

A.N. WILLIAMS

# BOSKI ZMYŚŁ

INTELEKT  
W TEOLOGII PATRYSTYCZNEJ



Przekład  
Wiesław Dawidowski OSA

Wydawnictwo WAM ♦ Księża Jezuici  
Kraków 2014

Tytuł oryginału  
*The Divine Sense*  
*The Intellect in Patristic Theology*

© A.N. Williams 2007  
Published by Cambridge University Press

© Wydawnictwo WAM, 2014

Konsultacja naukowa  
Ks. dr hab. Robert Woźniak

Korekta  
Dariusz Godoś

Projekt okładki  
Andrzej Sochacki  
zdjęcie na okładce © depositphotos

Łamanie  
Barbara Bodzoń

ISBN 978-83-277-0112-1

WYDAWNICTWO WAM  
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków  
tel. 12 62 93 200 • faks 12 42 95 003  
e-mail: [wam@wydawnictwowam.pl](mailto:wam@wydawnictwowam.pl)  
[www.wydawnictwowam.pl](http://www.wydawnictwowam.pl)

DZIAŁ HANDLOWY  
tel. 12 62 93 254-255 • faks 12 62 93 496  
e-mail: [handel@wydawnictwowam.pl](mailto:handel@wydawnictwowam.pl)

KSIĘGARNIA WYSYŁKOWA  
tel. 12 62 93 260, 12 62 93 446-447  
faks 12 62 93 261  
[e.wydawnictwowam.pl](http://e.wydawnictwowam.pl)

Drukarnia Wydawnictwa WAM  
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków

## WSTĘP

Czytelnik obyty z lekturą wczesnochrześcijańskich tekstów teologicznych zauważy, jak wiele i jak dalece różnią się one od tekstów współczesnych pisarzy chrześcijańskich. Różnica ta nie dotyczy jakiegoś pojedynczego miejsca czy kulturowo uwarunkowanych założeń ideowych, a nawet środków lub form argumentacji. Odnosi się do wielopasmowego zakresu cech tej teologii, określających łatwość, z jaką pisarze wczesnochrześcijańscy *poruszają* się między zagadnieniami o charakterze techniczno-teologicznym, duchowym czy ascetycznym. Być może opis tego związku w kategoriach ruchu aż nadto podkreśla różnicę pomiędzy tymi zagadnieniami, gdyż kwestie, których one dotyczą, płynnie wiążą się ze sobą i wypływają z siebie nawzajem, sugerując tym samym, że ich autorzy nie uznawali ich za odrębne. Pisarze doby patrystyki przechodzili swobodnie od sformułowań pochodzących z praktyki modlitewnej czy liturgicznej do twierdzeń dogmatycznych. Z danych teologicznych wnioskowali na rzecz zasad życia ascetycznego, co świadczy o tym, że zakładali, iż dziedziny tak sobie bliskie – a jednak dość odrębne – należą do przestrzeni tego samego dyskursu i poruszanych zagadnień<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> R.L. Wilken, *Duch myśli wczesnochrześcijańskiej. W poszukiwaniu oblicza Boga*, przekł. D. Waszkiewicz, Kraków 2009, rozpoczyna swój przegląd wczesnej myśli chrześcijańskiej twierdzeniem, że religia chrześcijańska jest bezwzględnie rytualna, bezkompromisowo moralna i nieapolotegicznie intelektualna (xiii). Ta charakterystyka jest niewątpliwie prawdziwa w odniesieniu do okresu dotyczącego pracy autora, lecz już mniej akuratna, gdy idzie o okresy późniejsze. Podobnie jak Wilken i ja okres patrystyczny opisuje A. Louth, ale uznaje on późniejszy rozdział zagadnień dogmatycznych i mistycznych. Jednakże widzi on zbliżenie pomiędzy tymi dwoma polami w myśli Bartha i Balthasara (zob. A. Louth, *Początki mistyki chrześcijańskiej. Od Platona do Pseudo-Dionizego Areopagity*, tłum. H. Bednarek, Kraków 1997, xi-xiii). Opisuje teologię patrystyczną w sposób korespondujący z charakterystyką życia monastycznego według Leclerqa, mimo że interesuje się on głównie autorami średniowiecznymi i zadaje sobie trud rozróżnienia między teologią monastyczną a scholastyczną (zob. J. Leclerq, *The Love of Learning and the Desire for God: a Study of Monastic Culture*, tłum. C. Misrahi, New York 1961, *passim*, Szczeg. 5).

Takich założeń współczesna teologia nie czyni. Wprawdzie można w niej znaleźć pewne odwołania do praktyk liturgicznych czy sakramentalnych<sup>2</sup>, jednak teologia akademicka rzadko nawiązuje do modlitwy czy kultu, a jeszcze rzadziej do takich dziedzin ascetycznych jak post czy kontrola gniewu. Wręcz odwrotnie. Współczesne prace z zakresu duchowości są w takim samym stopniu wyzute z teologicznego wglądu, w jakim prace z zakresu teologii nie są zainteresowane duchowością. Rozpisują się bez czytelnego zakorzenienia w teologii, a niektóre wręcz aktywnie zniechęcają do potyczek intelektualnych (choć trzeba przyznać, że czasem przejawiają zainteresowanie dyscyplinami ascetycznymi). Lwia część twórczości z zakresu współczesnej duchowości otwarcie sugeruje, że myślenie szkodzi modlitwie, że ludzie współcześni zbyt wiele myślą pojęciami ogólnymi, a zatem jeśli chcą stać się ludźmi modlitwy lub świętymi, powinni oduczyć się nawyku złego myślenia<sup>3</sup>.

We współczesnej duchowości założenie aktu poznawczego wskazuje na czynnik jasno odróżniający ducha pism patrystycznych i współczesnych: przesunięcie roli intelektu. W teologii patrystycznej funkcja intelektu, służąca artykułowaniu podobieństwa człowieka do Boga oraz środki, dzięki którym jesteśmy w stanie wzrastać ku Bogu, pozwalały na eksplorację kluczowych tematów teologii dogmatycznej i spekulacyjnej. Równocześnie pozwalały one na dyskusję wokół takich zagadnień ascetycznych, jak chociażby rozumowe porządkowanie naszych zmysłów. Podkreślanie intelektu, jako boskiego atrybutu, ostatecznej władzy ludzkiej i podstawy uswięcenia człowieka, pozwalało teologom wczesnego Kościoła, uprawiać teologię na polu ściśle akademickim i duchowym w taki sposób, jaki współcześnie zaledwie można sobie wyobrazić. Jedną z głównych tez postawionych w niniejszym studium jest twierdzenie, że w teologii patrystycznej brak napięcia, a nawet właściwej sobie różnicy, pomiędzy tymi dwoma polami powinno się przypisać systematycznej roli umysłu wewnątrz teoretycznych ram większej całości. Rola ta zastrzega, że *telos* [celem – przyp. tłum.] osoby ludzkiej to inteligentna adoracja Boga, a właściwą funkcją teologii chrześ-

---

<sup>2</sup> Na przykład G. Wainwright, *Doxology: the Praise of God in Worship, Doctrine and Life*, New York 1980, który tworzy teologię systematyczną wokół liturgii, ale jego metodologia zdaje się mieć mały wpływ na tę dziedzinę. Jego podejście liturgiczne jest po prostu podejściem nieokreślonym, stojącym z dala od współczesnych teologii. Wystarczy wskazać, że pochodzi ono z epoki, której cechy teologiczne różnią się znacznie od cech teologii wczesnych wieków chrześcijaństwa.

<sup>3</sup> Typowym przykładem jest tutaj niezwykle popularna, choć w wielu aspektach wysoce wartościowa, książka A. De Mello, *Sadhana: Ścieżka do Pana Boga*, tłum. A. Wiśniewska-Walczyk, Warszawa 1991.

cijańskiej jest właśnie wywołanie aktu takiej adoracji. Z tego powodu teologie okresu patrystyki są z natury rzeczy teologiami kontemplacyjnymi.

Celem niniejszego studium jest częściowo odkrycie kontemplacyjnego i duchowego wymiaru dzieł, które najzwyczajniej można by czytać jako prace dogmatyczne, czy wręcz polemiczne. Innym celem jest wyraźne określenie teologicznych rysów tekstów jawiących się wyłącznie jako teksty ascetyczne. Fakt, że oba rodzaje tekstów wyłaniające się z tego studium są do siebie podobne, sugeruje, iż w interesującym nas okresie rozróżnienie na teksty dogmatyczne i ascetyczne nie miało wielkiego znaczenia. Potwierdza to dobitnie ich charakterystyka teologiczna. Nakreślanie roli intelektu w wymienionych tekstach wymaga od czytelnika zwrócenia uwagi na związki systemowe zachodzące między nimi: jak przedstawiano rolę intelektu w stosunku do innych składników ludzkiej natury, takich jak wola i ciało, oraz jakie podwaliny daje intelekt pod wzrost człowieka na obraz Boży. Nakreślenie tych kwestii domaga się ze swej strony zwrócenia uwagi na życie duchowe ich autorów.

W tym miejscu można by się zatrzymać, by odpowiedzieć najpierw na pytanie o odniesienie terminu „systematyczna” do teologii patrystycznej<sup>4</sup>. Czy teologia patrystyczna nie jest pre-systematyczna? Czy pierwsze systematyczne teologie chrześcijańskie nie są *summae* szkół średniowiecznych? Odpowiedź na pierwsze pytanie brzmi „nie”, nawet jeśli odpowiedź na drugie pytanie będzie wątpliwie twierdzącą – i to nie więcej niż wątpliwie, biorąc pod uwagę przypadki Orygenesisa *O zasadach*, Damascenńczyka *Wykładu wiary prawdziwej* oraz w miniaturowej formie *Nauki katechetycznej* Grzegorza z Nyssy. Nawet jeśli pominąć te teksty, to okaże się, ni mniej, ni więcej, że trudno zdefiniować coś takiego jak *bliżej nieokreślona* teologia systematyczna w okresie patrystycznym, co jest już kwestią zupełnie różną od systematycznej natury owej teologii. Pod terminem *bliżej nieokreślonej teologii systematycznej* kryje się bowiem desygnat pojedynczego dzieła przed-

---

<sup>4</sup> Liczni autorzy na poziomie ogólnym i szczegółowym odmawiają teologii patrystycznej tytułu systematycznej. Na poziomie szczegółowym zob. osąd H. Crouzela w jego studium Orygenesisa, *O Początkach*, które przytaczam w rozdz. 3. Na poziomie ogólnym R.D. Young stwierdza, że „we wczesnym okresie chrześcijańskim nie istniała taka rzecz jak teologia systematyczna czy scholastyczna” (zob. *Theology in the Early Church*, w: *Communio* 24 (1997) 681); warto zwrócić uwagę na związek terminów „systematyczna” i „scholastyczna”. W dalszym toku autorka uznaje, że jedną z głównych cech charakterystycznych teologii patrystycznej jest „intelektualna wszechstronność”, którą opisuje jako „zdyscyplinowane uzdolnienie objaśnienia całej rzeczywistości...w odniesieniu do jej boskiego Stworzyciela”, co w znacznej części określa, czym jest teologia systematyczna, zakładając, że jej wszechstronność zawiera w sobie spójność, a przynajmniej niesprzeczność (zob. tamże, 688-89).

stawiającego w uporządkowanym porządku obszerny zespół zajmowanych stanowisk. Drugie rozumienie tego terminu dotyczy form rozumowania wyłożonych w danym tekście (chodzi o przejście od jednego stanowiska do drugiego, na przykład od doktryny o Bogu do antropologii) oraz spójności danych zewnętrznych i wewnętrznych (na przykład Biblii i liturgii). Teologia patrystyczna jest w tym drugim znaczeniu wysoce systematyczna, pokazuje bowiem, że jej autorzy byli niezachwianie świadomi całościowego charakteru ich refleksji – obraz ludzkiego kosmosu i życia ludzkiego *coram Deo* – czego źródło leży w boskim umyśle, a która to refleksja z kolei musi być uporządkowana i rozumna, nawet jeśli ludzie są jedynie niedoskonale uzdolnieni do uchwycenia jego treści lub zamysłu. Systematyczna świadomość teologów doby patrystyki odzwierciedla rolę intelektu w ich pracy: chcą, aby w tym, co piszą, odzwierciedlał się uporządkowany boski ład kosmosu. Istniejące w swojej systematyczności teologiczne *ratio* odzwierciedla boskie *ratio*, a pochodzące od Boga ludzkie *ratio* jest zdolne uchwycić jedno i drugie, a w konsekwencji adorować.

Systematyczna jakość tej teologii łączy się istotnie z rolą intelektu. Założenie, że wszystko, co istnieje, utożsamia się z boską mądrością (to znaczy jest Bogiem) albo zostało stworzone przez tę mądrość, postuluje *ratio* jako leżące u podstaw możliwie każdego przedmiotu kontemplacji. Nawet jeśli rozumna harmonia stworzenia została zniszczona przez upadek Adama, to żadne ludzkie działanie nie jest w stanie całkowicie odrzucić tego boskiego zamysłu. Kosmos i wszystko, co w nim istnieje, ciągle odzwierciedla kreatywną i podtrzymującą je w bytowaniu boską inteligencję. Obstawanie przy racjonalności człowieka, zachowanej nawet po rajskim upadku, pochodzi z przekonania, że bierze ona swój początek w boskiej mądrości. W opinii Ojców zakwestionowanie pierwszego skutkowałoby koniecznością zakwestionowania drugiego. Ich pełna nadziei ocena ludzkiego intelektu różni się więc zasadniczo od jakiegokolwiek apoteozy Rozumu przez Oświecenie: nie celebruje się ludzkiej godności i autonomii, ale piękno boskiego Umysłu odbite w stworzeniu. Ponieważ właściwy kult Boga pociąga za sobą uznanie ludzkiej otwartości na rozumną refleksję, Ojcowie nie mogą stoczyć się w jakiś pesymistyczny apofatyzm utrzymujący, jakoby porządek wszechświata, czy wręcz sama natura boska, leżały całkowicie poza zasięgiem ludzkiego poznania. Ponadto zakwestionowanie ludzkiej zdolności do choćby niejasnego poznania Boga równałoby się uznaniu, że Bóg świadomie pozbawił człowieka jedynych środków do osiągnięcia dobrego, szczęśliwego i świadomego życia, a w konsekwencji odmówiłby stworzeniu jakiegokolwiek celowości istnienia. Zważywszy na to, że teologia polega na przedstawianiu

Boga, kosmosu i związku między nimi, musi więc ona odzwierciedlać zarówno boskie *ratio*, jak i pochodzącą z bóstwa ludzką zdolność do objęcia umysłem tego *ratio*, a zatem musi też być sama w sobie systematyczna, to znaczy logiczna, uporządkowana i konsekwentna.

Porządek i konsekwencja tekstów patrystycznych są specyficznego rodzaju i już z samej swej natury wykluczają sposoby mogące sprowadzić je do ogólnego zbioru pytań, jakie miałyby stanowić przedmiot niniejszego opracowania. Nasze studium nie zajmuje się *per se* badaniami epistemologii patrystycznej, chociaż z konieczności dotyka różnorodnych kwestii epistemologicznych. Opracowanie, które mamy w ręku, nie szuka odpowiedzi na pytanie, czy zdaniem Ojców Kościoła poznajemy rzeczywistość przez przypominanie sobie tego, co zostało raz wyciśnięte w naszej pamięci, a co z jakichś powodów zapomnieliśmy, czy też dzięki zręcznemu pokierowaniu resztkami zmysłowych doświadczeń pozostawionych w pamięci (złudzenia), albo wreszcie przy pomocy całkowicie innych środków. W każdym razie byłoby trudno znaleźć odpowiedzi na te pytania. W tych kwestiach Ojcowie rzadko wypowiadają się bezpośrednio, bo chociaż operują na założeniach filozoficznych, z których niektóre są jasno wyłożone, nie są oni filozofami, ale teologami, a pytania, jakie sobie stawiają, są w całości pytaniami teologicznymi, poddanymi eksploracji przy pomocy narzędzi teologicznych. Zainteresowanie pamięcią skupia się u Ojców nie na tym, jak osiąga się i jak przebiega ogólny proces zdobywania informacji, ale na roli pamięci w uporządkowaniu relacji między człowiekiem a Bogiem.

Nasze studium nie stawia sobie za cel wyjaśnienia zwyczajów językowych leżących w zakresie pól semantycznych takich pojęć jak „umysł” czy „intelekt”. Takie przedsięwzięcie skazane byłoby z góry na porażkę, gdyż w tekstach patrystycznych prawie całkowicie brak definicji umysłu czy intelektu (w książce obu tych terminów używam zamiennie). Fakt, że pisarze analizowani w tym studium nie zdefiniowali takich pojęć jak *mens* czy *nous*, albo że greccy autorzy nie wyjaśnili, jak odróżnić na przykład *nous* od *gnōmē*, stanowi tylko część problemu. Innym problemem jest to, że nie można określić patrystycznej koncepcji intelektu jedynie na podstawie wykorzystania pojedynczych wyrażen. Twierdzenie, że Boga poznaje się w pewien określony sposób, oznacza, że to, co się mówi na ten temat, ma znaczenie dla wyjaśnienia, jak nasza „myśl” pojmuje Boga, nawet jeśli nie użyto słowa „myśl” lub jakiegoś terminu analogicznego. Również utrzymywanie, że można sobie wyobrazić Boga wyłącznie przy pomocy Pisma Świętego, bez wsparcia logiki – nawet jeśli nie mówi się przy tej okazji o myśleniu jako takim – oznaczać będzie postulat ograniczenia ludzkiego myśle-

nia dedukcyjnego. Gdy jakiś termin wydał mi się szczególnie nieobojętny, to od czasu do czasu brałam w nawias łacińskie lub greckie słowa i zdania stojące za tekstem, do którego się odwoływałam. Subtelna wielobarwność odcieni znaczeniowych między ściśle związanymi ze sobą terminami ma, w większości przypadków, niewielki związek ze studium interesującym się systematycznymi interakcjami *źródeł* i zagadnień teologicznych<sup>5</sup>.

Liczne kluczowe pojęcia odnoszące się do intelektu są nieobecne w tekstach patrystycznych, a nawet jeśli takowe można by w nich odnaleźć, to i tak nie oddawałyby one pełni istotnych znaczeń konkretnych desygnatów. Z tego też powodu w naszej pracy szukamy sposobów, w jakie przenikają się szerokie pola zainteresowań. Będziemy śledzić najważniejszy ze związków, czyli związek pomiędzy intelektem boskim i ludzkim. Powiązanie to jest istotne dla teologii chrześcijańskiej z dwóch różnych względów. Po pierwsze, chociaż Ojcowie często zakładają istnienie myśli w Bogu, a rzadziej zadają sobie trud specyficznego jej określenia, to interesują się oni kojarzeniem *imago Dei* w człowieku właśnie z myślą, z ludzkimi zdolnościami racjonalnymi w różnym stopniu od ewentualnego utożsamienia tego z prostym założeniem, że zdolność myślenia jest istotną częścią tego, co znaczy być stworzonym na obraz Boży. Z natury swojej ten ruch polega na relacji wzajemnego stosunku myśli boskiej i ludzkiej. Jedną z rozstrzygających cech chrześcijańskiej antropologii jest odmowa zdefiniowania człowieczeństwa wyłącznie w kategoriach ludzkich. Z chrześcijańskiego punktu widzenia można zrozumieć, co to znaczy być człowiekiem, jedynie przez spojrzenie na to, co nie-człowiecze, czyli na boskiego Stwórcę i źródło życia. Ta procedura pociąga za sobą nie tylko stawianie twierdzeń określających naszą relację do osób Trójcy Świętej, ale również tworzenie pewnych założeń o naturze boskiej jako takiej, gdyż wyobrażenie sobie tej ostatniej skutkuje przynajmniej jakąś formą upodobnienia się do niej. Cały wykład o *imago Dei* jest zatem równoległe wykładem o człowieczeństwie,

---

<sup>5</sup> Mój zasadniczy stosunek do terminologii różni się od podejścia A. Loutha kładącego nacisk na nieprzetłumaczalność i niekorespondencyjność kluczowych terminów angielskich i greckich (zob. *The Origins of Christian Mystical Tradition*, Oxford 1981, s. xv). Nie byłabym skłonna, tak jak to czyni Louth, rozdzielać *nous* od czynności dyskursywnego myślenia (choć oczywiście w żaden sposób nie ogranicza się do takich czynności), a chociaż istotna część niniejszego studium polega na podkreśleniu szerszego znaczenia, jakie pojęcie „*umysł*” ma we współczesnym języku angielskim niż w literaturze patrystycznej, to nie podzielałam jego wątpliwości co do tłumaczenia tego pojęcia jako „umysł” czy „intelekt”. Zapraszam raczej czytelnika do rozszerzenia swojej opinii o „umysle” niż do podpisania się pod tezą o nieprzetłumaczalności niektórych słów. [Wieloznaczny angielski termin „*mind*” oddaję w przekładzie polskim jako *umysł* – przyp. tłum.].



o boskiej naturze odbitej w obrazie oraz o relacji człowieczeństwa do bóstwa. Ujmując to innymi słowami: każda doktryna o *imago Dei* jest miniaturą teologią systematyczną.

Ludzki intelekt nie kieruje się jedynie *ad extra*, to znaczy do bóstwa, ale też *ad intra*, to jest do innych komponentów ludzkiej natury, a mianowicie do woli i ciała. Chociaż Ojcowie, idąc za Księgą Rodzaju, przyjęli jako kamień węgielny swojej antropologii fakt, że człowiek jest obrazem Boga, to przyjęli także, idąc za nauką tej samej księgi, że konstytutywne dla ludzkiej natury jest boskie nadanie ciała. Stąd żadna antropologia, aspirująca do miana chrześcijańskiej, nie może pominąć ciała, traktować go jako okresową niedogodność, zło lub przeszkodę do zbawienia czy poznania Boga. To jest punkt, w którym platonizująca tradycja chrześcijańska z pewnością rozstaje się z różnorodnymi formami platonizmu. Jednakże, tak jak dalece teologia chrześcijańska podkreśla myśl i jej zdolność do percepcji bóstwa, równoległe musi ona określać relację tej myśli do ludzkiego ciała w sposób, który nie czyni szkody żadnemu z tych elementów, ani też nie kwestionuje kreatywnej intencji stojącej za sprzęgnięciem tych elementów razem.

Relacja istniejąca między myślą a ciałem zwiastuje jej większą rolę jako swoistej „głowy domu”, to jest osoby ludzkiej; wskazuje równocześnie na doniosłość woli w tym schemacie, bowiem myśl pozbawiona woli nie mogłaby przetłumaczyć na język akcji ciała lub *nie-ciała* [oryg. ang. *no body* – przyp. tłum.] tego, co ona sama przewiduje. Jednakże w takim samym stopniu działania pozbawione elementu świadomej intencji nie są działaniami chcianymi, więc wola porusza się na żądanie myśli, a zatem w pewnym sensie pozostaje zawsze drugorzędna w stosunku do niej. Ta niezbędna i systematyczna relacja między myślą a wolą wskazuje na związek jeszcze dalszy: kontemplacji z etyką oraz teologii z ascezą.

## Rozdział I

### ŚWIT TEOLOGII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Początek teologii chrześcijańskiej nie znajduje się w aulach akademickich, ale w pismach pewnych pisarzy – świadomych, że mogli zakończyć swoje życie jako męczennicy. W kilku wypadkach rzeczywiście tak się stało. Nie można oczekiwać, by teologia systematyczna, a tym bardziej trwała refleksja nad życiem duchowym, w pełni rozwinęły się w takich okolicznościach. Jednakże zaskakująco często w tej najwcześniejszej teologii chrześcijańskiej znajdujemy te same zagadnienia, jakie pojawią się w najbardziej wyszukanej refleksji późniejszych stuleci. Zagadnienia te są słabiej wypracowane, lecz ich formalne pojawienie się w najwcześniejszych tekstach chrześcijańskich jest wyznacznikiem centralnego miejsca, jakie zajmuje w teologii patrystycznej umysł. Ponieważ mamy do czynienia z pisarzami geograficznie i chronologicznie oddalonymi od siebie, jak również z rozpiętością całego stulecia, zajmiemy się nimi raczej indywidualnie niż syntetycznie. Mimo to wyłania się czytelna struktura, dzięki której motyw umysłu rozpoczyna swoją obecność i stopniowo przybiera na znaczeniu w teologii.

### OJCOWIE APOSTOLSCY

Dysponujemy niepodważalną wiedzą co do autorstwa jedynie dwóch dokumentów, tradycyjnie objętych etykietą „pism apostolskich”: Ignacego z Antiochii i Polikarpa ze Smyrny. Co więcej, współcześnie zmienia się przekonanie co do tego, które pisma zaliczyć do kategorii „Ojców Apostolskich”, a sam termin wszedł w obieg stosunkowo niedawno<sup>1</sup>. Mimo że grupowanie

---

<sup>1</sup> Uznaje się, że jako pierwsi użyli tego określenia Jean-Baptiste B. Cotelier w 1672 r. i Thomas Ittig w 1699 r. (Zob. J. Quasten, *Patrology*, Westminster 1950, t. 1, 40; A. Louth, *Introduction to Early Christian Writings*, w: *Early Christian Writings*, red. M. Staniforth, A. Louth, 1987, 10).

tych tekstów opiera się raczej na wygodzie niż na potwierdzonej tradycją ugodzie, to jednak łączą one Nowy Testament z pismami apologetów i jako grupa wykazują charakter tekstów przejściowych. Chociaż słowo krytyki przydałoby się w tym miejscu, to jednak pójdziemy utartym szlakiem, traktując te pisma jako całość, choć niekoniecznie jednorodną.

Prawdopodobnie najważniejszą wskazówką pism apostołskich odnoszącą się do obranego kierunku teologii jest ilość miejsca poświęconego roli Chrystusa jako Nauczyciela i źródła wiedzy. Akcent ten odzwierciedlony jest po części w niesłabnącym moralizmie najwcześniejszej teologii chrześcijańskiej, zawsze zainteresowanej zachęcaniem do dobrego postępowania i mówieniem o Źródłu dobra. Związek pomiędzy zachowaniem człowieka a Nauczycielem, na poziomie najbardziej elementarnym, nie polega na niczym innym jak na przyznaniu, że chrześcijanie powinni mieć przed swoimi oczami słowa i czyny Chrystusa oraz zachowywać je w swoich sercach<sup>2</sup> lub po prostu używać w odniesieniu do Niego tytułu „Nauczyciel”<sup>3</sup>. Tu i ówdzie znajdujemy podejście bardziej wyrafinowane. W wykazie tytułów mesjańskich z listu do Diogneta pojawia się *nous*, ale to określenie jest niejasne, zaś pewne tytuły z tej listy zdają się odnosić tylko do jednej z Osób (na przykład Ojca lub Uzdrowiciela)<sup>4</sup>. Dla Ignacego z Antiochii Wcielenie jest widzialną i dostrzegalną zmysłami manifestacją niewidzialnego Boga: Jezus Chrystus reprezentuje umysł [*gnōmē*] Ojca<sup>5</sup>. Ale Ignacy nie zatrzymuje się w tym punkcie; zwraca uwagę na cel, być może droższy jego sercu, który nigdy mu się uprzykrzy, a mianowicie na rolę biskupa, ustalając prostą analogię: tak jak Chrystus reprezentuje umysł Ojca, tak biskup reprezentuje umysł Chrystusa. Zatem idea posłuszeństwa ulega przeniesieniu, lecz nie na jakąś załączkową hierarchię eklezjalną *per se*, ale na zgodność z boskim rozumem. Zakładając doniosłość tego ostatniego, początkowy apofatyzm Ignacego może zaskakiwać. Utrzymuje on, że Słowo przychodzi w milczeniu od Ojca<sup>6</sup> i paradoksalne milczenie tego pochodzenia odzwierciedlane jest w częstym milczeniu Jezusa z Nazaretu, co jest równie wymowne jak słowa<sup>7</sup>. Ignacy przechodzi następnie do zagadnienia drogiego wszystkim wczesnochrześcijańskim pisarzom, a mianowicie wiedzy Boga o naszych najskrytszych myślach. W rezultacie precyzyjna

<sup>2</sup> Zob. *Klemens Rzymski 2; List Barnaby 21*.

<sup>3</sup> Zob. *List do Diogneta 9; List do Kościoła w Efezie 15*.

<sup>4</sup> Zob. *List do Diogneta 9*.

<sup>5</sup> *List do Kościoła w Efezie 3*.

<sup>6</sup> Zob. *List do Magnezjan 8*.

<sup>7</sup> Zob. *List do Kościoła w Efezie 15*.

logika związku istniejącego pomiędzy pojęciem milczenia Chrystusa a wiedzą Boga o ludzkim umyśle pozostaje niejasna. Widać jedynie, że według Ignacego są one jakoś powiązane<sup>8</sup>. I chociaż Ignacy nie mówi nam wyraźnie, skąd czerpie swoje intuicje, widzimy tutaj przeblysłk jednego ze stałych tematów późniejszej teologii: natury ludzka i boska są rozumne, lecz umysł człowieka nie jest w stanie sprostać zadaniu pojmowania tego, co boskie.

Jeśli Ojcowie Apostolscy uważają poznanie za coś doniosłego, to dlatego, że mimo swych ograniczeń dostarcza ono jakiegoś kontaktu z Bogiem. W liście do Diogneta wiara utożsamiona jest jakby z poznaniem Boga<sup>9</sup>. Jak dostrzegliśmy to już u Ignacego, list ten postuluje pewną analogię pomiędzy relacjami trynitarnymi a Wcieleniem, aczkolwiek zakres podobieństwa w tym wypadku rozumiany jest katafaticznie: na ile Słowo zmanifestowało się w świecie, na tyle uczniowie poznali tajemnice Boga<sup>10</sup>. Wprawdzie *Didache* postuluje niekiedy poznanie w kategoriach wyłącznie moralnych (gdy na przykład poszukuje analogii pomiędzy odwróceniem się od nauki Bożej do zastępów szatana, od kłamstwa do dzieciobójstwa)<sup>11</sup>, ale w innych miejscach postuluje coś w rodzaju sakramentalnego opisu poznania podobnego do użytego już we wspomnianym liście. Twierdzi, że wszędzie gdzie jest mowa o boskich przymiotach, jest obecny Bóg<sup>12</sup>. Teologia w tym modelu umożliwia obecność Boga we wspólnocie, tak samo jak umożliwiają to chleb i wino w Eucharystii.

To, że złe idee szkodzą, a prawe myślenie przybliża do Boga, jest bardziej rozpowszechnioną opinią. Szkodliwość błędnych doktryn to oczywiście stały refren Ireneusza, szczególnie w *Adversus haereses*. Gdyby to jednak zlekceważyć, uznając, że w świetle odpowiedzialności biskupiej, jaką jest walka z herezją, tego się oczekuje, to w podobny sposób nie można już tego pominąć w pismach apostoelskich, które szczególnie polemiczne nie są. A jednak Ignacy ostrzega przed „obcym chwastem, jakim jest herezja”<sup>13</sup>,

<sup>8</sup> Słabe echo ignacjańskiego pojęcia milczenia Słowa słyhać w liście do Diogneta, gdzie autor twierdzi, że tylko Synowi znane były opatrnościowe zamiary Boże względem wszechświata. Zob. *List do Diogneta* 8. W równie prowokacyjnym stylu Ignacy zdaje się antycypować Augustyna, gdy mówi, że wiara jest początkiem życia, miłość jego końcem, a Bóg jednością obu. Zob. *List do Kościoła w Efezie* 14. Byłoby jednak absurdem twierdzić, że myśli on tutaj o Bogu w kategoriach specyficznie trynitarnych.

<sup>9</sup> *List do Diogneta* 10.

<sup>10</sup> Tamże 11.

<sup>11</sup> *Didache* 5-6.

<sup>12</sup> Zob. tamże 4.

<sup>13</sup> *List do Kościoła w Tralleis* 6, przekł. A. Świderkówna, w: BOK 10, s. 125.

a Polikarp przed próżnymi rozważaniami tłumów i błędnymi naukami<sup>14</sup>. Ponadto fałszywe doktryny jako takie nie stanowią jedyne go zmartwienia: w zaleceniach Ignacego dla Smyrneńczyków, aby pokutując, powrócili do swych prawych umysłów [*ananpsai*]<sup>15</sup>, widoczna jest jedność wiary i obyczajów wczesnego Kościoła. Przesąd, tak samo jako grzech, potrafi zaćmić umysł, stąd *List do Diogneta* ostrzega, że przyłgnięcie do pojęć bezrozumnych może prowadzić tylko do błędu<sup>16</sup>. Ten sam autor, wprowadzając zagadnienie, jakie spotkamy u wielu późniejszych pisarzy, maluje bałwochwalstwo jako formę bezrozumności. Bałwochwalstwo jest możliwe tylko dlatego, że uprawia kult tego, co obłąkańcze. Bałwochwalca czci to, co nierozumne, ponieważ żaden byt rozumny nie pogodziłby się z takim nonsensem<sup>17</sup>. Taki kult okazuje się nosicielem choroby zakaźnej: czcijo bezrozumne rzeczy, ostrzega autor, a w końcu sam się do nich upodobnisz<sup>18</sup>.

Zarówno Ignacy, jak i autor *Listu do Diogneta*, zgodnie z czymś w rodzaju mocy wewnętrznie uświęcającej ku poznaniu, wyrażają opinie rozciągające się daleko poza owe zalecenia negatywne<sup>19</sup>. Ignacy dowodzi, że z poznania płynie dość ograniczony pożytek, a zarazem dość oszałamiająca jest różnorodność poznania: zdolność rozumienia niebiańskich sekretów, hierarchii aniołów, rozmieszczenia mocy niebieskich. Zauważa jednak, że rzeczy te same z siebie nie czynią nikogo prawdziwym uczniem<sup>20</sup>. Z drugiej strony, autor *Listu do Diogneta* twierdzi, że poznane prawdy *ta theia* [boskich – przyp. tłum.] staje się kwitnącym i wydającym najróżniejsze owoce „ogrodem rozkoszy”. W tym ogrodzie prawd, zasadzone zostały zarówno Drzewo Poznania, jak i Drzewo Życia; rosną one obok siebie, ponieważ nie ma życia bez poznania, a bez życia nie ma wiarygodnego poznania<sup>21</sup>. *List do Diogneta* podkreśla nie tylko tak pojmowane poznanie, ale również jego uwarunkowanie: rozum<sup>22</sup>.

<sup>14</sup> Zob. *List do Kościoła w Filippi* 7.

<sup>15</sup> Zob. *List do Kościoła w Smyrnie* 9.

<sup>16</sup> Zob. *List do Diogneta* 2.

<sup>17</sup> Zob. tamże 2.

<sup>18</sup> Zob. tamże 2.

<sup>19</sup> L.W. Barnard dopatruje się w tym liście zapowiedzi późniejszych Apologetów zarówno ze względu na sposób, w jaki przedstawia on wiarę, jako fundamentalnie rozumowy akt, jak i w trosce o poszanowanie intelektualnych dociekań (zob. tenże, *Justin the Martyr: His Life and Thought*, Cambridge 1967, 3).

<sup>20</sup> Zob. *List do Kościoła w Tralleis* 5.

<sup>21</sup> Zob. *List do Diogneta* 12.

<sup>22</sup> Zob. tamże 2 i 21.

Podczas gdy przytoczone fragmenty dość uderzająco zapowiadają tony późniejszej teologii aleksandryjskiej i kapadockiej, są one mniej charakterystyczne dla teologii Ojców Apostolskich, nacechowanej odwoływaniem się do posłuszeństwa wskazówkom życia moralnego. Motyw ten obecny jest u Klemensa, Polikarpa oraz w *Didache*, zaś wyraźnie nieobecny w pismach Ignacego<sup>23</sup>. Jeśli, jak ujmuje to jedna grupy pisarzy, naśladujemy Chrystusa, okazując posłuszeństwo jego nauczaniu moralności, to zdaniem Ignacego stajemy się uczniami Syna poprzez nabycie umysłu Ojca. Ponieważ ten umysł [*gnōmē*] jest w pierwszej kolejności prerogatywą biskupów<sup>24</sup>, więc im i kapłanom powinno się okazywać całkowite posłuszeństwo własnego umysłu [*dianoiai*]<sup>25</sup> i Ignacy jest gotów rościć sobie ową głęboką zgodność z umysłem [*gnōmē*] Boga<sup>26</sup>. To roszczenie nie jest jednakże zwykłym występowaniem w obronie własnego autorytetu, gdyż uznaje on, że również umysły innych, włączając w to swoich adresatów, są zgodne z umysłem Boga (choć oczywiście, może nie tyle opisuje stan faktyczny ile zaleca to, co uważa za właściwe)<sup>27</sup>. Tak często wychwalana przez Ignacego jedność jest w rzeczywistości jednością intelektualną pojmowaną nie jako zwyczajna akceptacja przyjętej przez wszystkich prawdy przekazanej przez Kościół, ale w sensie jedności tych ludzi między sobą. Zachęca on do jedności powodującej uczestnictwo w Bogu: „Niechaj więc nikt was nie zwodzi [*homoioia*], jak wprowadzić nikt was zwieść już nie może, gdyż bez reszty należyście do Boga”<sup>28</sup>. Bardziej niż sztywne pojęcie autorytetu eklezjalnego właśnie tego rodzaju troski skłaniają go do krytykowania dochodzenia w Kościele czegoś na własną rękę<sup>29</sup>.

Mimo że Ignacy ostro i wyraźnie akcentuje posłuszeństwo chrześcijan biskupowi, inne pisma Ojców Apostolskich kładą spory nacisk na podporządkowanie i posłuszeństwo Bogu. Taką uległość nierozumny i nieożywiony świat okazuje ze swego przyrodzonego porządku<sup>30</sup>. Ludzkie posłuszeństwo wobec Boga odzwierciedla Bożą dobroć, polegającą na odrzuceniu użycia przemocy do poskramiania naszej niesforności i – pośrednio – naszej wolności<sup>31</sup>. Wolność sama w sobie zakłada istnienie umysłu uzdolnio-

<sup>23</sup> Zob. 1 *List Klemensa 2* i 13; *List Polikarpa do Filipian 4*; *List Barnaby 2*; *Didache 1*.

<sup>24</sup> Zob. *List do Efezjan 3*.

<sup>25</sup> Zob. *List do Kościoła w Efezie 20*; *List Ignacego do Filadelfii 1*.

<sup>26</sup> Zob. *List Ignacego do Kościoła w Rzymie 8*, tłum. BOK 10, s. 115.

<sup>27</sup> Zob. *List do Polikarpa 8*.

<sup>28</sup> Zob. *List do Kościoła w Efezie 4*.

<sup>29</sup> Zob. *List do Kościoła w Magnezji 7*.

<sup>30</sup> Zob. *List Klemensa 20*.

<sup>31</sup> Zob. *List do Diogneta 7*; *List Barnaby 2*.

nego do rozeznania, jak z niej korzystać, ale tylko u Klemensa Rzymskiego znajdujemy wyraźne potwierdzenie tego *imago Dei* zestawione z nawoływaniem do działania zgodnie z Bożą wolą<sup>32</sup>.

Jeśli Ojcowie Apostolscy nie zadają sobie trudu, aby określić ludzki umysł, to również nie dostrzegają też oni żadnego napięcia pomiędzy umysłem a ciałem. W ich pismach ślady podejrzliwego podejścia do ciała są znikome. Prawdą jest, że Ignacy wykazuje gorliwe pragnienie stanięcia oko w oko z lwami, co graniczy z poszukiwaniem okazji do męczeństwa, czego późniejszy Kościół czuł się w obowiązku zabraniać. Jednak gdy utrzymuje, iż naprawdę będzie uczniem Chrystusa wtedy, gdy lwy zmielą jego ciało tak, że nic z niego nie zostanie, to nie tyle chce wyrazić pragnienie unicestwienia swojego ciała, ile pragnienie naśladowania Chrystusa w całkowitej rezygnacji z siebie, dla Bożych celów, dla dobra Kościoła<sup>33</sup>. Dla Ignacego własne męczeństwo jest najwznioślejszą drogą celebracji Eucharystii, zjednoczeniem się z męką Chrystusa poprzez stawanie się tym, co jest łamane i dawane wiernym. Tak jak Eucharystia jest proklamacją obecności Boga Jego ludowi, tak śmierć Ignacego stanie się formą dysputy: „Jeśli bowiem zachowacie milczenie w mojej sprawie – przekonuje swoich czytelników – sprawicie, że stanę się zrozumiałym głosem [*logos*] Boga, jeśli natomiast przemówicie, wtedy stanę się [niczym więcej niż] zwykłym głosem”<sup>34</sup>. Oto ludzka odpowiedź na milczące pochodzenie Słowa Wcielonego: godząc się bez sprzeciwu na męczeństwo Ignacego, wierni pozwolą, aby krzyk jego cierpień stał się zrozumiałym głosem odzwierciedlającym niemą dysputę, jaką Słowo toczy w sercu Trójcy Świętej: *logos* naśladuje *Logos*. Ciało nie traktuje się z lekceważeniem – Ignacy jest aż nad wyraz świadom bólu, jaki wkrótce wycierpi – ale instynkty ciała zostają poddane kierownictwu umysłu. W tym świetle rozważanie tekstów Ignacego pomaga nam zrozumieć w pełni znaczenie riposty udzielonej przez Polikarpa prokonsulowi, nakłaniającemu go do wyparcia się wiary pod groźbą rzucenia dzikim zwierzętom: „Srowadź je, bo niemożliwa jest dla nas taka zmiana zdania, która by prowadziła od lepszego do tego, co gorsze, dobrze zaś jest zmieniać, by

<sup>32</sup> Zob. *List Klemensa* 33.

<sup>33</sup> *List do Kościoła w Rzymie* 4.

<sup>34</sup> *List do Kościoła w Rzymie* 2, przekł. własny tłumacza [pod sugestią autorki]; *Caveat lector*: tłumaczę za greckim tekstem edycji Loeba, które edycja SC klasyfikuje jako przypis i odrzuca, uznając, że gra słów *logos* i *ēchō/phōnē* jest zbyt trudna do uchwycenia, stąd obca tekstowi tego rodzaju. Jednakże sformułowanie, jakie przyjmuje wydawca SC, prawie wcale nie ma sensu, dlatego preferuję wydanie Loeba. Zob. tekst w SC 10, 126 i 128 wraz z przypisem 1 na tych stronach [przyj. autorki].

przejsć od złego do sprawiedliwości<sup>35</sup>. Nie widzimy tu brawury, ale wyraz głębokiego przekonania co do wyjątkowości trwania w prawdzie; ciało służy umysłowi, który poznaje i wyznaje, a nie ulega dyktatowi swoich lęków. Podobnie precyzyjnej interpretacji domaga się fragment z listu do Diogneta, gdzie autor twierdzi, że relacja chrześcijan do świata podobna jest relacji ciała i duszy. Ciało nienawidzi duszy, jednakże dusza kocha ciało, tak jak chrześcijanie kochają tych, którzy ich nienawidzą. Dusza spaja ciało w jedną całość [*synechei*], będąc równocześnie uwięzioną w ciele<sup>36</sup>. Z tej analogii nie wynika, że ciało nie podlega uszczerbkom, lecz jej dominującym przesłaniem są miłość i troska o ciało<sup>37</sup>.

Prawdopodobnie nieobecność wątku kontemplacji przejawiająca się w całej późniejszej teologii stanowi największą różnicę pomiędzy Ojcami Apostolskimi a tą ostatnią. Wyjątkiem jest tu Klemens Rzymski mówiący zarówno o skupieniu [*atenisōmen*] myśli wierzącego na Chrystusie<sup>38</sup>, jak i kwitnięciu wiedzy wtedy, gdy oczy serca wznoszą się ku wyżynom niebieskim<sup>39</sup>. Gorąco zaleca on swojemu czytelnikowi kontemplację umysłem i patrzeć na siebie oczami duszy – wizualna metafora znajdująca gdzie indziej tylko w liście do Diogneta<sup>40</sup>. Oczywiście jakkolwiek próba wyjaśnienia tej nieobecności musi się opierać na przypuszczeniach, ale trudno się temu dziwić, biorąc pod uwagę naglące okoliczności, w jakich znaleźli się ci pisarze: zajęci ustanawianiem Kościołów, spieszyli ku własnej przedwczesnej śmierci.

---

<sup>35</sup> *Męczeństwo Polikarpa* 11, tłum. A. Świderkówna, w: BOK 10, 165.

<sup>36</sup> *List do Diogneta* 6.

<sup>37</sup> A. O'Hagan wskazuje na dobitne akcentowanie zmartwychwstania ciała w tzw. Drugim Liście Klemensa do Koryntian; za sprawą odkupienia ludzkie ciało utożsamiane jest z Kościołem, stąd zalecana jest powściągliwość cielesna, gdyż w pewnym stopniu paruzja zależy od ludzkich uczynków (zob. *Material Re-Creation in the Apostolic Fathers*, Berlin 1968, 70).

<sup>38</sup> *List do Koryntian* 7.

<sup>39</sup> Tamże 36 i 19.

<sup>40</sup> *List do Diogneta* 2.



## Spis treści

WSTĘP .....	7
Zakres pracy i metoda .....	26
Rozdział I	
ŚWIT TEOLOGII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ .....	29
Ojcowie Apostolscy .....	29
Justyn .....	35
Ireneusz .....	41
Tertulian .....	47
Rozdział 2	
WCZEŚNI ALEKSANDRYJCZYCY: KLEMENS I ORYGENES .....	56
Rozdział 3	
TEOLOGIA KAPADOCKA: NAZJAŃCZYK I NYSSĘCZYK .....	107
Rozdział 4	
AUGUSTYN .....	178
Rozdział 5	
PISMA MONASTYCZNE .....	232
Zakończenie .....	284
Teksty pierwszorzędne i tłumaczenia .....	293
Bibliografia .....	299
Indeks osób .....	305
Indeks pojęć .....	309