

Roland Marcin PANCERZ OFM
(Kalwaria Zebrzydowska, WSD)

CHRZEŚCIJANIN A DOBRA MATERIALNE W REFLEKSJI SZKOŁY ALEKSANDRYJSKIEJ: OD KLEMENSA DO DYDYMA

Pytanie o stosunek człowieka do dóbr materialnych pojawia się chyba w każdej religii. Każdy człowiek żyje bowiem w świecie materialnym i dla dobra prywatnego czy społecznego musi posługiwać się dobrami materialnymi. Pierwszą chrześcijańską ocenę tychże dóbr znajdujemy oczywiście w Ewangelii. Jedną z centralnych wypowiedzi Chrystusa na ten temat, to znany epizod o bogatym młodzieńcu (Mk 10, 17-27; Mt 19, 16-26; Łk 18, 18-27). Jego zakończeniem są twarde słowa Zbawiciela: „Jak trudno jest bogatym wejść do królestwa Bożego [...]. Łatwiej jest wielbłądowi przejść przez ucho igielne, niż bogatemu wejść do królestwa Bożego”. Podobnie inne ustępy Ewangelii: kazanie na górze (Łk 6, 24), przypowieść o Łazarzu i bogaczu (Łk 16, 19-31) oraz o nierozważnym bogaczu (Łk 12, 16-21) ukazują przede wszystkim niebezpieczeństwo, jakie płynie z posiadania i przywiązania do dóbr materialnych. Ogólnie rzecz biorąc, z Ewangelii wyłania się obraz dóbr tego świata jako rzeczy wysoce niebezpiecznej dla zbawienia człowieka. Znacznie łagodniejszym tonem przemawiają natomiast *Listy Apostolskie*, na przykład 1Tm 6, 17-19.

Próby rozwiązania problemu podejścia chrześcijanina do dóbr materialnych w literaturze wczesnochrześcijańskiej idą w różnych kierunkach. Już na przełomie I i II wieku można zaobserwować ukształtowanie się dwóch tendencji. Pierwsza z nich – pojawia się w apokryfach, w środowiskach gnostyckich – akcentuje, że uczeń Chrystusa musi radykalnie uwolnić się od dóbr materialnych i od relacji ze światem, aby pójść za Chrystusem; powinien radykalnie naśladować ubóstwo swego mistrza. Ubóstwo jest tu pojmowane jako cnota, a posiadanie bogactw zostaje utożsamione z grzechem. Człowiek bogaty zostaje potępiony, a rezygnacja z dóbr nie łączy się tu nigdy z solidarnością wobec ubogich. Druga tendencja – ta z kolei odpowiada pismom Ojców Apostolskich – akcentuje polecenie Jezusa, aby rozdawać swe dobra ubogim. Tutaj zatem nie tyle mówi się o dosłownym naśladowaniu Jezusowego ubóstwa, co raczej o naśladowaniu Jego miłości do ubogich i potrzebujących, a ubóstwo samo w sobie nie jest postrzegane jako cnota, lecz raczej jako rzecz, której trzeba zaradzić¹.

¹ Por. E. dal Covolo, *Chiesa – società – politica. Aree di „laicità” nel cristianesimo delle ori-*

W naszym artykule przyjrzymy się ocenie dóbr materialnych i człowieka bogatego w oczach czołowych przedstawicieli słynnej Szkoły Aleksandryjskiej². O ile poglądy Klemensa i Orygenesesa w tej kwestii zostały już w jakiś sposób omówione w licznych publikacjach³, to właśnie stanowisko Dydyma, ostatniego nauczyciela tejże szkoły, nie doczekało się jeszcze osobnego opracowania.

1. Klemens Aleksandryjski. Porusza on nasze zagadnienie przede wszystkim w dziełku *Quis dives salvetur?*, gdzie koncentruje się wokół interpretacji wspomnianego już epizodu ewangelicznego o bogatym młodzieńcu, a także w kilku fragmentach dzieła *Paedagogus*. Z tego pierwszego pisma dowiadujemy się, że krążyły wówczas błędne poglądy, jakoby dla ludzi bogatych nie było możliwe przyłgnięcie do chrześcijaństwa i w konsekwencji zbawienie wieczne; wielu bogatych musiało się z tego powodu zniechęcić i załamać⁴. Klemens adresuje więc swe dziełko do bogatych chrześcijan Aleksandrii – a historia mówi, że byli oni wówczas liczni, bo miasto to należało wtedy do największych i najbogatszych w Cesarstwie oraz oferowało wysoki komfort życia – aby ich pocieszyć, uspokoić i zapewnić, że zbawienie, choć pod pewnymi warunkami, stoi jednak dla nich otworem⁵. Dziełko to zresztą nie zostało napisane w formie dylematu, czy bogaty może się w ogóle zbawić, jak zdawałby się sugerować tytuł. Dla naszego Autora jest bowiem oczywiste, iż Bóg w Jezusie Chrystusie zaoferował zbawienie wszystkim. Dziełko Klemensa jest raczej pytaniem o „duchową fizjonomię” bogatego chrześcijanina, odpowiadając na pytanie, jak ma wyglądać, jak powinien postępować zamożny chrześcijanin⁶. Trzeba podkreślić, że Aleksandryjczyk bardzo umiejętnie kieruje swe pouczenie do zamożnych, z jednej strony sprzeciwiając się potępianiu ich *a priori*, z drugiej głoszeniu im próżnych pochwał, mogących ich utwierdzić w zbyt kownym życiu i oddalić od zbawienia⁷.

gini, Roma 1994, 42-44.

² Mówiąc o Szkole Aleksandryjskiej, zgodnie z panującymi obecnie opiniami nie rozdzielamy drastycznie działalności dydaktycznej Orygenesesa i tej przed nim. Jakkolwiek za Orygenesesa dokonano się połączenie tejże szkoły z instytucją episkopatu aleksandryjskiego, to jednak można mówić o pewnej kontynuacji działalności takich nauczycieli, jak Pantajnos i Klemens: por. E. Prinzivalli, *Magister Ecclesiae. Il dibattito su Origene fra III e IV secolo*, Roma 2002, 34-35.

³ Dotyczy to szczególnie Klemensa, którego myśl wciąż spotyka się z zainteresowaniem ze strony uczonych: ostatnio zob. np. M. Paternoster, „*Quis dives salvetur?*” *La salvezza nel contesto tipologico dell'opera di Clemente alessandrino*, „*Augustinianum*” 47 (2007) 245-258.

⁴ Por. Clemens Alexandrinus, *Quis dives salvetur* 2, 2; 3, 1; 27, 1, ed. O. Stählin – L. Früchtel – U. Treu, GCS 17, Berlin ²1970, 160-161 i 177.

⁵ Por. M.G. Mara, *Ricchezza e povertà nel cristianesimo primitivo*, Roma 1980, 35 i 43; Dal Covolo, *Chiesa – società – politica*, s. 53 i 55.

⁶ Por. M.G. Bianco, *Clemente Alessandrino, Quale ricco si salverà?*, Roma 1999, 7-8, z przypisem 7.

⁷ Por. Clemens Alexandrinus, *Quis dives salvetur* 1, 1-3, GCS 17, 159-160.

Jak więc Klemens interpretuje trudne słowa Jezusa: „Idź, sprzedaj wszystko co masz”? Otóż nasz Autor zauważa przede wszystkim, że słowa te nie mogą być rozumiane materialnie (σαρκίνως), powierzchownie (ἐπιπολαίως), czy też w znaczeniu pospolitym (προχειρώς), lecz poprzez odpowiednie poszukiwanie trzeba odkryć sens w nich ukryty. Słowa nauczania Jezusowego są „okryte cudowną i niebiańską głębią znaczenia”, wymagają zatem, by czytelnik odpowiednio je zgłębił⁸.

Klemens podaje zresztą szereg innych powodów, dla których polecenie Jezusa nie może być rozumiane dosłownie. Otóż gdybyśmy polecenie, aby pozbyć się wszelkich dóbr, rozumieli dosłownie, to żebracy, którzy być może w ogóle nie znają Boga, byłiby najszcześliwsi, najbardziej umiłowani przez Boga i jedyni mający życie wieczne⁹. Samo zewnętrzne pozbycie się dóbr materialnych nasz pisarz ukazuje jako ambiwalentne¹⁰. Może ono bowiem być podyktowane różnymi przyczynami. Wielu, już przed przyjściem Chrystusa, uczyniło to także dla wiedzy, a nawet dla próżnej chwały, czy dla popularności¹¹. Ale tacy ludzie – zauważa Aleksandryczyk – choć zewnętrznie pozbyli się bogactwa, to jednak w ich sercach pozostały namiętności: pycha, próżność, czy pogarda wobec innych. Zresztą ktoś, kto pozbył się dóbr, może przecież ciągle ich pragnąć i smucić się z powodu ich braku¹². Najbardziej wymowne wydaje się tu lakoniczne stwierdzenie Klemensa: Nie ma pożytku, jeśli ktoś stał się ubogi w bogactwach, lecz pozostał bogaty w namiętności (πλουτῶν τῶν παθῶν): zupełne ogołocenie się z dóbr materialnych może spowodować nawet sytuację paradoksalną: podsyćcenie ognia naszych złych żądz¹³.

Ponadto – rozważa nasz Autor – jest niemożliwe, żeby ktoś, kto pozbawiony jest rzeczy koniecznych do przeżycia oraz ciągle niepokoi się i troszczy o nie, zajął umysł rzeczami bardziej wzniosłymi¹⁴. I wreszcie Klemens dodaje chyba najbardziej praktyczny argument: Kto będzie wspierał ubogich, jeśli wszyscy będą pozbawieni wszelkich dóbr? Taka sytuacja sprzeciwiałaby się innym nakazom Pana: by nakarmić głodnych, przydziać nagich, przyjąć do domu bezdomnych, itp. Sam zresztą Chrystus był gościem u Zacheusza, czy Mateusza, ludzi bogatych, i nie polecił im pozbyć się kompletnie dóbr, lecz tylko wyeliminować zysk niesprawiedliwy¹⁵. Z powyższych zatem powodów polecenie Jezusa: „Idź, sprzedaj wszystko co masz”, Klemens rozumie alegorycznie: słowa te nakazują, by wyeliminować namiętne żądze duszy (πάθη τῆς ψυχῆς), które przeszkadzają w dobrym używaniu rzeczy

⁸ Por. tamże 5, 2-4; 11, 2, GCS 17, 163; 166.

⁹ Por. tamże 11, 3, GCS 17, 167.

¹⁰ Por. Dal Covolo, *Chiesa – società – politica*, s. 56.

¹¹ Por. Clemens Alexandrinus, *Quis dives salvetur* 11, 4, GCS 17, 167.

¹² Por. tamże 12, 2-4; 18, 5, GCS 17, 167; 171.

¹³ Por. tamże 15, 2-3, GCS 17, 169.

¹⁴ Por. tamże 12, 5, GCS 17, 167.

¹⁵ Por. tamże 13, 1-5, GCS 17, 168.

posiadanych¹⁶, uwolnić się od przywiązania (συμπάθεια) do bogactw, od nadmiernego pragnienia (ἐπιθυμία) ich posiadania, od niepokoju (πτοία), udręki (νόσος) i trosk (μέριμναι) związanych z nimi¹⁷.

Dobra materialne same w sobie zostają postawione przez Aleksandryjczyka na terenie neutralnym. Są to tzw. ἀδιάφορα¹⁸, czyli rzeczy obojętne: ani dobre, ani złe. Osądowi podlega natomiast ten, kto może używać tych dóbr dobrze albo źle, a mianowicie ludzki umysł, który posiada osąd rzeczy i wolną wolę w ich używaniu¹⁹. U Klemensa liczne są wypowiedzi, w których dobra materialne zostają ukazane jako posiadające wyraźnie pozytywny potencjał: są one przygotowane przez Boga na użytek ludzi; są narzędziem, którego można używać we właściwy sposób; narzędziem, za pomocą którego można również pomóc bliźnim²⁰. Ważne jest tu jednak praktyczne pouczenie naszego Autora, mówiące, iż to bogaty powinien sam szukać tych, co są w potrzebie, a nie czekać, aż go ubodzy znajdą²¹. Jeśli natomiast chodzi o korzystanie z dóbr, częstym zaleceniem Klemensa jest cnota umiarkowania i skromności (ἐντέλεια)²². W każdym razie, bogaty chrześcijanin nie musi pozbywać się swoich dóbr, ale nauczyć się ich właściwego używania²³. Aleksandryczyk odwołuje się ponadto do jednego z Jezusowych błogosławieństw: „Błogosławieni ubodzy w duchu (οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι)” (Mt 5, 3)²⁴, i co ciekawe, wyjaśnia to wyrażenie w odniesieniu do człowieka zamożnego. Otóż „ubogi w duchu” to ten, kto posiada bogactwo jako dar Boży; za jego pomocą wysławia Boga; wie, że posiada te rzeczy raczej dla dobra bliźnich, niż dla siebie; nie jest niewolnikiem tego, co posiada; nie nosi tych dóbr w swoim sercu; a jeśliby kiedyś utracił te rzeczy, będzie umiał znieść pogodnie tę stratę, tak jak i radośnie przyjął posiadanie tych rzeczy²⁵. Oczywiście, aby sprostać tym wymaganiom, bogaty chrześcijanin musi uciekać się do środków nadprzyrodzonych: modlitwy, praktykowania cnót i kierownictwa duchowego²⁶.

Natomiast potępieni zostają przez Klemensa tacy bogacze, którzy namiętnie przywiązani są do swych bogactw, co zostaje określone jako noszenie bogactwa, czy posiadłości w duszy i w sercu; tacy, którzy pomnażają posiadłości

¹⁶ Por. tamże 14, 5-6, GCS 17, 169.

¹⁷ Por. tamże 11, 2, GCS 17, 166.

¹⁸ Jest to termin i idea pochodzenia stoickiego, por. SVF III, fr. 117-118, ed. I. ab Arnim, Lipsiae 1903, 28.

¹⁹ Por. Clemens Alexandrinus, *Quis dives salvetur* 14, 4; 15, 3, GCS 17, 168-169.

²⁰ Por. tamże 14, 1-3; 15, 4-5, GCS 17, 168-169.

²¹ Por. tamże 31, 7, GCS 17, 180.

²² Por. Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* III 6, 35, 3; 7, 38, 1; 38, 3; 39, 1, ed. C. Mondésert – Ch. Matray – H. I. Marrou, Sch 158, Paris 1970, 78, 84 i 86.

²³ Por. Clemens Alexandrinus, *Quis dives salvetur* 27, 1, GCS 17, 177.

²⁴ Oczywiście wersja Mateusza bardziej odpowiadała Klemensowi, niż paralelny tekst Łukasza (6, 20): „Błogosławieni ubodzy”.

²⁵ Por. Clemens Alexandrinus, *Quis dives salvetur* 16, 3, GCS 17, 170.

²⁶ Por. tamże 40, 6 - 41, 2, GCS 17, 187.

bez miary; którzy patrzą tylko, by mieć coraz więcej²⁷; tacy, którzy ukrywają i trzymają tylko dla siebie dobra tego świata, odmawiając ich potrzebującym²⁸. Aleksandryczyk potępia w ogóle używanie rzeczy zbytkownych i wykraczających po za to, co potrzebne do życia²⁹. Ciekawostką jest tu jego kąśliwa uwaga, dotycząca używania przez bogaczy nocników i pojemników na śmiecie z kosztownych materiałów³⁰. Według naszego Autora, bogactwo źle zarządzane staje się „górami niegodziwości” (ἀκρόπολις κακίας). Do tych zatem, którzy pożądamy bogactw, wpadają w obłęd (νοσοῦντες) z powodu rzeczy przyziemnych, żyją w zbytku i przepychu (ὑπερηφάνως ζῶντες διὰ τὰς τρυφάς), należy odnieść Jezusowe słowa: „Bogaci z trudem wejdą do królestwa niebieskiego”³¹, a nie do bogatych rozumianych wyłącznie jako posiadacze rzeczy zewnętrznych. Nasz Autor podaje tu zresztą następujący argument: zbawienie człowieka nie może się opierać na rzeczach zewnętrznych, ale na cnotach duszy, na wierze, nadziei, miłości Boga i bliźniego, łagodności i skromności³².

Ton wypowiedzi Aleksandryczyka mógł uspokoić nieco ludzi bogatych i wlać w ich serca nadzieję. Choć zostały im postawione zdecydowane i konkretne wymagania co do używania bogactw³³, i nie oszczędzono im słów przestrogi, to jednak otrzymali oni zapewnienie, iż są wręcz potrzebni w społeczeństwie, a ich dobra mogą stać się narzędziem dobrych uczynków. Możliwość dobrego użycia majątku Klemens zdaje się podkreślać nie mniej, niż ich niebezpieczeństwo. Być może jego odpowiedź na nasz problem jest w pewnej mierze kompromisem między radykalizmem Ewangelii a realiami życia³⁴. Należy jednak zapytać, czy taki kompromis nie jest czasami uzasadniony. Aleksandryczyk dał na pewno odpowiedź przenikniętą głębokim humanizmem, wykazał dużą wrażliwość na ludzkie potrzeby³⁵. Na taką odpowiedź mógł mieć ponadto wpływ kontekst historyczny. Wspomnieliśmy już wcześniej, że w Aleksandrii żyło wówczas wielu chrześcijan zamożnych. Ponadto w czasach tych (2 poł. II w.) osłabło już oczekiwanie rychłego powrotu Pana. Uwaga chrześcijan zwraca się teraz bardziej na stosunek do rzeczywistości ziemskich, wśród których życie będzie się nadal toczyć³⁶. Wydaje się,

²⁷ Por. tamże 17, 1, GCS 17, 170.

²⁸ Por. tamże 31, 6; 37, 5-6, GCS 17, 180 i 184.

²⁹ Por. Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* II 3, 35, 1 - 38, 3, ed. C. Mondésert – H. I. Marrou, SCh 108, Paris 1965, 76-82.

³⁰ Por. tamże II 3, 39, 2, SCh 108, 84.

³¹ Por. tamże II 3, 38, 5, SCh 108, 84.

³² Por. Clemens Alexandrinus, *Quis dives salvetur* 18, 1, GCS 17, 171.

³³ Nie bez racji M. Todde i A. Pieri (*Retto uso delle ricchezze nella tradizione patristica*, Milano 1985, 58) stwierdzają: „Clemente [...] facendo concessioni sul possesso, non fa concessioni sull'uso”.

³⁴ Por. Mara, *Ricchezza e povertà*, s. 43.

³⁵ Por. Todde – Pieri, *Retto uso delle ricchezze*, s. 58-59; Paternoster, „*Quis dives salvetur?*”, s. 258.

³⁶ Por. Mara, *Ricchezza e povertà*, s. 43.

iż Klemens wykazał głęboką świadomość tego, że chrześcijaństwo nie jest sektą, ale religią uniwersalną³⁷, jest ofertą zbawienia zwróconą do wszystkich, i że chrześcijaństwo w swojej „ekspansji” będzie potrzebowało ludzi wszystkich klas i stanów, także bogatych.

2. Orygenes. Także ten największy nauczyciel Szkoły Aleksandryjskiej w *Komentarzu do Mateusza* podejmuje interpretację epizodu o bogatym młodzieńcu (Mt 19, 16-26). Kluczowe słowa tego fragmentu: „Jeśli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj, co posiadasz i rozdaj ubogim” wyjaśnia on na dwa sposoby: najpierw podaje ich interpretację dosłowną, później – tak jak Klemens – alegoryczną. W tej pierwszej Aleksandryczyk dostrzega pewne trudności i wysuwa wątpliwości dotyczące krytyki tekstu Ewangelii³⁸, ostatecznie jednak zdaje się ustanawiać ścisły związek, pomiędzy doskonałością i związanym z nią przykazaniem miłości bliźniego, a posiadaniem bogactw³⁹. Pogodzenie jednego z drugim jest niestety niemożliwe, szczególnie, jeśli ktoś posiada wiele majątności. Sprawdzianem autentycznej miłości bliźniego jest właśnie gotowość do rozdania swych dóbr ubogim⁴⁰. Sam Autor zdaje sobie sprawę, że są to twarde słowa, ale mimo tego zachęca, by nie lekceważyć dosłownego sensu Jezusowej wypowiedzi. To Jego radykalne żądanie znajduje swe poparcie nade wszystko w przykładzie pierwotnej gminy jerozolimskiej, opisaney w *Dziejach Apostolskich* (por. 2, 44-47; 4, 32-37; 5, 1-10), w której istniała wspólnota dóbr⁴¹.

Następnie Orygenes przechodzi do alegorii. Podobnie jak dla poprzednika, także dla niego, posiadłości (τὰ ὑπόρχοντα) mogą być tu symbolem złych uczynków, a przede wszystkim nieuporządkowanej żądzy bogactwa i sławy. Także tu nakaz Jezusa: „Idź, sprzedaj wszystko, co masz” oznacza uwolnienie serca od tych złych skłonności. Sam Orygenes – skądinąd rozmiłowany w szukaniu głębszego znaczenia Pisma Świętego – ma jednak dystans do tej alegorii. Przyznaje, iż takie wyjaśnienie wydaje mu się zbyt „naciągane”. Problematyczna jest tu przede wszystkim kwestia, jak rozumieć nakaz, aby mienie, symbolizujące bagaż wad i grzechów, rozdać ubogim. Ponadto Aleksandryczyk nie bardzo wierzy, by człowiek, który rzeczywiście nie uwolni się od bogactwa tego świata, mógł się również łatwo wyzbyć swych grzesznych

³⁷ Samo dzieło *Quis dives salvetur* – jak słusznie zauważa M.G. Bianco (*Clemente Alessandrino*, s. 17) – jest nie tylko dziełem na temat dóbr materialnych, ale także na temat uniwersalizmu chrześcijaństwa.

³⁸ Por. Origenes, *Commentarius in Matthaeum* XV 14, ed. E. Klostermann, GCS 40, Leipzig 1935, 385-389.

³⁹ Por. Dal Covolo, *Chiesa – società – politica*, s. 63.

⁴⁰ Por. Origenes, *Commentarius in Matthaeum* XV 14, GCS 40, 390. Część tego fragmentu opiera się jedynie na tłumaczeniu łacińskim komentarza, wobec którego wysuwano wiele zarzutów. Jednak w tym miejscu fragment łaciński doskonale harmonizuje z całym kontekstem.

⁴¹ Por. tamże XV 15, GCS 40, 391-395.

namiętności⁴². Z kolei komentując Jezusową przestrożę: „Bogaty z trudnością wejdzie do królestwa niebieskiego”, nasz Autor odnosi ją zarówno do bogatego w znaczeniu dosłownym, jak i bogatego w znaczeniu alegorycznym, tzn. uwikłanego w grzeszne namiętności. Tak jednemu, jak i drugiemu, trudno będzie osiągnąć zbawienie; trudność ta nie oznacza wszelako niemożności. Otóż bogaty może wejść do Królestwa niebieskiego tylko dzięki wszechmocy Bożej, gdyż dla Boga możliwe są wszystkie rzeczy. Orygenes kończy jednak swój wywód enigmatycznie: w jaki sposób Bóg czyni możliwe zbawienie bogatego, wie tylko On sam, Jego Syn i ten, komu Syn zechce objawić⁴³.

Widzimy więc, że stanowisko Orygenesusa jest o wiele bardziej radykalne niż Klemensa. Ton jego wypowiedzi jest – w przeciwieństwie do poprzednika – zasadniczo niepokojący dla człowieka bogatego⁴⁴. Orygenes przemilcza pozytywy, mogące wynikać z właściwego używania dóbr. Nie daje też bogatym praktycznych wskazówek, jak podchodzić do rzeczy materialnych i jak nimi dysponować; jedyną nadzieją bogatego jest Boża wszechmoc. Nawet interpretacja alegoryczna potwierdza niejako osąd, wynikający z interpretacji dosłownej: bogactwa materialne są przyczyną grzechów; ci, którzy chcą pójść za Chrystusem, muszą je zostawić⁴⁵. Podsumowując myśl Orygenesusa, trzeba w ogóle powiedzieć, że stawia on epizod o bogatym młodzieńcu w zupełnie innej perspektywie niż Klemens. U Orygenesusa jest to perspektywa ascetyczna – w centrum zostaje postawiony problem dążenia człowieka do osobistej doskonałości⁴⁶.

3. Dydym Ślepy. Ten niewidomy nauczyciel, żyjący w Aleksandrii w IV wieku, nie porusza wprawdzie naszego zagadnienia w sposób systematyczny, jak Klemens, ale w kilku miejscach swoich komentarzy (głównie do *Księgi Hioba* i *Koheleta*) wyraża krótko swoją myśl, odnośnie dóbr materialnych. Generalnie Dydym klasyfikuje je – tak jak stoicy⁴⁷ – jako rzeczy obojętne (ἀδιάφορα)⁴⁸, czyli same w sobie ani dobre, ani złe; można ich jedynie dobrze lub źle używać. Są one dobre „w swoim czasie” (ἐν καιρῷ αὐτῶν), co można rozumieć jako „użyte we właściwy sposób, zgodnie ze swoim przeznaczeniem”⁴⁹. Aleksandryjczyk waha się jednak nazywać je wprost „dobrami”.

⁴² Por. tamże XV 18, GCS 40, 399-403.

⁴³ Por. tamże XV 20, GCS 40, 405-409.

⁴⁴ Por. Dal Covolo, *Chiesa – società – politica*, s. 66.

⁴⁵ Por. Mara, *Ricchezza e povertà*, s. 48.

⁴⁶ Por. Dal Covolo, *Chiesa – società – politica*, s. 66.

⁴⁷ Por. wyżej przypis 18.

⁴⁸ Na temat pojęcia ἀδιάφορα u Dydymsa zob. R.A. Layton, *Didymus the Blind and his circle in late-antique Alexandria. Virtue and narrative in Biblical scholarship*, Chicago 2004, 58-59. Amerykański uczone nie zwraca jednak uwagi na pozytywny potencjał, który Aleksandryjczyk dostrzega w dobrach materialnych.

⁴⁹ Por. Didymus Alexandrinus, *Commentarius in Hiob* 42, 8-13, ed. A. Henrichs, *Papyrologische Texte und Abhandlungen* (= PTA) 1, Bonn 1968, 134; tenże, *Commentarius in Ecclesiasten*

Rozróżnia on mianowicie dobra w sensie właściwym (τὰ κυρίως ἀγαθά), to znaczy dobra duchowe, cnoty moralne, oraz to, co nie jest dobrem w sensie właściwym, a tylko jest powszechnie uważane za takie (τὰ νενομισμένα ἀγαθά), czyli rzeczy zewnętrzne i dotyczące ciała: np. bogactwo, ziemskie radości, zdrowie, uroda⁵⁰. Świadomy takiej hierarchii, Dydim podkreśla, że bogactwo materialne jako takie nie daje prawdziwego szczęścia (εὐδαιμονία)⁵¹.

Komentując *Księgę Koheleta* nasz Autor staje między innymi przed wersetami: „Dla każdego też człowieka, któremu Bóg dał bogactwo i majątność, i któremu pozwala z nich żywić się i wziąć swoją część oraz cieszyć się przy swoim trudzie – to Bożym jest darem” (Koh 5, 18) oraz: „Bo też, że człowiek je i pije, i cieszy się szczęściem przy całym swym trudzie – to Boży dar” (Koh 3, 13). W tym miejscu mógł pojawić się dylemat, czy bogactwo, a szczególnie to używane dla siebie samego, można w ogóle nazwać Bożym darem. I jest znamienne, że Dydim nie ucieka się od razu do alegorii, ale pozostaje najpierw przy interpretacji dosłownej: bogactwo zostało dane człowiekowi, by z niego korzystał i cieszył się nim. Oczywiście Aleksandryczyk przyznaje, że nie są to najwyższe i duchowe dary, ale jednak dary pochodzące od Boga, dary Jego opatrności, dary które można nazwać drugorzędnymi czy dodatkowymi. Podaje on też pewne zastrzeżenie: jest to dar Boga, jeśli człowiek żywi się ze swych dóbr do syta; jeśli używa ich zgodnie z ich zasadniczym przeznaczeniem (κατὰ τὰ προηγουμένα). Dydim uważa, że nie powinno się w ogóle nazywać bogatym człowieka, który używa swych dóbr na rzeczy konieczne (εἰς δέον). Natomiast bogactwo przestaje być darem Bożym, gdy człowiek korzysta z niego ponad to, co niezbędne. „Bogaczem” w negatywnym tego słowa znaczeniu zostaje nazwany człowiek, który używa bogactwa dla przyjemności zmysłowych⁵². Jako przykłady złego wykorzystania i podejścia do dóbr materialnych Dydim wymienia ponadto poczucie wyższości z powodu swego majątku⁵³, czy też organizowanie zbytkownych imprez dla próżnej chwały⁵⁴.

167, 11-14, ed. J. Kramer, PTA 13, Bonn 1970, 50; tamże 82, 28 – 83, 3, ed. M. Gronewald, PTA 22, Bonn 1977, 90.

⁵⁰ Por. tenże, *Commentarius in Hiob* 247, 15-18, ed. U. Hagedorn – D. Hagedorn – L. Koenen, PTA 3, Bonn 1968, 68; tenże, *Commentarius in Ecclesiasten* 150, 3-14, PTA 13, 12; tenże, *Commentarius in Hiob* 42, 8- 11, PTA 1, 134.

⁵¹ Por. tenże, *Commentarius in Ecclesiasten* 335, 20-26, ed. G. Binder – L. Liesenborghs, PTA 9, Bonn 1969, 98; tenże, *Commentarius in Psalmos* 197, 28-30, ed. M. Gronewald, PTA 8, Bonn 1969, 258. Również w tej kwestii Dydim zgadza się z nauką stoików, zob. SVF III, frag. 119 i 122, s. 28-29.

⁵² Por. Didymus Alexandrinus, *Commentarius in Ecclesiasten* 163, 9 - 164, 6, PTA 13, 38-40; tamże 83, 29 - 85, 12, PTA 22, 94-100. Na temat ludzi rozmiłowanych w przyjemnościach i żyjących w luksusie zob. również: tenże, *Commentarius in Hiob* 255, 32 - 256, 24, PTA 3, 90-92.

⁵³ Por. tenże, *Commentarius in Ecclesiasten* 166, 23-26, PTA 13, 48; tamże 335, 26, PTA 9, 98.

⁵⁴ Por. tenże, *Commentarius in Psalmos* 17, 1-6, ed. L. Doutreleau – A. Gesché – M. Gronewald, PTA 7, Bonn 1969, 64.

Ważne jest jednak, że nasz Autor mówi konkretnie o możliwości spełniania dobrych uczynków za pomocą bogactw: dobrodziejstwa wobec bliźnich, czy też materialne wspieranie ludzi obdarzonych mądrością, a więc wspomaganie dobra duchowego⁵⁵. Kolejne pozytywne światło zostaje rzucone na dobra materialne, gdy Aleksandryjczyk stwierdza:

„Obfitość bogactwa u tego, kto umie się nim właściwie posługiwać, przyczynia się w jakiejś mierze do jego cnoty” (πλοῦτου περιουσία πρὸς μὲν τὸν καλῶς αὐτῇ χρῶμενον συντελεῖ τι πρὸς ἀρετὴν)⁵⁶.

Bogactwo więc nie tylko, że nie musi przynosić człowiekowi szkody na duszy, ale może jeszcze nawet sprzyjać jego dobru duchowemu. Oczywiście cały akcent spoczywa na sposobie korzystania z dóbr. Dydim natychmiast uzupełnia, że bogactwo samo w sobie do cnoty nie wnosi nic⁵⁷. Możliwość pozytywnego wpływu dóbr zewnętrznych, w tym także środków materialnych, na cnotę moralną, to idea zaczerpnięta z tradycji platońsko-arystotelesowskiej⁵⁸. Trzeba powiedzieć, że tak pozytywne spojrzenie na dobra materialne jest rzadkie w okresie patrystycznym. Podobnym tonem Dydim wypowiada się komentując Ps 20, 7: „Obdarzysz go błogosławieństwem na wieki wieków”. Oczywiście stwierdza on najpierw, iż majątność jako taka nie stanowi błogosławieństwa wiecznego, gdyż niszczy i przemija⁵⁹. Nawiązując do 1Tm 6, 17-19, dodaje jednak, że jeśli ktoś za pomocą swego bogactwa spełnia dobre uczynki, to jego błogosławieństwo trwa na wieki, i kończy lakonicznym stwierdzeniem:

„To, co zostało uczynione przy pomocy bogactwa, pozostaje niezniszczalne” (τὰ δὲ πραχθέντα ἐκ τοῦ πλοῦτου ἀκαθαίρετα μένει)⁶⁰.

W tej perspektywie dobra materialne jawią się jako wspaniałe narzędzie zdobywania zasług na życie wieczne, otrzymują nareszcie swój wymiar eschatologiczny. Z takim przedstawieniem problemu i z taką retoryką Dydim mógł rzeczywiście trafić do ludzi bogatych.

Właściwe kryterium w ocenie dóbr materialnych stanowi więc dla Dydimy ich sposób używania przez człowieka. Nawet samo bycie bogatym, to kwestia używania, a nie posiadania bogactw. Niewidomy nauczyciel jest daleki od radykalizmu Orygenesy; jego stanowisko jest bliższe Klemensovi. Podobnie jak ten, prezentuje on zasadniczo pozytywne spojrzenie na dobra materialne. Więcej mówi o możliwości ich dobrego użycia, niż o niebezpieczeństwie, któ-

⁵⁵ Por. tenże, *Commentarius in Ecclesiasten*, 224, 6-9, ed. J. Kramer – B. Krebber, PTA 16, Bonn 1972, 92.

⁵⁶ Tenże, *Commentarius in Hiob* 22, 5-7, PTA 1, 82.

⁵⁷ Por. tamże 22, 7-9, PTA 1, 82.

⁵⁸ Por. np. Aristoteles, *Ethica Nicomachea* I 8, 1099ab, ed. F. Susemihl – O. Apelt, *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*, Lipsiae ³1912, 15; zob. Henrichs (ed.), *Didymos der Blinde, Kommentar zu Hiob (Tura-Papyrus)*, PTA 1, s. 83, przypis 52.

⁵⁹ Por. Didymus Alexandrinus, *Commentarius in Psalmos* 18, 2-3, PTA 7, 68.

⁶⁰ Tamże 18, 4-8, PTA 7, 68.

re ze sobą niosą. Wydaje się, iż mocno wierzy w to, że człowiek bogaty może uczynić z nich sprzymierzeńca swej duszy. Jest wyrazicielem chrześcijańskiego uniwersalizmu, dzięki któremu również ludzie zamożni mogli czuć się potrzebni chrześcijaństwu. Na stanowisko Dydyma miał niewątpliwie wpływ także kontekst historyczny. Jak wiadomo, w IV wieku chrześcijaństwo uzyskało pełną swobodę i stało się oficjalną religią cesarstwa. Ten nowy status, jaki otrzymało, przyczynił się z pewnością do jeszcze dojrzałego spojrzenia na kwestie społeczno-ekonomiczne. Pozostaje jednak faktem, że nie każdy pisarz IV wieku miał tak szerokie i optymistyczne spojrzenie na dobra materialne.

CHRISTIAN TOWARDS MATERIAL GOODS.
REFLECTION OF THE ALEXANDRIAN SCHOOL
FROM CLEMENS TO DIDYMUS THE BLIND

(Summary)

The article presents how three great Alexandrian writers (Clemens, Origen and Didymus the Blind) estimated possession of material wealth. The first of them in *Quis dives salvetur?* assures Alexandria's rich Christians that they also can achieve salvation, although under certain circumstances. Clemens explains Jesus' words to the rich young man: „Sell everything you have, and give to the poor” (Mk 10, 21) allegorically. This order means that the wealthy should remove from the heart attachment to material goods and extirpate all passions which are bound up with them. The author wonders rhetorically: Who will help the poor, if we all will be devoid of material goods? Clemens regards earthly riches as things which are in themselves indifferent (*adiafora*). Christians should use them in moderation and for God's glory. Besides, they must look for the poor and help them.

Origen, in his turn, first interprets literally the pericope of the rich young man (Mt 19, 16-26). Considering the question from the ascetic perspective, the great writer thinks that it's impossible to reconcile riches with Christian perfection. Origen accepts also the allegorical interpretation, according to which „possessions” symbolize evil passions and deeds. However to him such explanation seems to be overdone. Besides, in his opinion, the man who didn't give up his riches, will never be able to free himself from evil passions. Therefore, according to Origen, it's hard for the wealthy to achieve salvation. That will be possible only thanks to God's omnipotence. So Origen's words could infuse worry and uncertainty into the rich.

Didymus, the last teacher of the Alexandrian school, following the Stoics and Clemens, defines material goods as *adiafora*. He adds also that these aren't goods in the proper sense. Moreover, the author admits that riches are a secondary gift of God. Obviously they are that, if one uses them as far as they are necessary. But the most important aspect is that Didymus emphasizes resolutely a positive potential of material wealth. By means of it one may help other people, including for example the support of the sage. Riches if used right – asserts the author

following the Platonic and Aristotelian tradition – can contribute to moral virtue of their owner. This way material goods become an instrument through which one may merit eternal life. Surely with such rhetoric Didymus could impress the rich. We must admit that his stance was due to the historical context as well, since Christianity became in the IV century the official state religion. Its new condition certainly contributed to a more mature look at social and economic questions.

