

KS. MARCIN WYSOCKI

KONCEPCJE ŚWIĘTOŚCI W OKRESIE PATRYSTYCZNYM. ZARYS PROBLEMATYKI

Pojęcie świętości jest trudne do sprecyzowania i ciężko jednoznacznie określić jego przedmiot i zakres. Wiąże się to z wieloznacznością terminów używanych do określania świętości, ale przede wszystkim z faktem, że z jednej strony dotyczy ona istoty transcendentnej – Boga a z drugiej człowieka, i rozgrywa się na styku tych dwóch rzeczywistości, a jednocześnie dotyka również jakiegoś ideału człowieka, który zmienia się nieustannie w zależności od sposobu patrzenia na świat i na samego siebie¹. Jedno jest pewne: chrześcijanin realizuje się najpełniej właśnie przez świętość, do której jest wzywany przez Stary i Nowy Testament, ale także przez kolejne pokolenia interpretatorów Pisma Świętego i duszpasterzy. Dlatego też w kolejnych wiekach starano się dać odpowiedź, na czym polega świętość w chrześcijaństwie, a tymi, którzy sformułowali najpełniejsze odpowiedzi są Ojcowie Kościoła i pisarze wczesnochrześcijańscy.

KS. DR HAB. MARCIN WYSOCKI, kapłan archidiecezji warmińskiej, adiunkt w Katedrze Patrologii Greckiej i Łacińskiej w Instytucie Historii Kościoła i Patrologii na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Kontakt: mwysocki@kul.lublin.pl

1 Zob. A. Baron, *Świętość dana czy zadana w świetle ideałów człowieka głoszonych w starożytności*, w: *Świętość a dobro. Materiały z konferencji naukowej zorganizowanej 20 listopada 2008 roku w Krakowie przez Polskie Towarzystwo Teologiczne*, red. J. Żelazny, Kraków 2008, s. 9–53.

W swych dziełach przekazali nam nie tylko ideały świętości swoich czasów, ale także wzory świętości aktualne w każdej epoce. Chcąc zatem zrozumieć współczesne pojmowanie świętości i w miarę całościowo przedstawić to zagadnienie należy sięgnąć do Tradycji Kościoła pierwszych wieków i do autorów, którzy nie tylko pisali o świętości, ale i w wielu przypadkach sami stali się świętymi. Pomimo, że istnieje bardzo szeroka literatura na ten temat, to jednak w większości są to bądź opracowania szczegółowe, poświęcone konkretnym pisarzom, bądź też bardzo szerokie naukowe prace dotyczące wycinka poruszanej tematyki². Niniejszy artykuł ma za zadanie ukazać w skrócie, w oparciu o istniejącą literaturę, zagadnienie świętości w okresie patrystycznym.

1. Określenia świętości

Różnorodne były znaczenia, które nadawano rzeczywistości świętości. Święte – *sacer, sacra, sacrum/sanctus, sancta, sanctum/ἅγιος, ἅγια, ἅγιον* – było dla pisarzy wczesnochrześcijańskich przede wszystkim coś, co wydzielone na użytek lub służbę Bogu, który jest Święty w pełnym i jedynym tego słowa znaczeniu. Jan Chryzostom wskazywał, że składane ofiary nazywane są świętymi i że „święty” oznacza rzecz ofiarowaną Bogu³. Według zaś Prokopiusza z Gazy słowo „święty” używane jest w dwóch znaczeniach: na określenie dobrej rzeczy, ale także wtedy, gdy ludzie nazywani są świętymi choć są bezbożni, lecz wydzieleni są do szczególnej służby Bożej, jak wskazuje to prorok Sofoniasz (So 1, 7)⁴.

Forma czasownikowa – *uświęcać/sanctificare/ἁγιάζειν* – w znaczeniu podstawowym wskazuje na wydzielenie czegoś do użytku związanego ze świętością⁵. W ten właśnie sposób *List Barnaby* opisuje świętowanie szabat w eschatonie: „dopiero wtedy osiągniemy prawdziwy odpoczynek, by móc go święcić (ἁγιάσει), kiedy najpierw sami zostaniemy usprawiedliwieni, kiedy sami otrzymamy to, co nam obiecano, kiedy nie będzie więcej niegodziwości,

2 Na uwagę zasługują w języku polskim opracowania: A. Bober, *Zróżnicowanie dróg świętości według Ojców Kościoła*, w: *Drogi świętości*, red. W. Słomka, Lublin 1980, s. 29–66; *Oblicza doskonałości chrześcijańskiej*, red. M. Chmielewski, Lublin 1996; M. Wojciechowski, *Jezus jako Święty w pismach Nowego Testamentu*, Warszawa 1996; *Świętość świeckich – rzeczywistość bliska czy daleka?*, red. R. Kuligowski, T. Panuś, Kraków 2006; *Świętość a dobro. Materiały z konferencji naukowej zorganizowanej 20 listopada 2008 roku w Krakowie przez Polskie Towarzystwo Teologiczne*, red. J. Żelazny, Kraków 2008; A. Baron, *Świętość a ideały człowieka. Ojcowie Apostołscy (Klemens Aleksandryjski, Orygenes). Studium teologiczne na tle modeli filozoficzno-religijnych*, Kraków 2013.

3 Zob. Jan Chryzostom, *In Iahannem homiliae* 82,1.

4 Zob. Prokopiusz z Gazy, *In Deuteronomium* 22,9.

5 Zob. G.L. Prestige, *God in Patristic Thought*, London 1952, s. 21.

a Pan odnowi wszystkie rzeczy. Wówczas będziemy mogli święcić (ἀγιάσαι) dzień siódmy, sami już uświęceni (ἀγίασθέντες)⁶. Klemens Aleksandryjski w takim znaczeniu mówi o czynności nakładania przez najwyższego kapłana poświęconych szat⁷. Tertulian pisze o uświęceniu ciała dziewic, które w ten sposób ofiarują swe ciało Bogu i uzyskują przywileje w Kościele⁸. Jan Chryzostom zaś w swym komentarzu do Ewangelii św. Jana wyjaśnia słowa Chrystusa: „pro eis ego sanctifico meipsum” (J 17, 19) jako ofiarowanie siebie w ofierze⁹.

Słowo to nabrało jednak w pismach epoki patrystycznej również innego znaczenia – jako konsekracja czegoś, napełnienie ponadnaturalną mocą¹⁰. W tym znaczeniu Klemens w *Kobiercach* mówi o ogniu ofiarniczym, który uświęca nie mięso ofiar, ale dusze składających ofiary¹¹, a w *Wypisach z Theodota* stwierdza, że „chleb i oliwa są uświęcane Mocą Imienia Boga (ἀγιάζεται τῆ δυνάμει τοῦ Ονόματος Θεοῦ). Pozostają one takie same, tak samo się nam ukazują, lecz pod działaniem owej Mocy, zostają przekształcone w »Moc pneumatyczną«¹². Ambroży pisze zaś o oleju, który ochrania ludzi i uświęca wodę¹³. Takie znaczenie terminu *sanctificare/ἀγιάζω* i rozumienie świętości możemy odnaleźć także w odniesieniu do sakramentów. Cyprian z Kartaginy – przy okazji sporu o ważność chrztu heretyków – rozwija teologię chrztu i wskazuje, że w sakramencie tym dokonuje się chrzest i uświęcenie (*baptizari et sanctificari*)¹⁴, uświęcenie i ożywienie (*vivificari et sanctificari*)¹⁵. Dydim Ślepy stwierdza, że neofita we chrzcie jest namaszcowany przygotowanym olejem, który jest uświęcony¹⁶, a Grzegorz z Nyssy w swej *Nauce katechetycznej* wyraża wiarę, że „chleb, uświęcony (ἀγιάζόμενον) Słowem Boga, przemienia się w ciało Słowa Boga, gdyż chleb był potencjalnie ciałem, a został uświęcony (ἡγιάσθη) zamieszkaniem

6 *Epistula Barnabae* 15,7, tłum. A. Świderkówna, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, red. M. Starowieyski, BOK 10, Kraków 1998, s. 195. W tym samym znaczeniu, jednak łacińskim terminem *sanctificare*, świętowanie siódmego dnia oddają między innymi Tertulian, *Adversus Iudaeos* 4; Ambroży, *Expositio Evangelii secundum Lucam* 6, 80.

7 Zob. Klemens Aleksandryjski, *Stromata* 5,6; 40,3.

8 Zob. Tertulian, *De virginibus velandis* 9,1.

9 Zob. Jan Chryzostom, *In Iohannem homiliae* 82,1.

10 Zob. Prestige, dz. cyt., 22.

11 Zob. Klemens Aleksandryjski, *Stromata* VII 6, 34, 4. O ogniu uświęcającym ofiary zob. także Ambroży, *De officiis ministrorum* 3,101.

12 Klemens Aleksandryjski, *Excerpta e Theodoto* 82, 1, tłum. P. Siejkowski, w: Klemens Aleksandryjski, *Wypisy z Theodota*, ŻMT 22, Kraków 2001, s. 73.

13 Zob. Ambroży, *De virginitate* 11,65.

14 Zob. Cyprian, *Epistula* 69,8. Por. tamże, 69,10.

15 Zob. Cyprian, *Epistula* 69,2.

16 Zob. Dydim Ślepy, *De Trinitate* 2, 6,23.

Słowa¹⁷. Ciekawe rozumienie uświęcania prezentuje Prudencjusz w swym *Hymnie przed jedzeniem*. Wskazuje w nim na wiarę, która wszystko uświęca i sprawia, że pożywienie zdobywa smak Boga, a w napoje wciela się Chrystus¹⁸. Według Klemensa Aleksandryjskiego również ci, którzy uczestniczą w Eucharystii, są uświęceni, zarówno na ciele jak i na duszy¹⁹. Ambroży z Mediolanu ukazuje zaś rolę drugiego człowieka w uświęcaniu – takim przewodnikiem i „drogą” do uświęcenia dla Jozuego był Mojżesz, ponieważ stałe przebywanie z nim Jozuego „nie tylko ułatwiło mu poznanie Prawa, lecz także doprowadziło go do uświęcenia (*sanctificavit*) przez łaskę²⁰. Hieronim zaś proces uświęcania utożsamia z wydoskonaleniem: „kto zaś jest uświęcony, czyli doskonały we wszystkim, w tym i duch, i dusza, i ciało zachowane są na dzień Pański” (*qui autem sanctificatur, sive perfectus in omnibus est...*)²¹. Augustyn używa terminu *sanctificare* również w odniesieniu do schizmatyków – donatystów, ale wyraźnie przy tym zaznacza, że jest to uświęcenie fałszywe²². Hipponczyk, używając tego słowa, wskazuje także, że procesowi uświęcania podlegają również aniołowie, którym „droga jest miłość Boża, która ich uświęca²³, a więc w pewien sposób uświęcanie oznacza umieszczanie na pewnym poziomie świętości.

Ze świętością związane jest w języku greckim jeszcze jedno słowo należące do powyższej rodziny wyrazów, które oddaje rzeczywistość świętości: ἁγίασμα – rzeczy poświęcone Bogu²⁴. Terminem tym określano w literaturze wczesnochrześcijańskiej między innymi święte miejsca²⁵. Na przykład Orygenes uży-

17 Grzegorz z Nyssy, *Oratio catechetica magna* 37, tłum. T. Sinko, w: Święty Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, Warszawa 1963, s. 128.

18 Zob. Prudencjusz, *Cathemerinon* III 15.

19 Zob. Klemens Aleksandryjski, *Paedagogus* 2,2, 20,1.

20 Ambroży, *De officiis ministrorum* 2,98, tłum. K. Abgarowicz, w: Święty Ambroży z Mediolanu, *Obowiązki duchownych*, Warszawa 1967, s. 145.

21 Hieronim, *Epistula* 120, 12, tłum. J. Czuj, w: Hieronim ze Strydonu, *Listy*, t. 4, 116–130, red. H. Pietras, *ŻMT* 63, Kraków 2011, s. 78.

22 Zob. Augustyn, *Epistula* 35, 3, 5.

23 Augustyn, *De civitate Dei* IX 22, tłum. W. Kornatowski, w: Święty Augustyn, *O Państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*, t. I, Warszawa 2003, s. 580.

24 Zob. ἁγίασμα, w: *A Patristic Greek Lexicon*, red. G.W.H. Lampe, Oxford 2000¹³, s. 17. W języku łacińskim brak jest jednego słowa dla greckiego ἁγίασμα, a jego znaczenie oddają terminy *res sacra*; *sancta*, *sanctorum*, a ich użycie zbliżone jest do tych wskazanych powyżej, na przykład Tertulian pod pojęciem *sancta Christianorum* widzi sakramenty (Tertulian, *De praescriptione haereticorum* 40).

25 Na temat idei świętości miejsc zob. R. Popowski, *Miejsce święte w starożytnej Grecji. Kwestia terminologii*, w: *Sympozja Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa*, t. V, *Miejsca święte w świecie późnego antyku*, red. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, D. Pruchniak, Lublin 2005, s. 13–20; L. Trzcionkowski,

wa go, opisując świątynię jerozolimską²⁶, a Euzebiusz ołtarz lub prezbiterium w kościele chrześcijańskim²⁷ lub też – szczególnie w późniejszym okresie – sam kościół²⁸. Również niebo było nazywane tym określeniem. Na przykład w *Pasterzu Hermasa* męczennicy, którzy znieśli chłostę, więzienie, wielkie udręki, krzyż, dzikie zwierzęta dla imienia Bożego „zasiadają po prawej stronie w miejscu świętym (τὰ δεξιὰ μέρη τοῦ ἁγιάσματος), podobnie jak i każdy, kto będzie cierpiał dla Jego imienia”²⁹. Podobnie miejsce męczenników widział Klemens Aleksandryjski³⁰. W literaturze apokryficznej słowo to – w znaczeniu miejsca świętego – odnośzone jest między innymi do sypialni św. Anny, w której narodziła się Maryja³¹. Ale również można dostrzec używanie tego słowa w odniesieniu do różnorodnych sprzętów kultowych, konsekrowanych dla celów kultu i sprawowania sakramentów, które w ten sposób uzyskują jakąś mistyczną moc np. krzyżmo, woda święcona, olej do namaszczeń³², olej do lamp, które święcą się nad grobami męczenników i uznawany jest za święty i cudowny³³.

Drugie znaczenie słowa „święty” – chyba najbliższe nam i najważniejsze w niniejszych rozważaniach – to znaczenie moralne: święty, czyli czysty, doskonały moralnie. Hieronim przywołuje Pismo Święte mówiące o ludziach i sprzętach czystych rytualnie³⁴. Augustyn wskazuje, że ciało zachowuje świętość, czystość

*To hieron: funkcje miejsc świętych w starożytnej Grecji, tamże, s. 21–34; H. Kowalski, Loca sacra, sancta et religiosa. Terminologia miejsc świętych w starożytnym Rzymie, tamże, s. 35–46; B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, Loca sancta i loca sanctorum. Najstarsze sanktuaria chrześcijańskie, Tamże, s. 199–216; E. Jastrzębowska, Dom Boży, przestrzeń święta u pogan i chrześcijan w późnym antyku. Transformacja świątyni w kościoły, w: *Sympozja Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa*, t. VIII, *Granice świętości w świecie późnego antyku*, red. A. Głowa, B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, Lublin 2013, s. 105–121.*

- 26 Zob. Orygenes, *Contra Celsum* 2,78; *Homiliae in Jeremiam* 18,5. Por. Hieronim, *Epistula* 85,5.
- 27 Zob. Euzebiusz z Cezarei, *Historia ecclesiastica* 7, 15,4. Por. H. Pietras, *Kościół w Tyrze i tęsknota za świątynią (Euzebiusz z Cezarei, HE X 4)*, w: *Sympozja Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa*, t. V, dz. cyt., s. 169–176; N. Widok, *Euzebiusz z Cezarei o miejscach świętych*, tamże, s. 177–184.
- 28 Zob. Eustracjusz, *Vita Eutychii patriarchae Constantinopolitani* 13.
- 29 Zob. Hermas, *Pastor Visio* 3, 2, 1, tłum. A. Świderkówna, w: *Pierwsi świadkowie*, dz. cyt., s. 217.
- 30 Zob. Klemens Aleksandryjski, *Stromata* IV 4; IV 6.
- 31 Zob. *Protoevangelium Iacobi* 6,3.
- 32 Zob. Teodoret z Cyru, *Quaestiones in 4 Regnorum* 38.
- 33 Zob. Cyryl ze Scytopolis, *Vita Euthymii* 52. Por. K. Twardowska, „Bronią mnichów jest medytacja, rozsądek, powściągliwość i posłuszeństwo wobec Boga”. *Droga do świętości na podstawie „Żywotów mnichów palestyńskich” Cyryla ze Scytopolis*, w: *Sympozja Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa*, t. VIII, dz. cyt., s. 259–266.
- 34 Zob. Hieronim, *Epistula* 85, 5.

nie przez to, że jest nietknięte, nieranione, ale przez postawę duszy, która zachowuje również nietknięte i święte ciało³⁵. Co ciekawe, określenie „święty” w tym właśnie znaczeniu Orygenes przypisywał również Judaszowi przed upadkiem³⁶, ale używa również tego słowa na określenie ludzi świętych, którzy są światłością dla świata³⁷. W tym moralnym znaczeniu słowa „święty” występuje także forma czasownikowa, która wiąże się z działalnością Boga jako uświęciciela³⁸. O takim uświęcaniu mówi Atanazy Aleksandryjski w *Drugiej mowie przeciw arianom*: „Udzielenie zaś Ducha z mocą nie jest darem dzieła ani stworzenia, lecz Boga. Stworzenia przecież uświęcane są przez Ducha Świętego (Τὸ μὲν ἅπαρ κτίσματος ἀγιάζεται παρὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος), natomiast Syn nie jest uświęcany przez Ducha (ὁ δὲ Υἱὸς οὐχ ἀγιάζομενος παρὰ τοῦ Πνεύματος), lecz raczej to On udziela Go wszystkiemu, ukazując w ten sposób, że nie jest dziełem, ale prawdziwym Synem Ojca”³⁹. Klemens Aleksandryjski zaś w *Kobiercach*, pisząc o gnostykach i konieczności odwracania się od tego, co przyjemne dla zmysłów, stwierdza, że „bliski związek ze sprawami ducha odsuwa gnostyka w sposób naturalny od świata zmysłów, gdyż ten gnostyk przez wybór piękna wybrał w sposób świadomy także dobro, podziwia bowiem samo dzieło stworzenia i czci świętość (ἀγιάζοντι) Twórcy, ale czci (ἀγιάζοντι) także upodobnienie do Boskości”⁴⁰. Podziwiając zatem stworzenie, uświęcamy, to znaczy czcimy świętość Stwórcy. Tertulian, analizując *Modlitwę Pańską*, przypomina, że powinniśmy modlić się o święcenie imienia Bożego (*ut sanctificetur postulamus*) nie dlatego, że nie jest ono święte, ale dlatego, abyśmy my się przez to uświęcali i byli posłuszni Bożym przykazaniom⁴¹.

W ten sposób dochodzimy do podstawowej dla omawianego tematu kwestii – świętość przynależna Bogu. Oczywiście nie powinno nikogo dziwić, że słowo *święty/ἅγιος /sanctus* było przez pisarzy wczesnochrześcijańskich przede wszystkim aplikowane do Boga lub w drugiej kolejności do tego, co należy do Boga⁴². Ojcowie Kościoła, podążając za przykładem Pisma Świętego, oczywiście określali Trzy Osoby Boskie słowem *święty/ἅγιος/sanctus* i jest to najpowszechniejsze

35 Zob. Augustyn, *De civitate Dei* I 18, 2.

36 Zob. Orygenes, *Commentarii in Iohannem* 31, 19, 247.

37 Zob. Orygenes, *Commentarii in Iohannem* 2, 25, 162.

38 Zob. Prestige, dz. cyt., s. 23.

39 Atanazy Aleksandryjski, *Oratio contra Arianos* II 18, tłum. P. Szewczyk, w: Atanazy Wielki, *Mowy przeciw arianom I–III*, ŻMT 67, Kraków 2013, s. 104.

40 Klemens Aleksandryjski, *Stromata* IV 23,148, 1, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, w: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, t. I, Warszawa 1994, s. 379.

41 Zob. Tertulian, *De oratione* 3, 2.

42 Zob. Prestige, dz. cyt., s. 23.

użycie tych słów⁴³. Również Trójca określana jest jako Święta, co po raz pierwszy zostało użyte przez Klemensa Aleksandryjskiego⁴⁴. Jak wspomniano, również wszystko, co w specjalny sposób pochodzi od Boga: niebo, aniołowie, Namiot Spotkania, Biblia, jest święte. Dla Orygenesusa użycie słowa święte w odniesieniu do Pisma Świętego równoważne jest uznaniu jego natchnienia (ὡς ἅγιον τὸ βιβλίον)⁴⁵. Święty jest Kościół⁴⁶, ale także słowo to aplikowane jest do tego wszystkiego, co przynależy do Ciała Chrystusa – Kościoła, a w sposób szczególny do kapłanów. Świętymi nazywa ich między innymi Ignacy Antiocheński w *Liście do Magnezjan* (τοὺς ἁγίους πρεσβυτέρους)⁴⁷, ale świętymi są również określane synody i ich rozstrzygnięcia⁴⁸, święta Wielkiej Nocy⁴⁹, a także – począwszy od trzeciego wieku – sakramenty⁵⁰, a w szczególności Eucharystia⁵¹. Świętymi – w znaczeniu przynależności do Boga – określani są także ludzie, bez rozróżniania na rodzaje świętości. Od II wieku przydomek święty przyznawany był między innymi królowi Dawidowi⁵² czy też Apostołom i oczywiście męczennikom. W znanym nam dzisiaj rozumieniu słowa „święty” używa go Bazyli Wielki w jednym z listów, gdy przypomina, że w jego czasach przystępowano do Komunii cztery razy w tygodniu: „w Dzień Pański, czwartek, piątek i sobotę, jak również i w dni inne, jeśli przypada na nie obchód pamięci jakiegoś świętego”⁵³. Tegoż biskupa – przyrównując do świętych⁵⁴ – wychwalał jego brat Grzegorz z Nyssy wskazując na celebrowane uroczystości świętych⁵⁵ i na chwałę świętych⁵⁶, ale także wprost określając go „wielkim wśród Świętych” (ὁ πολὺς ἐν ἁγίοις Βασίλειος), który przeszedł z ludzkiego życia do Boga⁵⁷. Hieronim wskazuje, że „świętymi mogą być tylko te

43 Zob. ἅγιος, w: *A Patristic Greek Lexicon*, dz. cyt., s. 18. Por. Tertulian, *Adversus Marcionem* IV 7.

44 Zob. Klemens Aleksandryjski, *Stromata* V 14, 103, 1.

45 Zob. Orygenes, *Commentarii in Iohannem* 6, 42, 217.

46 Zob. Cyprian, *Epistula* 70, 1.

47 Zob. Ignacy Antiocheński, *Epistula ad Magnesios* 3, 1.

48 Zob. Euzebiusz, *Contra Marcellum* 2, 4; Bazyli Wielki, *Epistula* 51, 2.

49 Zob. Euzebiusz, *Vita Constantini* 3, 19; Grzegorz z Nazjanzu, *Oratio* 18, 28.

50 Zob. np. chrzest: Atanazy Aleksandryjski, *Oratio contra arianos* 2, 41; Cyryl Aleksandryjski, *Commentarius in Isaiam prophetam* 3, 3.

51 Zob. Pseudo-Dionizy Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia* 6, 3, 5; 4, 1, 1; 3, 3, 10; Palladiusz, *Dialogus de vita Joannis Chrysostomi* 2.

52 Zob. Antoni z Piacenzy, *Itinerarium* 29.

53 Bazyli Wielki, *Epistula* 93, tłum. W. Krzyżaniak, w: Bazyli Wielki, *Listy*, Warszawa 1972, s. 132.

54 Zob. Grzegorz z Nyssy, *In Basilium fratrem* 9.

55 Zob. Grzegorz z Nyssy, *In Basilium fratrem* 1.

56 Zob. Grzegorz z Nyssy, *In Basilium fratrem* 2.

57 Grzegorz z Nyssy, *Dialogus de anima et resurrectione*, wstęp, tłum. W. Kania, w: Św. Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, PSP 14, Warszawa 1974, s. 27. Por. tenże, *Vita Sanctae Macrinae* 14.

istoty, które uznają i czczą Boga⁵⁸. Od czasów zaś Teodoretą określenie „święty” odnoszono do żyjących ascetów⁵⁹, ale także w zwrotach bezpośrednich do biskupów⁶⁰, a okazjonalnie również do imperatorów⁶¹.

We wszystkich powyżej ukazanych użyciach terminologii powiązanej ze świętością jasno widać, że prawdziwym i ostatecznym źródłem świętości jest Bóg, a wszystko inne, czemu przypisywana jest cecha świętości, otrzymuje ją dzięki uczestnictwu w świętości tego pierwotnego źródła⁶².

2. Drogi do świętości

Ojcowie Kościoła, wsłuchując się w słowa Boga zawarte w Księdze Kapłańskiej: „Bądźcie świętymi, ponieważ Ja jestem święty!” (Kpł 11, 44-45; 19,1-2; 20,7-8; 22,31-33) na przestrzeni wieków w swych dziełach i swej działalności pastoralnej przedstawiali różne drogi ku świętości odpowiadające wezwaniu Boga. Wypracowano w ten sposób kilka koncepcji świętości i uświęcania człowieka, wśród których możemy wyróżnić: przebóstwienie człowieka, uświęcenie człowieka w Duchu Świętym, uświęcenie człowieka w łasce, doskonałość człowieka oraz świętość jako model życia promowany przez Kościół⁶³.

Pierwszą z dróg osiągnięcia świętości – ideę przebóstwienia – wyprowadzano w okresie patrystycznym z biblijnych tekstów o stworzeniu człowieka na obraz Boży (Rdz 1, 26-27), o idei dziecięstwa Bożego (Ga 3, 26; 4, 5), o naśladowaniu Boga Ojca i Chrystusa (Mt 5, 44-48), o udziale w nieśmiertelności (1 Kor 15, 51-53)⁶⁴. W oparciu o te teksty z czasem w literaturze greckiej wypracowano

58 Hieronim, *Epistula* 85, 5, tłum. J. Czuj, w: Hieronim ze Strydonu, *Listy*, t. 3, 80-115, red. H. Pietras, ŻMT 61, Kraków 2011, s. 35.

59 Zob. Teodoret z Cyru, *Historia religiosa* 15, 5; 18, 1; 26, 18; Egeria, *Itinerarium seu Peregrinatio ad loca sancta* 10, 9.

60 Zob. Teodoret z Cyru, *Epistula* 113.

61 Zob. Ambroży, *De fide* 1, prol. 3.

62 Zob. Prestige, dz. cyt., s. 24.

63 Zob. D. Kasprzak, *Koncepcje świętości w okresie patrystycznym (I-VIII w.)*, „Itinera Spiritualia” 3 (2010) 45-69.

64 Na temat idei przebóstwienia w okresie patrystycznym zob. J. Gross, *La divinisation du chrétien d'après les Pères Grecs. Contribution historique à la doctrine de la grâce*, Paris 1938; I.-H. Dalmais, *Divinisation. 2. Patristique grecque*, w: *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, vol. 3, eds. M. Viller, E. Cavallera, A. Derville, Paris 1957, kol. 1376-1389; G. Bardy, *Divinisation. 3. Chez les Pères Latins*, tamże, kol. 1389-1398; P. Nellas, *Voi siete Dei. Antropologia dei Padri della Chiesa*, Roma 1993; B. Studer, *Divinizzazione*, w: *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. 1, Casale Monferrato 1983, kol. 995; *Grazia divina e divinizzazione dell'uomo nei Padri della Chiesa*, (*Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica. I grandi temi della S. Scrittura per la „lectio divina”*, vol. 31), red. A. Panimolle, Roma 2002;

pojęcia θεοῦσθαι, θεοποιεῖν, θείωσις, a w języku łacińskim: *deificatio*, *deificare*, którymi przede wszystkim oddawano ideę przeobóstwienia. Według tego poglądu ostatecznym kresem zbawienia ma być przemiana natury ludzkiej – φύσις – na wzór natury boskiej. Przy czym owo pojęcie „natura” ma w antropologii dominujących nurtów teologii wschodniej konkretne znaczenie. Natura ludzka jest bowiem duchowa i to właśnie ona jest obrazem Boga i to ona ma stać się Jego podobieństwem. Ta koncepcja zbawienia oparta jest na antropologii aleksandryjskiej, pojmującej człowieka przede wszystkim jako duszę umieszczoną w ciele. To właśnie dusza rozumna w decydującym stopniu stanowi o naturze człowieka i to ona, jako ośrodek wolnej woli i rozumu, może ukierunkować się ku cielesności lub ku duchowi. W świetle takiej antropologii wcielenie jest pojmowane przede wszystkim jako zjednoczenie Słowa z naturą duchową człowieka, a dopiero poprzez nią z ciałem ludzkim i właśnie poprzez Wcielenie dokonało się zbawienie człowieka pojmowane jako uleczenie natury ludzkiej, które dokonało się przez dotknięcie natury boskiej. Uleczenia potrzebuje jednak przede wszystkim dusza – zepsuta i skażona przez grzech. Ona stanowi naturę człowieka i właśnie dusza – obraz Boga – ma się przemieniać, czyli ma zostać przeobóstwiona. Zbawienie człowieka to przede wszystkim *salus animae* – zbawienie duszy. Dopiero dzięki temu również i ciało człowieka zostanie zbawione i przemienione⁶⁵. Przykłady takiego rozumienia przeobóstwienia w tekstach pisarzy wczesnochrześcijańskich są bardzo liczne. Według autora *Didache* (I wiek) chrześcijanie już na ziemi są duchowo przemienieni⁶⁶, dzięki zamieszkaniu w nich samego Boga⁶⁷, który w Chrystusie obdarował ich poznaniem, wiarą, życiem wiecznym i nieśmiertelnością⁶⁸. Jednak *Didache*, jak i Klemens Rzymski, używają jeszcze terminu łaska (χάρις), oddając ideę przeobóstwienia. Jako pierwszy terminu przeobóstwienie (θεοποίησις) użył w literaturze chrześcijańskiej Justyn Męczennik, utożsamiając je z przemianą wierzącego⁶⁹. Z tą chwilą rozpoczyna się – według większości badaczy – zdecydowane domino-

A. Eckmann, *Przeobóstwienie człowieka w pismach wczesnochrześcijańskich*, Lublin 2003; *Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions*, eds. M.J. Christensen, J.A. Wittung, Madison 2007.

65 Zob. J. Słomka, *Ireneusz i przeobóstwienie człowieka*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 42 (2009) z. 1, s. 99.

66 Zob. *Didache* 10,6. Na temat terminologii idei świętości w *Didache* zob. N. Widok, *Terminologia idei świętości w 'Didache'*, w: *Sympozja Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa*, t. VIII, dz. cyt., s. 81-90.

67 Zob. *Didache* 10, 2.

68 Zob. tamże 10, 2-3.

69 Zob. Justyn Męczennik, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 124.

wanie chrześcijaństwa wschodniego nad zachodnim w rozumieniu i znaczeniu idei przebóstwienia⁷⁰. Częściowo czerpiąca z religii świata grecko-rzymskiego⁷¹ idea przebóstwienia od początku znalazła swoje miejsce w duchowości chrześcijańskiej. Apologeci greccy, nauczając o przebóstwieniu, podkreślali przede wszystkim etyczny wymiar tego procesu, który oznaczał eschatologiczną nagrodę utożsamianą z nieśmiertelnością, będącą w rzeczywistości stałym zjednoczeniem z Bogiem⁷². Akcentowali wolny wybór człowieka, opierający się bardziej na poznaniu i ludzkim działaniu, niż na boskiej dynamice łaski. Uczeń Justyna, Tacjan Syryjczyk, uważał, że w człowieku, poprzez boskie tchnienie, istnieje element nadprzyrodzony, którego istotą jest uczestniczenie w Duchu Boga⁷³. Dzięki wolnej woli człowiek jest w stanie, w akcie wolnego wyboru, poprzez doskonałe życie, osiągnąć dobro istniejące w Bogu⁷⁴. Ireneusz z Lyonu, w ramach swej antropologii teologicznej i soteriologii⁷⁵, ukazuje, że człowiek przez grzech utracił nieśmiertelność łączącą się z obrazem Boga w człowieku⁷⁶. Jednak Bóg powołał człowieka do tego, aby stawał się do Niego podobny, stawał się „synem Bożym”, tworzył z Nim komunie. Człowiek, stając się naśladowcą Wcielonego Boga – Syna, zostanie ostatecznie przyjęty do chwały Boga Ojca⁷⁷. Zbawcze dzieło Chrystusa umożliwia człowiekowi uzyskanie przyjaźni z Bogiem⁷⁸. Według zaś Scholarchy z Aleksandrii – Orygenesesa – przebóstwienie człowieka dokonuje się poprzez wzniesienie się ponad wszystko, co materialne, aby oglądać to, co boskie i dzięki temu, nie tracąc swej natury, człowiek ma zjednoczyć się z Bogiem

70 Zob. W.J. Turek, *Idea przebóstwienia człowieka we współczesnych opracowaniach patrystycznych*, „Studia Płockie” 32 (2004) 55–56.

71 Sama idea przebóstwienia nie powstała w okresie patrystycznym. Również inne religie, w tym pogańskie świata grecko-rzymskiego, przyjmowały jakiś proces zbliżenia do istoty bóstwa, stania się jako bogowie, zob. H. Merki, Ὁμοίωσις θεῶν. *Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Fribourg 1952; W. Lengauer, *Człowiek a bogowie. Kontakty z bóstwem w wierzeniach greckich*, Poznań 2003; N. Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, New York 2004, s. 16-49; S. Lavecchia, *Una via che conduce al divino: la ὁμοίωσις θεῶν nella filosofia di Platone*, Milano 2006.

72 Zob. Kasprzak, dz. cyt., s. 53.

73 Zob. Tacjan Syryjczyk, *Oratio ad Graecos* 7, 1.

74 Zob. tamże 7; 15, 1-2.

75 Na temat idei przebóstwienia u Ireneusza z Lyonu istnieje wiele nieporozumień i zafałszowań. Próbę uporządkowania poglądów Ireneusza przedstawił przywołany już ks. prof. Jan Słomka (tenże, *Ireneusz i przebóstwienie człowieka*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 42 (2009) z. 1, s. 99–104).

76 Zob. Ireneusz z Lyonu, *Demonstratio praedicationis apostolicae* 16.

77 Zob. tenże, *Adversus haereses* 3, 21, 10.

78 Zob. tenże, *Adversus haereses* 5, 2. Por. Kasprzak, dz. cyt., s. 53.

w Chrystusie⁷⁹, ma mieć uczestnictwo w Chrystusie⁸⁰. Inny z Aleksandryjczyków – Atanazy – uważał, że przeobstwienie człowieka dokonuje się dzięki odnowieniu obrazu Bożego, jaki ludzie noszą w sobie i jaki został w nich zniszczony przez złamanie Bożego przykazania, skazując ich na śmiertelność⁸¹. Wydarzenie Wcielenia, w którym Syn Boży przyjął wszelką ludzką zniszczalność, było jednocześnie przekazaniem ludziom niezniszczalności i pełnym odnowieniem obrazu Boga w człowieku⁸². Koncepcję deifikacji człowieka, jako odnowienie więzi z Bogiem i odnowienie Jego obrazu, w kolejnych wiekach rozwijać będą inni Ojcowie Kościoła wschodniego jak np. Cyryl Aleksandryjski, Pseudo-Dionizy Areopagita, Jan Damasceński⁸³. Jednak na Zachodzie idea przeobstwienia także znajdowała swoich zwolenników. Pierwszy z łacińskich pisarzy wczesnochrześcijańskich i ojciec łaciny kościelnej – Tertulian – interpretując słowa Psalmu: „Ja rzekłem: Jesteście bogami i wszyscy – Synami Najwyższego” (Ps 82 [81], 6) orzekł, że przeobstwienie (*deificatio*) polega na tym, że ludzie, dzięki wierze, stają się dziećmi Boga, bogami⁸⁴. Jest to możliwe tylko dzięki łasce Bożej, a nie poprzez własny wysiłek człowieka⁸⁵. Człowiek, z pomocą wolnej woli, może wybrać Boski plan lub go odrzucić⁸⁶. Ambroży z Mediolanu zaś, interpretując słowa *Księgi Wyjścia*: „Oto ja uczynię cię jakby Bogiem faraona” (Wj 7,1) stwierdza, że każdy człowiek może niejako stać się bogiem, tak jak Mojżesz⁸⁷, lecz aby to osiągnąć, musi oczyszczać swe serce i stawać się odnowiony duchowo⁸⁸. Św. Augustyn z Hippony uważał natomiast, że warunkiem przeobstwienia jest wiara i więź z Bogiem, możliwe, dzięki odkupieniu dokonany w Jezusie

79 Zob. Orygenes, *Commentarii in Iohannem* 32, 27.

80 Zob. Orygenes, *Commentarii in Iohannem* 1,34. Por. J. Rius-Camps, *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes*, Roma 1970. J. Duda, *Jeden świat czy wiele światów? Kosmologiczne podstawy doktryny Orygenesesa*, Siedlce 2008, s. 194–224; M. Szram, *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przełomu II i III wieku*, Lublin 2010, s. 583–629. Na temat idei przeobstwienia w świetle najnowszych odkryć pism Orygenesesa zob. L. Perrone, «*Et l'homme tout entier devient Dieu*»: *La déification selon Origène à la lumière des nouvelles Homélie sur les Psaumes*, w: https://www.academia.edu/6106215/_Et_l'homme_tout_entier_devient_Dieu_La_deification_selon_Origene_a_la_lumiere_des_nouvelles_Homelies_sur_les_Psaumes [17.02.2016].

81 Zob. Atanazy Aleksandryjski, *Oratio de incarnatione Verbi* 49, 2. Por. Kasprzak, dz. cyt., s. 53.

82 Zob. Atanazy Aleksandryjski, *Oratio de incarnatione Verbi* 4, 6; 7, 3-4; 13, 7-9.

83 Zob. Kasprzak, dz. cyt., s. 53-54.

84 Zob. Tertulian, *Adversus Praxean* 13.

85 Zob. tenże, *Adversus Hermogenem* 4.

86 Zob. tenże, *Adversus Marcionem* II 5. Por. Kasprzak, dz. cyt., s. 54.

87 Zob. Ambroży, *Expositio Psalmi* 118, 8, 15.

88 Zob. tamże 118, 8, 21. Por. Kasprzak, dz. cyt., s. 54.

Chrystusie⁸⁹. Przebóstwienie to dzieło Boga, skutek oświecenia uzyskanego we chrzcie, usprawiedliwienie pochodzące od Boga⁹⁰. Dokonuje się z woli Boga, za przyczyną Chrystusa⁹¹. Ze strony człowieka konieczny jest wolny wybór i moralne życie oraz otwarcie na Ducha Świętego, który podtrzymuje w wierzącym naturę uświęcenia⁹². W następnych wiekach idea przebóstwienia pojawiać się będzie w myśli teologicznej Anzelma z Canterbury⁹³, Ruperta z Deutz, Pierra z Celle, Bernarda z Clairvaux, Bonawentury z Bagnoreggio, Alberta Wielkiego, Tomasza z Akwinu, Grzegorza Palamasa⁹⁴, autorów szkół reneńskiej i flamandzkiej⁹⁵, ale także reformatorów: Marcina Lutra⁹⁶, Jana Kalwina⁹⁷ czy Jana Wesleya⁹⁸, a współcześnie Karla Rahnera⁹⁹.

Drugą z dróg prowadzących do świętości, czyli zjednoczenia z Bogiem, proponowaną przez Ojców Kościoła w okresie patrystycznym, jest świętość, jako uświęcanie człowieka w Duchu Świętym. Według teologii Nowego Testamentu Duch Święty wstawia się za wierzącymi (Rz 8, 26), wierzący stają się wolnymi w Duchu (Ef 6, 11-17; Ga 5, 25; 6, 8-9, Rz 8-9), człowiekiem duchowym (1 Kor 3, 1; 2, 6). Duch Święty uświęca wierzących (2 Kor 5, 6-7; Ga 3, 2. 5; 1 Tes 1, 5-6). Obecność Ducha Świętego w wierzących jest jednocześnie zapowiedzią przyszłej chwały u Boga żywego (2 Kor 3, 3. 18) i już istnieniem przyszłej chwały Bożej (Rz 14, 17), zmartwychwstania (Rz 8, 11; 1 Kor 15, 45), nowego stworze-

89 Zob. Augustyn, *Enarrationes in Psalmos* 49, 1-2; 94, 6.

90 Zob. tenże, *In Evangelium Ioannis tractatus CXXIV* 48, 9.

91 Zob. Augustyn, *Sermo* 166, 4.

92 Zob. tamże 97, 2.

93 Zob. N.R. Kerr, *St. Anselm: Theoria and the Doctrinal Logic of Perfection*, w: *Partakers of the Divine Nature*, dz. cyt., s. 175–188.

94 Zob. I. Zogas-Osadnik, *Przebóstwienie (theosis) jako kategoria antropologiczna w ujęciu św. Gregoriusa Palamasa (1296–1359)*, Wrocław 2009, praca doktorska, <http://www.dbc.wroc.pl/dlibra/doccontent?id=3081&from=FBC> [29.02.2016]; J.J. Pawłowicz, *Przebóstwienie jako uczestnictwo człowieka w Boskiej Naturze w teologicznej refleksji Cerkwi prawosławnej*, w: *Abyśmy się stali synami Bożymi. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Marianowi Graczykowi SDB w 70. rocznicę urodzin*, red. I. Mroczkowski, J.A. Sobkowiak, Warszawa 2011, s. 101–114.

95 Zob. Kasprzak, dz. cyt., s. 55.

96 Zob. J. Linman, *Martin Luther: "Little Christs for the World"; Faith and Sacraments as Means to Theosis*, w: *Partakers of the Divine Nature*, dz. cyt., s. 189–199.

97 Zob. J. Todd Billings, *John Calvin: United to God through Christ*, w: *Partakers of the Divine Nature*, dz. cyt. s. 200–218.

98 Zob. M.J. Christensen, *John Wesley: Christian Perfection as Faith Filled with the Energy of Love*, w: *Partakers of the Divine Nature*, dz. cyt., s. 219–231.

99 Zob. F.J. Caponi, *Karl Rahner: Divinization in Roman Catholicism*, w: *Partakers of the Divine Nature*, dz. cyt., s. 259–280.

nia (2 Kor 5, 17), chwały i trwania przy Bogu (2 Kor 3, 6. 11). W oparciu o tego rodzaju wypowiedzi Pisma Świętego pisarze wczesnochrześcijańscy rozwijali teologię zbawczego działania Ducha Świętego. Orygenes jako pierwszy – choć już wcześniejsi pisarze podkreślali działanie Ducha Świętego w życiu i uświęcaniu Kościoła i poszczególnych wiernych – zbudował syntezę nauki o uświęcającym działaniu Ducha Świętego w człowieku¹⁰⁰, wskazując, że to On – działając w świętych – tworzy nowy Lud Boży, wprowadzając wierzących we wspólnotę z Ojcem i Synem¹⁰¹. Aleksandryjczyk podkreśla, że „Duch jest mocą uświęcającą, w której uczestniczą wszyscy, którzy zasłużyli na uświęcenie Jego łaską”¹⁰² i dlatego człowiek „przez uczestnictwo w Duchu Świętym staje się święty i duchowy. Albowiem tym samym jest przyjęcie uczestnictwa w Duchu Świętym, co przyjęcie uczestnictwa w Ojcu i Synu, zwłaszcza że jedna i niecielesna jest natura Trójcy”¹⁰³. Również Atanazy Aleksandryjski wskazywał, że Duch Święty, działający w wierzących, oświeca ich umysły i uświęca w działaniu¹⁰⁴. Zaś zdaniem Ireneusza z Lyonu, podkreślającego charyzmatyczny wymiar Kościoła – Duch Święty wpływa na całego człowieka wierzącego, oczyszczając jego czyny, aby doprowadzić go do zmartwychwstania¹⁰⁵, nieustannie uświęca, ożywia i jednoczy Kościół¹⁰⁶. Ascetyczny wymiar idei działania Ducha Świętego w Kościele prezentują w swych dziełach między innymi Hipolit, mówiący o Duchu Świętym działającym w męczennikach jako wzorach¹⁰⁷, oraz Metody z Olimpu, propagując enkratyczny ascetyzm, z twierdzeniem, że Duch Święty zamieszkuje tylko w czystych duszach¹⁰⁸. Pisarze łacińscy dostrzegali działanie Ducha Świętego przede wszystkim jako Ożywiciela wszelkiego stworzenia¹⁰⁹, w Jego prze-

100 Zob. Orygenes, *De principiis* I 3, 5-8; I 8, 3. Por. B. Częsz, *Duch Święty został nam dany. Nauczanie Ojców i wiara Kościoła*, Gniezno 1998, s. 93; H. Pietras, *Rola Ducha Świętego w rozwoju ku pełni człowieczeństwa według św. Ireneusza i Orygenesy*, w: *Droga doskonalenia chrześcijańskiego w epoce patrystycznej*, red. F. Drączkowski, J. Pałucki, M. Szram, Lublin 1997, s. 115–135; Kasprzak, dz. cyt., s. 56.

101 Zob. Orygenes, *De principiis* I 8, 3.

102 Orygenes, *De principiis* I 1, 3, tłum. S. Kalinkowski, w: Orygenes, *O zasadach*, ŻMT 1, Kraków 1996, s. 60.

103 Orygenes, *De principiis* IV 4, 5, tłum. Kalinkowski, s. 384.

104 Zob. Atanazy Aleksandryjski, *Epistula ad Serapionem* 1, 19.

105 Zob. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* V 9, 1-2.

106 Zob. tamże III 24, 1.

107 Zob. Hipolit, *In Daniele commentarius* 2, 21.

108 Zob. Metody z Olimpu, *Convivium decem virginum* 11, 3.

109 Zob. Tertulian, *Apologeticum* 48, 7.

mieniającym oddziaływaniu w sakramencie chrztu¹¹⁰ i jednoczeniu Kościoła¹¹¹. Według św. Ambrożego to właśnie Duch Święty formuje wewnętrznie człowieka na Boże podobieństwo¹¹² i przywraca pierwotną naturę, czyli podobieństwo do Boga¹¹³, rozwija pełnię cnót w tym, w kim przebywa¹¹⁴, dokonuje uświęcenia¹¹⁵, ustanawia przybranymi dziećmi Bożymi i świątyniami Boga¹¹⁶, i wprowadza we wspólnotę z Ojcem i Synem¹¹⁷. Święty Augustyn podkreśla, że Duch Święty jest Darem Bożym, który z kolei udziela ludziom darów¹¹⁸, wśród których jest przemienienie w postać świetlaną, do świętości, na obraz Boży¹¹⁹. On jest Miłością, która łączy Trójcę, ale łączy też ludzi z Bogiem i do Niego przyprowadza¹²⁰. On uświęca to, co stworzone¹²¹.

Trzecią drogą nabywania świętości wskazywaną przez Ojców Kościoła i pisarzy wczesnochrześcijańskich jest droga uświęcania człowieka w łasce, która nawiązuje do starotestamentalnej idei zbawczego działania Boga i Jego życzliwości wobec człowieka, które w Nowym Testamencie – głównie przez św. Pawła – oddane zostały za pomocą słowa χάρις¹²². Początkowo – w pismach Ojców Apostolskich i Apologetów – pojęcie łaski pełniło rolę zupełnie drugorzędną wobec obrony podstawowych prawd wiary bądź przed atakami z zewnątrz bądź z wewnątrz wspólnoty eklezjalnej. Najwyraźniejszy obraz łaski – również w kontekście świętości – przedstawiają Klemens Rzymski, Ignacy Antiocheński i Justyn Męczennik¹²³. Według pierwszego z nich „Wszechmocny i pełen dobroci Ojciec lituje się nad wszystkimi, którzy się Go boją, łaskawie i życzliwie udziela swych łask wszystkim, którzy ze szczerym sercem przychodzą do Niego”¹²⁴. Tymi łaskami są między innymi życie w nieśmiertelności,

110 Zob. tenże, *Adversus Praxean* 2; 8-9; *De baptismo* 6-8.

111 Zob. Cyprian, *Ad Donatum* 4; *De catholicae ecclesiae unitate* 5.

112 Zob. Ambroży, *Expositio Evangelii secundum Lucam* 10, 70.

113 Zob. tamże 1, 37.

114 Zob. tamże 1, 34.

115 Zob. Ambroży, *De Sacramentis* 1, 5, 15.

116 Zob. tenże, *De Spiritu Sancto* 2, 7, 64-67.

117 Zob. tenże, *De Paradiso* 5, 26. Por. Kasprzak, dz. cyt., s. 57-58.

118 Zob. Augustyn, *De Trinitate* 15, 19, 33-36

119 Zob. tamże 15, 8, 14.

120 Zob. tamże 15, 17, 27 – 15, 18, 32.

121 Zob. Augustyn, *In Evangelium Ioannis tractatus CXXIV* 99, 8.

122 Zob. Kasprzak, dz. cyt., s. 58.

123 Zob. G. Kraus, *Nauka o łasce – zbawienie jako łaska*, tłum. W. Szymona, [t. IX, *Podręcznik Teologii Dogmatycznej*, red. W. Beinert], Kraków 1999, s. 74–79.

124 Klemens Rzymski, *Epistula ad Corinthios* 23, 1, tłum. A. Świderkówna, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, dz. cyt., s. 62.

sprawiedliwość w chwale, wstrzeźliwość, uświęcenie¹²⁵. Dla Ignacego łaska ma przede wszystkim wymiar eklezjalny – to Kościół stanowi miejsce łaski¹²⁶. W nim wierzący powinni miłować łaskę codzienności, aby w ten sposób dojść do prawdziwego życia¹²⁷. Łaska w teologii Ignacego oddziałuje także w płaszczyźnie egzystencjalnej i etycznej. Ona daje wiarę i życie jako podstawowe moce egzystencjalne, uzewnętrzniające się w dobrych czynach¹²⁸. Justyn Męczennik przedstawia w swych dziełach bardzo szeroką koncepcję łaski w perspektywie gnozeologicznej. Logos zaszczerpiło nasiona swej prawdy-łaski w całej ludzkości, i dlatego ci wszyscy, którzy wszędzie i w każdym czasie pełnili to, co z natury jest zawsze dobre, są mili Bogu i przez Chrystusa dostąpią zbawienia w zmartwychwstaniu¹²⁹. Jednak ów chrześcijański filozof prezentuje też ściśle chrześcijańskie pojęcie łaski, bowiem według niego wraz z Wcieleniem Logosu przyszła łaska Chrystusowa dostępna tylko ochrzczonym – chrześcijanom¹³⁰, dzięki której są oni „pobożni, sprawiedliwi, miłujący ludzi”¹³¹; umożliwia im stanie się – w odróżnieniu od Żydów – „prawdziwymi dziećmi Bożymi”¹³² i „początkiem rodzaju nowego”¹³³. W późniejszym okresie temat łaski, wciąż nie odgrywając centralnej roli, zaczął jednak nabierać wyraźniejszych kształtów¹³⁴. Ireneusz z Lyonu rozwijał to zagadnienie w ramach swej historiozbowczej wizji ekonomii. Każda z osób Trójcy udziela w niej ludziom ciągle nowych dóbr – Ojciec nieustannie z łaski powołuje do istnienia świat¹³⁵, Syn przynosi ludziom dar odkupienia przez łaskę¹³⁶. W nim dokonuje się odnowa wszystkiego i rekapitulacja całego wielkiego dzieła zbawienia¹³⁷, przywrócenie pierwotnego, pełnego podobieństwa człowieka do Boga¹³⁸. Duch Święty w poszczególnych wiernych zamieszkuje przez chrzest i daje im łaskę wspólnoty z Bogiem w miłości, aby po zmartwychwstaniu dokonać dzieła dopełnienia: On „uczyni nas podobnymi

125 Zob. Klemens Rzymski, *Epistula ad Corinthios* 35, 1-2.

126 Zob. Ignacy Antiocheński, *Epistula ad Magnesios* 8, 1.

127 Zob. tenże, *Epistula ad Ephesianos* 11, 1.

128 Zob. tamże 14, 1-2

129 Zob. Justyn Męczennik, *Apologia* I 46; II 7, 1; II 10, 8; *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 45.

130 Zob. tenże, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 32, 5; 14, 1; 116, 1.

131 Zob. tamże 136, 3.

132 Zob. tamże 123, 9.

133 Zob. tamże 138, 2.

134 Zob. Kraus, dz. cyt., s. 79–90.

135 Zob. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* II 34, 3.

136 Zob. tamże III 20, 3.

137 Zob. tamże III 23, 1.

138 Zob. tamże V 16, 2.

do Boga i doprowadzi do pełnej doskonałości według woli Ojca¹³⁹. Największy z teologów pierwszych trzech wieków chrześcijaństwa – Orygenes – uważał, że łaska jest przede wszystkim dobroczynnym działaniem Trójjedynego Boga, przy czym sprawcą zbawienia jest w ściślejszym znaczeniu Duch Święty, który daje życie w świętości¹⁴⁰. Warunkiem otrzymania łaski Ducha, czyli łaski w ściślejszym sensie, jest chrzest i nawrócenie do lepszego sposobu bytowania¹⁴¹. Łaska ta obdarza zdolnością prowadzenia dobrego życia, a czyni to, jako „uświęcająca moc, w której uczestniczą wszyscy, którzy zasłużyli na uświęcenie Jego łaską”¹⁴². Według Scholarchy z Aleksandrii łaska w konkretnym działaniu, w życiu moralnym, nie jest mocą uprzedzającą i pobudzającą, lecz współdziała następczo, jako pomoc towarzysząca i doprowadzająca do końca¹⁴³. Dla pierwszego teologa Zachodu – Tertuliana – łaska przejawia się przede wszystkim w historiozbowczym działaniu Ojca, Syna i Ducha. Ojciec od początku okazuje miłosierdzie przez przebaczenie¹⁴⁴, Syn przyniósł łaskę Ewangelii i przez to wprowadził drugi Lud Boży w posiadanie życia wiecznego¹⁴⁵, a Duch Święty daje wierzącym „moc łaski duchowej, która prowadzi do poznania Chrystusa”¹⁴⁶. Podkreśla on także związek łaski z sakramentami chrztu i pokuty, gdyż przez chrzest „Pan daje skarby łaski i udziela darów Ducha”¹⁴⁷, darowane są człowiekowi winy, duchowe uzdrowienie, wyzwolenie na życie wieczne¹⁴⁸, a przez pokutę, zakładając wysiłek człowieka i skruchę, otrzymuje on przebaczenie grzechów i przywrócenie do łaski¹⁴⁹. Zbawienie dokonuje się według Tertuliana we współdziałaniu łaski Bożej i ludzkiej wolności, łaska bowiem uprzedza każde dobre działanie człowieka¹⁵⁰, a człowiek odpowiada wolnym wyborem, opowiedzeniem się za dobrem¹⁵¹. Atanazy z Aleksandrii podkreślał miłość Boga do człowieka, która stanowi główny motyw wszelkiego działania łaski Bożej, mającego na celu zbawienie człowieka. W sporach z arianami, podkreślając równość Jezusa Chry-

139 Zob. tamże V 8, 1.

140 Zob. Orygenes, *De principiis* I 3, 7.

141 Zob. tamże I 3, 5; I 3, 7.

142 Tamże I 1, 3, tłum. Kalinkowski, s. 60.

143 Zob. tamże III 1, 6; III 1, 15; III 1, 20; III 2, 2; III 1, 19. Por. Kraus, dz. cyt., s. 85-86.

144 Zob. Tertulian, *De paenitentia* 2.

145 Zob. tenże, *Adversus Marcionem* III 16.

146 Zob. tamże, *Adversus Marcionem* III 14.

147 Zob. tenże, *De baptismo* 5.

148 Zob. tamże, *De baptismo* 1; 5.

149 Zob. tenże, *De paenitentia* 4-6.

150 Zob. Tertulian, *De patientia* 1; *De oratione* 29; *De baptismo* 18.

151 Zob. tenże, *Adversus Marcionem* II 5-6.

stusa z Bogiem, wskazywał, że najważniejszymi darami, jakich udziela Syn Boży, są: odwieczne wybranie do synostwa Bożego¹⁵², dar obrazu Bożego dany w stworzeniu¹⁵³, przywrócenie podobieństwa do Boga w dziele odkupienia, przez wcielenie Syna Bożego „rodzaj ludzki został zatem w Nim udoskonalony i odnowiony – tak jak było, gdy powstał na początku – a nawet otrzymał większą łaskę”¹⁵⁴. Duch Święty jest przyczyną sprawczą opartego na łasce uczestnictwa w Synu Bożym¹⁵⁵, tworzy wspólnotę pomiędzy Bogiem i człowiekiem¹⁵⁶, daje wierzącym wewnętrzne uświęcenie, ponieważ „w procesie uświęcenia potrzebna im jest łaska Ducha”¹⁵⁷. Dla Augustyna – Doktora łaski – Boża łaska i ludzka wolność są konkurującymi przyczynami sprawczymi – im większa łaska Boża, tym mniejsza ludzka wolność i na odwrót. Bóg sprawia wszystko, a udział człowieka pozostaje niewielki, także w zakresie zdobywania świętości. Człowiek, by mógł czynić to, co nakazuje Bóg, musi najpierw prosić o łaskę¹⁵⁸. Bożym darem, łaską, są nie tylko powołanie do wiary i uzdolnienie do dobrego działania, ale także wiara i wytrwanie w dobrym życiu. Niestety, nad całą teologią łaski św. Augustyna góruje ciemna, grzechocentryczna antropologia, przekonanie o dogłębnym zepsuciu człowieka, w którym, poza ratującą łaską, nie ma nic oprócz „kłamstwa i grzechu”¹⁵⁹, a z drugiej strony przekonanie o absolutnej konieczności łaski od początku do końca procesu ratowania dobra w człowieku i jego usprawiedliwiania¹⁶⁰. Łaska jest więc siłą ratującą i uzdrawiającą naturę, częścią procesu zbawczego, dokonującą się w duszy człowieka, w której Bóg w sposób bezpośredni, tajemniczy dotyka wnętrza człowieka uzdrawiając jego wolę, aby w ogóle mogła pragnąć dobra¹⁶¹.

Czwartą drogą osiągnięcia świętości, a zarazem czwartym rozumieniem procesu nabywania świętości, jest świętość jako doskonałość. Podobnie jak poprzednie modele, tak również i ten opiera się na skryptyrystycznych przesłankach, zgodnie z którymi istnieje doskonałość na mocy stworzenia człowie-

152 Zob. Atanazy Aleksandryjski, *Oratio contra arianos* II 76.

153 Zob. tenże, *Oratio de incarnatione Verbi* 3.

154 Tenże, *Oratio contra arianos* II 67, tłum. P.M. Szewczyk, w: Atanazy Wielki, *Mowy przeciw arianom I-III*, ŻMT 67, Kraków 2013, s. 153.

155 Zob. Atanazy Aleksandryjski, *Oratio contra arianos* I 16; II 61.

156 Zob. tamże III 24.

157 Zob. tamże III 50.

158 Zob. Augustyn, *De dono perseverantiae* 20, 53; *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* I 2, 7.

159 Zob. tenże, *In Evangelium Ioannis tractatus CXXIV* 41, 8; *Confessiones* V 18.

160 Zob. tenże, *De praedestinatione sanctorum* II 4; *De correptione et gratia* XII 38.

161 Zob. D. Oko, *Łaska i wolność. Łaska w Biblii, nauczaniu Kościoła i teologii współczesnej*, Kraków 1997, s. 94–95.

ka przez Boga na Jego obraz (Rdz 1, 26-27) i ukazanego wtedy celu ludzkiej egzystencji (Rdz 1, 28-29). W Nowym Testamencie powtórzono za Starym motyw biblijnego sprawiedliwego, zachowującego normy religijne i moralne, co wyrażano słowem τέλειος i jego pokrewnymi. Do osiągnięcia doskonałości wezwani są wszyscy wierzący, a jej normą jest wyłącznie sam Bóg (Mt 5, 48). Według Apostoła Pawła chrześcijanin żyjący w doczesności jest jeszcze niedoskonały, bo doskonały stanie się w wieczności (1 Kor 13, 9-11; Ef 4, 13), dzięki Chrystusowi, który jest doskonałością chrześcijan (Kol 1, 15-20; Ef 1, 3-14). Na tak zarysowanej podstawie kolejne pokolenia wierzących budowały drogę doskonalenia chrześcijańskiego. W teologii Ojców Apostolskich rozpoczyna się ono w momencie chrztu, a zyskuje uwieńczenie w eschatologii. Przez wiarę i chrzest już na ziemi chrześcijanin staje się doskonałą świątynią dla Boga, co znajdzie dopełnienie w wieczności, gdy nastąpi spotkanie z Bogiem twarzą w twarz¹⁶². Drogą do osiągnięcia doskonałości jest podążanie „drogą życia”, czyli wybieranie dobra moralnego¹⁶³. Te najprostsze zasady doskonalenia chrześcijańskiego z czasem były rozwijane w bardziej szczegółowy program. Ireneusz z Lyonu uważał, że doskonałość chrześcijanina dokonuje się w wydarzeniu Jezusa Chrystusa, który przywraca ludzką naturę do pierwotnej doskonałości w Duchu. Nawet upadłego przez grzech człowieka wprowadza On powtórnie na drogę Bożego zbawienia i prowadzi przez życie do zmartwychwstania i ostatecznego spotkania z Bogiem¹⁶⁴. Przejście od człowieka cielesnego do człowieka doskonałego-duchowego dokonuje się dzięki przemianie w Duchu i wolnym wyborom człowieka¹⁶⁵. Według Klemensa Aleksandryjskiego doskonałość nabywana jest na drodze pedagogii Bożej, na której chrześcijaninem kieruje Boski Pedagog – wcielony Logos¹⁶⁶. Doskonałym chrześcijaninem jest chrześcijański gnostyk – człowiek, który staje się takim, dzięki doskonałej miłości Boga, poprzez stopniowe oczyszczanie się i udział w liturgii¹⁶⁷. Ów wzrost i doskonalenie miłości obejmuje całego człowieka, to znaczy jego sferę intelektualną, moralną

162 Zob. Hermas, *Pastor* 3; *Epistula Barnabae* 4, 10-11.

163 Zob. *Didache* 1, 1-6, 3.

164 Zob. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* IV 38.

165 Zob. tamże V 6, 1-2.

166 Zob. Klemens Aleksandryjski, *Stromata* I 1, 3, 3.

167 Zob. tamże VII 10, 56, 1-7. Por. F. Drączkowski, *Miejsce i rola bojaźni Bożej (fobos) na drodze dążenia do doskonałości chrześcijańskiej według Klemensa Aleksandryjskiego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 27 (1980) z. 3, 21–30; tenże, *Kościół jako szkoła Logosu w doktrynie Klemensa Aleksandryjskiego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 28 (1981) z. 4, 127–143; Kasprzak, dz. cyt., s. 64.

i egzystencjalną¹⁶⁸. Doskonałość – według Klemensa – jest doskonałością boskich charyzmatów, które działają w wierzących¹⁶⁹. Dla Orygenesesa doskonałość chrześcijańska powiązana jest z Bożą ekonomią wobec każdego człowieka. Przez chrzest – w którym działa Duch Święty – chrześcijanin otrzymuje udział w doskonałości i naturze samego Boga. Nabywanie cnót, czyli doskonalenie się, prowadzi do głębokiego zjednoczenia z Chrystusem, który jest uosobieniem wszystkich cnót. Doskonalenie nie jest więc nabywaniem kolejnych sprawności, ale jednoczeniem się z Osobą Boską. Aby stać się doskonałym trzeba „pojąć za żony” – zgodnie z myślą Orygenesesa przejętą od Filona Aleksandryjskiego – wszystkie cnoty będące w Chrystusie, by płodzić z nimi Boskie myśli i nauki¹⁷⁰. W IV wieku możemy zaś dostrzec rozwój modelu doskonałości chrześcijańskiej w oparciu o cnotę pokory, co dokonało się najpierw w środowisku monastycznym, następnie Ojców Kapadockich, a znalazło swe apogeum w doktrynie Augustyna¹⁷¹. Stopniowo w duchowości chrześcijańskiej w tym okresie zaczyna się pojawiać również przedstawianie doskonałości nie tyle jako ogólnej doskonałości dla wszystkich chrześcijan – jej podstawy są jednakowe i dobrze znane wszystkim, zawarte w przykazaniach i błogosławieństwach i w podążaniu drogą życia – ale jako doskonałości poszczególnych stanów i grup chrześcijan, rozumianej jako przypisany im model życia.

Świętość jako promowany model życia jest więc kolejną, piątą koncepcją nabywania świętości, ale jednocześnie najbardziej rozbudowaną. Należy pamiętać, że w pierwszych wiekach chrześcijaństwa wszyscy wierzący po przyjęciu chrztu, jako członkowie wspólnoty Bożej w Chrystusie, określani byli jako święci¹⁷². Z czasem to wspólnotowe pojmowanie świętości zostało przeniesione z wszystkich na wybrane jednostki czy grupy chrześcijan. Pierwszą z nich byli męczennicy, którzy od początków chrześcijaństwa cieszyli się czcią wiernych. W III wieku można zaobserwować symptomy kultu liturgicznego męczenników¹⁷³. Męczeństwo stało się granicą świętości¹⁷⁴. Według Klemensa Aleksan-

168 Zob. F. Drączkowski, *Kościół – Agape według Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 1983; tenże, *Miłość – Agape syntezą chrześcijaństwa*, Pelplin – Toruń 1997.

169 Zob. Klemens Aleksandryjski, *Stromata* IV 21, 132.

170 Zob. Orygenes, *In Genesim homiliae* XVI 6, 1. Por. M. Szram, *Chrystus jako uosobienie cnót według Orygenesesa*, w: *Droga doskonalenia chrześcijańskiego w epoce patrystycznej*, dz. cyt., s. 57–75.

171 Zob. M. Szram, *Cnota pokory w nauczaniu greckich Ojców Kościoła IV wieku*, Lublin 2014.

172 Zob. Rz 1, 7; Kol 3, 12; 1 Kor 14, 33; *Epistula Barnabae* 6, 16; Ignacy Antiocheński, *Epistula ad Smyrnensios* 1, 2.

173 Zob. Cyprian, *Epistula* 12, 2; 39, 3.

174 Zob. M. Wysocki, *Męczeństwo granicą świętości? – Męczeństwo i męczennicy w Afryce Prokonsularnej w II i III wieku*, w: *Symposium Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa*, t. VIII, dz. cyt., s. 267–287.

dryjskiego męczeństwo wyraża doskonałe i pełne dzieło miłości¹⁷⁵. Męczeństwo traktowano jako chrzest krwi przez analogię do skutków chrztu z wody, w którym ochrzczony jednoczy się z Chrystusem i jako takie uważano za najpewniejszy środek do zbawienia, z uwagi na niemożność zgrzeszenia po śmierci. Wierzono, że dzięki odpuszczeniu grzechów przez przelanie krwi za Chrystusa, męczeństwo czyni chrześcijanina sprawiedliwym wobec Boga, uwalniając od piekła, wszelkich kar, a nawet wprowadzając bezpośrednio do nieba¹⁷⁶. Święty Cyprian z Kartaginy, ukazywał wzór świętości i doskonałości dla wszystkich, ale jednocześnie wskazywał, że z grupy doskonałych ludzi, jakimi są chrześcijanie¹⁷⁷, najdoskonalszymi i zasługującymi na stokratny owoc są właśnie męczennicy, którzy w swym życiu codziennym doskonale wypełniali Boże nakazy i w sposób najdoskonalszy zjednoczyli się z Chrystusem w cierpieniach i śmierci¹⁷⁸. Podobnie postrzegał męczenników Tertulian¹⁷⁹. W III wieku pojawiła się także w Rzymie, Aleksandrii i Kartaginie idea męczeństwa duchowego, będącego owocem ascezy chrześcijańskiej. Zdaniem Orygenesesa, istotą męczeństwa jest świadczenie o prawdzie wiary w Chrystusa słowami, czynami lub w inny sposób¹⁸⁰. Za swoiste męczeństwo uważano zatem także walkę z szatanem kuszącym do zwątpienia lub zaparcia się wiary w sytuacji prześladowania i tortur. Do heroiczności, doskonałości, na równi z męczeństwem miały prowadzić wierzących także praktykowanie ubóstwa, znoszenie cierpień, ofiarność wobec braci, umartwianie ciała lub wytrwała modlitwa¹⁸¹. Ostatecznie naukę o męczeństwie duchowym sformułował papież Grzegorz Wielki¹⁸².

175 Zob. Klemens Aleksandryjski, *Stromata* IV 4, 14.

176 Zob. Ignacy Antiocheński, *Epistula ad Romanos* 6,1-2; Tertulian, *Scorpiace* 6,11; 10,7; 12,10; *De baptismo* 16; *De resurrectione mortuorum* 10,7; *De anima* 45,4-5; Cyprian, *Ad Fortunatum* praef. 4; Orygenes, *In Leviticum homiliae* XVI 2,4; *Exhortatio ad martyres* 39; Cyryl Jerozolimski, *Catecheses ad Illuminandos* III 10; Hipolit, *Traditio apostolica* 15-17; Jan Chryzostom, *Sermo in Sanctum Lucam* 2, Grzegorz z Nazjanzu, *Oratio* 39,17; Augustyn, *De civitate Dei* XIII 7; *De baptismo* 4, 22.29. Zob. M. Wysocki, *Męczeństwo, IV. W chrześcijaństwie, I. W ujęciu patrystycznym*, EK XII 700.

177 Zob. Cyprian, *Ad Demetrianum* 25; *Ad Quirinium* I, II.

178 Zob. M. Wysocki, *Model doskonałego chrześcijanina w pismach św. Cypriana z Kartaginy*, „Vox Patrum” 55 (2010) 699–720.

179 Zob. Wysocki, *Męczeństwo granicą świętości*, s. 272–273, 280–286.

180 Zob. Orygenes, *Commentarii in Iohannem* II 34.

181 Zob. Klemens Aleksandryjski, *Stromata* II 20; Orygenes, *Commentarii in Psalmos* 43, 22; Metody z Olimpu, *Symposion* 7,3; Bazyl Wielki, *Homilia in XL martyres* 1; Jan Chryzostom, *Laudatio Sancti Eustachii; Enarratio in Epistolam ad Hebraeos* 11,3; Cyprian, *Epistula* 37,3; Hieronim, *Epistula* 107,31; Paulin z Noli, *Carmen* 14, 10–24; Augustyn, *Sermo* 275, *De bono coniugali* 21.

182 Zob. Grzegorz Wielki, *Homilia* 3, 4; 35, 7. Por. Wysocki, *Męczeństwo*, k. 701.

Z uzyskaniem przez chrześcijaństwo statusu *religio licita* w roku 313 wraz z tzw. Edyktem Mediolańskim cesarza Konstantyna i formalnym końcem prześladowań, przestało funkcjonować obowiązujące dotąd powiedzenie, że chrześcijanin to męczennik. W literaturze późnopatrystycznej, czyli w wieku V i VI, można znaleźć inne wzorce duchowości i doskonałości, czyli drogi do świętości. Pierwszą z nich jest duchowość monastyczna, prezentowana przez Jana Kasjana oraz wspólnotę z Lerynu. Według Kasjana najważniejszym motywem życia monastycznego jest „dążenie do doskonałości”¹⁸³, szczytem zaś „pełnia modlitwy”, czyli zatopienie się w Bogu, ideał i cel to „ogłądanie Boga”, będące najwyższą formą kontemplacji, w której „Pan Bóg powinien być jedynym celem naszej miłości, treścią każdego pragnienia, wysiłku, myśli, słowa i tchnienia życia, a jedność, która łączy Ojca i Syna, powinna przenikać nasze serca i umysły”¹⁸⁴. Możliwe jest to dzięki boskiej Miłości, która kształtuje człowieka na obraz i podobieństwo Boże. On też przynaglił człowieka do stawania się doskonałym, do praktykowania moralnej doskonałości, polegającej na naśladowaniu miłości Bożej, co wyraża się w bezgranicznym okazywaniu dobra wszystkim ludziom. Ostatecznym celem mnicha jest Królestwo Boże, zaś na ziemi czystość serca, bez której nie można osiągnąć celu ostatecznego¹⁸⁵. Oczywiście, jak widać z powyższych wskazań, droga świętości proponowana przez Kasjana możliwa jest do realizacji przez wszystkich chrześcijan, jednak w praktyce urzeczywistnienie tego ideału możliwe było jedynie w życiu monastycznym. Podobny program świętości prezentowała wspólnota z Lerynu, gdyż kształtowała się ona pod wpływem Jana Kasjana, jednak w Lerynie widać większe znaczenie przykładane do pustelni i wyrzeczenia się dóbr materialnych¹⁸⁶. Całkowite oderwanie się od świata było bowiem podstawowym warunkiem, by móc realizować zasadnicze zadanie członka wspólnoty – zdobywanie cnót¹⁸⁷.

Drugim modelem doskonałości chrześcijańskiej w okresie późnopatrystycznym był model biskupa, propagowany przez liczne hagiografie ukazujące wzór i postać konkretnego biskupa jako godną naśladowania w dążeniu do świętości. Z zachowanych hagiografii wyłania się obraz biskupa jako człowieka, który wierny jest swemu pierwotnemu powołaniu. Nawet powołany do biskupiej godności stara się realizować ideały wcześniejszego życia monastycznego. Jego

183 Jan Kasjan, *Collationes Patrum* 21.

184 Jan Kasjan, *Collationes Patrum* 10, 7, tłum. A. Nocoń, w: Jan Kasjan, *Rozmowy z Ojcami*, tom 1, *Rozmowy I-X*, ŻM 28, Kraków 2002, s. 426.

185 Zob. A. Żurek, *Późnopatrystyczne modele doskonałości chrześcijańskiej*, w: *Droga doskonalenia chrześcijańskiego w epoce patrystycznej*, dz. cyt., s. 104–105.

186 Zob. Eucheriusz z Lyonu, *De laude heremi* 1.

187 Zob. Żurek, dz. cyt., s. 106.

życie i posługiwanie biskupie wypełnione było czuwaniem, postami, modlitwą, praktykami pokutnymi, jak można to choćby przeczytać w *Żywocie Hilarego z Arles*. Oprócz cnót duchowości monastycznej biskup Hilary odznaczał się szczególną troską o biednych, która nie ograniczała się do dzielenia się swym majątkiem. Podejmował on także prace zarobkowe, by takie środki zdobyć¹⁸⁸. Wykazywał on również wyjątkową gorliwość o nauczanie wiernych oraz o przestrzeganie wśród duchownych dyscypliny kościelnej¹⁸⁹. W żywotach poszczególne biskupi wstawiają się za biednymi, gnębnymi podatkami, czy w obronie zagrożonych najazdami¹⁹⁰. Są więc wzorami miłości chrześcijańskiej. Potrafią porzucić świat i zrezygnować z bogactw, dzieląc się z innymi. Wiodą ascetyczne życie w ubóstwie, pokorze i czystości. Według Pomeriusza, biskup powinien zarządzać sprawami materialnymi, ale być od nich wolny, bez przywiązania do nich. Troska o zdobywanie cnót i osiągnięcie życia kontemplacyjnego to naturalna konieczność biskupiego życia. Ideałem jest biskup żyjący ideałami monastycznymi, ale odznaczający się praktyczną miłością bliźniego i predyspozycjami duszpasterskimi¹⁹¹. Jest to więc model skierowany do określonej grupy chrześcijan – przede wszystkim biskupów, ale i pozostałych kapłanów, choć jego elementy mogły być wcielane w życie przez wszystkich wiernych.

Jednak pisarze okresu późnopatrystycznego w swoich dziełach prezentowali także modele świętości odpowiednie dla ludzi świeckich. Na przykład Salwian z Marsylii – uznany wychowawca – wiele uwagi poświęcał kwestiom materialnym, związanym z własnością, a więc zdałoby się mało powiązanych ze sferą duchową. A jednak dostrzegał on zarówno niebezpieczeństwa, jak i możliwości dla rozwoju osobistej świętości także w tych kwestiach. Uważał bowiem chciwość za najgroźniejszą z wad. Jej opanowanie oraz wypracowanie właściwej postawy wobec bogactwa było najistotniejszym elementem drogi do świętości postulowanej przez Salwiana¹⁹². Wzywając do radykalnego ubóstwa, wskazywał, że „pierwszym i najbardziej zbawiennym obowiązkiem świętej służby jest to, by bogaty chrześcijanin, dopóki prowadzi to życie, zużywał bogactwa tego świata dla imienia i czci Boga, następnym zaś, aby – gdyby przypadkiem nie uczynił tego powstrzymany strachem, słabością czy jakąś potrzebą – przynajmniej w momencie śmierci wszystko rozdał”¹⁹³. Oprócz ubóstwa i świadczenia

188 Zob. Honorat z Marsylii, *Vita S. Hilarii Arelatensis* 15.

189 Zob. Żurek, dz. cyt., s. 108.

190 Zob. Konstancjusz, *Vita S. Germani* 46.

191 Zob. Żurek, dz. cyt., s. 110.

192 Zob. tamże, s. 111.

193 Salwian z Marsylii, *Ad Ecclesiam sive Adversus avaritiam* III 1, 5, tłum. P. Jakubowska, w: Salwian z Marsylii, *Dzieła wszystkie*, PSP 66, Warszawa 2010, s. 60.

miłosierdzia, Salwian wskazywał także na przestrzeganie przykazań, unikanie światowości (zabobony, uczęszczanie do cyrku i teatru, wynaturzenia seksualne, korupcja, ucisk podatkowy, gnębienie niewolników). Doskonałość chrześcijańska ma polegać na rugowaniu ze swego życia tych zjawisk¹⁹⁴. Walerian z Cimiez w homiliach budował ideę doskonałości chrześcijańskiej wokół pojęcia „synostwa Bożego”, które zasadza się na wypełnianiu Bożych przykazań. Posłuszeństwo im winno być bezwarunkowe i całkowite. Pierwszeństwo zaś daje przykazaniu miłości bliźniego, w którym widzi również realizację przykazania miłości Boga: „Chcesz Pana zobaczyć, to przyjmij żebraka i obcego, odwiedź słabującego, biegnij do więźnia. Chcesz zobaczyć Boga to rozwiąż kajdany więźniom, zniszcz więzy niesprawiedliwości”¹⁹⁵.

* * * *

Złożone procesy kształtowania modelu doskonałości chrześcijańskiej, czyli świętości, nie wpływały na zmniejszenie przekonania wiernych o konieczności dążenia do doskonałości i o szczególnej roli osób, które osiągnęły stan doskonałości chrześcijańskiej. Ojcowie Kościoła i pisarze wczesnochrześcijańscy starali się uchwycić dynamizm procesu stawania się świętym, wskazując różne drogi wiodące do doskonałości. Jednak z czasem „świętość” stawała się coraz bardziej stateczna i zinstytucjonalizowana. Już od IV wieku „święty” był oficjalnie ogłaszany w Kościele. Osoba święta stanowiła świadectwo samej siebie i swego życia, ale także grupy społecznej, do której należała, i którą ją promowała do kultu i widziała w niej wzór doskonałości i ideał do naśladowania. Kategorie świętości zaczęły być ujmowane w normy kościelnych kanonów¹⁹⁶. Od V wieku w Kościele Zachodnim pojawił się zwyczaj umieszczania przed imieniem świętego określenia przymiotnikowego „święty”.

Starożytność chrześcijańska nie wypracowała jednego wzorca świętości. Próby tego typu unifikacji w Kościele Zachodnim pojawiły się dopiero w teologii scholastycznej oraz w średniowiecznej prawnej teologii kanonizacyjnej. Dla poprzedzającej je teologii patrystycznej Święty w pełnym i jedynym tego słowa znaczeniu jest tylko Bóg, świętość zaś człowieka i rzeczy jest pochodną relacji do tego pierwotnego źródła świętości, relacji, którą zgłębiali właśnie Ojcowie Kościoła.

194 Zob. Żurek, dz. cyt., s. 111–112.

195 Waleriusz z Cimiez, *Sermo* 1, 6, tłum. A. Żurek, w: tenże, *Późnopatrystyczne modele doskonałości chrześcijańskiej*, s. 112.

196 Zob. Kasprzak, dz. cyt., s. 65–66; M. Van Uytvanghe, *La typologie de la sainteté en Occident vers la fin de l'Antiquité*, w: *Scrivere di Santi. Atti de II Convegno di Studi dell'Associazione Italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia*, ed. G. Luongo, Roma 1998, s. 17–47.

THE CONCEPTS OF HOLINESS IN THE PATRISTIC TIME. AN OUTLINE OF THE ISSUES

Summary

The above article presents the concepts of holiness developed in the patristic period by the Church Fathers and early Christian writers. Ancient Christianity has not worked out one specific model of holiness. Attempts of this kind of unification in the Western Church did not appear until the time of the scholastic theology and medieval legal theology of canonization. For patristic theology only God is holy in the full and the only sense, the holiness of a man and the things is a derivative of a relationship to this fundamental source of holiness. The article consists of two major parts: in the first – *Indications of holiness* – different meanings of holiness and realities referred as holy by early Christian writers have been presented. In the second part – *The ways to holiness* – five, the most common in the writings of the Church Fathers, concepts of holiness and sanctification of man were presented, among which we can distinguish: a deification of man, man's sanctification in the Holy Spirit, the sanctification of man in grace, the perfection and holiness of man as a model of life promoted by the Church. To understand modern understanding of holiness and to present as a whole the issue of holiness one must consult the Tradition of the Church in the first centuries, and the writers who not only wrote about holiness, but in many cases they have become saints.

Słowa kluczowe: świętość, patrologia, patrystyka, Ojcowie Kościoła, uświęcenie

Key words: holiness, patrology, patristic, Fathers of the Church, sanctification

BIBLIOGRAFIA

A Patristic Greek Lexicon, ed. G.W.H. Lampe, Oxford 2000¹³.

Bardy G., *Divinisation. 3. Chez les Pères Latins*, w: *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, vol. 3, eds. M. Viller – E. Cavallera – A. Derville, Paris 1957, kol. 1389-1398.

Baron A., *Świętość dana czy zadana w świetle ideałów człowieka głoszonych w starożytności*, w: *Świętość a dobro. Materiały z konferencji naukowej zor-*

- ganizowanej 20 listopada 2008 roku w Krakowie przez Polskie Towarzystwo Teologiczne, red. J. Żelazny, Kraków 2008, s. 9–53.
- Caponi F.J., *Karl Rahner: Divinization in Roman Catholicism*, w: *Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions*, eds. M.J. Christensen, J.A. Wittung, Madison 2007, s. 259–280.
- Christensen M.J., *John Wesley: Christian Perfection as Faith Filled with the Energy of Love*, w: *Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions*, eds. M.J. Christensen, J.A. Wittung, Madison 2007, s. 219–231.
- Częsz B., *Duch Święty został nam dany. Nauczanie Ojców i wiara Kościoła*, Gniezno 1998.
- Dalmais I.-H., *Divinisation. 2. Patristique grecque*, w: *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, vol. 3, eds. M. Viller, E. Cavallera, A. Derville, Paris 1957, kol. 1376–1389.
- Drączkowski F., *Kościół – Agape według Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 1983.
- Drączkowski F., *Kościół jako szkoła Logosu w doktrynie Klemensa Aleksandryjskiego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 28 (1981) z. 4, 127–143.
- Drączkowski F., *Miejsce i rola bojaźni Bożej (fobos) na drodze dążenia do doskonałości chrześcijańskiej według Klemensa Aleksandryjskiego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 27 (1980) z. 3, s. 21–30.
- Drączkowski F., *Miłość – Agape syntezą chrześcijaństwa*, Pelplin – Toruń 1997.
- Duda J., *Jeden świat czy wiele światów? Kosmologiczne podstawy doktryny Orygenesusa*, Siedlce 2008.
- Eckmann A., *Przebóstwienie człowieka w pismach wczesnochrześcijańskich*, Lublin 2003.
- Grazia divina e divinizzazione dell'uomo nei Padri della Chiesa*, (*Dizionario di Spiritualité Biblico-Patristica. I grandi temi della S. Scrittura per la „lectio divina”*, vol. 31), red. A. Panimolle, Roma 2002.
- Gross J., *La divinisation du chrétien d'après les Pères Grecs. Contribution historique à la doctrine de la grâce*, Paris 1938.
- Iwaskiewicz-Wronikowska B., *Loca sancta i loca sanctorum. Najstarsze sanktuaria chrześcijańskie*, w: *Sympozja Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa*, t. V, *Miejsca święte w świecie późnego antyku*, red. B. Iwaskiewicz-Wronikowska, D. Pruchniak, Lublin 2005, s. 199–216.
- Jastrzębowska E., *Dom Boży, przestrzeń święta u pogan i chrześcijan w późnym antyku. Transformacja świątyń w kościoły*, w: *Sympozja Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa*,

- t. VIII, *Granice świętości w świecie późnego antyku*, red. A. Głowa, B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, Lublin 2013, s. 105–121.
- Kasprzak D., *Koncepcje świętości w okresie patrystycznym (I–VIII w.)*, „Itinera Spiritualia” 3 (2010), s. 45–69.
- Kerr N.R., *St. Anselm: Theoria and the Doctrinal Logic of Perfection*, w: *Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions*, eds. M.J. Christensen, J.A. Wittung, Madison 2007, s. 175–188.
- Kowalski H., *Loca sacra, sancta et religiosa. Terminologia miejsc świętych w starożytnym Rzymie*, w: *Sympozja Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa*, t. V, *Miejsca święte w świecie późnego antyku*, red. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, D. Pruchniak, Lublin 2005, s. 35–46.
- Lavecchia S., *Una via che conduce al divino: la ὁμοίωσις θεῷ nella filosofia di Platone*, Milano 2006.
- Lengauer W., *Człowiek a bogowie. Kontakty z bóstwem w wierzeniach greckich*, Poznań 2003.
- Linman J., *Martin Luther: “Little Christs for the World”; Faith and Sacraments as Means to Theosis*, w: *Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions*, eds. M.J. Christensen, J.A. Wittung, Madison 2007, s. 189–199.
- Merki H., Ὁμοίωσις θεῷ. *Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Fribourg 1952.
- Nellas P., *Voi siete Dei. Antropologia dei Padri della Chiesa*, Roma 1993.
- Oko D., *Łaska i wolność. Łaska w Biblii, nauczaniu Kościoła i teologii współczesnej*, Kraków 1997.
- Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions*, eds. M.J. Christensen – J.A. Wittung, Madison 2007.
- Pawłowicz J.J., *Przebóstwienie jako uczestnictwo człowieka w Boskiej Naturze w teologicznej refleksji Cerkwi prawosławnej*, w: *Abyśmy się stali synami Bożymi. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Marianowi Graczykowi SDB w 70. rocznicę urodzin*, red. I. Mroczkowski, J.A. Sobkowiak, Warszawa 2011, s. 101–114.
- Perrone L., «*Et l’homme tout entier devient Dieu*»: *La déification selon Origène à la lumière des nouvelles Homélie sur les Psaumes*, w: https://www.academia.edu/6106215/_Et_lhomme_tout_entier_devient_Dieu_La_deification_selon_Origene_a_la_lumiere_des_nouvelles_Homelies_sur_les_Psaumes [17.02.2016].

- Pietras H., *Kościół w Tyrze i tęsknota za świątynią (Euzebiusz z Cezarei, HE X 4)*, w: *Sympozja Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa*, t. V, *Miejsca święte w świecie późnego antyku*, red. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, D. Pruchniak, Lublin 2005, s. 169–176.
- Pietras H., *Rola Ducha Świętego w rozwoju ku pełni człowieczeństwa według św. Ireneusza i Orygenesza*, w: *Droga doskonalenia chrześcijańskiego w epoce patrystycznej*, red. F. Drączkowski, J. Pałucki, M. Szram, Lublin 1997, s. 115–135.
- Popowski R., *Miejsce święte w starożytnej Grecji. Kwestia terminologii*, w: *Sympozja Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa*, t. V, *Miejsca święte w świecie późnego antyku*, red. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, D. Pruchniak, Lublin 2005, s. 13–20.
- Prestige G.L., *God in Patristic Thought*, London 1952.
- Rius-Camps J., *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes*, Roma 1970.
- Russell N., *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, New York 2004.
- Słomka J., *Ireneusz i przebóstwienie człowieka*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 42 (2009) z. 1, s. 97–104.
- Studer B., *Divinizzazione*, w: *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. 1, Casale Monferrato 1983, kol. 995.
- Szram M., *Chrystus jako uosobienie cnót według Orygenesza*, w: *Droga doskonalenia chrześcijańskiego w epoce patrystycznej*, red. F. Drączkowski, J. Pałucki, M. Szram, Lublin 1997, s. 57–75.
- Szram M., *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przełomu II i III wieku*, Lublin 2010.
- Szram M., *Cnota pokory w nauczaniu greckich Ojców Kościoła IV wieku*, Lublin 2014.
- Todd Billings J., *John Calvin: United to God through Christ*, w: *Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions*, eds. M.J. Christensen, J.A. Wittung, Madison 2007, s. 200–218.
- Trzcionkowski L., *To hieron: funkcje miejsc świętych w starożytnej Grecji*, w: *Sympozja Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa*, t. V, *Miejsca święte w świecie późnego antyku*, red. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, D. Pruchniak, Lublin 2005, s. 21–34.
- Turek W.J., *Idea przebóstwienia człowieka we współczesnych opracowaniach patrystycznych*, „Studia Płockie” 32 (2004), s. 51–61.

- Twardowska K., „*Bronią mnichów jest medytacja, rozsądek, powściągliwość i posłuszeństwo wobec Boga*”. *Droga do świętości na podstawie „Żywotów mnichów palestyńskich” Cyryla ze Scytopolis*, w: *Sympozja Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa, t. VIII, Granice świętości w świecie późnego antyku*, red. A. Głowa, B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, Lublin 2013, s. 259–266.
- Van Uytfanghe M., *La typologie de la sainteté en Occident vers la fin de l'Antiquité*, w: *Scrivere di Santi. Atti de II Convegno di Studi dell'Associazione Italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia*, ed. G. Luongo, Roma 1998, s. 17–47.
- Widok N., *Euzebiusz z Cezarei o miejscach świętych*, w: *Sympozja Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa, t. V, Miejsca święte w świecie późnego antyku*, red. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, D. Pruchniak, Lublin 2005, s. 177–184.
- Widok N., *Terminologia idei świętości w 'Didache'*, w: *Sympozja Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa, t. VIII, Granice świętości w świecie późnego antyku*, red. A. Głowa, B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, Lublin 2013, s. 81–90.
- Wysocki M., *Męczeństwo granicą świętości? – Męczeństwo i męczennicy w Afryce Prokonsularnej w II i III wieku*, w: *Sympozja Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa, t. VIII, Granice świętości w świecie późnego antyku*, red. A. Głowa, B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, Lublin 2013, s. 267–287
- Wysocki M., *Męczeństwo, IV. W chrześcijaństwie, 1. W ujęciu patrystycznym*, EK XII 699–701.
- Wysocki M., *Model doskonałego chrześcijanina w pismach św. Cypriana z Kartaginy*, „*Vox Patrum*” 55 (2010), s. 699–720.
- Zogas-Osadnik I., *Przebóstwienie (theosis) jako kategoria antropologiczna w ujęciu św. Gregoriosa Palamasa (1296-1359)*, praca doktorska, msp, Wrocław 2009.
- Żurek A., *Późnopatrystyczne modele doskonałości chrześcijańskiej*, w: *Droga doskonalenia chrześcijańskiego w epoce patrystycznej*, red. F. Drączkowski, J. Pałucki, M. Szram, Lublin 1997, s. 103–114.