



OD REDAKCJI

O pojęciu hellenizacji

On the Notion of Hellenization

DAMIAN MRUGALSKI

Kolegium Filozoficzno-Teologiczne Polskiej Prowincji Dominikanów, Kraków
mnichop@gmail.com, ORCID: 0000-0002-8689-9832

Streszczenie: Pojęcie hellenizacji odnosi się do rozprzestrzeniania się greckiej kultury i przejmowania jej przez ludy niebędące Grekami w czasach, które zapoczątkowują podboje Aleksandra Wielkiego (czyli od drugiej połowy IV w. p.n.e.). W taki lub podobny sposób termin ten zostaje zdefiniowany w wielu współczesnych słownikach i encyklopediach dotyczących starożytności. Pojęcie to stało się problematyczne, gdy w drugiej połowie XIX w. i pierwszej połowie XX w. historycy religii powiązali je z pewnego rodzaju sądami wartościującymi, a niekiedy nawet ideologicznymi. Dlatego też niektórzy współcześni uczeni proponują porzucenie pojęcia „hellenizacja” w badaniach nad antykiem bądź zastąpienie go innymi, które w sposób neutralny opisywałyby zjawiska zachodzące w epoce hellenistycznej. W niniejszym artykule przedstawiono przegląd wybranych stanowisk w odniesieniu do samego pojęcia „hellenizacja”, a także podjęto próbę odpowiedzi na pytanie, czy we współczesnych badaniach dotyczących epoki hellenistycznej można uniknąć tego obciążonego ideologicznie terminu.

Słowa kluczowe: hellenizacja, hellenizm, epoka hellenistyczna, judaizm hellenistyczny, hellenizacja chrześcijaństwa, starożytność, historia dogmatów, historia religii, Harnack, Ratzinger

Abstract: The term Hellenization refers to the spread of Greek culture and its adoption by non-Greek peoples, in the era that begins with the conquests of Alexander the Great (i.e. from the second half of the 4th century BC onwards). The term is defined likewise or similarly in many modern dictionaries and encyclopedias of antiquity. The notion of Hellenization became problematic when, in the second half of the 19th century and the first half of the 20th century, historians of religion associated it with certain kinds of value judgements and sometimes even ideology. Therefore, some contemporary scholars propose abandoning the concept of 'Hellenization' in the study of antiquity, or to replace it with others that would describe the phenomena occurring in the Hellenistic era neutrally. This article shall present an overview of selected positions with regard to the notion of 'Hellenization' itself, and attempt to answer the question whether this ideologically loaded term can be avoided in contemporary research on the Hellenistic Age.

Keywords: Hellenization, Hellenism, Hellenistic Age, Hellenistic Judaism, Hellenization of Christianity, antiquity, history of dogma, history of religion, Harnack, Ratzinger

1. Teza Adolfa von Harnacka

Mówiąc o pojęciu hellenizacji¹ nie sposób nie odnieść się do słynnej tezy Adolfa von Harnacka, niemieckiego teologa i historyka religii z przełomu XIX i XX w.², która głosi, że dogmaty Kościoła są niczym innym jak „dziełem greckiego ducha na podłożu Ewangelii”³. Hellenizacja chrześcijaństwa przyćmiła bowiem Dobrą Nowinę, którą głosił Jezus Chrystus i ostatecznie doprowadziła do powstania zdogmatyzowanej teologii katolickiej⁴. Proces ten przebiegał według Harnacka stopniowo i z różnym natężeniem, choć rozpoczął się bardzo wcześnie, bo już kilka lat po śmierci Chrystusa za sprawą misjonarskiej działalności Pawła Apostoła. To on – w opinii niemieckiego teologa – wyprowadził religię chrześcijańską z judaizmu, wskazując, że Ewangelia jest nowością, która znosi religię Prawa. On też, opisując wydarzenie Jezusa Chrystusa w kategoriach uniwersalistycznych, zrozumiałych dla Greków, na trwałe przeschczepił Ewangelię ze Wschodu na Zachód, gdzie mogła rozkwitnąć z o wiele większą mocą, niż gdyby pozostała tam, gdzie jej judaistyczne korzenie:

Jakież trzeba było wnikliwości, pewności i siły – pisze Harnack o Pawle – aby wyrwać nową religię z jej matczynej gleby i przeschczepić ją na zupełnie nową! Islam, wywodzący się z Arabii, pozostał religią arabską, gdziekolwiek się pojawił. Buddyzm zawsze miał swoją siłę w Indiach. Ale ta religia, zrodzona w Palestynie i utrzymywana przez swego założyciela na żydowskiej ziemi, oderwała się od niej po zaledwie kilku latach. Paweł stawia ją w opo-

¹ „Hellenizacja odnosi się do rozprzestrzeniania się kultury greckiej i przyjmowania jej przez ludy nie-greckie. Termin ten jest najczęściej używany w odniesieniu do okresu po Aleksandrze Wielkim” (por. Mairs, „Hellenization”, 3122). Tak brzmi jedna z encyklopedycznych definicji interesującego nas pojęcia. Podobne stwierdzenia znajdziemy w wielu innych słownikach i encyklopediach dotyczących starożytności. Po takim dość ogólnym wyjaśnieniu tego konceptu, autorzy haseł encyklopedycznych przechodzą zazwyczaj do krytyki sposobu jego aplikacji w dyskursie akademickim. Podkreślają więc, że „hellenizacja” jest ideą nowożytną, odzwierciedlającą niekiedy nowoczesne formy dominacji kulturowej. Natomiast kwestia wielowiekowego rozprzestrzeniania się kultury helleńskiej w starożytności jest o wiele bardziej złożona. Por. Mairs, „Hellenization”, 3122–3125; Tsetskhladze, „Hellenization”, 345–346; Hornblower, „Hellenism, Hellenization”, 656–657; Gruen, „Hellenism, Hellenization”, 723–726.

² Choć teza ta odbiła się szerokim echem wśród teologów XX w., Harnack nie był pierwszym nowożytnym historykiem idei zajmującym się badaniem fenomenu hellenizacji. Przed nim uczynił to inny niemiecki uczyony Johann Gustav Droysen, który w latach 1836–1843 opublikował trzytomowe dzieło *Geschichte des Hellenismus* (wielokrotnie wznawiane; w bibliografii podaję wydanie z 1996 r.). Hellenizacja oznaczała według niego fuzję kultur greckiej i orientalnej, która doprowadziła do powstania chrześcijaństwa, a zarazem wspólnej dla całego ówczesnego świata kultury hellenistycznej. To właśnie Droysena współcześni badacze uznają za twórcę pojęcia „epoka hellenistyczna”, a także za twórcę nowożytnego rozumienia pojęć „hellenizm” i „hellenizacja”. Por. Hengel, *Judaism and Hellenism*, I, 2–3.; Bosworth, „Alexander the Great and the Creation of the Hellenistic Age”, 9–10; Hornblower, „Hellenism, Hellenization”, 656; Bugh, „Hellenistic Period”, 3120; Mairs, „Hellenization”, 3122.

³ Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, 18.

⁴ Por. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, 248–251 oraz I, 273–286.

zycji do religii izraelskiej: „Kresem Prawa jest Chrystus” (Rz 10,4). Nie tylko przetrwała ona wykorzenie i przejście, ale pokazała, że została zaprojektowana do tego przejścia⁵.

Choć z powyższej wypowiedzi można by wnioskować, że cała odpowiedzialność za hellenizowanie chrześcijaństwa spoczywa na Apostole Narodów, to jednak odebranie Ewangelii od macierzystej gleby judaizmu i umieszczenie jej w świecie grecko-rzymskim nie oznacza jeszcze jej zniekształcenia, do którego miała doprowadzić późniejsza hellenizacja chrześcijaństwa. Paweł – podkreśla Harnack – przeszczepił Ewangelię na nowy grunt bez naruszania jej istotnych, wewnętrznych cech⁶. Prawdziwa hellenizacja rozpoczęła się w świecie grecko-rzymskim wraz z filozoficzną interpretacją pism chrześcijańskich. Te ostatnie jednak – i tu rzecz ciekawa – choć napisane w języku greckim, nie posiadały w opinii niemieckiego teologa piętna greckiego ducha:

Nie sposób jednak twierdzić, że w najstarszych pismach chrześcijańskich, nie mówiąc już o Ewangelii, można w jakimkolwiek znaczącym stopniu odnaleźć element grecki. Jeżeli ktoś chce go szukać, musi go szukać – poza nielicznymi śladami, które pojawiają się u Pawła, Łukasza i Jana – w samej możliwości pojawienia się nowej religii⁷.

Owa możliwość pojawienia się nowej religii zaistniała za sprawą nowego kontekstu, w którym znalazło się chrześcijaństwo, to znaczy dzięki nowym perspektywom, które otwierał zhellenizowany już od czasów Aleksandra Wielkiego świat. Ów świat wraz z całym bogactwem kulturowo-intelektualnym, a przede wszystkim z grecką filozofią, jej metafizyką i etyką miał tak wiele do zaoferowania, że chrześcijaństwo nie mogło przejść obok tego „skarbu” obojętnie⁸. I rzeczywiście, począwszy od II w., ale i z każdym kolejnym, chrześcijaństwo przejmowało coraz większą liczbę idei i konceptów filozoficznych pożytecznych do opisu wiary i moralności, aby ostatecznie, około IV w. po Chr., przekształcić się w religię zupełnie nową, różną od tej, którą postulował jej założyciel. Tak więc z religii „niewolników i starych kobiet”⁹ wyczekujących królestwa Bożego, obiecanego przez Mesjasza, chrześcijaństwo stało się doktryną filozoficzną aspirującą do wyjaśnienia całej rzeczywistości. Tym tylko różni się

⁵ Harnack, *Das Wesen des Christentums*, 112.

⁶ Por. Harnack, *Das Wesen des Christentums*, 113.

⁷ Harnack, *Das Wesen des Christentums*, 125.

⁸ Por. Harnack, *Das Wesen des Christentums*, 126: „W religijnej etyce Greków, zdobytej ciężką pracą na bazie wewnętrznego doświadczenia i metafizycznej spekulacji, wyrażało się tyle głębi i subtelności odczuć, tyle powagi i godności, a przede wszystkim tak silna pobożność monoteistyczna, że religia chrześcijańska nie mogła przejść obok tego skarbu obojętnie”.

⁹ Por. Harnack, *Das Wesen des Christentums*, 132: „Było to z pewnością dowodem wewnętrznej siły religii chrześcijańskiej, że ta wiara «niewolników i starych kobiet» przyciągnęła do siebie całą grecką filozofię Boga i świata, i podjęła się stopienia jej jako swojej własnej treści i zjednoczenia z głoszeniem Jezusa Chrystusa; ale zmiana w fundamentalnym znaczeniu religii i ogromny balast musiały być tego rezultatem”.

ona od filozofii naturalnej, że zawiera także doktrynę o Bogu-Człowieku (no i może jeszcze – dodaje Harnack – o Trójcy i o stworzeniu). Ta z kolei, w swej zhellenizowanej formie, czyli wyrażonej w (greckich) dogmatach, niewiele ma już wspólnego z konkretną osobowością Jezusa Chrystusa oraz pierwotną nauką, którą On głosił na macierzystej ziemi judaizmu¹⁰.

Tyle wystarczy, aby zrozumieć istotę tezy i sposób argumentacji Harnacka w kwestii hellenizacji chrześcijaństwa¹¹. Zanim jednak przejdę do odpowiedzi na pytanie, czy ową tezę, która swoją drogą wywarła ogromny wpływ na teologów XX w., można jeszcze dzisiaj utrzymać, chciałbym przyrzeć się innej tezie, również dotyczącej hellenizacji, którą postawił Joseph Ratzinger, późniejszy papież Benedykt XVI.

2. Teza Josepha Ratzingera

W 2006 r., w swym słynnym (choć nie z powodu tezy dotyczącej hellenizacji)¹² wykładzie wygłoszonym na Uniwersytecie w Ratyzbonie, Benedykt XVI wskazał na trzy etapy projektu dehellenizacji chrześcijaństwa¹³. Pierwszy z nich zapoczątkowała XVI-wieczna reformacja i jej zasada *sola scriptura*. W projekcie tym chodziło o oczyszczenie wiary chrześcijańskiej z metafizyki, która zdominowała myślenie średniowiecznych szkół teologicznych, oraz o powrót do wiary biblijnej¹⁴. Owo

¹⁰ Por. Harnack, *Das Wesen des Christentums*, 143–148. Oprócz przemian doktrynalnych, Harnack wskazuje również na przejście przez chrześcijaństwo wielu innych greckich elementów (religijnych, prawnych, zwyczajowych i estetycznych), które sprawiły, iż stało się ono nową (a właściwie starą, bo grecką) religią, niemającą nic wspólnego z pierwotną religią Chrystusa. Zob. *ibidem*, 150: „Ten oficjalny system kościelny z jego kapłanami i jego kultem, ze wszystkimi naczyniami, ubraniami, świętymi, obrazami i amuletami, z jego nakazem postu i jego świętami nie ma w ogóle nic wspólnego z religią Chrystusa. Wszystko to jest starożytną religią, dołączoną do pewnych pojęć Ewangelii, albo raczej jest to starożytna religia, która wchłonęła Ewangelię”.

¹¹ Szerzej na temat tezy Harnacka i jej krytyki przez współczesnych badaczy antyku por. Glick, *The Reality of Christianity*; Meijering, *Die Hellenisierung des Christentums*; Jantsch, *Die Entstehung des Christentums*; Marksches, „Does it Make Sense”, 13–27.

¹² Wykład odbił się szerokim echem na całym świecie z powodu licznych protestów zorganizowanych przez muzułmanów przeciwko Benedyktowi XVI. Spowodowane one były krytyczną oceną *dżihadu* (świętej wojny) i myśli muzułmańskiej na ten temat, której w wykładzie miał dokonać papież. W rzeczywistości, Benedykt XVI zacytował jedynie fragment dialogu, jaki w XIV w. prowadził cesarz bizantyjski Manuel II Paleolog z perskim znawcą chrześcijaństwa i islamu na temat prawdy obu religii. Zacytowany przez papieża *passus* średniowiecznego dzieła dotyczył kwestii rozumności Boga i był jedynie pretekstem do dalszych rozważań, których przedmiotem nie była już tematyka dotycząca islamu. Zob. Benedykt XVI, „O wierze, rozumie i uniwersytecie”, 29–32.

¹³ Do zagadnienia hellenizacji i dehellenizacji chrześcijaństwa Joseph Ratzinger odnosił się również w wielu swoich wcześniejszych wykładach i publikacjach. Zob. np. Ratzinger, „Europa – zobowiązujące dziedzictwo chrześcijan”, 179–183; Ratzinger, *Prawda w teologii*, 11–32; Ratzinger, *Wiara – Prawda – Tolerancja*, 74–78; Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, 138–151.

¹⁴ Por. Benedykt XVI, „O wierze, rozumie i uniwersytecie”, 39.

oczyszczenie i „powrót do Biblii” nie implikowały jednak jeszcze odrzucenia wiary w Bóstwo Chrystusa czy nawet wiary w Trójkę Świętą. Drugi etap projektu dehellenizacji chrześcijaństwa wyznacza liberalna teologia XIX i XX w. z Adolfem von Harnackiem na czele¹⁵. W tym projekcie chodziło zasadniczo o „powrót do Jezusa po prostu jako człowieka i do Jego prostego przesłania, które ma być uprzednie w stosunku do wszelkich teologizacji i także hellenizacji”¹⁶. Z punktu widzenia historyka religii, a takim był Harnack, Jezus jawił się jako „ojciec humanitarnego przesłania moralnego”¹⁷. Jako reformator judaizmu zakończył On sprawowanie kultu na rzecz moralności, lecz Jego nauka nie postulowała wiary w Jego bóstwo czy w Boga w Trójcy Jedynej. Wszystko to, o czym zresztą już wyżej mówiliśmy, było wynikiem hellenizacji, która nadała uniwersalistyczny i filozoficzny charakter prostej nauce o miłości i tragicznej śmierci nauczyciela z Nazaretu. Trzeci etap projektu dehellenizacji wyznacza współczesna teologia pluralizmu religijnego, według której hellenizacja chrześcijaństwa była jedynie rodzajem pierwotnej inkulturacji. Obecnie – postulują reprezentanci tego nurtu – jeśli jakiegokolwiek nowe środowiska kulturowe czy narody zechciałyby przyjąć Ewangelię, to powinny to zrobić bez zbędnego balastu, którym została ona obciążona w starożytności poprzez wejście w świat kultury grecko-rzymskiej¹⁸. Każda z kultur ma prawo przyjmować pierwotny przekaz Ewangelii i inkulturować go w dowolny sposób, gdyż ta pierwsza inkulturacja nie może być wiążąca¹⁹. W odniesieniu do tej ostatniej tezy papież Benedykt XVI wyraził swą krytyczną ocenę w następujący sposób:

Teza ta nie jest całkowicie fałszywa, jest jednak uproszczona i nieściśła. Nowy Testament został w istocie napisany po grecku i jest w nim ślad kontaktu z duchem greckim – relacji, która dojrzewała wcześniej, w czasie kształtowania się Starego Testamentu. W procesie formowania się starożytnego Kościoła z pewnością pojawiły się elementy, których nie trzeba włączać we wszystkie kultury. Jednakże istotne decyzje – te właśnie, które dotyczą relacji między wiarą a poszukiwaniami ludzkiego umysłu – są częścią samej wiary i jej konsekwencjami, zgodnymi z jej naturą²⁰.

¹⁵ Przy tej okazji Benedykt XVI przytacza osobiste wspomnienie związane z tą właśnie teologią. Zob. Benedykt XVI, „O wierze, rozumie i uniwersytecie”, 40: „W okresie moich studiów oraz w pierwszych latach pracy akademickiej program ten był intensywnie realizowany także w teologii katolickiej. Jako punkt wyjścia przyjmowano Pascalskie rozróżnienie między Bogiem filozofów i Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba. Zajmowałem się tym tematem w moim wykładzie inauguracyjnym w Bonn w 1959 roku”. Por. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, 138–151.

¹⁶ Benedykt XVI, „O wierze, rozumie i uniwersytecie”, 40.

¹⁷ Benedykt XVI, „O wierze, rozumie i uniwersytecie”, 41.

¹⁸ Już wcześniej, bo w 2000 r., Joseph Ratzinger, jako Prefekt Kongregacji Nauki Wiary, odniósł się krytycznie do tez stawianych przez teologów pluralizmu religijnego i wiele z nich uznał za nie do przyjęcia z punktu widzenia doktryny katolickiej. Zob. Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja „Dominus Iesus”*, 6–15.

¹⁹ Por. Benedykt XVI, „O wierze, rozumie i uniwersytecie”, 44.

²⁰ Benedykt XVI, „O wierze, rozumie i uniwersytecie”, 45.

Ostatnie zdanie powyższej wypowiedzi stanowi krytykę nie tylko trzeciego etapu projektu dehellenizacji chrześcijaństwa, ale także drugiego i w jakiś sposób pierwszego. Teolodzy protestancyści bowiem od samych początków reformacji domagali się uwolnienia Ewangelii od balastu spekulacji rozumowych, którymi przez wieki została obciążona, choć co prawda w różny sposób wyznaczali granice swego projektu dehellenizacji. Według Ratzingera nie można traktować poszukiwań rozumowych w obrębie wiary i Ewangelii jako zagrożenia czy „balastu”, gdyż stanowią one część samej wiary. W jednym ze swych wcześniejszych wykładów stwierdził on nawet, że „spotkanie wiary biblijnej z filozofią grecką było prawdziwie opatrnościowe”²¹. Mimo że słowo „opatrność” nie pojawia się w wykładzie ratybońskim, to jednak Benedykt XVI mówi w nim o „głębokim współbrzmieniu (*tiefe Einklang*) między tym, co greckie w najlepszym tego słowa znaczeniu, a wiarą w Boga opartą na fundamencie Biblii”²². Biblijną podstawą do takiego twierdzenia staje się dla niego pierwsze zdanie z Prologu Ewangelii Jana: „Na początku był *logos*” (J 1,1):

Logos oznacza zarazem rozum i słowo – rozum, który jest twórczy i zdolny do udzielania się, ale właśnie jako rozum. Święty Jan dał nam tym samym ostateczne słowo na temat biblijnej koncepcji Boga – słowo, w którym wszystkie często żmudne i kręte drogi wiary biblijnej osiągają cel i znajdują swoją syntezę. Na początku był *logos*, a *logos* jest Bogiem, mówi nam Ewangelista. Spotkanie przesłania biblijnego z myślą grecką nie było czystym przypadkiem²³.

W odróżnieniu od Harnacka Ratzinger dostrzega proces zbliżania się myśli biblijnej i greckiej, nie tylko w dobie hellenizacji zapoczątkowanej przez Aleksandra Wielkiego, ale o wiele wcześniej, w pismach Starego Testamentu spisanych w języku hebrajskim. Oto bowiem tajemnicze imię Boga objawione Mojżeszowi: „Ja jestem”, jakkolwiek interpretowaliby je później ojcowie greccy, sugeruje odrzucenie mitycznej koncepcji bóstwa, które zawsze posiadało jakieś konkretne imię. W ten sposób wiara Izraela zaczęła odróżniać się od wiary religii ościennych, a stawiając się w opozycji do mitu i wypowiadając mu walkę, przechodziła podobny proces, który na gruncie kultury greckiej zapoczątkował Sokrates²⁴. Nie bez znaczenia było również według Ratzingera powstanie Septuaginty – greckiego tłumaczenia Biblii Hebrajskiej – gdyż, jakkolwiek by oceniać jej zgodność z tekstem hebrajskim, jest ona „ważnym krokiem w dziejach Objawienia, w którym owo spotkanie (tzn. wiary biblijnej z kulturą grecką) dokonało się w sposób mający decydujące znaczenie dla narodzin chrześcijaństwa i jego rozpowszechnienia”²⁵. Powstanie Septuaginty można więc traktować jako

21 Por. Ratzinger, *Wiara – Prawda – Tolerancja*, 78.

22 Benedykt XVI, „O wierze, rozumie i uniwersytecie”, 33.

23 Benedykt XVI, „O wierze, rozumie i uniwersytecie”, 33.

24 Por. Benedykt XVI, „O wierze, rozumie i uniwersytecie”, 34.

25 Benedykt XVI, „O wierze, rozumie i uniwersytecie”, 35.

dzieło Bożej Opatrzności. Nieprzypadkowa była również wizja św. Pawła opisana w Dziejach Apostolskich (por. 16,6-10), w której Apostoł ujrzał Macedończyka, proszącego: „Przepraw się do Macedonii i pomóż nam!”. Ona również wskazuje, według autora wykładu, na „rzeczywistą potrzebę zbliżenia między wiarą biblijną a refleksją grecką”²⁶.

Pomijając przytaczanie wielu innych przykładów omawianych w wykładzie, tezę Ratzingera można streścić w zdaniu, że to Bóg – Logos – Rozum w swym pedagogicznym, a zarazem opatrnościowym działaniu doprowadził do tego przedziwnego spotkania wiary biblijnej z myślą grecką, które pozostaje wiążące także dzisiaj²⁷. On bowiem jako Logos działał w historii zbawienia, przygotowując naród żydowski do przyjęcia Ewangelii i działa również dzisiaj, zapraszając każdego wierzącego do działania zgodnego z *logosem*, a więc do poszukiwań rozumowych w obrębie wiary, jak i do rozumnego kultu Boga²⁸. Istotą chrześcijaństwa jest więc działanie zgodne z *logosem* (czyli rozumem), gdyż „nie działać z *logosem* jest sprzeczne z naturą Boga”, w którego wiarę chrześcijanie – podkreśla dwukrotnie w swym wykładzie Benedykt XVI²⁹.

3. Pojęcie „hellenizacja” we współczesnych badaniach nad antykiem

Obie tezy Harnacka i Ratzingera, choć przeciwstawne, nie stanowią czystego opisu fenomenu hellenizacji, lecz w dużej mierze są pewnego rodzaju sądami wartościującymi. Według pierwszego hellenizacja była czymś ewidentnie negatywnym, według drugiego – stanowiła wręcz dzieło Bożej Opatrzności. Według pierwszego hellenizacja zniekształciła istotę chrześcijaństwa, według drugiego – sprawiła, że istota chrześcijaństwa mogła zostać wyrażona w adekwatny sposób. Ratzinger jednak, oprócz oceny samego zjawiska, wskazał na pewną wadę tezy Harnacka, na którą zwracają uwagę również współcześni badacze zajmujący się tym zagadnieniem. Otóż wzajemne zbliżanie się wiary biblijnej i myśli greckiej miało miejsce także na gruncie Starego

²⁶ Benedykt XVI, „O wierze, rozumie i uniwersytecie”, 34.

²⁷ Por. Benedykt XVI, „O wierze, rozumie i uniwersytecie”, 38.

²⁸ Por. Benedykt XVI, „O wierze, rozumie i uniwersytecie”, 37: „Bóg nie staje się bardziej boski przez to, że odsuwamy Go daleko od siebie, w sferę czystego i nieprzeniknionego woluntaryzmu, ale prawdziwie boski jest ten Bóg, który objawił się jako *logos* i jako *logos* działał i wciąż działa dla naszego dobra, pełen miłości. Oczywiście miłość, jak mówi św. Paweł, «przewyższa» wiedzę i dlatego zdolna jest pojąć więcej niż sama myśl (por. Ef 3,19), niemniej pozostaje ona miłością Boga-Logosu, przez co kult chrześcijański jest – jak dalej mówi św. Paweł – *logike latreia*, kultem zgodnym z odwiecznym Słowem i z naszym rozumem (por. Rz 12,1)”.

²⁹ Por. Benedykt XVI, „O wierze, rozumie i uniwersytecie”, 35 oraz 49.

Testamentu³⁰, z kolei działalność i nauczanie Jezusa dokonywało się już w ramach judaizmu zhellenizowanego³¹. Protestantcki teolog natomiast założył, że istniało jakieś czyste, idealne, nieskażone kulturowo, pierwotne chrześcijaństwo oraz wyabstrahowana z naleciałości kulturowych (poza tymi żydowskimi) postać Jezusa, a następnie wszystko to, co nie współbrzmiało z tym ideałem określił mianem „hellenizm”, bądź „skutek hellenizacji”. W ten sposób, tworząc pozbawioną kontekstu kulturowego ideę, popadł w platonizm, który sam krytykował, co zresztą – jak zauważają niektórzy badacze problemu – było charakterystyczne dla XIX-wiecznego romantycznego idealizmu³².

Dziś przeminął już pierwotny zachwyt nad tezami Harnacka, który obserwowalny był w wielu pracach teologów pierwszej połowy XX wieku. Nie zakończyły się jednak naukowe badania nad zjawiskiem hellenizacji, a wręcz przeciwnie, wciąż organizowane są konferencje naukowe na ten temat i powstaje wiele nowych publikacji, które wskazują na problematyczność fenomenu³³, a nawet samego pojęcia „hellenizacja”³⁴. Trudno bowiem określić jednym terminem zjawisko, które wszakże nie było zbiorem wydarzeń, dających się ściśle zidentyfikować, czy też jakiegoś rodzaju projektem politycznym (niczym XIX-wieczny *Kulturkampf*), lecz procesem długotrwałym, złożonym, niejednorodnym, który swym zasięgiem ogarnął ogromne terytorium i w różnym stopniu przenikał poszczególne społeczności, religie i kultury. Wprawdzie był czas, kiedy hellenizacja dokonywała się również przy użyciu siły, zwłaszcza w czasach podbojów Aleksandra Wielkiego (IV w. p.n.e.) czy za panowania Antiocha IV Epifanesa w Judei (II w. p.n.e.), ale też o wiele dłużej, bo przez całe wieki, proces ten przebiegał w sposób spontaniczny. Niekiedy nawet był czymś w rodzaju mody, pociągającej i uwodzącej nie tylko inteligencję czy establishment polityczny ludów,

³⁰ W tym kontekście warto wspomnieć o studium opublikowanym w bieżącym roku (Gnuse, *Hellenism and the Primary History*), którego autor dowodzi, że wiele narracji i passusów znajdujących się w najstarszych księgach Starego Testamentu (od Księgi Rodzaju do 2 Księgi Królewskiej) jest pochodzenia hellenistycznego bądź wykazuje wyraźny związek z różnymi elementami kultury helleńskiej.

³¹ Szerzej na ten temat por. Hengel, *Judaism and Hellenism*, I, 6–314; zob. także Hengel, *The 'Hellenization' of Judaea*, 19–52; Hengel, „Judaism and Hellenism Revisited”, 6–37; Collins, „Cult and Culture”, 38–61.

³² Por. Keizer, „Hellenization”, 105–107. W podobny sposób – to znaczy jako idealizm – określana jest przez współczesnych badaczy teza Droysena, twórcy nowożytnego pojęcia hellenizacji. Zob. Bosworth, „Alexander the Great”, 10.

³³ Por. np. Helleman, *Hellenization Revisited* (zbiór referatów wygłoszonych na konferencji zorganizowanej przez Instytut Studiów Chrześcijańskich w Toronto w 1991 r.); Bernd, *Hellenismus* (zbiór referatów wygłoszonych na konferencji w Berlinie w 1994 r.); Kugel, *Shem in the Tents of Japhet* (zbiór referatów wygłoszonych na dwóch konferencjach – na Uniwersytecie Bar Ilan w 1998 r. oraz na Uniwersytecie Harvarda w 1999 r.); Collins – Sterling, *Hellenism in the Land of Israel* (zbiór referatów wygłoszonych na konferencji zorganizowanej przez Uniwersytet w Chicago oraz Uniwersytet Notre Dame w 1999 r.). Warto też wspomnieć, że w Pradze w 2019 r. odbyła się międzynarodowa konferencja „Hellenism, Early Judaism and Early Christianity: Transmission and Transformation of Ideas”, zorganizowana przez Instytut Filozofii Czeskiej Akademii Nauk, z której referaty będą opublikowane w nadchodzącym roku przez wydawnictwo De Gruyter.

³⁴ Por. Alexander, „Hellenism and Hellenization”, 63–80; Marksches, „Does it Make Sense?”, 27–34.

które weszły w kontakt z kulturą grecką, ale także przywódców religijnych, jak i ludzi prostych, posiadających przecież codzienny kontakt z instytucjami i artefaktami hellemickimi³⁵. Z drugiej strony poszczególne społeczności, kultury i religie wносиły coś do tego, co nazywamy helleńskością ówczesnego świata. W pewnym sensie można więc też mówić o „orientalizacji” świata greckiego, na co również zwracają uwagę współcześni badacze. Lee Levine zauważa:

W istocie świat hellenistyczny był sceną istnego *potpourri* sił kulturowych, rynkiem idei i mód, z którego można było wybierać. W tym świetle hellenizacja nie jest jedynie wpływem kultury greckiej na świat nie-grecki, ale raczej wzajemnym oddziaływaniem szerokiego wachlarza sił kulturowych na *oikumene* (ówczesny cywilizowany świat) wytyczoną w dużej mierze – choć nie wyłącznie – przez greckie podboje w IV i III wieku p.n.e.³⁶

Powyzszą tezę amerykańskiego uczonego, a zarazem rabina, podziela inny badacz, Erich Gruen, który w swej monografii *The Construct of Identity in Hellenistic Judaism*, w rozdziale o znamienym tytule: „Hellenism and Judaism: Fluid Boundaries”, postanowił wykazać, w jaki sposób judaizm oddziaływał na świat hellenistyczny³⁷. Przytacza on w nim różnorakie świadectwa literackie, artystyczne i epigraficzne, które wskazują na to, że również ludy pogańskie były zainspirowane religią i kulturą duchową Izraela. Z drugiej strony, zauważa on także, że dla Żydów „kultura hellenistyczna nie była bytem obcym, do którego należało się dostosować, lecz stanowiła istotną część ich własnego życia”³⁸. Żydzi wszakże byli częścią społeczeństwa, na które, podobnie jak wyznawcy innych religii, mieli wpływ i które mogli przeobrażać, niekoniecznie rezygnując z przywiązania do własnych tradycji. Mało tego, kultura helleńska, której artefaktów używali i z której instytucji korzystali, mogła służyć – i służyła – również jako sposób wyrażania ich własnej tradycji religijnej. W konkluzji wspomnianego rozdziału E. Gruen stwierdza, że pojmowa-

³⁵ O takim właśnie „uwodzeniu” przez to, co helleńskie opowiadają paradoksalnie Księgi Machabejskie, których wątkiem przewodnim jest przecież walka z hellenizacją. I to właśnie w tym dziele po raz pierwszy w języku greckim zostaje użyty termin Ἑλληνισμός. Zob. 2 Mch 4,13-14: „Nastąpiło tak wielkie rozkrzewienie hellenizmu (Ἑλληνισμοῦ) i taka moda na obce obyczaje (πρόσβασις ἀλλοφυλισμοῦ), pod wpływem niezwyklej nikczemności bezbożnika, nie-arcykapłana Jazona, że kapłani nie okazywali już żadnej gorliwości w służbie ołtarza, ale gardząc świątynią i zaniedbując ofiary, zaraz na sygnał do rzucania dyskiem spieszyli się, aby wziąć udział w niezgodnych z Prawem ćwiczeniach palestry”. Warto w tym kontekście zauważyć, że czasownik ἑλληνίζω oznaczał pierwotnie „mówić po grecku” lub „mówić/pisać poprawną greką”. Z czasem czasownik ten, jak i utworzone od niego rzeczowniki i przymiotniki (co zresztą uwidacznia *passus* z 2 Mch 4,13-14), zaczęły wskazywać na coś więcej niż tylko na poprawne mówienie po grecku, a mianowicie na „przyjmowanie greckich zwyczajów”, a nawet (zwłaszcza w pismach chrześcijańskich autorów z IV w.) na „praktykowanie pogaństwa” lub „bycie poganinem”. Por. Hornblower, „Hellenism, Hellenization”, 656. Zob. także Lampe, ἑλληνίζω, 451.

³⁶ Levine, *Judaism and Hellenism*, 19.

³⁷ Por. Gruen, *The Construct of Identity in Hellenistic Judaism*, 113–131.

³⁸ Gruen, *The Construct of Identity in Hellenistic Judaism*, 114.

nie hellenizacji jako swoistego *Kulturkampf*, w świetle współczesnych badań, jest nie do utrzymania. Wynika stąd także, że pojęcia takie jak „judaizm” i „hellenizm”, używane w badaniach nad starożytnością, nie mogą już dłużej wskazywać jedynie na pewnego rodzaju dychotomię czy alternatywę wykluczającą, gdyż granice między nimi są bardzo płynne³⁹.

Do podobnych wniosków, i to na długo przed publikacją studium Gruena, doszedł niemiecki historyk religii Martin Hengel, który z kolei przeprowadził badania w zakresie obecności elementów hellenistycznych w żydowskiej Palestynie z czasów Jezusa. Po przyjrzeniu się sferom kultury, takim jak edukacja, literatura, polityka, tradycje i zachowania społeczne w obrębie omawianego czasu i obszaru⁴⁰, doszedł do przekonania, że nie można w sposób radykalny rozróżnić między judaizmem aleksandryjskim, czyli zhellenizowanym, a judaizmem palestyńskim, niezhellenizowanym:

Z uwagi na to, że po ponad trzystuletniej historii pod wpływem kultury greckiej judaizm palestyński można również określić mianem „judaizmu hellenistycznego”, termin „hellenistyczny” tak jak obecnie jest używany nie służy już żadnemu znaczącemu rozróżnieniu w historii religii w odniesieniu do historii najwcześniejszego chrześcijaństwa. Zdanie takie jak to, które napisał niegdyś F. Büchsel: „Podstawą jego [tj. Jezusa] poglądu na życie jest judaizm palestyński, a nie judaizm aleksandryjski skażony hellenizmem”⁴¹, nie da się już obronić w tej formie. Jeśli gdziekolwiek, to właśnie w Palestynie judaizm został „skażony hellenizmem”, ale ten predykat jest z natury rzeczy dość absurdalny i w związku z tym należy go już na samym początku porzucić⁴².

Jak widać z powyższej wypowiedzi, współcześni badacze nie tylko unikają epitetów oceniających w opisie historycznego zjawiska, ale uważają je z gruntu rzeczy za niewłaściwe i nienaukowe. Trudno jest bowiem mówić o „skażeniu” w przypadku, gdy ktoś posługuje się przedmiotami kultury wytwarzanymi w danym czasie, nawiedza instytucje powstałe na terenie własnego kraju czy też czyta literaturę w języku greckim, który w owym czasie był czymś w rodzaju dzisiejszego angielskiego. W swej monografii Hengel niuansuje jednak kwestię hellenizacji judaizmu palestyńskiego. Inaczej sprawa wyglądała w miastach, a inaczej na prowincjach Palestyny; inne po-

³⁹ Por. Gruen, *The Construct of Identity in Hellenistic Judaism*, 131.

⁴⁰ Badania nad wpływem hellenizmu na judaizm palestyński Hengel prowadził od początku lat 70. XX w., a kontynuował aż do lat 90. Pierwsze i chyba najważniejsze jego dzieło w tym zakresie to obszerna monografia *Judentum und Hellenismus* (cytowane wyżej w tłumaczeniu angielskim jako: Hengel, *Judaism and Hellenism*). Postawione tu tezy niemiecki badacz rozwijał i weryfikował w dalszych badaniach, które zostały opublikowane m.in. w: Hengel, *The 'Hellenization' of Judaea*, którą napisał przy współpracy ze swoim asystentem Christophem Markschessem, o którym będzie jeszcze mowa poniżej.

⁴¹ Büchsel, *Johannes und der hellenistische Synkretismus*, 53.

⁴² Hengel, *The 'Hellenization' of Judaea*, 53.

dejsie do literatury greckiej mieli ludzie bogaci i wykształceni, a inne ludzie biedni, pozbawieni dostępu do edukacji. Niemniej faktem pozostaje, że hellenizacja dotyczyła również Palestyny czasów działalności Jezusa⁴³.

Niemiecki historyk religii w swej monografii wysuwa jeszcze jedną ważną tezę, która stoi w opozycji do poglądów Harnacka na temat początków i rozwoju (*vel* zniekształcenia) religii chrześcijańskiej. Twierdzi on bowiem, że w świetle współczesnych badań nie można już dłużej utrzymać tezy, iż największy wpływ na powstanie Kościoła miało połączenie „judaizmu” i „hellenizmu” w „judaizmie hellenistycznym”. W czasach apostołskich bowiem obserwujemy istnienie wspólnot „żydowsko-chrześcijańsko-hellenistycznych”, na przykład w Antiochii i w Syrii, oraz wspólnot „pogańsko-chrześcijańsko-hellenistycznych”, głównie w Azji Mniejszej i w Grecji. Wkład obu typów wspólnot w powstanie kultury i teologii chrześcijańskiej jest bezsporny⁴⁴. Nie można też uważać, jak to czynił Harnack, że chrystologia Kościoła, której centrum zajmuje nauka o Boskim Logosie i Jego preegzystencji, to wynik hellenizacji chrześcijaństwa. Podobna teologia – zauważa Hengel – mogłaby powstać również na gruncie judaizmu palestyńskiego, który wierzył w istnienie niebiańskich pośredników ściśle związanych z Bogiem. „Między rokiem 30 a 50 n.e. – konkluduje badacz – w Jerozolimie istniała większa kreatywność i więcej możliwości intelektualnych niż to się śni w naszej filozofii”⁴⁵. Kwestia źródeł i rozwoju chrześcijańskiej teologii jest więc bardzo złożona, a posługiwanie się przy tej okazji pojęciami takimi jak „hellenizm” i „judaizm”, rozumianymi jako alternatywa przeciwna, wcale nie pomaga w opisie tego fenomenu, lecz go zniekształca, a przynajmniej upraszcza⁴⁶.

Pojawia się więc pytanie, czy jest w ogóle sens mówienia dzisiaj o „hellenizacji” lub „hellenizmie” w ramach historii religii czy historii teologii. Takie pytanie postawił Christoph Marksches, uczeń (asystent) Martina Hengela, w obszernym artykule zatytułowanym „Does It Make Sense to Speak about the „Hellenization of Christianity” in Antiquity?”. Odpowiedź na nie jest jednak złożona. Z jednej strony bowiem historycy idei (filozofii, teologii czy religii) muszą posługiwać się jakimiś pojęciami w celu opisanie fenomenu będącego przedmiotem badania. Z drugiej strony pojęcia, którymi się posługują, powinny być w jakiś sposób zdefiniowane. Tymczasem z historycznego przeglądu użycia terminu „hellenizacja” w XX w., którego dokonał

⁴³ Por. Hengel, *The 'Hellenization' of Judaea*, 54.

⁴⁴ Por. Hengel, *The 'Hellenization' of Judaea*, 2–3.

⁴⁵ Por. Hengel, *The 'Hellenization' of Judaea*, 54–55.

⁴⁶ Warto w tym miejscu zauważyć, że tezy Hengela stały się inspiracją do dalszych badań nad wpływami helleńskimi na Żydów żyjących w Palestynie w okresie hellenistycznym, a przynajmniej do krytycznego spojrzenia na tezy Harnacka, pod których urokiem pozostawało wielu badaczy pierwszej połowy XX w. Niektórzy uczeni jednak, co również należy odnotować, krytycznie podchodzą także do tez stawianych przez samego Hengela i zawężają zasięg oddziaływania kultury helleńskiej na Żydów palestyńskich. Zob. Feldman, *Judaism and Hellenism Reconsidered*, 1–34.

Markschies⁴⁷, wynika, że pojęcie to jest nie tylko nieprecyzyjne i niejasne pod względem treści i otwarte pod względem chronologii, ale że w pracach historyków idei panuje ogromne zamieszanie w aplikowaniu go do pewnych zjawisk. Dla przykładu pojawienie się dogmatu w teologii Kościoła, które – przypomnijmy – jest według Harnacka „dziełem greckiego ducha”, a zarazem szczytową fazą hellenizacji chrześcijaństwa, w ocenie jezuita Friedo Ricken jest oznaką kryzysu chrześcijańskiego platonizmu, a zarazem przejawem dehellenizacji chrześcijaństwa⁴⁸. Otóż kiedy w Nicei w 325 r. – argumentuje Ricken – opisano relację Ojca i Syna przy użyciu greckiego terminu *ὁμοούσιος* („współistotny”), to uczyniono to w celu radykalnego zerwania z medio- i neoplatonizmem, w którym zanurzeni byli niektórzy teolodzy chrześcijańscy II i III w. W rzeczywistości bowiem różnej maści platonizm pierwszych wieków naszej ery postulował istnienie trzech (niekiedy dwóch) boskich hipostaz, z których każda kolejna pochodziła od wyższej i była tej wyższej podporządkowana. To samo, według niemieckiego jezuita, głosili chrześcijańscy subordynacjoniści, wyznający, że Syn Boży jest hipostazą podporządkowaną Ojcu, a w konsekwencji, że zajmuje niższe miejsce w „platońskiej” hierarchii ontologicznej. Nie jest to miejsce, aby odnosić się do prawdziwości tej tezy⁴⁹, gdyż tym, co nas obecnie interesuje to aplikacja terminu „hellenizacja” oraz „dehellenizacja” do opisu jednego i tego samego wydarzenia historycznego, jakim było to, które wydarzyło się w 325 r., w letnim pałacu cesarza Konstantyna w Nicei. Wynika stąd, że badacze starożytności nie tylko mają co innego na myśli posługując się jednym i tym samym terminem, ale także że oba pojęcia („hellenizacja” i „dehellenizacja”) są w jakiś sposób oceniające i wartościujące, skoro stosowane są do opisu „kryzysu”: bądź to kryzysu platonizmu chrześcijańskiego w IV w., bądź do kryzysu (czy też zniekształcenia) chrześcijaństwa w ogóle.

Ciekawe w kontekście naszego tematu są również poszukiwania Markschiesa w kwestii uchwycenia tego, w jaki sposób termin „hellenizm” bądź słowa z nim związane były pojmowane przez starożytnych chrześcijan⁵⁰. I tak według apologetów (II w.) *Ἕλληνας* to wykształcony Grek, niekoniecznie „nie-chrześcijanin”. Dla Orygenesisa (III w.) *Ἕλληνας* to po prostu poganin. W pismach Euzebiusza z Cezarei (IV w.) czasownik *ἑλληνίζειν* oznacza „bycie poganinem”, natomiast rzeczownik *ἑλληνισμός*

47 Por. Markschies, „Does it Make Sense”, 18–27.

48 Por. Markschies, „Does it Make Sense”, 23–24. Zob. także Ricken, „Das Homoousios von Nikaia”, 75–79.

49 Swoją drogą nie zgodziłbym się z tezami niemieckiego jezuita, gdyż w mojej ocenie teologowie pierwszych trzech wieków n.e. wchodzili w aktywny dialog z tezami stawianymi przez medioplatoników. Z niektórymi się zgadzali, inne zaś kwestionowali. To dzięki takiemu właśnie dialogowi mogła powstać doktryna Orygenesisa o odwiecznym rodzeniu Syna przez Ojca (*generatio aeterna*), która miała swe oddziaływanie również na późniejszych wielkich teologów chrześcijańskich – w tym także obrońców Nicei. Tylko przy pobieżnej interpretacji można ją uznać za subordynacjonizm medioplatoński. Por. Mrugalski, „Stwarzanie wieczne i poza czasem”, 373–418. Na temat wzajemnych oddziaływań, ale i różnic między medioplatonizmem pogańskim i chrześcijańskim zob. także Mrugalski, „*Agnostos Theos*”, 25–51; Mrugalski, „Plato Read Moses”, 7–30.

50 Por. Markschies, „Does it Make Sense”, 28–30.

wskazuje na „politeizm”. Kiedy zaś w drugiej połowie IV w. cesarz Julian Apostata starał się zrehabilitować termin ἑλληνισμός, używając go na określenie swojego „projektu powrotu do tego, co greckie”, a więc do greckiego języka, zwyczajów i religii, spotkał się z bardzo ostrą krytyką wykształconych chrześcijan, takich jak Grzegorz z Nazjanzu, który *nota bene* zdobywał swe helleńskie wykształcenie zarówno w Aleksandrii – intelektualnej stolicy świata hellenistycznego, jak i w Atenach – dawniej intelektualnej stolicy Greków. Przy tej okazji Marksches konkluduje swe rozważania w następujących słowach:

Jest rzeczą głęboko ironiczną, że Ojcowie Kościoła, których Harnack uważa za odpowiedzialnych za „hellenizację” pierwotnego przesłania chrześcijańskiego, byli tymi, którzy zredefiniowali termin ἑλληνισμός i inne podobne mu terminy w sposób najbardziej krytyczny⁵¹.

Okazuje się więc, że „hellenizm” (ἑλληνισμός), jak i inne pokrewne terminy, były używane w sposób nieścisły i niejednoznaczny, nie tylko w nowożytności, ale także i w starożytności. I zarówno w starożytności, jak i w nowożytności były one związane z sądami wartościującymi. Dla jednych wskazywały na coś pozytywnego (na posiadanie wykształcenia, na projekt odnowy kultury intelektualnej czy na opatrnościowe spotkanie filozofii greckiej z myślą biblijną), dla innych na zjawisko ewidentnie negatywne (na politeizm, na powrót do praktyk pogańskich czy na proces zniekształcania istoty judaizmu i chrześcijaństwa). Ponadto różnice, które zachodzą w ocenie fenomenu hellenizacji dzisiaj – co słusznie punktuje Marksches – związane są również z emocjonalnym nastawieniem samych badaczy, które często wynika z ich przynależności wyznaniowej. Inaczej więc wypowiadają się na temat hellenizacji protestanci, nawet jeśli nie do końca zgadzają się ze wszystkimi tezami Harnacka, a inaczej katolicy, skoro proces ten utożsamiany był „z centralnymi cechami Kościoła katolickiego”, takimi jak powstanie dogmatów⁵².

Czy w takim razie, w badaniach nad starożytnością należy porzucić pojęcie „hellenizacji” w ogóle, skoro jest ono tak nieprecyzyjne, wartościujące, a niekiedy nawet nacechowane emocjonalnie? Niektórzy współcześni uczeni stwierdzają, że tak. Dla przykładu Glen Bowersock w swym zbiorze wykładów *Hellenism in Late Antiquity* zauważa, że „hellenizacja” to po prostu „nowożytna idea, odzwierciedlająca nowożytne formy dominacji kulturowej”, co *nota bene* powtarzają za nim liczne współczesne słowniki i encyklopedie pod hasłem „hellenizacja”⁵³. Słowo to bowiem, w odróżnieniu od terminu ἑλληνισμός, nie występuje w tekstach starożyt-

⁵¹ Marksches, „Does it Make Sense”, 30.

⁵² Por. Marksches, „Does it Make Sense”, 23.

⁵³ Por. Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity*, XI. Zob. także Tsatskheladze, „Hellenization”, 345; Hornblower, „Hellenism, Hellenization”, 656.

nych, a gdy pojawiło się w XIX-wiecznym dyskursie akademickim, to od razu było związane z pewną wartościującą tezą. Wyrażając swój negatywny stosunek do pojęcia „hellenizacji”, Bowersock przytacza również przykłady, w których zastosowanie terminu „hellenizacja” nie ma większego sensu. Co może wszakże znaczyć, gdy jakiś badacz twierdzi, że „miasta takie jak Tralles czy Geraza były tylko powierzchownie zhellenizowane”?⁵⁴ Co musi zająć, aby można było powiedzieć o dogłębnej lub całkowitej hellenizacji? Albo jakimi elementami kulturowymi należałoby mierzyć taką ocenę? Przecież – zauważa Bowersock – zachowywanie charakteru lokalnych tradycji czy religii wchodzi w skład tego, co jest określane mianem „hellenizmu”; to jedna z charakterystycznych cech epoki hellenistycznej. Według amerykańskiego badacza pojęcie „hellenizacja” jest więc „bezużytecznym barometrem do oceny greckiej kultury”⁵⁵.

Innego zdania jest jednak Christoph Markschies, który w konkluzji omawianego wyżej studium stwierdza, że nie da się tak po prostu ocenzurować terminu „hellenizacja”, gdyż stał się on wręcz synonimem klasycznego paradygmatu badawczego w studiach nad antykiem. I choć istnieją próby zastąpienia tego paradygmatu innym, takim jak „inkulturacja” czy „akulturacja”, to przecież również i te pojęcia posiadają własną historię i także one związane są z pewnym sądem wartościującym. Zamiast więc zrezygnować z „klasycznych” już pojęć, niemiecki badacz proponuje, aby je definiować i doprecyzowywać pod względem chronologii i treści⁵⁶. Postuluje również, aby poszerzyć zakres badań nad procesami przemian, które obejmuje pojęcie „hellenizacja”, dodając do nich nie tylko badania nad edukacją, filozofią i religią, ale także nad kwestiami związanymi z życiem codziennym, gospodarką i postępem technicznym, unikając przy tym ideologicznych i wartościujących zawężeń tego pojęcia⁵⁷.

Zakończenie

Badania nad hellenizacją judaizmu i chrześcijaństwa w XIX w. posiadały bardzo zawężoną i – trzeba to jasno nazwać – wręcz ideologiczną perspektywę. Ideologiczne były również niektóre odpowiedzi XX-wiecznych, katolickich teologów na tezy stawiane przez myślicieli protestanckich⁵⁸. Perspektywa szerokich, interdyscyplinarnych i nie-ideologicznych badań nad fenomenem hellenizacji jest ciągle przed

⁵⁴ Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity*, 7.

⁵⁵ Por. Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity*, 7.

⁵⁶ Por. Markschies, „Does it Make Sense”, 32–34.

⁵⁷ Por. Markschies, „Does it Make Sense”, 31–32.

⁵⁸ Nie chodzi tu oczywiście o papieża Benedykta XVI, co zresztą stwierdza Christoph Markschies, który *nota bene* jest teologiem ewangelickim. Zob. Markschies, „Does it Make Sense”, 31.

nami. Dlatego też na uniwersytetach całego świata nierzadko (przynajmniej od połowy XX w.) organizowane są kongresy naukowe, w ramach których prowadzona jest interdyscyplinarna debata, dotycząca już nie tyle tez stawianych przez myślicieli XIX-wiecznych, ale skupiająca się na poszczególnych obszarach kultury, nauki, religii, sztuki czy literatury epoki hellenistycznej, a także próbująca ustalić zakres samych pojęć „hellenizm” i „hellenizacja”, co nie jest bez znaczenia dla kolejnych badań. W 2019 r. Centrum Studiów Klasycznych przy Czeskiej Akademii Nauk rozpoczęło nawet pracę nad szerokim projektem badawczym, którego owocem ma być *Encyklopedia hellenizmu* (a dokładniej: *The Electronic Encyclopaedia of Hellenism, Post-hellenism, and Early Christianity*), której zawartość będzie nieustannie rozbudowywana w miarę postępu badań⁵⁹. Okazuje się więc, że pojęcia tak stare jak „hellenizacja” (funkcjonujące przecież w dyskursie akademickim od ponad 170 lat) czy „hellenizm” (które pojawiło się już w starożytności) mają przed sobą przyszłość i w dalszym ciągu mogą stanowić przedmiot badań prowadzących do nowych odkryć w wielu dziedzinach nauk humanistycznych. Aby je ocalić dla dyskursu akademickiego, należy jednak dbać o precyzję w ich definiowaniu i aplikacji. Chodzi o to, aby w przyszłych badaniach naukowych nie pojawiały się już tezy o „skażeniu hellenizmem” bądź o „powierzchnowej” czy „dogłębnej hellenizacji”. Hellenizacja starożytnego świata w epoce po Aleksandrze Wielkim jest faktem historycznym. Ale jak ten fakt interpretować, to już zupełnie inna kwestia. Współcześni badacze postulują, aby przede wszystkim nie pojmować go jako rodzaj *Kulturkampf*. Ponadto zwracają uwagę na to, że pojęcie „epoki hellenistycznej” zakłada także pluralizm kulturowy, który nie wyklucza zachowywania lokalnych zwyczajów, tradycji i religii oraz starannej troski o nie. Owa troska przyjmowała różne formy. Niekiedy wyrażała się poprzez krytykę i odrzucanie (przynajmniej w warstwie słownej) tego, co helleńskie, innym razem prowadziła do wyrażania lokalnych tradycji w nowy sposób, to znaczy za pomocą i przy udziale instytucji, artefaktów i idei helleńskich. I *last but not least*, fenomen spotkania cywilizacji greckiej z cywilizacjami nie-greckimi w epoce hellenistycznej zakłada również ich wzajemne oddziaływanie i przenikanie, a więc także „orientalizację”, czyli wpływ wschodnich religii, tradycji i filozofii na cywilizację helleńską.

Redakcja kwartalnika *Verbum Vitae* postanowiła włączyć się w tę interdyscyplinarną debatę, o której mowa wyżej i zaproponować autorom bardzo rozległy temat: „Filozofia grecka i hellenizacja w Biblii i teologii chrześcijańskiej”. Propozycja ta spotkała się z szerokim odzewem. Swoje teksty nadesłali badacze polscy i zagraniczni. Wśród nich są nie tylko filozofowie i teolodzy, ale także filolodzy klasyczni, historycy i literaturoznawcy. Niektóre z artykułów znajdujących się w niniejszym tomie w sposób syntetyczny i ogólny odnoszą się do zagadnienia, opisując np. proces „filozofi-

⁵⁹ Por. <https://www.ics.cas.cz/en/projects/strategy-av> [dostęp: 01.10.2021].

zacji”⁶⁰ czy też odwrotnie – „teologizacji”⁶¹ niektórych konceptów i pojęć greckich, żydowskich i chrześcijańskich w epoce hellenistycznej. Inne skupiają się na szczegółowych badaniach dotyczących jednego z nich u konkretnego autora⁶². Są też takie, które analizują już nie tyle same pojęcia, ale wskazują na pewne inspiracje, imitacje czy inkorporacje helleńskich technik interpretacji tekstów, stylów i gatunków literackich czy konceptów teoretycznych, obecnych w twórczości myślicieli żydowskich i chrześcijańskich⁶³. Niektóre z nadesłanych artykułów to badania z zakresu biblistyki, filologii czy teologii, inne z kolei dotyczą historii filozofii, antropologii, duchowości, teorii literatury czy epigrafii. Również przedział czasowy, którego dotyczą tematy tekstów niniejszego tomu jest bardzo szeroki, bo obejmuje starożytność przedchrześcijańską, późny antyk, ale także średniowiecze, włoski renesans czy hiszpański barok. W przypadku tych ostatnich nie chodzi oczywiście o hellenizację

⁶⁰ Por. artykuł Aldo Magrisa („Filosofizzazione del cristianesimo”, 915–940), który polemizując z tezą Harnacka, woli zastąpić pojęcie „hellenizacji” pojęciem „filozofizacji”. Ojcowie Kościoła bowiem w wyraźny (a nie kiedy bardzo ostry) sposób krytykowali helleńskie mity i kultury, jak i współczesne im sekty, wplatające w swe doktryny wiele elementów mitologicznych; natomiast przejmowali pojęcia filozofii greckiej, dzięki którym wyrażali swój światopogląd i tożsamość, oraz te, które nadawały się do adekwatnego opisu wiary i moralności chrześcijańskiej.

⁶¹ Por. artykuł Franciszka Mickiewicza („Theologization of Greek Terms and Concepts in the Septuagint and New Testament”, 751–769), który ukazuje, w jaki sposób pewne „świeckie” terminy, funkcjonujące od wieków w starożytnej literaturze Hellenów, wraz z pojawieniem się Septuaginty oraz pism Nowego Testamentu otrzymały nowe „religijne” *vel* „teologiczne” znaczenie.

⁶² Por. Chrostowski, „The Term ἀντίψυχος as an Expiatory Sacrifice of Martyrs in the Light of The Fourth Book of Maccabees and Other Ancient Extra-Biblical Literature”, 725–748; Pasterczyk, „Τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχή καὶ τὸ σῶμα» (1 Tes 5,23). Stoickie źródła rozumienia ducha w Pierwszym Liście do Tesaloniczan”, 831–848; Crimella, „Λογικὴ λατρεία (Rom 12:1). The Pauline Idea of Worship between the Hebrew and Hellenistic Worlds”, 791–806. Warto nadmienić, że autor tego ostatniego tekstu analizuje Pawłowe wyrażenie λογικὴ λατρεία („rozumny kult”), do którego odwoływał się również Benedykt XVI w swym wykładzie na Uniwersytecie w Ratyźbonie w 2006 r. Według papieża λογικὴ λατρεία „to kult zgodnym z odwiecznym Słowem i z naszym rozumem”. Crimella natomiast poszukuje w swym tekście źródeł osobliwego wyrażenia λογικὴ λατρεία i próbuje ustalić jego zakres znaczeniowy. W konkluzji swych badań dochodzi do wniosku, że Paweł w swym nauczaniu o „rozumnym kulcie Boga” odwołuje się do dwóch światów – świata myśli greckiej i świata myśli judaistycznej. Niemniej jednak Apostoł Narodów nie dokonuje jedynie fuzji zapożyczonych z obu światów idei, lecz je wykorzystuje w głoszeniu orędzia chrześcijańskiego, aby ukazać jego nowość.

⁶³ Por. Grochowski, „Elementy retoryki greckiej obecne w opisie grobu Jezusa w J 19,41”, 771–789; Bednarek, „Dlaczego Mojżesz, Homer i Platon nie pisali wprost? Strategia interpretacji tekstów kanonicznych u Filona, Maksyma z Tyru i Numeniusza z Apamei”, 959–977; Zawadzki, „Maryja jako greckorzeczymski ideał kobiecy”, 1051–1074; Gilski, „Homerocontony jako najbardziej skrajna próba hellenizacji chrześcijaństwa”, 995–1005; Kijewska, „Literatura mądrościowa a Boecjuszowe *O pocieszeniu jakie daje filozofia*”, 1025–1050. Warto zaznaczyć, że ten ostatni tekst ukazuje już nie tyle wpływ konceptów greckich na myśl żydowską i chrześcijańską, a odwrotnie, czyli wpływ żydowskiej literatury mądrościowej na filozofię rzymską wczesnego średniowiecza. Autorka bowiem ukazała w nim podobieństwa i analogie dotyczące głównie kwestii relacji człowieka do Boga, ludzkiego cierpienia oraz kwestii zła, jakie zachodzą między tezami, które pojawiają się przede wszystkim w Księdze Mądrości (ale także w innych tekstach sapiencjalnych Starego Testamentu), a tymi, które stawia Boecjusz w swym dziele *O pocieszeniu jakie daje filozofia*.

w sensie ścisłym tego słowa, lecz o ukazanie pewnych wpływów myśli helleńskiej w religijnej czy teologicznej literaturze późniejszych epok⁶⁴.

Niewątpliwie pomimo tak licznych prac, dotyczących tak wielu zagadnień, ni-niejszy tom nie wyczerpuje tak wielkiego tematu jakim jest „hellenizacja”. Znajdujące się w nim teksty można porównać zaledwie do kilku czy nawet kilkadziesiątu puzzli, które dopiero w połączeniu z wieloma innymi, znajdującymi się w innych czasopismach, zbiorach referatów i monografiach, mogą stworzyć wielką panoramę zjawiska tak różnorodnego, tak wielobarwnego i tak bardzo rozciągniętego w czasie, jakim była hellenizacja, i tego, co po niej pozostało w kolejnych epokach.

Bibliografia

- Alexander, P.S., „Hellenism and Hellenization as Problematic Historiographical Categories”, *Paul Beyond the Judaism / Hellenism Divide* (red. T. Engberg-Pedersen) (Louisville, KY: Westminster John Knox 2001) 63–80.
- Bednarek, T., „Dlaczego Mojżesz, Homer i Platon nie pisali wprost? Strategia interpretacji tekstów kanonicznych u Filona, Maksyma z Tyru i Numeniusza z Apamei”, *Verbum Vitae* 39/3 (2021) 959–977.
- Benedykt XVI, „O wierze, rozumie i uniwersytecie: Wykład na Uniwersytecie Ratyżbońskim, Ratyżbona, 12 września 2006”, Benedykt XVI, *Poznanie prawdy. Wykłady papieskie* (Kraków: WAM 2017) 25–54.
- Bernd, F. (red.), *Hellenismus. Beiträge zur Erforschung von Akkulturation und politischer Ordnung in den Staaten des hellenistischen Zeitalters. Akten des Internationalen Hellenismus-Kolloquiums, 9. – 14. März 1994 in Berlin* (Tübingen: Mohr 1996).
- Bosworth, A.B., „Alexander the Great and the Creation of the Hellenistic Age”, *The Cambridge Companion to the Hellenistic World* (red. G.R. Bugh) (Cambridge: Cambridge University Press 2006) 9–27.
- Bowersock, G.W., *Hellenism in Late Antiquity* (Ann Arbor, MI: University of Michigan Press 1990).
- Büchsel, F., *Johannes und der hellenistische Synkretismus* (Gütersloh: Bertelsmann 1928).
- Bugh, G.R., „Hellenistic Period”, *The Encyclopedia of Ancient History* (red. R. Bagnall et al.) (Malden, MA – Oxford: Wiley-Blackwell 2013) 3120–3122.
- Chrostowski, M., „The Term ἀντίψυχος as an Expiatory Sacrifice of Martyrs in the Light of *The Fourth Book of Maccabees* and Other Ancient Extra-Biblical Literature”, *Verbum Vitae* 39/3 (2021) 725–748.

⁶⁴ Por. Janus, „Wyobraźnia eschatologiczna. Dialog z antyczną tradycją w I księdze poematu *Crisias* Hilariona z Werony”, 1075–1092. Autorka postanowiła przywrzeć się autorowi „minor” włoskiego *quattrocento*, aby ukazać bogactwo inspiracji kulturą grecko-rzymską, jakie wylania się z jego poezji eschatologicznej. Zob. także artykuł Zarzyckiego („*Enneady* Plotyna inspiracją dla św. Jana od Krzyża w nauce o drodze do kontemplacji?”, 1093–1117), który skłania się do przyjęcia tezy o wpływie filozofii Plotyna na pewne aspekty opisu doświadczenia duchowego XVI-wiecznego mistyka Karmelu.

- Collins, J.J. – Sterling, G.E. (red.), *Hellenism in the Land of Israel* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press 2001).
- Collins, J.J., „Cult and Culture: The Limits of Hellenization in Judea”, *Hellenism in the Land of Israel* (red. J.J. Collins – G. E. Sterling) (Notre Dame: University of Notre Dame Press 2001) 38–61.
- Crimella, M., „Λογική λατρεία (Rom 12:1). The Pauline Idea of Worship between the Hebrew and Hellenistic Worlds”, *Verbum Vitae* 39/3 (2021) 791–806.
- Droysen, J.G., *Geschichte des Hellenismus* (red. E. Bayer) (Darmstadt: Primus 1998) I–III.
- Feldman, L.H., *Judaism and Hellenism Reconsidered* (Leiden – Boston, MA: Brill 2006).
- Gilski, M., „Homocentony jako najbardziej skrajna próba hellenizacji chrześcijaństwa”, *Verbum Vitae* 39/3 (2021) 995–1005.
- Glick, G.W., *The Reality of Christianity. A Study of Adolf von Harnack as Historian and Theologian* (New York: Harper & Row 1967).
- Gnuse, R.K., *Hellenism and the Primary History. The Imprint of Greek Sources in Genesis – 2 Kings* (London – New York: Routledge 2021).
- Grochowski, Z., „Elementy retoryki greckiej obecne w opisie grobu Jezusa w J 19,41”, *Verbum Vitae* 39/3 (2021) 771–789.
- Gruen, E.S., „Hellenism, Hellenization”, *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism* (red. J.J. Collins – D.C. Harlow) (Grand Rapids, MI – Cambridge: Eerdmans 2010) 723–726.
- Gruen, E.S., *The Construct of Identity in Hellenistic Judaism. Essays on Early Jewish Literature and History* (Berlin – Boston, MA: De Gruyter 2016).
- von Harnack, A., *Das Wesen des Christentums: Sechzehn Vorlesungen der Studierenden aller Fakultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin gehalten von Adolf von Harnack* (Leipzig: Hinrichs 1913).
- von Harnack, A., *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (Freiburg im Breisgau: Mohr 1888–1890) I–III.
- Helleman, W.E. (red.), *Hellenization Revisited. Shaping a Christian Response within the Greco-Roman World* (Lanham, MD – New York – London: University Press of America 1994).
- Hengel, M., *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jhs v. Chr.* (Tübingen: Mohr 1973).
- Hengel, M., „Judaism and Hellenism Revisited”, *Hellenism in the Land of Israel* (red. J.J. Collins – G.E. Sterling) (Notre Dame: University of Notre Dame Press 2001) 6–37.
- Hengel, M., *Judaism and Hellenism. Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period* (Philadelphia, PA: Fortress 1974) I–II.
- Hengel, M., *The 'Hellenization' of Judaea in the First Century after Christ* (London: SCM 1989).
- Hornblower, S., „Hellenism, Hellenization”, *The Oxford Classical Dictionary* (red. S. Hornblower – A. Spawforth) (Oxford: Oxford University Press 2012) 656–657.
- Jantsch, J., *Die Entstehung des Christentums bei Adolf von Harnack und Eduard Meyer* (Bonn: Habelt 1990).
- Janus, K., „Wyobrażenia eschatologiczne. Dialog z antyczną tradycją w I księdze poematu *Crisias Hilariona* z Werony”, *Verbum Vitae* 39/3 (2021) 1075–1092.
- Keizer, H.M., „Hellenization and Keeping Body and Soul Together”, *Philosophia Reformata* 62 (1997) 99–111.

- Kijewska, A., „Literatura mądrościowa a Boecjuszowe *O pocieszeniu jakie daje filozofia*”, *Verbum Vitae* 39/3 (2021) 1025–1050.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja „Dominus Iesus”*. *O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła* (2000).
- Kugel, J.L. (red.), *Shem in the Tents of Japhet: Essays on the Encounter of Judaism and Hellenism* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 74) (Leiden – Boston, MA – Köln: Brill 2002).
- Lampe, G.W.H. (red.), *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford: Clarendon 1961).
- Levine, L.I., *Judaism and Hellenism in Antiquity. Conflict or Confluence?* (Washington, D.C.: University of Washington Press 1998).
- Magris, A., „Filosofizzazione del cristianesimo”, *Verbum Vitae* 39/3 (2021) 915–940.
- Mairs, R., „Hellenization”, *The Encyclopedia of Ancient History* (red. R. Bagnall et al.) (Malden MA – Oxford: Blackwell 2013) 3122–3125.
- Markschies, C., „Does it Make Sense to Speak about a «Hellenization of Christianity» in Antiquity?”, *Church History and Religious Culture* 92 (2012) 5–34.
- Meijering, E.P., *Die Hellenisierung des Christentums im Urteil Adolf von Harnacks* (Amsterdam: North-Holland 1985).
- Mickiewicz, F., „Theologization of Greek Terms and Concepts in the Septuagint and New Testament”, *Verbum Vitae* 39/3 (2021) 751–769.
- Mrugalski, D., „*Agnostos Theos*: Relacja między nieskończonością a niepoznawalnością Boga w doktrynach medioplatoników”, *Roczniki Filozoficzne* 67/3 (2019) 25–51.
- Mrugalski, D., „Plato Read Moses and (Mis-)Understood: The Middle Platonic Context in Which the *Creatio ex Nihilo* Doctrine Was Devised”, *Studia z Historii Filozofii* 4 (2019) 7–30.
- Mrugalski, D., „Stwarzanie wieczne i poza czasem: Filozoficzne źródła koncepcji *generatio aeterna Orygenes*”, *Verbum Vitae* 35 (2019) 373–418.
- Pasterczyk, P., „«Τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα» (1 Tes 5,23). Stoickie źródła rozumienia ducha w Pierwszym Liście do Tesaloniczan”, *Verbum Vitae* 39/3 (2021) 831–848.
- Ratzinger, J., „Europa – zobowiązujące dziedzictwo chrześcijan”, J. Ratzinger, *Wykłady bawarskie z lat 1963–2004* (Warszawa: Pax 2009) 169–190.
- Ratzinger, J., *Prawda w teologii* (Kraków: Wydawnictwo M 2005).
- Ratzinger, J., *Wiara – Prawda – Tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata* (Kielce: Jedność 2005).
- Ratzinger, J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo* (Kraków: Znak 2018).
- Ricken, F., „Das Homoousios von Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus”, *Zur Frühgeschichte der Christologie. Ihre biblischen Anfänge und die Lehrformel von Nikaia* (red. B. Welte) (Freiburg: Herder 1970) 74–99.
- Tsetschladze, G.R., „Hellenization”, *Encyclopedia of Ancient Greece* (red. N. Wilson) (New York: Routledge 2010) 345–346.
- Zarzycki, S.T., „*Enneady* Plotyna inspiracją dla św. Jana od Krzyża w nauce o drodze do kontemplacji?”, *Verbum Vitae* 39/3 (2021) 1093–1117.
- Zawadzki, R.K., „Maryja jako grecko-rzymski ideał kobiety”, *Verbum Vitae* 39/3 (2021) 1051–1074.

