

ANTONI MŁOTEK

„PRZEJĄĆ I OBRÓCIĆ NA NASZ POŻYTEK” Ojcowie Kościoła IV wieku wobec kultury antycznej

Treść: Wstęp; I. Ogólna postawa chrześcijan IV w. wobec przejawów kultury antycznej; II. Wielcy Ojcowie Kościoła wobec antycznej kultury; Zakończenie

WSTĘP

W wielu współczesnych publikacjach zwraca się uwagę na fakt, że kryzys kultury, w jakim znalazła się ludzkość drugiej połowy XX wieku, jest zagrożeniem osobowych wymiarów człowieka. Tworzenie się kultury laickiej, na niektórych terenach świadome eliminowanie religii z kultury, w imię pełnego dowartościowania człowieka, zbiega się z niepokojącymi sygnałami antyhumanistycznych tendencji modelu kultury.¹

Problematyka kultury interesuje różne działy wiedzy: etnologię, psychologię, historię, antropologię itd. Bibliografia dotycząca kultury jest imponująca. Także teologia chrześcijańska podejmuje metodyczną refleksję nad tą dziedziną ludzkiej działalności, interesując się zwłaszcza rolą religii w kształtowaniu osobowego modelu kultury i jej wartościowaniem moralnym.² Kategoria wartości moralnych zajmuje szczególnie eksponowane miejsce wśród warto-

¹ Z. J. Zdybicka, *Rola religii w kształtowaniu osobowego modelu kultury*, w: *W kierunku religijności*, pr. zb., red. B. Bejze, Warszawa 1983, s. 283.

² S. Swieżawski, *Rola kulturotwórcza chrześcijaństwa*, AK 75 (1970) 201—212. Por. M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, Kraków 1985, s. 108 n. Spośród ważniejszych dzieł, które naświetlają kulturę chrześcijańską, warto wymienić: P. Arrupe, *La Chiesa e la cultura*, Napoli 1967; C. W. Cochran, *Chrześcijaństwo a kultura antyczna*, Warszawa 1960; G. Calo, *Esigenze cristiane della cultura moderna*, Assisi 1956; R. Croner, *Culture and Faith*, Chicago 1956; L. J. Lutzbetak, *Kościół a kultura. Antropologia stosowana na użytek misjonarzy*, Warszawa 1972; J. Maritain, *Religion et culture*, Paris 1966; R. Sigmund, *The Theology of Culture*, New York 1959; P. Tillich, *Theology of Culture*, New York 1959; A. F. Bednarski, *Introduzione alla teologia della cultura*, Roma 1973.

ści duchowych. W ich świetle oceniamy nie tylko czyny, ale nawet zamierzenia; tylko one potrafią normować całe świadome życie ludzkie. Stosują się one i do kultury, normując w pierwszym rzędzie czynności, a pośrednio i wytwory kulturowe. Wielorakie działania kulturalne, a więc intelektualne, estetyczne, społeczne, fizyczne i religijne, posiadają zawsze swoją „nośność moralną”³.

Po Soborze Watykańskim II, który w konstytucji *Gaudium et Spes* (nr 53—62) szczegółowo naświetlił należyty sposób podnoszenia kultury, jeszcze bardziej nasiliły się badania istniejących powiązań pomiędzy orędziem zbawienia a kulturą ludzką. Konstytucja ta, jak stwierdził J. Majka, stanowi najbardziej zasadnicze opracowanie na ten temat w dokumentach magisterium Kościoła.⁴ Sobór dostrzegał dramat przeciwieństw między wielu odmianami kultury humanistycznej, szczególnie humanizmu ateistycznego, a religią. Nie zamykał jednak oczu na pozytywne, jakie przynosi kultura ogólna w programowaniu religijności chrześcijańskiej i jej pogłębieniu.

W niniejszych wywodach pragniemy zbadać słuszność zdania zawartego w tejże konstytucji soborowej, iż Kościół, żyjący w ciągu wieków, w różnych warunkach, posłużył się dorobkiem różnych kultur, ażeby Chrystusowe orędzie zbawcze rozpowszechnić swym przepowiadaniem wśród wszystkich narodów oraz wyjaśnić je, badać, głębiej zrozumieć oraz lepiej wyrazić w odprawianiu liturgii i w życiu wielopostaciowej społeczności wiernych.

Dla weryfikacji tej tezy sięgamy do czasów wielkich Ojców Kościoła. Gdy oni żyli, a głównie chodzi o IV wiek, był to czas na pewno przełomowy w dziejach Kościoła i w historii powszechnej. Na Zachodzie, gdzie najazdy barbarzyńskie zadawały Imperium coraz poważniejsze ciosy, powodując jego stopniowy upadek, ten wiek jest naprawdę kresem pewnej epoki. W tym kontekście interesuje nas rola wielkich Ojców Kościoła w zachowaniu antycznej kultury. Warto najpierw naświetlić, chociaż pobieżnie, ich ogólną postawę wobec przejawów kultury pogańskiej. Następnie zaś będzie omówione stanowisko niektórych reprezentantów wobec tej kultury. W zakończeniu będzie można stwierdzić słuszność poglądu św. Augustyna, dotyczącego relacji Kościół a poglądy filozofów pogańskich i różne przejawy kultury antycznej, zawarty w *De doctrina christiana* (IV, 20, 60), który wyraża się

³ S. Olejnik, *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże*, Warszawa 1979, s. 348. Por. H. Wistuba, *Kultura moralna*, AK 75 (1970) 228—231.

⁴ J. Majka, *Wprowadzenie do Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1968, s. 827.

w tytule niniejszego artykułu „Przejąć i obrócić na nasz pożytek”

I. OGÓLNA POSTAWA CHRZEŚCIJAN IV W. WOBEC PRZEJAWÓW KULTURY ANTYCZNEJ

Chrześcijanie IV stulecia byli świadomi, że są spadkobiercami podwójnego dziedzictwa, a mianowicie dotychczasowej tradycji Kościoła i przeszłości klasycznej. Stali oni wobec problemu w jakiej mierze odrzucenie przez nich religii pogańskiej pociągało za sobą zerwanie z filozofią, literaturą i innymi dziedzinami kultury antycznej.

Relację dotyczącą chrześcijaństwa i kultury antycznej naświetla dość bogata literatura.⁵ Autorzy piszący na ten temat wyrażali pogląd, że chrześcijanie interesującego nas okresu, żyjąc wśród wielu jeszcze pogan i przeżywając najazdy barbarzyńskie, nie mieli jednoznacznego stosunku do kultury antycznej. Z jednej strony w ich postawie przejawiała się wobec niej pewna wrogość, a z drugiej byli jej rzecznikami i kontynuatorami.⁶

Opowiadając się za tezą, że postawa ówczesnych chrześcijan wobec kultury antycznej nie była jednoznaczna, trzeba najpierw dostrzec uprzedzenia wobec niej. Potępiono tę kulturę, ponieważ wyrażała światopogląd sprzeczny z wizją chrześcijańską. Już Tertulian dobitnie ukazywał przepaść między chrześcijańską nauką a filozofią pogańską. Znane są jego wykrzykniki: „Co ma wspólnego między sobą filozof i chrześcijanin, wychowanek Grecji i uczeń nieba fałszerz prawdy, a jej odinowiciel i tłumacz?” (Apol. 46, 18). „Co ma wspólnego objawienie Boże z ludzką mądrością, czysty

⁵ B. Łapicki, *O spadkobiercach ideologii rzymskiej. Okres chryścianizacji Cesarstwa Rzymskiego*, Łódź 1962; E. Bevan, *Hellenism and Christianity*, London 1921; R. Cantalomessa, *Christianesimo e cultura nella Chiesa antica*, w: *Cristianesimo cultura*, Milano 1976, s. 126—145; C. W. Cochran, *Chrześcijaństwo a kultura antyczna*, Warszawa 1960; W. Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge 1962; E. Hatch, *The influence of Greek Ideas on Christianity*, New York 1957 (z dobrą bibliografią, którą zestawiał E. C. Grant); P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum*, Tübingen 1912; A. Wifstrand, *L'Eglise ancienne et la culture grecque*, Paris 1962. Badając stanowisko Kościoła pierwszych wieków wobec kultury antycznej warto sięgnąć do bibliografii zamieszczonej w: B. Altaner, A. Stübner, *Patrologia*, Warszawa 1990, s. 50—57.

⁶ F. Filipek, A. Młotek, *Postawa chrześcijan IV i V wieku wobec kultury antycznej*, RTK 29 (1982) z. 3, s. 5—20; E. Bolisani, *La cultura pagana nei primi Padri latini*, Padova 1964.

błękit nieba prawdy z mgłami filozofii, Ateny z Jerozolimą, Akademia z Kościołem" (*De prescr. haer.* 7, 9).⁷

Te zdania Tertuliana powtarzano jeszcze w IV wieku. Lekceważący stosunek do dorobku umysłowego antycznej kultury wraz ze stwierdzeniem, że nie ma on znaczenia dla wiedzy chrześcijańskiej ujawnił się na synodzie w Kartaginie pod sam koniec interesującego nas stulecia. Stosowny kanon postanawiał, aby biskup nie czytał ksiąg pogańskich.⁸ Również Jan Kasjan uważał, że studiowanie literatury świeckiej, pogańskiej jest czynnością niepotrzebną i bezpłodną, a czasem szkodliwą⁹.

Z drugiej strony w IV w. zauważamy znacznie szersze przyswajanie przez kulturę chrześcijańską tradycji kultury helleńskiej i łacińskiej, niż to miało miejsce w okresie poapostołskim. Uważano, że nie wszystko, co pogańskie, jest doszczętnie złe. Sądzono, że kultura antyczna z instrumentem niektórych pojęć filozoficznych, może służyć zgłębieniu i wyrażeniu danych objawienia. Może być także pomocna w dialogu ze światem i uprzywilejowanym kanałem orędzia ewangelicznego dla ludzi wykształconych. Dla chrześcijanina studiowanie literatury greckiej (*propaideia*) zachowuje swoją wartość. Zmierza bowiem ku prawdziwej *paideia* chrześcijańskiej, którą daje Biblia.¹⁰ Charakterystyczna w tym względzie była duchowa droga św. Augustyna. Dla niego, jak i dla wszystkich wykształconych ówczesnych chrześcijan filozoficzna myśl hellenistyczna i wiara chrześcijańska były bliskie. Pisma Cycerona, a później lektura dzieł neoplatonickich ułatwiła mu ostateczne nawrócenie i zrozumienie Biblii.

Odtąd tradycyjne schematy retoryki szły na służbę wiary i ułatwiały wykładanie problemów życia i myśli chrześcijańskiej. Znamienne dla epoki jest to, że wielu biskupów było najpierw retorami. Albowiem w IV w. główną część kultury wyższej stanowią nie tyle studia filozoficzne, co retoryczne.

Najsławniejszym nauczycielem wymowy był poganin Libanios (314—393), który łączył wielkie nadzieje ze wskrzeszeniem pogaństwa (zwanego wtedy hellenizmem) przez swego admiratora, sofistę na tronie, Juliana Apostatę.

⁷ C. Scaglioni, „*Sapientia mundi*” e „*Dei sapientia*”: *L'esegesi di I Cor. 1, 18, 25 in Tertuliano*, „*Aevum*” 46 (1972) 183—215.

⁸ IV Synod w Kartaginie, kan. 16 — Mansi III 952: „*Ut episcopus gentilium libros non legat*”.

⁹ Jan Kasjan, *Collationes*, XIV, 13 — PL 49, 979.

¹⁰ M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, Warszawa 1979, s. 322.

Ten wybitny retor pogański był nauczycielem znakomitych Ojców Kościoła greckiego: Bazylego, Grzegorza z Nazjanzu, Jana Chryzostoma, Teodora z Mopswestii. Utrzymywał z nimi serdeczne stosunki, będąc sam zdecydowanym przeciwnikiem chrześcijaństwa. Ci mówcy kościelni i inni autorzy mów okolicznościowych, kazań i homilii obficie operują wyuczonymi figurami retorycznymi, rytmem, a nawet zwrotami Cycerona i innych mówców pogańskich. Liczne mowy np. Grzegorza z Nazjanzu są arcydziełami sztuki oratorskiej. Można wykazać, jak odpowiadały one dokładnie obowiązującym wówczas regułom w swojej budowie i przeprowadzeniu myśli.¹¹

Gdy chodzi o dwuznaczną postawę chrześcijaństwa wobec kultury antycznej, to bardzo wyraźnie ujawniła się ona w IV w. w stosunku do filozofii. Z jednej strony była ona pogardzana. Św. Jan Chryzostom głosił: „Filozofowie pogańscy w niczym nie są lepsi od aktorów na scenie i w igraszkach mimów, którzy nie mogą pokazać nic więcej oprócz płaszcza, brody i reszty ubrania”.¹² Negatywnie odnoszono się zwłaszcza do filozofii Arystotelesa, którego nazywano „przywódcą ariam”,¹³ gdyż począwszy od Ariusza wszyscy przeciwnicy dogmatu o Trójcy Świętej posługiwali się metodą dyskusji opartej na sztuce Arystotelesa. Przypisywano filozofom pogańskim także brak oryginalności poglądów i uważano ich za plagiatorów mądrości mojszowej.

Z drugiej strony obserwujemy pozytywny stosunek ówczesnych pisarzy i duszpasterzy chrześcijańskich do filozofii. Oni to dokonali asymilacji zdobyczy filozoficznych do wiary chrześcijańskiej. Zwłaszcza Ojcowie Kapadoccy obficie korzystali z filozofii, by zgłębić tajemnice objawione. Na przykład u Grzegorza z Nyssy można zobaczyć, jak łatwo dokonywała się w pewnych sferach chrześcijańskich fuzja myśli chrześcijańskiej z hellenistyczną oraz jak dalece posuwano się w próbach spożytkowania greckiej filozofii do spekulacji teologicznej.¹⁴

Otwartość chrześcijaństwa na różne kierunki filozoficzne ujawniła się już w III w. Grzegorz Cudotwórca w swoich wspomnieniach o Orygenesie pisał: „Kazał nam ujmować filozofię

¹¹ H. von Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, Warszawa 1967, s. 105.

¹² Św. Jan Chryzostom, *De statu hom.* XIX, 1 — PG 49, 188; T. Sinko, s. 73.

¹³ Faustyn, *De Trinit.* 12 — PL 13, 15 B.

¹⁴ M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, Warszawa 1982, t. 2, s. 273. Por. T. Zieliński, *Chrześcijaństwo starożytne a filozofia rzymska*, Zamość 1921; A. H. Armstrong, R. A. Markus, *Wiara chrześcijańska i filozofia grecka*, Warszawa 1964.

w jedną całość, zbierając wszystkie interesujące dzieła starych filozofów i poetów — z wyjątkiem tych, którzy negują Boga i Bożą Opatrzność. Do wszystkich trzeba było zaglądać, wszystkich czytać, nie przywiązując się specjalnie do żadnego systemu, ale także żadnego nie odrzucając”.¹⁵

Tak jak w filozofii, tak samo w obrzędach i kulcie zauważyć można z jednej strony ich zwalczanie, a z drugiej asymilację przez chrześcijaństwo. Walka z pogańskimi zwyczajami nie była prowadzona w sposób gwałtowny. Obrzędy bowiem i instytucje pogańskie, nawet jeszcze pod koniec IV wieku, tak ściśle związane były z podstawami życia społecznego, że nierozwagą byłoby nagle je usunąć. Należało działać stopniowo. Przez to stulecie i następne, zwyczaje pogańskie powoli ustępowały zwyczajom chrześcijańskim, a społeczeństwo pogańskie stawało się społeczeństwem chrześcijańskim.

Przejawem chrystianizacji obyczajów było nadawanie imion chrześcijańskich dzieciom. Sw. Jan Chryzostom zachęcał rodziców: „Samemu imię winno dzieci pobudzać do cnoty. Nie należy im nadawać imion ojca, matki, dziadka i pradziadka, lecz świętych — męczenników, biskupów i apostołów... Przy wyborze imienia unikajmy zwyczajów pogańskich. Jest rzeczą brzydką i śmieszna, iż w chrześcijańskim domu panują zwyczaje pogańskie”.¹⁶ \

Interesujące spostrzeżenie na temat przyswajania przez chrześcijaństwo form kultu pogańskiego czyni M. Simon.¹⁷ Jego zdaniem, kult słońca, który odgrywał w schyłkowym pogaństwie coraz ważniejszą rolę, wywarł swój wpływ także na religię chrześcijańską. Kult ten i biorąc szerzej kult planet, przyczynił się do świętowania dies Domini, tj. niedzieli. Najprostsze wyjaśnienie, dlaczego przyjęto datę 25 grudnia jako dzień Bożego Narodzenia, jest fakt po prostu chrześcijańskiej transpozycji święta Natalis Soli Invicti.

Także cześć oddawana świętym i zmarłym czerpała niektóre swoje cechy z praktyki pogańskiej. Uczty pogrzebowe miały swój od-

¹⁵ Sw. Grzegorz Cudotwórca, *Logos prosphonetikos* 7 i 9 — PG 10, 1088—1096. Orygenes głosił pogląd, że trzeba z filozofii greckiej zebrać wszystko, co może służyć za wstępną naukę do ewangelii (tak jak Hebrajczycy wyruszając do Ziemi Obiecanej obrabowali Egipcjan ze wszystkich kosztowności).

¹⁶ Sw. Jan Chryzostom, *De inani gloria et de educandis liberis* 9 — PSP XIII, 173. Por. S. Skimina, *De Johanni Chrysostomi De inani gloria et de educandis liberis libelli veritate*, „Eos” 36 (1929) 711—730.

¹⁷ M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, dz. cyt., 300n.

powiednik w chrześcijaństwie w postaci tzw. refrigerium. Władze kościelne, nie potępiając wyraźnie tego głęboko zakorzenionego obrzędu, starały się jednak hamować jego wybujałości i powoli go tępić. Często towarzysząca mu liturgia eucharystyczna wyparła w końcu refrigerium, zwłaszcza w dzień świętego męczennika, które przypadało w dniu jego depositio.¹⁸

Postawa odrzucenia i akceptacji zarazem kultury pogańskiej charakteryzowała ogół chrześcijan IV w. Wyraźnie zaś uwidaczniała się w pismach i w działaniu duszpasterskim wielkich Ojców Kościoła.

II. WIELCY OJCOWIE KOŚCIOŁA WOBEC ANTYCZNEJ KULTURY

Tytułem przykładu warto poznać stanowisko Bazylego, Hieronima i Ambrożego wobec dziedzictwa pogańskiej kultury. Pierwsi dwaj pozostawili specjalne rozprawy na ten temat. Ostatni zaś nie tyle w teorii, co w praktyce wyrażał w części negatywną, a w części pozytywną postawę wobec tej kultury.

1. Ś w. B a z y l i

Dezaprobate Bazylego wobec studiów pogańskich możemy poznać z listu do Eustatiosa z Sebasty, napisanego w 375 r. Św. Bazyli uskarżał się w nim: „Wiele doprawdy czasu zmarnowałem dla próżności i całą prawie młodość straciłem na jałowym trudzie, jaki podjąłem, aby osiąść wiedzę, która w oczach Boga jest tylko ogłupiającą mądrością, ale potem, pewnego dnia, ocknąłem się jakby z głębokiego snu, zwróciłem się ku zadziwiającemu światłu prawdy Ewangelii i przejrzałem nieprzydatność, przemijających zresztą, mądrości możliwych tego świata”.¹⁹

Mając takie przekonanie, Bazyli radził, aby w szkołach klasztornych uczono młodzież czytać i pisać na tekstach biblijnych. Zamiast bajek z mitologii pogańskiej nauczyciel miał uczniom opowiadać o rozmaitych zdarzeniach z historii zbawienia. W ten sposób uczona młodzież nie będzie traktować nauki jako przymusu i zajęcie odrażające.²⁰

Akceptacja kultury pogańskiej przez Bazylego ujawniła się w tym, że sam uzyskał rozległe wykształcenie i w obcowaniu z poganami wolny był od uprzedzeń. W swoich pismach często odwo-

¹⁸ Tamże, s. 303.

¹⁹ Św. Bazyli, *Epist.* 223, 2 — W. Krzyżaniak, s. 251.

²⁰ Tenże, *Regulae fusius tractatae* 15, 3 — M. Michalski, ALP, t. 2, s. 82.

ływał się wyraźnie lub w sposób ukryty, do filozofów, poetów i li-ryków pogańskich. Korespondował także ze słynnym retorem Libaniosem. W specjalnym dziełku ściśle określił, pod jakimi warunkami i w jakich granicach chrześcijanin może kształtować swoją kulturę na autorach świeckich. Chodzi o *Mowę do młodzieńców, jak mogą odnieść pożytek z czytania ksiąg pogańskich*.²¹

Bazyli nie ignorował niebezpieczeństw moralnych literatury klasycznej. Mowa ta była skutecznym uspokojeniem tych chrześcijan, którzy żywili skrupuły co do lektury autorów pogańskich. Teza, jaką w niej autor rozwinął, brzmiała: jeśli dokonana się wyboru lektury zgodnie z kryterium chrześcijańskiej moralności, warto obcować z pisarzami pogańskimi.

Bazyli podawał przykłady Mojżesza i Daniela, którzy najpierw uczyli się mądrości egipskiej i babilońskiej, a dopiero potem zostali powołani do świętych nauk. Nauki pogańskie nie są więc bez pożytku dla dusz.

Lektura pism pogańskich wymaga jednak wielkiej ostrożności. U poetów trzeba omijać wszystko, co zachęca do złego, jak pochwały win, rozkoszy, mity o bogach i ich rozwiązości. Także historycy pisząc dla przypodobania się czytelnikom, budzą nieraz namiętności, a mówcy uczą kłamać.

Nakazując omijanie tego, co u pisarzy pogańskich jest szkodliwe, Bazyli radził, by z ich pism skwapliwie zbierać to, co pożyteczne. „To raczej od nich przyjmujemy, w czym chwałą cnotę albo ganią przewrotność. Jak bowiem wszyscy inni rozkoszują się tylko wonią albo barwą kwiatów, a pszczoły umieją z nich i miód podbierać, tak samo i ci, którzy w takich mowach szukają nie tylko przyjemności i wdzięku, mogą z nich i jakiś pożytek złożyć w duszy”.²²

Należy przyjąć te nauki filozofów, prozaików i poetów, które zawierają wskazówki dobrego postępowania. W wielu bowiem wypadkach są zgodne z moralnością chrześcijańską. Sokratesowe np. postępowanie uczy, jak realizować przykazania Chrystusa o nie-sprzeciwianiu się złu. Zachowanie zaś Peryklesa i Euklidesa uczy wytrwania wobec napastników i łagodnego znoszenia ich gniewu.

Z pism pogańskich można i trzeba więc zdobywać wiedzę o mądrym postępowaniu. Dlatego należy zachować krytycyzm wobec tekstów pogańskich, dokonywać selekcji, a nie wszystko „pochła-

²¹ Sw. Bazyli, *Wybór homilij i kazań*, tł. T. Sinko, Kraków 1974, s. 213—230.

²² Tamże, s. 217.

niać na kształt wezbranych potoków, porywających wszystko, co staje im w drodze".²³

2. Św. Hieronim

Postawę Hieronima wobec dziedzictwa kultury antycznej najlepiej możemy poznać z jego listów. W Liście 21 wyrażał on pogląd, że świecka literatura klasyczna może służyć wierze chrześcijańskiej pod warunkiem, że się ją oczyści z wszystkich błędów: „Kiedy czytamy filozofów, kiedy dostają się do rąk naszych księgi mądrości światowej, jeśli znajdujemy coś w nich pożytecznego, obracamy to na pożytek naszej nauce. To natomiast, co zbyteczne: o bożkach, o miłości, o trosce o rzeczy światowe, usuwamy dośzczętnie, tak jak włosy i paznokcie obcinamy najostrzejszym żelazem”.²⁴

Z tego przekonania rodziło się działanie samego Hieronima. On sam czytał autorów pogańskich. Potwierdza to lektura jego pism. Nie rezygnował z retorycznej elegancji swego stylu. Pisarzy pogańskich traktował jednak jak środek pomocniczy przy interpretacji Biblii. Nie był rad, gdy odczytano ich ze względu na nich samych albo też tylko dla przyjemności. Biadolił nad niektórymi kaptanami swoich czasów, co zaniedbując lektury Pisma św. czytając komedie i inne pisma pogańskie.²⁵

W następnym liście Hieronim dał świadectwo swego przywiązania do kultury klasycznej. Chodzi o opis słynnego snu, w którym otrzymał odpowiedź na swoje rozterki wewnętrzne, czy ma czytać Tulliusza, Plauta i innych pisarzy pogańskich. Wydało mu się, że stanął przed trybunałem Bożym, a zapytany o swój stan odpowiedział, że jest chrześcijaninem. Wtedy usłyszał: „Kłamiesz, jesteś cyceronianinem, a nie chrześcijaninem: gdzie skarb twój, tam i serce twoje”. Wówczas postanowił zerwać z kulturą pogańską, a oddać się wyłącznie lekturze Biblii.²⁶

Gdy śledzimy dorobek literacki Hieronima, możemy go oskarżać, iż nie dotrzymał w rzeczywistości ślubu złożonego w czasie widzenia i że ustawicznie łamał przysięgę wtedy złożoną, iż będzie unikał autorów świeckich. Nie należy więc brać jego pięknych postanowień, zawartych w Liście 22, 30 zbyt dosłownie. Jest to po prostu znakomity ustęp retoryczny, zapewne odbicie prawdziwego

²³ Tamże, s. 222.

²⁴ Św. Hieronim, *Epist.* 21, 13 — J. Czuj, t. 1, s. 93.

²⁵ Tamże, s. 94. Por. C. Tibiletti, *Cultura classica e cristiana in San Girolamo*, „Salesianum” 11 (1949) 97—117.

²⁶ Św. Hieronim, *Epist.* 22, 30 — J. Czuj, t. 1, s. 147.

kryzysu duchowego, ale nie radykalne zerwanie humanisty z przeszłością.

W liście do Magnusa, mówcy rzymskiego, pisany kilkanaście lat później (w 397 r.) wyjaśniał wprost, dlaczego w swych dziełach cytuje literaturę świecką. Postępuje tak, bo i autorzy natchnieni cytowali teksty pisarzy pogańskich. Zdaniem Hieronima, można korzystać z literatury świeckiej pod warunkiem, że się ją oczyści (mamy tu powrót do stanowiska zajętego w *Liście 21*, 13). Branka żydowska, po obcięciu włosów i paznokci, dopiero może być pojęta za małżonkę. Powołując się na ten przepis ze Starego Testamentu (Pp 21, 11), Hieronim mówił, że mądrość świecka może służyć sprawie Bożej po oczyszczeniu z bałwochwaltwa i zmysłowości.²⁷

Dlatego też Hieronim zachęcał, by chrześcijanie czerpali z literatury pogańskiej, co dobre i piękne: „Czytajcie, zaklinam was, Demostenesa, czytajcie Tuliusza, a gdy się wam może nie podobali retorzy, których sztuka polega raczej na tym, by mówić rzeczy prawdopodobne niż prawdziwe — czytajcie Platona, Teofrasta, Ksenofonta, Arystotelesa i innych, którzy wypływając z Sokratesowego źródła, różnymi popłynęli rzekami. Co u nich znajdziecie łatwego, co prostego? Czy są jakieś słowa bez sensu? Jakaś myśl, która nie prowadzi do zwycięstwa?”²⁸

3. Ś w. A m b r o ż y

Interesująca jest postawa Ambrożego z Mediolanu wobec kultury klasycznej. Miał on poczucie przynależności do tych pokoleń, które stworzyły wielkość Rzymu, zdawał sobie sprawę ze swych związków rodowych. Ten wysoki urzędnik, nagle powołany na tron biskupi, miał dobre wykształcenie świeckie. Był pod wpływem klasyków. Wergiliusz cieszył się dużym uznaniem u niego. Można wymienić czterysta osiemnaście niewątpliwych przypadków naśladowania tego wielkiego poety przez Ambrożego, a dwieście czterdzieści osiem — możliwych.²⁹

Był też znakomitym „uczniem” Cyncerona. Potwierdza to dzieło *De Officiis ministrorum*. Ambrożo zapożyczył nie tylko tytuł książki od Cyncerona, ale także koncepcję suwerennego dobra, przeciwieństw zachodzących między rozumem a namiętnością, klasy-

²⁷ Tenże, *Epist.* 70,2 — *J. Czuj*, t. 2, s. 122.

²⁸ Sw. Hieronim, *Epist.* 49, 13 — *J. Czuj*, t. 1, s. 290. Por. *Epist.* 21, 13 — *J. Czuj*, t. 1, s. 94. Por. też A. Danysz, *Sw. Hieronim i św. Augustyn a literatura świecka*, „*Eos*” 16 (1910) 92—112.

²⁹ M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 312.

fikację cnót i obowiązków. Pojęcia stoickie starał się jednak ożywić duchem chrześcijańskim.³⁰ Kładł nacisk na to, aby wykazać odrębność i wyższość chrześcijańskiej moralności nad etyką pogańską.

Związany z podstawami cywilizacji rzymskiej, Ambroży jednak nie był konserwatystą. Należał do elity, która zrozumiała, że w oparciu o chrześcijaństwo, należy wpływać na zmiany i przejąć odpowiedzialność za swoją epokę. Dlatego starał się wpływać na politykę religijną cesarzy. Stał się głównym doradcą cesarzy Gracjana i Teodozjusza w sprawach Kościoła i walki z pogaństwem. Wiedział, że religia chrześcijańska może stanowić podstawę jedności państwa i dążył do tego, by ona zajęła miejsce religii pogańskich. Pod jego wpływem Gracjan rzekł się przysługującego cesarzowi tytułu „pontifex maximus”, pozbawił kapłanów pogańskich subwencji państwowych. Akty te miały dalekosiężne znaczenie symboliczne: cesarstwo, prowadząc nową politykę wyznaniową, rzekło się funkcji protektora pogańskiej religii. Co więcej, podjęło walkę z pogaństwem. Działanie cesarza Gracjana w tym właśnie kierunku trzeba przypisać wpływowi Ambrożego. Najbardziej głośnym wydarzeniem w tym procesie był spór z Symmachem o usunięcie z senatu posągu bogini Zwycięstwa.³¹ Ambroży był tu obrońcą równości, neutralności i tolerancji. Nie domagał się bowiem, by symbol chrześcijański umieścić w sali senatu. Mniej przykre dla pogańskiego senatora było nie widywać już bóstwa, które czcił i któremu mógł dalej oddawać cześć w życiu prywatnym, niż dla senatora chrześcijanina nieustanne oglądanie symbolu pogańskiej religii. Nikt nie zmusza pogan, aby uczestniczyli w obrządkach chrześcijańskich. Nie można więc stwarzać okoliczności, które zmuszają chrześcijan, choćby w roli biernych widzów, do uczestniczenia w ceremonii pogańskiej.

Biskup Mediolanu występował zdecydowanie przeciw przejawom kultu pogańskiego. Akceptował jednak z całym przekonaniem dziedzictwo kultury starorzyskiej. Walczył z religią pogańską, ale był tolerancyjny wobec jej wyznawców.³² Chciał, aby poganie się na-

³⁰ E. Dassmann, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand — Quellen und Entfaltung*, Münster i. W. 1965, s. 63—84.

³¹ L. Małunowicz, *De ara Victoriae in Curia Romana quomodo certatum sit*. Wilno 1937; B. Kötting, *Christentum und heidnische Opposition in Rom am Ende des 4. Jahrhunderts*, Münster 1961, s. 16—21.

³² O. Seeck, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, Berlin 1913, s. 221—259; W. Wildbrand, *Heidentum und Heidenmission bei Ambrosius von Mailand*, „Missionswissenschaft und Religionswissenschaft” 1 (1938) 193—202; M. Sordi, *L'atteggiamento di Ambrogio*

wrócili i w tym celu nie szczędził wysiłków i zabiegów.³³ Głosił teorię o „Chrystusie pogan”.³⁴ To wszystko dowodzi, że miał ogromnie życzliwy stosunek do ludzi, którzy jeszcze nie stali się chrześcijanami. Nic więc dziwnego, że jego biograf, Paulin, zamotował, że w pogrzebie Ambrożego „wzięło udział wielkie mnóstwo ludzi sprawujących różne urzędy, obojga pći, młodych i starych, nie tylko chrześcijan, lecz również żydów i pogan”.³⁵

ZAKOŃCZENIE

Jak wykazał A. Tapè Ojcowie Kościoła posiadali żywą i aktywną świadomość swoistości chrześcijaństwa. Swoistość ta nie ograniczała się tylko do wprowadzenia w historię jakiejś nowej siły dla nowego życia (łaska), ale wpływała również na całą aktywność teoretyczną, wprowadzającą nowy sposób patrzenia na historię, na człowieka i na wszechświat. Innymi słowy, Ojcowie byli dogłębnie przekonani, że chrześcijaństwo posiada własną doktrynę i swą — jak to się dziś mówi — hermeneutykę rzeczywistości.³⁶

Tezę o swoistości chrześcijaństwa niektórzy autorzy doprowadzili aż do odrzucenia wszelkiego kontaktu z filozofią pogan. Wyrazem tej postawy w IV wieku było stanowisko Grzegorza z Nazjanzu. On to w mowie na temat metody teologicznej uważał Pyrrona i Chryzypa, Arystotelesa i Platona za „plagi egipskie spadające na nasz Kościół”.³⁷

Większość Ojców wybrała jednak drugą postawę, która, zamiast potępiania i nieufności, obdarzyła kulturę pogańską życzliwym zainteresowaniem, wydając sąd wyważony na temat możliwości pogodzenia jej z wiarą, a nawet asymilacji. Warto tu spośród nich wspomnieć Augustyna, który odegrał bardzo ważną rolę, w prze-

di fronte a Roma e al paganesimo, w: *Ambrosius episcopus*, Milano 1976, t. 1, s. 202—229; J. Pastuszka, *Sw. Ambroży a kultura antyczna*, „Prąd” 30 (1936) 3—12.

³³ J. Mesot, *Die Heidenbekehrung bei Ambrosius von Mailand*, „Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft” Suppl. n. 7, 1958, s. 153. Ambroży wpłynął na postawę Augustyna w odniesieniu do pogaństwa. Por. A. Eckmann, *Stosunek pogaństwa do chrześcijaństwa w korespondencji i pismach św. Augustyna*, „Roczniki Humanistyczne” 29 (1981) z. 3, s. 93—108.

³⁴ G. Madec, *Le „Christ des païens” d’après S. Ambroise et S. Augustin*, „Annuaire de l’Ecole Pratique des Hautes Études. Section des Sciences Religieuses” 74 (1966—1967) 158—159.

³⁵ Paulin, *Vita Ambrosii* 48 — PL 14, 44.

³⁶ A. Tapè, *Ojcowie Kościoła a studium teologii*, „Vox Patrum” 16 (1989) 130.

³⁷ *Oratio* 32, 25 — Sch 318, 138.

kształcaniu kultury antycznej na kulturę chrześcijańską.³⁸ Biskup Hippony chętnie przyjmował wkład filozofii jako pomocy w pogłębieniu i obronie wiary. W dziele *De doctrina christiana* pisał: „Jeśli ci, którzy noszą miano filozofów, powiedzieli rzeczy prawdziwe i zgodne z naszą wiarą..., to nie tylko nie muszą one budzić uczucia lęku, lecz powinniśmy się je od nich przejąć i obrócić na nasz pożytek”.³⁹

Ojcowie Kościoła IV stulecia mogą nas nauczyć oceny kultury z chrześcijańskiego punktu widzenia. Gdybyśmy spojrzeli na stanowisko św. Bazylego, św. Hieronima czy innych Ojców Kościoła wobec kultury pogańskiej, w której wzrastali i która ich kształtowała, poprzez pryzmat przemyśleń Ojców Soboru Watykańskiego II, zawartych w konstytucji *Gaudium et Spes*, spostrzeżlibyśmy wiele zbieżności. Kościół żyjący w Cesarstwie Rzymskim i poza nim, posłużył się dorobkiem tamtejszych kultur, aby Chrystusowe orędzie zbawcze rozpowszechnić, wyjaśnić je, badać i głębiej rozumieć. Tak samo i w obecnych czasach ma wykorzystać współczesną kulturę i coraz bardziej poddać ją wpływowi chrześcijaństwa. „Kościół wypełniając własne zadanie, tym samym pobudza i nakłania do kultury życia osobistego i społecznego i działalnością swoją, także liturgiczną, wychowuje człowieka do wewnętrznej wolności” (*Konst. o Kościele w świecie współczesnym*, nr 58). Pogląd Bazylego i Hieronima znalazł swe odbicie w numerze 62 *Konstytucji*, gdzie jest mowa o należytych godzeniu kultury osobistej i społecznej z nauką chrześcijańską. Szesnaście wieków po wielkich Ojcach Kościoła Ojcowie Soboru Watykańskiego II głosili tak samo, że dzięki literaturze, sztuce i filozofii ujawnia się lepiej znajomość Boga, a głoszenie Ewangelii staje się dla umysłu ludzi zrozumialsze i okazuje się jakby wszczepione w warunki ich życia.

A. Młotek

³⁸ Por. H. I. Marou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1949.

³⁹ *De doctrina christiana* II 40, 60 — CCL 32, 73.