwierdzające pewność faktów w bezpośrednim poznaniu. Ze strony obiektywnej zasługują tu na uwagę: duża liczba zdarzeń jakiegoś rodzaju, częstotliwość, różnorodność, niezwykle ich cechy itp.<sup>29</sup> Ze strony podmiotowej odgrywają tu rolę: dokładność badania, oczywistość, charakter publiczny zdarzeń, duża liczba poznających itp.<sup>30</sup>

2. Drugim przymiotem po kompetencji doświadczenia jest walor moralny ludzi poznających i dających świadectwo. Już Innocenty nazywał to normą prawości: *trames rectitudinis*<sup>31</sup>. Panowało przekonanie, że nie tylko prawidłowe poznanie, ale także i właściwe rozumienie treści poznania oraz ich przekazywanie uwarunkowane jest w dużej mierze stanem moralnym człowieka. Stąd prawość moralna jest nieodzownym warunkiem także poprawności poznania i świadectwa: *recta mens, sinceritas, mens iusta, sincera intellegentia*<sup>32</sup>. W tym duchu najwyższy walor osiąga świętość człowieka ogólnie uznana<sup>33</sup>.

Druga, bogatsza, grupa reguł związana jest z naturą poznania i świadectwa.

<sup>26</sup> Leon. Ep 139, TD 20 s. 135 w. 27.

<sup>27</sup> Tenże. S 73, 3. CCL 138 s. 452 w. 53; S 51, 8; S 64, 1.

<sup>28</sup> Tenże. S 64, 1. CCL 138 s. 390 w. 20 n.

<sup>29</sup> Tenże. S 51, 6; S 74, 1; Ep 31. TD 15 s. 8 w. 6; S 46, 2; S 30, 4; S 68, 2.

<sup>30</sup> Tenże. S 34, 3. CCL 138 s. 183 w. 93 n.; S 73, 3; S 60, 1; S 74, 1.

<sup>31</sup> Ep 31, 2. PL 20, 594C.

<sup>32</sup> Innocenty. Ep 12. PL 20, 513C; Leon. S 25, 3. CCL 138 s. 119 w. 55; tenże. S 72, 4; tenże. Ep 165. TD 9 s. 57 w. 160.

<sup>33</sup> Leon. Ep 69. ACO II 4 s. 30 w. 7; Ep 165. TD 9 s. 57 w. 164.

1. Pierwsze miejsce w tej grupie znajduje zgodność treściowa między różnymi relacjami, przede wszystkim zgodność doktrynalna: *una veritas, consonans fama, unius fidei concordia, consors confessio, uniformis praedicatio, consonae sententiae*<sup>34</sup>. Dochodzi tu do głosu charakterystyczna dla kultury rzymskiej idea jedności prawdy. Prawda jest jedna i prosta w ten sposób, że jakiegokolwiek zróżnicowanie treściowe oznacza fałsz. Jedność prawdy jest więc dowodem boskiego pochodzenia prawdy i zarazem najwyższym kryterium jej słuszności i obiektywności<sup>35</sup>.

2. Regułą jedności treści uzupełnia reguła zgodności z przeszłością, z „dawnością”. Oznacza to kryterium ciągłości nauki w czasie: *trames vetustatis, norma vetustatis, norma antiquitatis*<sup>36</sup>. Reguła ta łączyła się z częstą — poza Leonem Wielkim — całkowitą nieufnością do nowości: do nowej interpretacji, do nowych aspektów, nowych ujęć. Łączono po prostu prawdziwość z tożsamością i niezmiennością w czasie i przestrzeni. Można powiedzieć, że Bonifacy ujął tę regułę trochę głębiej jako *trames identitatis*<sup>37</sup>. W tym duchu Celestyn uczył, że „prawdy przekazane nie dopuszczają żadnego pomnożenia ani uszczuplenia”<sup>38</sup>. Zresztą już od dawna przyjmowano za św. Pawłem (1 Kor 1, 10) regułę „doskonałości tej samej myśli i tego samego zdania”

3. Reguła dawności i tożsamości dopełniana jest regułą zgodności z „tradycją ojców”. Chodzi tu nie tylko o dawność, ale także o powagę, o znaczenie początków, o aspekt niejako „rodzicielski” prawdy. Jest to „ścieżka prawdy przekazu od ojców”<sup>39</sup>. Stąd reguła ta jest oddawana takimi sformułowaniami, jak: *unum sentire in traditione, maiorum traditio, iter maiorum, paterni sensus, trames apostolicae doctrinae, forma paterna traditionis, cum patribus concordia, paternarum auctoritatum instructio*<sup>40</sup>. Oczywiście, reguła zgodności z tradycją ojców otrzymała najwyższe znaczenie w nauczaniu kościelnym, ale trzeba pamiętać, że miała ona zastosowanie szersze, odnosiła się także do przekazu prawd świeckich podstawowych dla mądrości życia społecznego.

4. Typową dla ośrodka papieskiego regułą jest wreszcie reguła „katolickości”. Chodzi tu nie tylko o przekazywanie tej samej prawdy w każdym miejscu i czasie,

<sup>34</sup> Syrycjusz. Ep 6, 3, 5. PL 13, 1166B; Innocenty. Ep 3, 1, 2. PL 20, 487B 488A; Celestyn. Ep 12, 1. PL 50, 465A; Sykstus. Ep 1, 2. PL 50, 585A; Leon. Ep 59. TD 15 s. 40 w. 7; tenże. Ep 69. TD 15 s. 52 w. 47-49.

<sup>35</sup> Innocenty. Ep 25, 1. PL 20, 552A; Leon. Ep 172. CSEL 35/1 s. 122 w. 18.

<sup>36</sup> Por. Bonifacy. Ep 13, 1. PL 20, 775A; Celestyn. Ep 19, 1. PL 50, 511B; tenże. Ep 21, 1, 2. PL 50, 529A; Symplicjusz. Ep 4. PL 58 40D. Leon rozumie *trames vetustatis* także jako okres historii ludzkiej przed odkupieniem: S 26, 2. CCL 138 s. 126 w. 39.

<sup>37</sup> Por. Ep 5, 3. PL 20, 762B.

<sup>38</sup> Ep 13, 4. PL 50, 475A.

<sup>39</sup> „[...] traditus trames a patribus” (Sykstus. Ep 10, 1. PL 50, 617B).

<sup>40</sup> Syrycjusz. Ep 6, 1-3. PL 13, 1165A 1166B; Anastazy. Ep 1, 3. PL 20, 70A; Innocenty. Ep 2, 2. PL 20, 470B; tenże. Ep 3, 4, 7. PL 20, 490B; Zozym. Ep 4, 1. PL 20, 662A; Leon. Ep 9, 2. PL 54, 627A; tenże. Ep 32. TD 15 s. 22 w. 26; tenże. Ep 71. ACO II 4 s. 42 w. 12; tenże. Ep 130. TD 20 s. 139 w. 41 n.; tenże. Ep 165. TD 9 s. 45 w. 15.

ale także o podawanie w relacji pełnej prawdy, wszystkich treści, bez przemilczeń, zakrywania aspektów wątpliwych, przesadnego akcentowania jednego aspektu na rzecz drugiego itd. Jest to po prostu „ścieżka katolicka” (*catholicus trames*), *catholica integritas, integra ratio, veritas catholica*<sup>41</sup>. Dzięki tej regule ośrodek papieski unikał przede wszystkim heretyckich sformułowań nauki chrześcijańskiej, pochodzących głównie z fragmentaryczności ujęć, jednostronności i niepełności. Ale regułę tę stosowano i w sądownictwie, i w innych dziedzinach życia świeckiego.

Trzecia grupa reguł wywodzi się ze społecznego zakorzenienia poznania religijnego. Ich opracowanie jest szczególną specyfiką, i zasługą ośrodka rzymskiego.

1. Podstawową regułą prawdziwości poznania jest przyjmowanie jakiejś prawdy przez całą daną społeczność, a nawet, jeśli to możliwe, przez cały świat. U podstaw tej reguły kryje się przekonanie o nieomyślności ludzkości w sprawach dla niej istotnych, a do takich sprawy religijne należą przede wszystkim. Dokładniejsza analiza wyróżnia tu trzy podstawy pewności prawdy przyjmowanej przez społeczność:

a) Poprawna społeczność posiada organiczną całość życia, niemal jeden organizm, a przynajmniej ścisłą wspólnotę poznania i prawdy: *communio catholicae fidei, catholica participatio, consortium communionis*<sup>42</sup>. Istnieje pewna społeczna ekonomia prawdy, której właściwością jest wspólność, ogólna komunia i pewna weryfikacja życia społecznego.

b) Ośrodek rzymski chętnie podkreślał starą tezę, że doskonała społeczność posiada jakby jeden umysł, jedno serce i jedną duszę, dlatego „jednomyślność” całej społeczności stanowi najwyższe kryterium słuszności jakiejś prawdy: *unanimitas, catholice sentiens, una mens et unum cor, ecclesiae universalis assensus, totius mundi consensus* itp.<sup>43</sup> Jednomyślność nie tylko ułatwia funkcjonowanie jakiejś prawdy społecznej, co jest zjawiskiem normalnym w każdym społeczeństwie, ale wręcz stanowi gwarancję jej obiektywności.

c) Ważną wreszcie bazą jest jedno i takie samo rozumienie społeczne, czyli jedność doktrynalna, jedna interpretacja i jeden sposób ustosunkowania się do jakiejś prawdy: *intellegentia totius ecclesiae, commune iudicium, catholica doctrina, una eademque confessio* itp.<sup>44</sup> Rozumienie społeczne było uważane za normatywne i obowiązujące dla jednostek. Jednostki mogły na nie wpływać lub formować je tylko w ramach z kolei uznanych praw życia wspólnego.

<sup>41</sup> Syrycjusz. Ep 7, 3. PL 13, 1169A; Innocenty. Ep 17, 1, 2. PL 20, 528A; Celestyn. Ep 12, 1. PL 50, 465A; tenże. Ep 22, 4. PL 50, 540B; Leon. Ep 27 ACO II 4 s. 9 w. 6 n.; tenże. Ep 30. TD 15 s. 6 n. w. 19 nn.; Symplicjusz. Ep 5. PL 58, 41D.

<sup>42</sup> Innocenty. Ep 3, 3, 6. PL 20, 490AB; tenże. Ep 6, 6, 12. PL 20, 501A; Leon. S 4, 4. CCL 138 s. 21 w. 119-125; tenże. Ep 69. TD 15 s. 53 w. 73-75; Symplicjusz. Ep 17. PL 58, 57B.

<sup>43</sup> Por. Syrycjusz. Ep 10, 6, 19. PL 13, 1194B; Sykstus. Ep 10, 4. PL 50, 618C; Leon. S 88, 3. CCL 138 s. 548 w. 46 n.; tenże. Ep 164. TD 20 s. 162 w. 63; tenże. Ep 165. TD 9 s. 47 w. 39; Symplicjusz. Ep 4. PL 58, 40c; tenże. Ep 7. PL 58, 44A; tenże. Ep 8. PL 58, 46B.

<sup>44</sup> Por. Bonifacy. Ep 1, 1. PL 20, 750A; Celestyn. Ep 13, 7. PL 50, 479B; Leon. S 46, 1. CCL 138 s. 269 w. 18 n.; tenże. Ep 9. PL 54, 624B 625A; tenże. Ep 102. TD 20 s. 117 w. 41; tenże. S 64, 1; tenże. Ep 157. ACO II 4 s. 110 w. 12.

2. Relacja o istotnym znaczeniu dla życia społecznego musi być poddana władzy społecznej. Ośrodek papieski zdawał się traktować poznanie i prawdę jako pierwszą z funkcji społecznych i dlatego podległą władzy, a nie nadrzędną. Rzutowało to z konieczności na koncepcję roli poznania i teologii w Kościele. Jest to przede wszystkim rola służebna. Bliższa analiza wyróżnia znowu trzy elementy lub kształty w tej drugiej regule społecznej:

i) W miarodajnym przekazywaniu świadectwa szkoła rzymska przypisuje specjalną rolę wielkim osobistościom: *personae tradentium*<sup>45</sup>. Jest to kontynuacja dawnych poglądów pogańsko-rzymskich, że osobistości wyższe, zwłaszcza piastujące urzędy społeczne, posiadają w sobie ducha Bożego: „bo boskie jest — przypominał Bonifacy — to, cokolwiek utrzymują tacy ludzie”<sup>46</sup>. W Kościele istotne znaczenie mają kapłani piastujący naczelne stanowiska: apostołowie, wybitni mężowie, ojcowie Kościoła, święci oraz biskupi, zwłaszcza zgromadzeni razem w jedną społeczność; jak na soborze<sup>47</sup>. Zgromadzenie soborowe czerpie swój autorytet niejako z faktu reprezentacji całej społeczności. Ale nie można pominąć powagi nawet pojedynczego hierarchy z racji jego urzędu, w którym dopatrywano się czynnika boskiego, wspierającego poznanie i nauczanie tej osoby. W zbliżonym sensie twierdził Anastazy, że nauczanie biskupa „roztacza promienie na cały świat”<sup>48</sup>.

b) Najwyższy autorytet posiada najwyższa władza społeczna, a więc w społeczności chrześcijańskiej Kościół rzymski, a w nim papież: *Romanae Ecclesiae norma*<sup>49</sup>. Uważano, że najwyższa władza, która decyduje o życiu społeczności i określa jej podstawowe struktury, musi mieć prawo osądzania prawdziwości i poprawności społecznego poznania, czuwać nad tożsamością społecznej relacji i strzec czystości oficjalnej doktryny. Odnosi się to nie tylko do przekazu Ewangelii, ale także do wszelkich przekazów mądrości społecznej, tworzącej pewnego rodzaju świadomość kolektywną danej społeczności. Stąd głowa społeczności pełni funkcję niejako oczu organizmu społecznego, kieruje poznaniem społecznym, ma prawo wydawać „licencje” na ogólnospołeczne poglądy i strzec przed błędami. Funkcja głowy wiąże się z mocą Bożą i mandatem Bożym<sup>50</sup>.

c) Nieodzownym sposobem zdobycia prawdy w poznaniu społecznym jest pełne posłuszeństwo czynnikowi władzy społecznej. Posłuszeństwo posiada nie tylko wartości życiowe, ale także poznawcze. Głównym bowiem podmiotem poznawczym

<sup>45</sup> Syrycjusz. Ep 10, 10. PL 13, 1188A.

<sup>46</sup> Ep 1, 3. PL 20, 751B. Por. Celestyn. Ep 18, 1. PL 50, 505A.

<sup>47</sup> Por. Leon. S 51, 3; Ep 109. TD 20 s. 114 w. 44-47; Ep 145. TD 20 s. 151 w. 30-32; Ep 165. TD 9 s. 56 w. 151 n.

<sup>48</sup> Ep 1, 1. PL 20, 69C.

<sup>49</sup> Por. Innocenty. Ep 2, 1-2. PL 20, 469B 470B.

<sup>50</sup> Por. Syrycjusz. Ep. 1, 1. PL 13, 1133A; tenże. Ep 10, 17. PL 13, 1193A; Innocenty. Ep 19, 1. PL 20, 583A; Zozym. Ep 4, 3. PL 20, 663B; tenże. Ep 15, 1. PL 20, 681B; Bonifacy. Ep 15, 1. PL 20, 779B.

jest określona społeczność. Wszelkie czynności poznawcze i metodologiczne jednostki muszą być ostatecznie podporządkowane społeczności. Stąd wynika konieczność reguły polegającej na nieskalanym posłuszeństwie: *incolumitas oboedientiae*<sup>51</sup>.

3. Ważną regułą jest posiadanie przez społeczność poznającą, nauczającą i głoszącą prawdy pełnej i nieskrępowanej wolności, niezależności i autonomii, co w konsekwencji oznacza niestawianie przeszkód Bogu działającemu w społeczności. Regułę tę można by nazwać zgodnie z ową, ciągle powtarzaną, metaforą platońską: *trames libertatis*. Chodzi tu o wolność od grzechu, szatana, zaciemniających umysł wad, o niezależność społeczności od przemocy i innych czynników heteronomicznych, o pełną wewnętrzną autonomię życia, rozwoju i wyrazu<sup>52</sup>. Wolność nie oznacza nigdy samowoli, indywidualizmu, niezależności od prawowitej władzy społecznej. Ma to być głównie wolność od zła, nieporządku, anarchii, które stoją na drodze dojrzewania prawdy jako jedna z podstawowych przeszkód. Stąd na przykład ośrodek rzymski uważał, że wszelkie twierdzenia wymuszone przez przemoc, choćby to były uchwały soboru całego świata, nie oddają żadnej prawdy.

#### PRAWDA A WIARA

Prawda, jak już mówiliśmy, nie jest sama dla siebie, lecz pozostaje w służbie wiary jako siły dającej zbawienie. Chciałoby się jednak zapytać, czy dla ośrodka papieskiego wiara jest prostym przedłużeniem prawdy, a także czy wiara religijna jest konstruowana wyłącznie na wzór wiary historycznej?

Niewątpliwie dla ośrodka papieskiego wiara chrześcijańska posiada bliskie pokrewieństwo z wiarą historyczną. Niekiedy, zgodnie ze starą tradycją językową, ośrodek ten rozumie *veritatem* po prostu jako *fidem*. Używa się nie tyle wyrażenia *veritas rerum*, ile raczej *fides rerum*. *Fides* oznacza prawdę, a *fidelitas* — prawdziwość. Przy tym i *fides*, i *fidelitas* oddają mocniej niż *veritas* słuszność, pewność i poprawność. Stąd *fides rerum* w aspekcie podmiotowym oznacza zaufanie do relacji, w aspekcie zaś przedmiotowym — pełną zgodność relacji z faktycznym stanem rzeczy<sup>53</sup>. Pod tym względem „wiara” religijna i „wiara” historyczna zdają się posiadać taką samą konstrukcję. Mogłoby to oznaczać w pewien sposób, że wiara chrześcijańska jest po prostu postacią poprawnego przeprowadzenia i przyjęcia argumentu historycznego za faktycznością zjawiska Jezusa Chrystusa jako Słowa Bożego.

<sup>51</sup> Leon. Ep 12, 1. PL 54, 647A 657B; S 10, 1; S 84 bis 2. CCL 138 s. 530 w. 25.

<sup>52</sup> Por. Innocenty. Ep 3, 4, 7. PL 20, 491A; Celestyn. Ep 21, 7, 8. PL 50, 532C; Leon. Ep 30. TD. TD 15 s. 7 w. 36 nn.; tenże. Ep 44. TD 15 s. 28 w. 48; tenże. S 84 bis 2. CCL 138 s. 530 w. 36; tenże. Ep 75. TD 15 s. 56 w. 19.

<sup>53</sup> *Epistula Symmachi ad Constantium* 32. CSEL 35/1 s. 79 w. 24; Bonifacy. Ep 1 (8). TD 23 s. 28 w. 46; Sykstus. Ep 6, 5. PL 50, 608B; ThLL VI 663-691, 2834.

Jednakże prawda historyczna nie była wówczas rozumiana tak, jak obecnie. Poza tym nie oznaczała ona nigdy pełni wiary chrześcijańskiej. Stąd już ośrodek rzymski wyróżniał w wierze chrześcijańskiej dwie podstawowe funkcje w zakresie poznawczym.

1. Pierwsza funkcja to uznanie pełnej zgodności relacji z faktycznymi zdarzeniami, zaszłościami i dokonaniem: *rerum gestarum fides*<sup>54</sup>. Jest to *fides historica*. Pod tym względem Biblia jako relacja jest „historią najprawdziwszą”: *historia fidelis*<sup>55</sup>.

2. Druga funkcja wiary to przyjęcie za prawdę rzeczy przekraczających ludzką możliwość poznawczą. Jest to *fides christiana* lub *divina* czy *coelestis*. Najczęściej oddawana jest jednak przez czasownik „credere”<sup>56</sup>.

Obie funkcje odgrywają pewną rolę poznawczą i łączą się w jedną całość, choć każda z nich kieruje się trochę odmiennymi regułami co do poprawności. Przede wszystkim wydaje się, że według nauki ośrodka papieskiego funkcja pierwsza jest warunkiem koniecznym, choć nie wystarczającym, do powstania aktu „credere”. Wiara religijna musi się oprzeć w swym etapie wyjściowym na pewności historycznej relacji o Chrystusie. Mówiąc językiem Leona Wielkiego: wiara wchłania w siebie treść relacji historycznej<sup>57</sup>. „Następowały po sobie odpowiednio — pisze Leon — liczne fakty, stwierdzone przez doświadczenie, na którym oparła się powaga wiary, która miała być przepowiadana po całym świecie”<sup>58</sup>. A więc wiara historyczna „rzuciła podwaliny pod naszą wiarę”<sup>59</sup>.

W ośrodku papieskim mówi się o prawdzie historycznej w wąskim i w szerokim znaczeniu. W wąskim znaczeniu jest to prawda oparta wyłącznie na doświadczeniu świadków, przekazanym potem, zgodnie z regułami, następnym ludziom i całej społeczności. Byłoby to równoznaczne z poznaniem empirycznym (*cognitio historialis*). W szerokim znaczeniu prawda historyczna obejmuje także zdolność bezpośredniego odczytania treści poznawczych, zawartych w relacji, a więc także treści pozaempirycznych. Przypomina to drugi, wyższy rodzaj poznania: *scientia spiritualis*, przyjmowany przez szkołę aleksandryjską, który jednak tam nie miał żadnego przyporządkowania do historii<sup>60</sup>. Ośrodek papieski, stając przed alternatywą: *sola historia* albo *sola allegoria* (*scientia spiritualis*), w ogólności opowiadał się więc za złączeniem obydwu rodzajów poznania w jedną funkcję poznawczą wiary.

Były jednak okresy, w których „poznanie duchowe” zyskiwało sobie niemal taką rangę jak w szkole aleksandryjskiej. Pod tym względem zaskakuje nas wypowiedź,

<sup>54</sup> Por. Leon. S 32, 1; S 62, 5; Ep 23. TD 15 s. 3 w. 11.

<sup>55</sup> Tenże. Ep 16, 4. PL 54, 700A; S 12, 1.

<sup>56</sup> Tenże. S 74, 1. CCL 138 s. 456 w. 24 n.; S 5, 3.

<sup>57</sup> S 36. CCL 138 s. 195 w. 8.

<sup>58</sup> S 71, 3. CCL 138 s. 436 w. 50 n.

<sup>59</sup> Leon. S 73, 1. CCL 138 s. 451 w. 19; S 21, 1; S 21, 1; S 34, 1; S 74, 1; S 69, 1.

<sup>60</sup> Por. Eucheriusz z Lyonu. *Formulae spiritualis intellegentiae*. CSEL 31 s. 2 nn.; Augustyn. *De civitate Dei* XV 27. CCL 47-48 s. 495-497; Piotr Chryzolog. S 96. PL 52, 469C.

że „po oglądaniu nastąpiła nauka”: „To, co w naszym Odkupicielu było widzialne, przeszło w sakramenty; żeby zaś wiara była doskonalsza i mocniejsza, oglądanie zastąpiła nauka, za której powagą idą serca wierzących, oświecone odgórnymi promieniami”<sup>61</sup>. Może to być właśnie oznaka wzmożonych wpływów nauki aleksandryjskiej, która ogromnie minimalizowała poznanie historyczne. Ale w gruncie rzeczy teksty podobne nie wydają się autentyczne, a przynajmniej nie są zredagowane konsekwentnie w duchu ośrodka rzymskiego.

Ośrodkowi rzymskiemu odpowiada najbardziej łączenie prawdy historycznej z „prawdą duchową” w jedną całość. Przy tym obie te prawdy nie stanowią jeszcze pełni „wiary boskiej”, która nie jest prostym przedłużeniem tamtych, lecz posiada w sobie jeszcze jakiś nowy, niepoznawalny element i wymiar.

Pełna wiara chrześcijańska osiąga stopień absolutnej pewności. Dla starożytności pogańskiej pewną była prawda filozoficzna, a wiara i historia dochodziły tylko do stopnia prawdopodobieństwa. W ośrodku rzymskim szacowanie jest odwrotne: wiara historyczna oraz poznanie rozumowe mogą być wątpliwe i tylko o wartości mniemania (*opinio*), ale pełna wiara chrześcijańska daje pewność przekraczającą strefę wątpliwości<sup>62</sup>. Ponadto poznanie przemienione przez wiarę zdobywa zakres powszechny i prorocki. Sama prawda historyczna odnosiłaby się tylko „do wydarzeń przeszłych i widzialnych”<sup>63</sup>. Poznanie to, umocnione wiarą chrześcijańską, poszerza się, obejmuje aktualne sprawy i sięga w przyszłość, słowem: dociera do istotnych spraw ludzkich bez względu na czas i miejsce. „Prawdziwa bowiem wiara — mówi Leon — posiada taką moc widzenia, że łączy w sposób duchowy z tymi zdarzeniami zbawczymi, do których nie dociera obecność cielesna, i poznanie prawdy nie odczuwa odległości, czy to serce wierzącego zwróci się do przeszłości, czy to sięgnie w przyszłość”<sup>64</sup>. Wiara chrześcijańska zdobywa prawdę w miejscu i czasie, ale bez niewolniczego ograniczenia do nich.

W ten sposób wiara wykracza swoim zasięgiem poza prawdę historyczną, nie tylko w węższym znaczeniu tej historyczności, lecz i w szerszym.

## OD WIARY DO TEOLOGII

Ośrodek rzymski nie był nigdy fideistyczny. Zawsze postulował poddanie „rozumieniu” zarówno prawdy historycznej, jak i wiary boskiej.

Ośrodek papieski zmierzał od początku do tego, żeby wszelkie rodzaje poznania koronować wiedzą rozumną. „Pan — pisał Syrycjusz — poleca nam nawet, jak

<sup>61</sup> Leon. S 74, 2. CCL 138 s. 457 w. 42-45. Por. S 34, 3.

<sup>62</sup> Por. tenże. S 73, 3. CCL 138 s. 452 w. 52; S 82, 3; S 23, 3; S 32, 3; S 4, 2; S 38, 2; S 46, 3.

<sup>63</sup> Por. Jan Kasjan. *Conlationes* II 14, 8. CSEL 13 s. 404 w. 15; Hilary z Poitiers. *Tractatus in psalm.* 131, 11. CSEL 22 s. 670 w. 14.

<sup>64</sup> S 70, 1. CCL 138 s. 426 w. 4-8.

świadczą słowa Ewangelii, abyśmy się trudzili i zabiegali o dojście do wiedzy prawdy [*ad veritatis scientiam*]"<sup>65</sup>. Nie chodzi tu wprawdzie o wiedzę w dzisiejszym znaczeniu, ale niewątpliwie został postawiony postulat stosowania rozumu do przekazu prawdy chrześcijańskiej.

Autor *De vocatione omnium gentium* ze schyłku tej szkoły nawołuje do rezygnacji z prób zrozumienia historii zbawienia i ciekawość w systematyzacji wiedzy o niej uważa niemal za grzeszną<sup>66</sup>. W okresie rozkwitu szkoły, za Leona Wielkiego, rozróżniano zdecydowanie porządek wiary (*credita*) i porządek rozumienia (*intellecta*)<sup>67</sup>. Ale opowiadano się za łączeniem obu porządków. Leon Wielki nawoływał „do czci dla świętych zdarzeń chrześcijańskich, ale i zarazem do zgłębiania tych dziejów zbawienia ludzkiego”<sup>68</sup>. „Abyśmy — postulował papież — porządek zdarzeń zbawczych uczcili nie tylko wiarą, lecz także i zrozumieniem ich”<sup>69</sup>. Konieczne jest jakieś „zrozumienie historii”: „aby nasza władza rozumienia przeniknęła wszystko, co oznajmiła historia”<sup>70</sup>. Temu rozumieniu nie można nigdy stawiać kresu: „Nikt bardziej nie zbliża się do poznania prawdy niż ten, kto pojmuje, że w rzeczach Bożych, choćby postąpił jak najwyżej, to jednak zawsze pozostaje mu coś jeszcze, co należy dalej badać. Albowiem ten, kto przypuszcza, że doszedł już do kresu badania, nie osiągnął bynajmniej tego, do czego dążył pierwotnie, lecz raczej ustał w poszukiwaniu”<sup>71</sup>.

Poznanie chrześcijańskie, zwłaszcza historyczne, otwiera przed człowiekiem drogę do coraz dalszych i głębszych badań intelektualnych. Ale nie jest to, znowu, zadanie jedynie indywidualne, lecz całego Kościoła. „Cały Kościół — mówił Leon — jest powołany ogólnie do próby przeniknięcia swym intelektem zdarzeń swego zbawienia”<sup>72</sup>. To rozumienie powinno z czasem wzrastać: „Lecz obecnie Kościół powszechny winien być wyposażony w większe rozumienie (*maiore intellegentia*)”<sup>73</sup>. Oczywiście, „rozumienie społeczne” nie oznacza jeszcze teologii, raczej jedynie pewną dalszą fazę poznania chrześcijańskiego, istotną dla życia społecznego. Ale *Ecclesiae universalis intellegentia* przygotowuje z kolei grunt pod nowy rodzaj teologii, dotychczas zapoznawanej przez badaczy, a mianowicie teologii kolektywnej, oficjalnej, społecznej, nie jednostkowej.

W każdym razie ośrodek papieski postuluje syntezę boskiej iluminacji wiary (*inluminatio fidei*) z pracą intelektu ludzkiego (*intellegentia fidei*), zarówno ze strony

<sup>65</sup> Ep 10, 1. PL 13, 1181C.

<sup>66</sup> I 14, I 21, II 21, PL 51, 666C, 674B, 707C.

<sup>67</sup> S 34, 3. CCL 138 s. 182 w. 86.

<sup>68</sup> S 31, 3. CCL 138 s. 163 w. 60 n.

<sup>69</sup> S 32, 2. CCL 138 s. 166 w. 28 n.

<sup>70</sup> „[...] ut perspicuum habeat intellegentia, quod notum fecit historia” (Leon. S 52, 1. CCL 138 s. 307 w. 8 n.). Por. S 30, 1.

<sup>71</sup> Leon. S 29, 1. CCL 138 s. 146 w. 13-17.

<sup>72</sup> S 46, 1. CCL 138 s. 269 w. 18 n.

<sup>73</sup> Leon. S 64, 1. CCL 138 s. 389 w. 5.

jednostki jak i zbiorowości. Idealem jest synteza „pełni wiary” (*plenitudo fidei*) i „pełni rozumienia” (*plenitudo intellegentiae*)<sup>74</sup>. W rezultacie winna powstać „doskonała wiedza wiary” (*perfectae scientiae fides*)<sup>75</sup>.

Na drodze wiązania poznania z wiary chrześcijańskiej i poznania z rozumu powstaje to, co później nazwano teologią. W drugiej szkole rzymskiej nie używa się jeszcze tej nazwy. Stosuje się tam natomiast najczęściej następujące nazwy: *divina doctrina*, *coelestis doctrina*, *sacra doctrina*, *catholica doctrina*, *catolicum dogma*, *sapientia christiana*<sup>76</sup>.

Jaką naturę ma ta „teologia” w ośrodku papieskim? Cechą charakterystyczną tego ośrodka jest to, że nie jest to filozofia ani nawet teologia „filozoficzna”. Ośrodek papieski broni przede wszystkim autonomii „wiedzy świętej”, a więc unikania jej podporządkowania filozofii. W Rzymie uważano, że podporządkowanie filozofii jest źródłem wszystkich herezji, a przynajmniej że filozofia zajmuje się zagadnieniami „nieużytecznymi” (*inaeptae quaestiones*)<sup>77</sup>. Teologia nie jest tworzeniem systemu spekulatywnego, lecz jakąś wyższą mądrością społeczną, historyczną i jurydyczną. Teologia więc polega na zgłębianiu historii zbawienia przez umysł ludzki, badaniu związku między prawdami wiary, odkrywaniu miejsca wydarzenia zbawczego na tle Starego i Nowego Testamentu, a także wagi zdarzenia dla historii Kościoła, na chwytności sensu prawd wiary w odniesieniu do celu życia ludzkiego, a przede wszystkim na umiejętności wyciągania poprawnych wniosków z wiary dla życia praktycznego: duchowego, moralnego, działalnościowego itp.<sup>78</sup> Ostatecznie teologia w ośrodku rzymskim zdaje się być ujmowana jako teoretyczna i praktyczna wiedza o dziejach zbawienia chrześcijańskiego w całości życia ludzkiego.

Warto zauważyć, że ośrodek rzymski traktował rzeczywistość zdarzeń zbawczych nie tylko jako przeszłość. Była to raczej koncepcja przedmiotu historii zbawienia jako ciągle żywego, trwającego i dającego się poznawać w pewien sposób bezpośrednio przez wszystkich ludzi. Wydarzenie historyczne żyje i trwa w wydarzeniach sakramentalnych. Takie wiązanie zdarzenia zbawczego z czasem i przestrzenią o charakterze konkretnym należy do głównych cech specyficznych teologii rzymskiej. Wiąże się ono szczególnie z koncepcją Kościoła jako konkretnej, empirycznej społeczności uobecniającej historię zbawczą Jezusa. Stąd w Kościele

<sup>74</sup> Tenże: „Quia ergo sinceræ fidei promissa est intellegentiae plenitudo” (S 66, 1. CCL 138 s. 400 w. 9. Por. S 29, 1; S 30, 1; Ep 168, 2). Jest to ujęcie werbalnie bliskie Augustynowi, ale różne co do ujęcia charakteru teologii. Por.: „Fides enim gradus est intelligendi, intellectus autem meritum fidei” (Augustyn. S 121, 1, 1. PL 38, 698). „Intellectus autem merces est fidei. Ergo noli quaerere intelligere, ut credas, sed crede ut intelligas” (tenże. *In Iohannis Evangelium tractatus* 29, 6. PL 35, 1630).

<sup>75</sup> Leon. S 34, 3. CCL 138 s. 182 w. 74 n. Por. S 77, 5.

<sup>76</sup> Por. tenże. S 27, 1. CCL 138 s. 132 w. 9; S 78, 1; S 72, 1; S 76, 2; S 58, 1; Ep 130. TD 20 s. 138 w. 13; Ep 131. TD 20 s. 143 w. 6; Ep 170. CSEL 35/1 s. 119 w. 13.

<sup>77</sup> Por. tenże. S 26, 2. CCL 138 s. 126 w. 58. Por. S 27, 1.

<sup>78</sup> Zob. tenże. S 66, 1. CCL 138 s. 400 w. 11 n.; S 31, 3; S 39, 2; S 24, 1; S 33, 1; S 56, 1; S 51, 4; Ep 33. TD 15 s. 20 w. 29; S 37, 2; S 38, 2; S 46, 1; S 91, 3; S 69, 3.

historia zbawienia Jezusa jest w pewien sposób widzialna i dotykalna. „Nasze czasy — pisze np. Leon Wielki — codziennie doświadczają tego, co było w tamtych początkach”<sup>79</sup>. Można więc mówić o jakiejś oryginalnej teologii „empiryczno-sakramentalnej”: „Wszystko bowiem — pisał Leon — co Syn Boży czynił i uczył, poznaliśmy nie tylko w historii przeszłych zdarzeń, lecz także odczuwamy w mocy obecnych dzieł”<sup>80</sup>.

W rezultacie trzeba powiedzieć, że ośrodek papieski stworzył dosyć zwartą, a przede wszystkim oryginalną, koncepcję gnozeologiczną na użytek religijny i teologiczny. Polega ona przede wszystkim na próbie pełnej diagnozy sytuacji ludzkości w historii i świecie. Sytuację tę uznano za zdefiniowaną przez temat zbawienia ludzkości przez Jezusa Chrystusa. Rozpoznanie z kolei tego tematu nie zależy od dociekań jakichś prawd metafizycznych, naukowych czy logicznych, lecz od odkrycia podstawowych zdarzeń, które określają historię ludzką. Podstawowe zdarzenia zaistniały na początku i uzależniają od siebie współczesną egzystencję ludzką. Trzeba więc poznać początki i przeszłość jako pewnego rodzaju „dokumentację” stanu egzystencji ludzkiej. Następnie trzeba odpowiednio zestawić stan aktualny z tamtym stanem. Tylko na tej drodze może powstać prawda o życiu ludzkim i mądrość ludzka.

Schemat historyczno-sądowniczy awansował do modelu poznania chrześcijańskiego oraz systemu teologicznego. Jest to i gnozeologia i teologia typu historycznego i jurysprudenckiego. Przy tym historia jest tu rozumiana dosyć szeroko. W jej zakres wchodzi zarówno aktualny stan sprawy ludzkiej, jak i bezpośrednio odczytywanie prawdy z treści relacji, bez pełnego dowodu historycznego. To bezpośrednio poznanie przypomina trochę szkołę aleksandryjską, według której najwyższym źródłem i normą poznania jest Logos. Ale w całości koncepcja rzymska posiada raczej cechy mądrości historycznej. Również teologia ma charakter raczej historii rodzaju ludzkiego. Bazuje ona przede wszystkim na kolektywnym, społecznym i kontynuującym się w danej społeczności samopoznaniu ludzkim w obliczu Boskiego Trybunału.

## GNOSEOLOGIE CHRETIENNE DANS LA SECONDE „L'ÉCOLE ROMAINE”

### Résumé

Le point de départ de cette étude repose sur une hypothèse exprimée par l'auteur précédemment et selon laquelle il existerait à Rome, à l'époque de l'épanouissement de la pensée patristique c'est-à-dire depuis la fin du IV-e siècle jusqu'à la chute de l'empire occidental, une singulière „école papale”, différante sous

<sup>79</sup> „[...] cum etiam nostra cotidie experiantur tempora, quidquid illa habuere primordia” (S 36, 1. CCL s. 195 w. 9 n.).

<sup>80</sup> S 63, 6. CCL 138 w. 91-94. Por. Syrycjusz. Ep 1, 7, 11. PL 13, 1140A; tenże. Ep 7, 3. PL 13, 1169A; Innocenty. Ep 12. PL 20, 513C; Celestyn. Ep 16, 3. PL 50, 502B; Leon. Ep 16, 3. PL 54, 698C; tenże. Ep 108, 6. PL 54, 1014A.

certains points, dans sa gnoséologie en particulier et dans sa méthode, de l'école d'Alexandrie et de celle d'Antioche. Le présent article apporte une analyse détaillée de l'enseignement pratiqué dans ce centre papal et concernant la connaissance chrétienne fonctionnant dans la vie des communautés chrétiennes et la connaissance selon l'ordre théologique. Cette analyse permet de conclure que la connaissance commune et théologique sont structurées à la façon de la connaissance „juridique”, comme s'il était question d'une gigantesque „affaire humaine”, portée devant un tribunal divin dans le monde. D'autre part, cette connaissance de type juridique rencontre à plusieurs reprises la connaissance de type historique où les règles de certitude et de correction historique sont de rigueur. Il en résulte une conception jurisprudentielle et historique de la vérité chrétienne et de la théologie. Des liens avec la connaissance de type philosophique et spirituel, à l'image de l'école d'Alexandrie, ne sont que secondaires.