

Ks. Grzegorz Jerzy Zakrzewski



**FILOZOFIA ANTYCZNA
W PIERWOTNYM
CHRZEŚCIJAŃSTWIE**

**FILOZOFIA ANTYCZNA W PIERWOTNYM
CHRZEŚCIJAŃSTWIE**

Ks. Grzegorz Jerzy Zakrzewski

**FILOZOFIA ANTYCZNA
W PIERWOTNYM
CHRZEŚCIJAŃSTWIE**

**O recepcji filozofii antycznej w pismach Ojców Kościoła
według Dariusza Karłowicza**

Lublin 2013

Recenzja wydawnicza
Ks. dr hab. Paweł Mąkosza

ISBN 978-83-63875-15-2

Wydawnictwo NATAN
ul. Skautów 11B m 29
20-055 Lublin
tel. 81 533 17 25, 609 734 114
e-mail: biuro@natan.pl
serwisy internetowe: www.natan.pl

*Ks. Prof. Leszkowi Misiarczykowi
z wdzięcznością*

SPIS TREŚCI

Wstęp	9
Rozdział I	
Nowe rozumienie filozofii starożytnej	17
1.1. Istota filozofii antycznej	17
1.2. Ukształtowanie człowieka doskonałego celem filozofii antycznej.....	28
Rozdział II	
<i>Modus cognoscendi</i> prawdy w filozofii antycznej	39
2.1. „Naturalne objawienie” prawdy według św. Pawła	39
2.2. Cały <i>Logos</i> i <i>spermata tou logou</i> według św. Justyna	48
2.3. Antyfilozoficzność Tertuliana	56
Rozdział III	
<i>Pars veritatis</i> w myśli antycznej	65
3.1. Św. Paweł jako pierwowzór adaptacji	65
3.2. <i>Semina Verbi</i> św. Justyna	74
3.3. Radykalizm Tertuliana	81

Rozdział IV***Utilitas* greckiej paidei dla wiary chrześcijańskiej 89**

- 4.1. Grecki sposób wykorzystania ćwiczeń duchowych
w chrześcijaństwie 89
- 4.1.1. *Praeparatio evangelica* według św. Justyna 93
- 4.1.2. Klemens Aleksandryjski – promotor filozofii
antycznej 101
- 4.2. Tertulian jako zachodni propagator filozofii 110

Zakończenie 121**Bibliografia 127**

WSTĘP

Od wydarzenia męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa minęło już blisko 2000 lat. Przez ten długi okres reakcje na to wydarzenie były bardzo różne, często uwarunkowane kulturą danej epoki. Również ci, którzy przyjęli orędzie Jezusa Chrystusa musieli odnosić się, przynajmniej w jakimś stopniu, do otaczającego ich świata. Pisarze sprzed osiemnastu wieków tacy jak św. Justyn czy Tertulian byli prekursorami spotkania otaczającej ich kultury i wiary w Jezusa Chrystusa. Dariusz Karłowicz dokonał w swoich dziełach analizy tego spotkania u początków chrześcijaństwa i – opierając się na jego tekstach – chciałbym zająć się w tej książce tematem owego spotkania kultury greckiej i pierwszego chrześcijaństwa właśnie w świetle jego badań i odkryć.

Czy istnieje dziś potrzeba podejmowania takiego tematu? Można zapytać nieco inaczej: w czym mogą nam dziś pomóc rozważania nad pismami Ojców Kościoła z II i III wieku po Chrystusie? Tych Ojców Kościoła, którzy z jednej strony mają wzrok skierowany ku niebu i tam widzą swoją ojczyznę, z drugiej jednak stąpają twardo po ziemi, żyją konkretem, odkrywają Prawdę, która ich prowadzi w życiu codziennym. Czy mogą wnieść jakąś wartość do naszego życia? Warto się im przyjrzeć i od nich uczyć się właśnie takiego patrzenia na świat, ukierunkowania na niebo, a zarazem życia na ziemi. Świadomość tego jak rozwijało się chrześcijaństwo stawia jednak kolejne pytania. Jeśli myśl chrześcijańska spotykała się z grecką paideą i czerpała z niej pewne

wzorcy, to czy nie zatraciła istoty samej siebie? Tacy mistrzowie jak św. Justyn, św. Klemens Aleksandryjski czy Tertulian mogli przecież przejąć zbyt wiele lub zagubić po drodze to, co przekazał Chrystus swoim uczniom. Z drugiej strony już wcześniejsi od nich filozofowie starożytni wskazywali palcem niebo podając kierunek swojej duchowej pielgrzymki, czego przykładem może być Platon Rafaela. Czy jednak ów kierunek wskazywany przez filozofów jest tym samym kierunkiem, o którym mówią Ojcowie? A jeśli tak, to na ile wskazania filozofów są nam, uczniom Chrystusa, przydatne do zbawienia? Analizując ich twórczość należy wziąć pod uwagę, że zgłębianie filozofii antycznej oraz nauki Ojców jest nam potrzebne, gdyż pomaga w drodze ku wiecznemu zbawieniu. Na kwestię recepcji filozofii antycznej należy patrzeć przez pryzmat dorobku Dariusza Karłowicza, który przeanalizował pisma filozoficzne, dzieła Ojców i porównał je ze sobą.

Choć temat ma wiele wspólnego z filozofią, to jednak poniższa analiza będzie analizą teologiczną. Punktem wyjścia są pisma Ojców i w ich kontekście należy zobaczyć, w jakim stopniu przejęli oni pewne wzorce z filozofii antycznej. Nie ulega wątpliwości, że dla św. Justyna czy Tertuliana najważniejsza jest osoba Jezusa Chrystusa oraz Objawienie jakie przyniósł. Filozofia antyczna rozumiana jako ćwiczenia duchowe była dla nich pewnym dopełnieniem, etapem i pomocą. Stąd już niedaleko do głównego problemu tej publikacji, który należy podjąć, a mianowicie: Jak wyglądała recepcja filozofii antycznej w pismach Ojców Kościoła według Dariusza Karłowicza? Analizę należy rozpoczynając od ukazania nowej wizji filozofii starożytnej, jaką promuje Dariusz Karłowicz. W tym względzie Karłowicz bazuje na badaniach francuskiego filozofa Pierre Hadot oraz na pracach polskiego profesora Juliusza Domańskiego. W ich ujęciu filozofia starożytna jest bardziej sposobem życia, pewnym ćwiczeniem się

w życiu, niż spekulatywnym patrzaniem na rzeczywistość. W tym aspekcie należy podjąć także problemem prawdy zawartej w tak rozumianej filozofii. Należy zatem wykazać jakie jest jej źródło oraz co można dzięki niej osiągnąć. Ważną kwestią będzie też odpowiedź na pytanie, na ile w ogóle było konieczne dla Ojców Kościoła sięganie do filozofii antycznej?

Warto również we wstępie wyjaśnić rozumienie kluczowych pojęć zawartych w tytule pracy i poszczególnych rozdziałów. Pod pojęciem filozofii antycznej, określaną też mianem filozofii starożytnej należy rozumieć pewien sposób bycia, rodzaj drogi życia, kultury Greków, czy wreszcie greckiej paidei. Mędracy Grecy poszukiwali mądrości i jednocześnie doskonałości moralnej. Zatem najkrócej: filozofia antyczna to sztuka życia, podążania ku doskonałości. Tak filozofię antyczną postrzegali Ojcowie Kościoła i z taką filozofią się mierzyli. W tej publikacji należy koncentrować się nad tymi samymi postaciami, nad którymi skupił się Karłowicz, wśród nich będą to: św. Paweł jako prekursor spotkania chrześcijaństwa i kultury greckiej, św. Justyn jako gorący zwolennik wszystkiego co filozoficzne oraz Tertulian, który do historii przeszedł jako głośny przeciwnik wszystkiego, co filozoficzne. Ponadto pojawi się w pewnym, niewielkim wymiarze św. Klemens Aleksandryjski, który jako pierwszy na tak szeroką skalę adoptuje filozofię starożytną w łono wiary chrześcijańskiej.

Dariusz Karłowicz urodził się on w 1964 roku, jest filozofem i publicystą, absolwentem studiów filozoficznych na Akademii Teologii Katolickiej. W 1997 uzyskał w Instytucie Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk stopień doktora filozofii. Jest współtwórcą Fundacji Świętego Mikołaja, a także wraz Markiem Cichockim założycielem „Teologii Politycznej”. Od stycznia 2007 wspólnie z Cichockim i Gawinem prowadził w TVP Kultura program „Trzeci punkt widzenia”. Jest związa-

ny ze środowiskiem krakowskiego Ośrodka Myśli Politycznej. W swoim dorobku ma książki: „Arcyparadoks śmierci”, „Koniec snu Konstantyna”, „Sokrates i inni święci” oraz liczne artykuły. Za książkę „Koniec snu Konstantyna” otrzymał w 2005 Nagrodę im. Andrzeja Kijowskiego. W 2007 za wkład w rozwój myśli filozoficznej i politycznej oraz czynną pomoc chorym i potrzebującym otrzymał nagrodę Feniksa od Związku Polskich Kawalerów Maltańskich.

Jak widać, Karłowicz jest gruntownie przygotowany do analizy filozofii starożytnej i pism Ojców Kościoła. Rozważając ten problem bazuje na dorobku naukowym dwóch filozofów: Juliusza Domańskiego oraz Pierra Hadot. Kluczem do ich zrozumienia jest nowe spojrzenie na filozofię antyczną, która nie jest pojmowana tylko jako nauka spekulatywna, ale jako pewnego rodzaju droga życia. Takie spojrzenie na filozofię starożytną pozwoliło Karłowiczowi na nowo odkryć takich Ojców jak św. Justyn czy Tertulian i głębiej zrozumieć ich przesłanie również na tematy filozoficzne. Analizy Karłowicza potwierdziły, że Ojcowie Kościoła rozumieli filozofię właśnie jako *ars vitae*, drogę czy sztukę życia i z taką filozofią konfrontowali swoją wizję chrześcijaństwa.

Podstawowymi źródłami tej publikacji są pisma Dariusza Karłowicza wydane do końca 2008 roku. Z tych dzieł najważniejsze są dwie książki: „Sokrates i inni święci” i „Arcyparadoks śmierci”. W pierwszej z nich Autor poszukuje odpowiedzi na pytanie zadane osiemnaście wieków temu przez Tertuliana w *Pre-skrypcji przeciw heretykom*: „Co mają wspólnego ze sobą Ateny i Jerozolima, Akademia i Kościół, filozof i chrześcijanin, wychowanek Grecji i uczeń nieba?”. Wychodząc od nowego spojrzenia na filozofię starożytną stara się on odpowiedzieć na pytania, co Ojcowie Kościoła w niej widzieli, co cenili, co krytykowali, a wreszcie co przejmowali i uznawali za swoje. Ważne jest to, że

Karłowicz wprowadza czytelnika w świat bohaterów, o których wielu dziś nie pamięta i nie zna ich myśli, w świat pierwszych filozofów chrześcijaństwa, pokazując jak bardzo ich pytania mogą być dziś aktualne. Obok tej książki drugim podstawowym dziełem towarzyszącym nam w rozważaniach będzie „Arcyparadoks śmierci”. Porusza ona temat męczeństwa jako kategorii filozoficznej oraz dowodowego wymiaru świadectwa. Karłowicz stara się odpowiedzieć w niej na pytanie: czy istnieje jakiś związek między męczeńską śmiercią, a prawdą, jaką się głosi? Bazując na tym samym spojrzeniu na filozofię antyczną, z jej perspektywy patrzy na to, co przyniósł Jezus Chrystus i jego uczniowie. Do zasadniczego tematu tej publikacji odnosi się właściwie tylko pierwszy rozdział tej książki pt. „Detronizacja filozofii”, ale pozostała część tej pracy będzie dużą pomocą dla zrozumienia filozofii antycznej. Ponadto do źródeł podstawowych dołączyć należy dwa artykuły zamieszczone w zbiorze felietonów „Koniec snu Konstancyna”. Noszą one tytuły: „Śmierć jako przedmiot wiary” oraz „Gramatyka samotności”. Poruszając się po tym samym gruncie, co poprzednie dzieła dotyczą one kwestii filozofii antycznej oraz Ojców Kościoła i prezentują czym jest filozofia starożytna oraz jak może ona oddziaływać na wczesne chrześcijaństwo. Do podstawowych źródeł należy włączyć również wywiad jakiego udzielił Dariusz Karłowicz Karolinie Ćwik. Porusza on te same kwestie i prowadzi do ugruntowania nowego patrzenia na filozofię antyczną.

Do źródeł drugorzędnych winno zaliczyć się teksty źródłowe, głównie Ojców Kościoła, na których Autor opierał swoje badania. Wśród nich znalazły się wszystkie znane dzieła św. Justyna, Męczennika i Apologety, większość dzieł Tertuliana i *Corpus Paulinum* wraz z Dziejami Apostolskimi, a także *Stromaty* św. Klemensa Aleksandryjskiego oraz pisma innych Ojców Kościo-

ła. W tym gronie znalazły się niektóre dzieła Platona, których przynajmniej minimalna znajomość jest konieczna do podjęcia poruszanego przez Karłowicza tematu.

W tej publikacji zastosowana będzie metoda krytycznej interpretacji dostępnych źródeł. Na wszystkie pisma Ojców Kościoła należy patrzeć przez pryzmat pracy i dorobku Dariusza Karłowicza, pozostając wiernymi jego spojrzeniu na ten problem. Pierwszym etapem będzie właściwe odczytanie kontekstu kulturowego, w jakim Ojcowie pisali swoje dzieła. Chodzi tu głównie o zrozumienie czym jest filozofia antyczna, a także o wyjaśnienie kontekstu w jakim rozwijała się grecka paideia. Po osadzeniu pism Ojców w pewnych ramach greckiego świata i kultury, idąc za Dariuszem Karłowiczem, winno się dokonać analizy i interpretacji ich dzieł. Celem będzie pokazanie ile prawdy - zdaniem pierwszych Ojców Kościoła - znajduje się w filozofii antycznej, skąd ona mogła się tam wziąć, a także na ile może ona być wykorzystana.

Książka została podzielona na cztery rozdziały. W rozdziale I należy przedstawić nowe rozumienie filozofii starożytnej, gdyż jest to niezbędne, dla właściwego zrozumienia pism Ojców Kościoła. Należy zatem wykazać, że do istoty filozofii antycznej przynależy praktyczny wymiar ćwiczeń duchowych, a nie tylko spekulatywne rozważanie nad rzeczywistością. Paragraf drugi tego rozdziału zostanie poświęcony celowi filozofii, jakim jest doskonałość człowieka. Czy doskonałość to wolność od namiętności z których największą jest lęk przed śmiercią? Rozdział II zostanie poświęcony problematyce prawdy w filozofii antycznej. Analizując kolejno pisma św. Pawła, św. Justyna i Tertuliana należy znaleźć odpowiedź na pytanie czy w filozofii antycznej są elementy pełnej Prawdy, a jeśli tak, to jakie jest ich źródło? Zatrzymując się nad tematem „naturalnego objawienia” u św. Paw-

ła, *Lodosu i spermata tou logou* u św. Justyna, a także nad tym, co na temat filozofii twierdzi Tertulian, uważany za pisarza anty-filozoficznego. W rozdziale III, bazując na wynikach poprzednich rozważań zostanie określone, jaką część prawdy zawiera filozofia antyczna. Dotykając tego aspektu pracy, należy patrzeć przez pryzmat celu, jaki stawia sobie filozofia. Na ile owa *pars veritatis* pozwala osiągnąć człowiekowi doskonałość. Ostatni, IV rozdział będzie obejmował zagadnienie, na ile kultura grecka była użyteczna dla Ojców. W tej analizie *utilitas* greckiej paidei w niewielkim stopniu będzie można zatrzymać się nad św. Pawłem, którego nie rozpatruje już szerzej w tym kontekście sam Karłowicz. Zostanie wykazane, że Apostoł Narodów jest bardzo wczesnym pisarzem chrześcijańskim i nie konfrontował się jeszcze tak mocno z filozofią antyczną, jak czynili to jego następcy. Idąc za Karłowiczem należy poszerzyć rozważania tej książki o św. Klemensa Aleksandryjskiego, który pozostaje prekursorem przeniesienia na grunt chrześcijaństwa filozofii starożytnej w wielu jej aspektach.

Publikacja jest zatem poświęcona św. Pawłowi oraz Ojcom Kościoła, a głównie św. Justynowi i Tertulianowi. Spojrzenie na ich twórczość będzie dokonywało się jakoby oczyma Dariusza Karłowicza. Poprzez to należy wykazać doniosłość i wielką wartość tego, co zostawili nam dawni chrześcijańscy pisarze, korzystający obficie z kultury, w jakiej się znaleźli. Można także zobaczyć jak metoda porównania filozofii antycznej z pismami Ojców Kościoła II i III wieku okazała się owocna i odsłoniła nowe rozumienie ich postawy wobec dziedzictwa antycznego.

Rozdział I

NOWE ROZUMIENIE FILOZOFII STAROŻYTNEJ

1.1. Istota filozofii antycznej

Rozważając problem recepcji filozofii antycznej przez wczesne chrześcijaństwo, należy najpierw omówić, co kryje się pod terminem „filozofia antyczna”. Słusznie zauważa bowiem Karłowicz, że: „Brak właściwej odpowiedzi [na to pytanie] uniemożliwia prawidłowe wyjaśnienie, dlaczego ci sami autorzy mogli zarazem potępiać filozofię i czerpać z niej garściami, a na domiar wszystkiego samo chrześcijaństwo nazywać filozofią”¹. Jest to ważne także z innego powodu – zmienił się bowiem sam sposób patrzenia na filozofię. Inaczej filozofia było postrzegana w starożytnej Grecji, inaczej w okresie średniowiecza, a jeszcze inaczej w epoce nowożytnej i współczesności. Jak słusznie kontynuuje swój wywód autor nowego spojrzenia na filozofię antyczną: „Można, jak sądzę, przyjąć, że scholastyczny sposób myślenia pozbawia filozofię starożytną podstawowego dla niej podmiotowego i egzystencjalnego wymiaru”².

Filozofia uprawiana na sposób scholastyczny nie jest tą samą filozofią, co filozofia antyczna. P. Hadot w swoich badaniach

¹ D. Karłowicz, *Sokrates i inni święci*, Warszawa 2005, s. 23.

² D. Karłowicz, *Arcyparadoks śmierci*, Warszawa 2007, s. 71.

nad ewolucją znaczenia filozofii konstatuje: „Scholastyka jako taka, jest tylko spadkobierczynią metody filozoficznej przyjętej u schyłku starożytności”³. Metoda ta polegała na komentowaniu tekstów Platona, Arystotelesa, Chryzypa czy Epikura, a sama nauka w większości przypadków opierała się na lekturze i egzegezie tekstów tych autorów. Zrezygnowano więc w dużej mierze z nauki ustnej, a celem studium było jedynie opanowanie interpretacji istniejących tekstów. Nie dyskutowano już bezpośrednio o rzeczach, ale o tym, co o danym problemie mówili wielcy filozofowie, jak Platon, Arystoteles, czy Epikur⁴. Takie ujmowanie filozofii: jako nauki teoretycznej przeniosło się na epokę nowożytną i współczesność, co widać w analizie E. Gilsona w odniesieniu do filozofii i religii: „Wcielenie i śmierć Chrystusa na krzyżu znalazły się w samym centrum dziejów świata, dzięki temu też chrześcijaństwo, ześrodkowane na żywej osobie Chrystusa, w mniejszym stopniu jest spekulatywnym poglądem na rzeczywistość aniżeli drogą życia. Nie filozofią, lecz religią”⁵. Filozofia w ujęciu Gilsona jest traktowana jako nauka spekulatywna i przedstawia on ją jako coś odrębnego od „drogi życia”. Jest ona zatem pojmowania jako działanie czysto teoretyczne czy poznawcze, w opozycji do chrześcijaństwa uznawanego za sposób, czy drogę życia⁶.

W celu określenia istoty filozofii antycznej musimy cofnąć się do jej źródeł. Trzeba porzucić zarówno średniowieczne, jak i nowożytne rozumienie filozofii, które utożsamiają ją ze spekulatywnym poglądem na rzeczywistość, albo traktują ją jako, swego rodzaju, obronę refleksji rozumowej przed zakusami wia-

³ P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, Warszawa 2000, s. 323.

⁴ Por. Tamże, s. 196-200.

⁵ E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1987, s. 8.

⁶ Por. D. Karłowicz, *Sokrates...*, s. 23-24.

ry. Słusznie zauważa Karłowicz: „filozofia to nie zespół poglądów, lecz sposób przekształcania człowieka, droga, która prowadzi do jego doskonałości”⁷. Działanie zaś, które ma na celu przekształcenie człowieka i doprowadzenie go do doskonałości, można określić mianem konwersji. Łacińskie słowo *conversio* rozumiane jako zwrot lub zmiana kierunku przez starożytnych Greków było wyrażone dwojako: *epistrophe*, pojmowane jako powrót do źródeł, czy powrót do samego siebie oraz *metanoia* jako zmiana sposobu myślenia. W pojęciu konwersji jest obecna zarówno idea powrotu, jak też odrodzenia. Takie rozumienie konwersji u starożytnych, bardzo mocno zakorzenione w ówczesnej myśli filozoficznej, było drogą do osiągnięcia pokoju duszy, wolności wewnętrznej, stanu szczęśliwości, zerwaniem z tym, co powszednie, powrotem do tego, co pierwotne, powrotem do głębi i do istoty bytu. W chrześcijaństwie konwersja łączona była ze zmianą wyznawanej religii z politeizmu, czy judaizmu właśnie na chrześcijaństwo. W kontekście zaś eschatologicznym konwersja nabiera znaczenia jako skrucha przed sądem Bożym. Konwersja była zatem pojmowana jako droga do wolności wewnętrznej, którą wyraża się w autentyczności bycia⁸.

Takie rozumienie filozofowi jako konwersji znajdujemy już w *Uczcie* Platona. Jak zauważa Hadot: „Oczywiście nie wiemy, czy Sokratesowi zdarzyło się w dyskusji użyć słowa *philosophia*. (...) Lecz z drugiej strony to pod wpływem osobowości i nauczania Sokratesa Platon nada w *Uczcie* wyrazom «filozof» i «filozofia» nowy sens”⁹. Zatem definiowanie filozofii rozpoczyna się od określenia, kim jest sam filozof. Jak mówi Diotyma, jedna

⁷ D. Karłowicz, *Arcyparadoks...*, s. 72.

⁸ Por. P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, Warszawa 2003, s. 222-235.

⁹ P. Hadot, *Czym jest filozofia...*, s. 69.

z uczestniczek platońskiej *Uczty*: „Z bogów żaden nie filozofuje ani pragnie mądrości – on ją ma; ani żadna inna istota mądra nie filozofuje. Głupi też nie filozofują i żaden z nich nie chce być mądry”¹⁰. Definicja ta jest więc określana najpierw *in via negativa*, precyzuje, kim filozof nie jest. W dalszej części dialogu Diotyma stara się odpowiedzieć Sokratesowi, kim zatem jest filozof, stwierdzając, że jest on kimś pośrednim, z jednej strony nie jest głupcem, ma świadomość tego, że nie jest mądry i tej mądrości szuka, z drugiej zaś strony wie, że w pełni tej mądrości, jaką posiadają bogowie, nie jest w stanie osiągnąć¹¹. Filozof jest więc kimś pośrednim pomiędzy bogiem, a głupcem, człowiekiem w drodze pomiędzy światem boskim i ludzkim. Ukazuje on ludziom pewne sprawy ze świata bogów, świata mądrości, ale jednocześnie musi on mieć również świadomość tego, że sam znajduje się dopiero na pewnym etapie rozwoju, *in via*, w drodze ku mądrości. Takie ujęcie osoby filozofa nadaje jej jednocześnie zabarwienie ironiczne i tragiczne. Ironiczne, ponieważ wie, że nic nie wie, że nie jest mędrce i nie pasuje do świata bogów, gdyż dopiero poszukuje mądrości. Jednocześnie nie pasuje również do obecnego świata ludzi nazywanych przez Platona głupimi, którzy w ogóle nie poszukują mądrości. Postać filozofa ma także zabarwienie tragiczne, gdyż doznaje ciągłego pragnienia posiadania tej mądrości i jednocześnie wie, że dążąc do ideału, nigdy nie będzie tym, kim pragnie być¹². Filozof, którego Platon opisuje w *Uczcie*, to osoba pośrednia, nie pochodząca całkowicie ze świata ludzkiego, ale także nie w pełni spoza tego świata. Stąd rodzi się też pojęcie samej filozofii u Platona: „Filozof nigdy nie osiągnie mądrości,

¹⁰ Platon, *Uczta* 204 A, tł. W. Witwicki, Kęty 2002, s. 68.

¹¹ Por. Tamże 204 B, s. 69.

¹² Por. P. Hadot, *Czym jest filozofia...*, s. 77.

ale może ku niej się wznosić. A zatem, według *Uczty*, filozofia nie jest mądrością, ale sposobem życia i dyskursem określonym przez idee mądrości¹³. Można to streści w określeniu filozofa jako osoby, która pragnie upodobnić się do świata boskiego.

Takim ideałem zarówno dla Platona, jak i innych jemu współczesnych, była postać Sokratesa. Przedstawiony w *Uczcie* stał się w pewnym sensie nieśmiertelnym wzorcem filozofa, człowiekiem, który przez sposób życia starał się przybliżyć do mądrości. Dlatego też słusznie zauważa Hadot: „Filozofia Platońska, a za nią wszystkie filozofie starożytne, nawet te najbardziej oddalone od platonizmu, odznaczać się będą osobliwością ścisłego łączenia, pod tym właśnie względem dyskursu filozoficznego i filozoficznego sposobu życia”¹⁴. Filozofia antyczna zawierała więc zarówno elementy teoretyczne, jak też praktyczne, gdzie refleksja teoretyczna łączyła się z praktycznym wymiarem życia.

Bazując na takim rozumieniu filozofii antycznej możemy wyróżnić trzy jej elementy. Pierwszym z nich jest ocena sytuacji człowieka nieukształtowanego, znajdującego się w punkcie wyjścia, drugim – określenie celu lub bardziej wzoru człowieka ukształtowanego, trzecim zaś wskazanie drogi dojścia czy raczej zespołu środków i metod do osiągnięcia celu. Karłowicz słusznie zauważa, że niezależnie od różnic w poglądach, co do treści tych elementów, nikt w starożytności nie podważał tego schematu¹⁵. Obecność tych elementów w każdej koncepcji filozofii antycznej pozwala jeszcze precyzyjniej określić pojęcie *filozofii*. Filozofowanie według Platona to upodobnianie się do Boga w takim stopniu, w jakim może tego dokonać człowiek tutaj na ziemi. Juliusz Domański, ba-

¹³ Tamże, s. 77.

¹⁴ Tamże, s. 85.

¹⁵ Por. D. Karłowicz, *Arcyparadoks...*, s. 72.

dając komentarze neoplatońskie oraz dzieła Jana Damasceńskiego, podaje wręcz sześć definicji filozofii antycznej. Będą to kolejno 1) „poznanie tego, co istnieje, i sposobu, w jaki to istnieje”; 2) „wiedza o rzeczach boskich i ludzkich”; 3) „przygotowanie się do śmierci”; 4) „upodobnienie się człowieka do Boga”; 5) „sztuka sztuk i wiedza wiedz”; 6) „miłość mądrości”¹⁶. Wielość tych definicji domaga się jednak pewnej klasyfikacji. Możemy je podzielić na trzy zasadnicze grupy: definicje teoretyczne, praktyczne i mieszane. Warto pamiętać, że wielość definicji nie zmusza nas jeszcze do przyjęcia wielu filozofii. Juliusz Domański odnosząc się do pracy Dawida Armeńczyka *Wprowadzenie do filozofii*, szczegółowo analizuje owe sześć definicji i stwierdza, że w prawdzie jest sześć definicji filozofii antycznej, ale możemy je ująć w dwóch tylko częściach: teoretycznej i praktycznej, a mianowicie jedne z tych definicji obejmują część teoretyczną, drugie część praktyczną, inne jeszcze teoretyczną i praktyczną¹⁷. Zatem nie mamy wielu filozofii, ale jedną, na którą patrzymy pod różnymi aspektami.

W rozważaniach tych należy szczególną uwagę otoczyć jedną z tych definicji, a mianowicie upodobnienia się człowieka do Boga. Jest to definicja platońska, która jak stwierdza Domański, może być uznawana za podstawową i stać na szczycie hierarchii innych definicji¹⁸. Upodabnianie się do Boga zawiera zaś w sobie aspekty teoretyczne i praktyczne. W aspekcie teoretycznym filozof tak, jak Bóg, który poznaje wszystko będzie chciał jak najlepiej poznawać rzeczywistość. Być widzem wszystkiego i wszystkiemu się przyglądać. W aspekcie zaś praktycznym Bóg ma moc opiekuńczą, a zatem i filozof będzie się doskonalił w sprawowaniu pieczy

¹⁶ Por. J. Domański, „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii, Kęty 2005, s. 13.

¹⁷ Por. Tamże, s. 15-16.

¹⁸ Por. Tamże, s. 28.

nad tym, co od niego słabsze oraz wprowadzał ład we wnętrzu swej duszy¹⁹. Widzimy więc, że platońska definicja ukazuje dwojakie aspekty filozofii antycznej: teoretyczny i praktyczny.

Spróbujmy dalej ustalić, co starożytni rozumeli pod słowem *sofia*. Filozofia antyczna jest drogą do celu, jakim jest mądrość: „Wiedziano, że mądrości niepodobna zrealizować w sobie jako stanu stałego i definitywnego”²⁰. Chodź ten cel nie w pełni jest osiągalny, to jednak możliwe jest zdefiniowanie tego, czym on jest. Hadot bardzo dobrze ujmuje czym jest ta mądrość: „Bo mądrość nie tylko pozwala poznawać; pozwala «być» inaczej”²¹. Jak widzimy to określenie mądrości współbrzmi z pierwszą z sześciu definicji neoplatońskich i Jana Damasceńskiego: „poznanie tego, co istnieje, i sposobu, w jaki to istnieje”. Zatem mądrość to umiejętność widzenia świata takim, jaki jest. Filozof uczy się poznawać świat rzeczywisty. Domański precyzuje: „Dla Pitagorejczyków, podobnie jak dla wielu innych myślicieli greckich, było nią [mądrością] poznanie i kontemplacja istoty rzeczy, inaczej – samej rzeczywistości: do tego prowadziła filozofia. Lecz nie był to jedyny sens «mądrości»”²². Starożytni mieli świadomość, że ów inny aspekt jest także nieosiągalny, ale jednak do niego dążyli. Ten inny aspekt, owo „bycie inaczej”, było – jak dodaje Hadot: „Trybem życia przynoszącym spokój duszy, wolność wewnętrzną, świadomość kosmiczną. Filozofia przedstawiała się przede wszystkim jako metoda leczenia lęku”²³. *Sofia* pojmowano więc jako uzyskanie władzy nad własnym „ja” czy wyzwolenie się ze

¹⁹ Por. Tamże, s. 19.

²⁰ Por. P. Hadot, *Filozofia...*, s. 289.

²¹ Tamże, s. 288.

²² J. Domański, „Scholastyczne” i „humanistyczne”..., s. 22.

²³ P. Hadot, *Filozofia...*, s. 289.

wszystkiego, co jest obce. Stąd na przykład sceptycy wyrzekali się nawet rozstrzygnięcia o czymkolwiek²⁴.

Po wyjaśnieniu jak starożytni rozumieli pojęcie filozofii i mądrości, warto jeszcze na krótko zatrzymać się nad kwestią podziału filozofii. Wiemy, że od stoików filozofię dzieli się na trzy działy: fizykę, etykę i logikę. Nosiły one nazwę „sztuk” lub „umiejętności”, a z czasem uzyskały miano *artes liberales*, sztuk wyzwolonych. Domański precyzuje, że uznawane są one zazwyczaj za coś znajdującego się wprawdzie poza obszarem samej filozofii, ale mimo to jednak niezbędne do tego, aby można było dojść do samej filozofii²⁵. Możemy zatem stwierdzić, że ów podział nie dotyczył tak naprawdę samej filozofii, gdyż pojęcie sztuki życia pozostaje jednakowe. Podział taki uwydatnia nam jednak potrzebę zdobywania wiedzy teoretycznej przez osobę filozofa, czyli poznawania teorii logiki, teorii etyki i teorii fizyki. Sama filozofia jednak, jak już to było powiedziane, nie jest teorią. Jak słusznie zauważa Hadot, filozofia: „To akt niepowtarzalny, polegający na tym, żeby żyć logiką, fizyką i etyką. Już się zatem nie uprawia teorii logiki tzn. mówienia właściwie i myślenia właściwie, lecz myśli się właściwie i mówi właściwie; nie uprawiania teorii świata fizycznego, lecz kontempluje kosmos; nie uprawia się teorii działania moralnego, lecz postępuje się w sposób słuszny i prawy”²⁶. Z tego tekstu wynika jasno, że filozofia antyczna zawiera w sobie zarówno elementy teoretyczne, jak i praktyczne. Sprowadzanie jej do teoretycznego przekazywania poglądów jest mijaniem się z jej podstawowym celem. Bardzo trafnie skomentował tę kwestię Karłowicz w jednym ze swoich wywiadów. „Jedność filozofii wzorca klasycznego zbudowana jest na założeniu,

²⁴ Por. Tamże, s. 290.

²⁵ Por. J. Domański, „Scholastyczne” i „humanistyczne” ..., s. 24.

²⁶ P. Hadot, *Filozofia...*, s. 291.

że wszystkie inspiracje mają prowadzić do celu. Dlatego też nikt w starożytności nie zajmował się logiką, fizyką, etyką czy kosmologią dla niej samej, wszystkie dziedziny były ukierunkowane na lepsze zrozumienie ładu rzeczywistości – a ponadto miały prowadzić do szczęścia. Czy można nie żeglując pasjonować się pracami bosmańskimi? Można, tylko, po co? Po co się uczyć węzłów, których nie zastosujemy w drodze do celu – zapytałby starożytny filozof²⁷.

W refleksji nad koncepcją filozofii antycznej bardzo ważne jest określenie jej relacji do religii, a ściślej mówiąc, odpowiedzi na pytanie jak ona ma się do religii widzianej oczyma filozofów oraz Ojców Kościoła. Aby tego dokonać musimy wrócić do czasu, kiedy filozofia grecka spotkała się z religią, a konkretnie z religią żydowską. Jaeger opisując to spotkanie stwierdza, że kiedy Grecy spotkali się pierwszy raz z religią żydowską w trzecim wieku przed Chrystusem, w Aleksandrii, krótko po Aleksandrze Wielkim, greccy pisarze, którzy przekazali nam pierwsze wrażenia ze spotkania z żydowskim ludem, niezmiennie nazywali Żydów „narodem filozofów”²⁸. Prawdopodobnie dlatego, że Żydzi od wieków dysponowali ideą jedności boskiej zasady wszechświata, do określenia której myśl filozoficzna dopiero zdążyła. To właśnie było przyczyną tak wielkiego zainteresowania religią żydowską i przyczyniło się między innymi do powstania *Septuaginty*, tłumaczenia na język grecki Prawa Mojżeszowego, a potem całej Biblii Hebrajskiej.

Przyjście Chrystusa i rozwój chrześcijaństwa musiało doprowadzić do jego konfrontacji także z filozofią grecką, rozumia-

²⁷ D. Karłowicz, Arcydzielom można zaufać – wywiad z Dariuszem Karłowiczem, [Dostępny: 28.07.2008] <http://www.teologiapolityczna.pl/arcydzielom-nalezzy-zaufac-rozmowa-z-dariuszem-karlowiczem2/Wydrukuj>

²⁸ Por. W. Jaeger, Wczesne chrześcijaństwo i grecka Paideia, Bydgoszcz 2002, s. 50.

ną właśnie jako „droga życia”, a nie jako system teoretycznych twierdzeń. Nie ulega wątpliwości, że chrześcijańscy misjonarze w swej misji ewangelizacyjnej wykorzystywali filozofię grecką. Tę tezę zdaje się potwierdzać Joseph Ratzinger, który stwierdza, że wczesne chrześcijaństwo dokonało wyboru, opowiadając się za Bogiem filozofów, przeciwko bóstwom pogańskim²⁹. W jaki jednak sposób samo chrześcijaństwo było postrzegane przez filozofię grecką? Św. Justyn – przez tradycję nazywany Filozofem – określa chrześcijaństwo jako filozofię jedynie pewną i pożyteczną³⁰. Podobnie na chrześcijaństwo patrzy Dariusz Karłowicz, gdy stwierdza, że: „jeśli filozofia jest poszukiwaniem prawdy i drogą do doskonałości, to chrześcijaństwo stanowi ostateczne urzeczywistnienie filozoficznej aspiracji”³¹. Chrześcijaństwo było nazywane filozofią, a tego miana nie odbierali jej nawet pogańscy polemisi: „Było to możliwe nie tylko z powodu podobieństwa zainteresowań, celów i technik życia duchowego i roli, jaką odgrywał w nim autorytet mistrza duchowego, ale również ze względu na inny sposób traktowania kluczowej z naszej perspektywy relacji między rozumem a wiarą”³². Trzeba zauważyć, że pierwiastek wiary był punktem wyjścia niemal wszystkich starożytnych szkół filozoficznych. Podstawowe prawdy danej szkoły, przyjmowane na wiarę i umieszczone w zbiorach dogmatów były czymś nie naruszalnym, co oczywiście nie wykluczało dyskusji i sporów, które jednak nie podważały tych pierwotnych założeń³³.

²⁹ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970, s. 93.

³⁰ Por. Justyn, *Dialog z Żydem Tryfonem* 8.1, tł. ks. A. Lisiecki, POK 4, Poznań 1926, s. 109.

³¹ D. Karłowicz, *Arcyparadoks...*, s. 48.

³² D. Karłowicz, *Sokrates...*, s. 26-27.

³³ Por. P. Hadot, *Czym jest filozofia...*, s. 146-147.

Pozostał nam do omówienia jeszcze jeden ważny aspekt w tej części pracy, a mianowicie postrzeganie filozofii antycznej jako *ćwiczenia duchowe*. Chodź termin „duchowy” używany jest współcześnie w różnych znaczeniach, to nie wydaje się, by można było go zastąpić innym, lepszym terminem. Dobrze potrzebę użycia tego terminu wykazuje Hadot: „Słowo «duchowy» pozwala je [ćwiczenia duchowe] pojmować nie tylko jako dzieło myśli, lecz całej psychiki jednostki, nade wszystko ukazuje właściwe wymiary tych ćwiczeń; dzięki nim jednostka zostaje wyniesiona do życia Ducha obiektywnego, czyli przenosi się w wymiar Całości”³⁴. Hadot odnosi się także do nasuwającego się pytania, o relacje tych ćwiczeń do „Ćwiczeń Duchowych” Ignacego Loyoli i stwierdza: „*Exercitia spiritualia* są tylko chrześcijańską wersją tradycji grecko-rzymskiej”³⁵. Kultura grecko-rzymska nie dysponowała jednak określeniem ćwiczeń duchowych. Tę praktykę najlepiej oddaje grecki termin *askesis* oznaczający nie tyle dzisiejszą ascezę, ile właśnie praktykę ćwiczeń duchowych. Możemy zatem powiedzieć, że *askesis* albo inaczej *ćwiczenia duchowe* są istotą filozofii starożytnej³⁶.

Podsumowując, filozofia antyczna zawiera w sobie elementy teoretyczne i praktyczne. Nie jest to jednak tylko nauka spekulatywna, ale jej celem jest upodobnienie się do Boga oraz panowanie nad własnym „ja”. Nie jest to w pełni osiągalne, ale filozof jest człowiekiem w drodze, która zmierza do określonego celu, mądrości. Realizuje to poprzez różnego rodzaju *ćwiczenia duchowe*. W tym sensie chrześcijaństwo, jak powie św. Justyn, jest filozofią jedynie pewną i pożyteczną.

³⁴ P. Hadot, *Filozofia...*, s. 11.

³⁵ Tamże, s. 11.

³⁶ Por. Tamże s. 11-12.

1.2. Ukształtowanie człowieka doskonałego

Jak można było zauważyć w powyższych rozważaniach, filozofia antyczna była rozumiana przede wszystkim jako sztuka życia, realizowana praktycznie jako droga ku mądrości. W tym kontekście musimy określić miejsce człowieka w tak rozumianej filozofii oraz wyznaczyć punkt wyjścia i punkt dojścia filozofa, ponieważ to człowiek jako osoba dąży do doskonałości. Najbardziej syntetycznie, a jednocześnie trafnie przedstawia to Karłowicz w książce „Arcyparadoks śmierci”, stwierdzając, że punktem wyjścia jest określenie stanu, w jakim się znajduje człowiek, zdiagnozowanie sytuacji nieukształtowanej osoby, natomiast punktem dojścia będzie urzeczywistnienie celu wyrażonego greckim terminem *telos*. Autor nowej koncepcji filozofii w jednym ze swoich artykułów stwierdzi, że filozofia od Demokryta do Erazma z Rotterdamu, skupia się na przeprowadzeniu człowieka ze stanu, w którym się obecnie znajduje, do stanu właściwej doskonałości³⁷. Karłowicz zauważa jeszcze jeden ważny element kształtowania się człowieka doskonałego, mianowicie zespół środków czy metod, które prowadzą od stanu nieukształtowania do osiągnięcia celu³⁸. Proces stawania się człowiekiem doskonałym jest całościowy, i jak słusznie konstatuje Autor nowej koncepcji filozofii, nie opiera się tylko na funkcjach teoretycznych, ale jest to proces praktycystyczny³⁹. W tym aspekcie Karłowicz idzie za Domańskim, który stwierdza, że praktycystyczne rozumienia celów i zadań filozofii nie ograniczało się wyłącznie do kształtowania tylko samego człowieka, co można

³⁷ Por. D. Karłowicz, *Gramatyka samotności*, w: Tenże, *Koniec snu Konstantyna*, Kraków 2005, s. 269.

³⁸ Por. D. Karłowicz, *Arcyparadoks...*, s. 72.

³⁹ Por. Tamże s. 72.

wyrazić słowem „praktyczny”, ale rozciągało się także na wymiar społeczny i polityczny⁴⁰.

Pierwszym więc elementem stawania się człowiekiem doskonałym będzie stwierdzenia stanu nieukształtowania, punktu wyjścia życia filozofa. Domański wskazuje, że tym punktem jest „jakiś akt poznawczy, choćby tylko minimalnego zasięgu, na przykład uświadomienie sobie znikomości i przemijalności świata”⁴¹. Dokonanie jednak takiego aktu nie jest całością pierwszego etapu stawania się doskonałym. Obok tego aspektu istnieje inny, kluczowy punkt drogi do bycia filozofem i wejścia na ścieżkę doskonałości, którym jest wola przyjęcia odpowiedniej postawy wobec przemijalnego świata, czyniącej człowieka wolnym wobec tej znikomości. Takie ukierunkowanie woli owego pierwotnego aktu będzie działać na zasadzie sprzężenia zwrotnego, które budzi potrzeby poznawcze, a to z kolei doprowadzi do wyzwania się od przemijalności świata. Takie życie możemy określić mianem życia ascetycznego⁴². W podobnym tonie przedstawia ten aspekt także Karłowicz opisując działanie jednego z filozofów: „kontemplujący niebo Tales jest symbolem tego wysiłku odkrywania natury, który inicjuje wielki powrót – filozoficzną przemianę człowieka”⁴³. Pojawia się tutaj zatem ten sam element, który Domański określa jako akt poznawczy, czyli właśnie kontemplacja nieba. Inicjuje on jednak dopiero pewną drogę, prowadzącą do przemiany filozoficznej lub inaczej mówiąc do osiągnięcia celu, jakim jest grecki *telos*. Ten akt poznawczy implikuje także potrzebę zaangażowania, decyzję woli, chęć kontemplacji, chęć sta-

⁴⁰ J. Domański, „Scholastyczne” i „humanistyczne”..., s. 29.

⁴¹ Tamże, s. 31.

⁴² Por. Tamże, s. 31.

⁴³ Por. D. Karłowicz, Arcyparadoks..., s. 79.

nia się filozofem. Innym przykładem oprócz Talesa, jest Heraklit. Filozof z Efezu eksponuje przejście od absolutnej niewiedzy do pełnej wiedzy, czyli życia filozoficznego, a początkiem tego życia miało być „przebudzenie”. Jak stwierdza Karłowicz „przebudzenie” to dokonuje się, gdy filozof usłyszy w sobie mowę świata i pojmie jej sens, znajdzie w niej siebie i stanie się mędrce⁴⁴. Zatem Heraklit także dążył do poznania samego siebie i w konsekwencji do życia filozofa pojmowanego jako asceza i samotność, prowadzącą jednak nie do pustki, ale do stawania się na wzór i podobieństwo Boga.

Stwierdzenie stanu nieukształtowania pobudzało do działania i rozwoju. Działania te i cele miały jednak, zależnie od rodzaju szkoły pewne różnice, co pokazuje Hadot stwierdzając, że na przykład celem uczniów Zenona była zgoda na to, co przynosi los, Epikurejczyków dążenie do odprężenia, natomiast platoników koncentracja umysłu oraz wyrzeczenie się tego, co postrzegalne zmysłami⁴⁵. Różnice te są jednak drugorzędne, gdyż sam Hadot jednoznacznie stwierdza: „Jednakże pod tym pozornym zróżnicowaniem kryje się głęboka jedność; (...) celem, do którego zmierzają wszystkie szkoły filozoficzne jest ulepszenie i realizacja siebie”⁴⁶. Konsekwencją tej drogi jest osiągnięcie doskonałości bycia, uniezależnienie się od namiętności i ciągłe zdobywanie mądrości. W bardzo podobnym tonie odnosi się do tego problemu Karłowicz, gdy opisuje szczegółowy obraz punktu dojścia filozofowania zależy od poglądów na ludzką naturę, który pozwala określić charakter najwyższego dobra i stopień nieuniknionej zależności wobec ciała. Wolno jednak przyjąć, że dla wszystkich

⁴⁴ Por. Tamże, s. 75.

⁴⁵ Por. P. Hadot, *Filozofia...*, s. 55.

⁴⁶ Tamże, s. 55.

filozofów tym punktem jest dobro duchowe, stan wewnętrznej harmonii wyrażający się w panowaniu nad namiętnościami. U wszystkich będzie on stanem najwyższej dostępnej człowiekowi wolności, wewnętrznej niezależności rozumianej jako stan optymalnie trwałego serca⁴⁷. Najkrócej można określić ten stan greckim terminem *telos*.

Z refleksji całego nurtu filozofii antycznej rozumianej jako droga życia należy wyłączyć sceptyków. Nie do przyjęcia jest wyznawane przez nich twierdzenie o niemożności poznania celu z jednoczesnym twierdzeniem, że celem najwyższym jest zawieszenie sądu⁴⁸. Nie, gdyż oba te elementy, niemożność poznania celu i określenie go wzajemnie się wykluczają. Pozostałe natomiast nurty filozofii antycznej zgadzają się, co do rozumienia terminu *telos*, jako kres, ustanie istnienia, śmierć, wygaszenie, ostatni epizod, zakończenie⁴⁹. Czego zatem dotyczyło owo ustanie istnienia? Jakiej sfery z perspektywy filozofii antycznej dotyczyła śmierć i koniec? Ów kres, jak stwierdza Hadot, polegał na zwycięstwie nad stanem niepokoju, troskami, namiętnościami rozdzierającymi człowieka⁵⁰, a śmierć będzie tu raczej śmiercią namiętności i pożądlivości, która polega na wygaszeniu ich oraz panowaniu nad nimi.

Przyczyna, dla której filozof walczy z namiętnością jest bardzo prozaiczna, jak to ujmuje Karłowicz: „Namiętności niszczą nasze szczęście. Jak mówi Sokrates, pogoń za pozornymi dobrami jest w istocie podobna do noszenia wody sitem”⁵¹. Można za-

⁴⁷ Por. D. Karłowicz, *Arcyparadoks...*, s. 88.

⁴⁸ Por. P. Hadot, *Czym jest filozofia...*, s. 138-148.

⁴⁹ Z. Abramowiczówna (red.), *Słownik grecko-polski*, Warszawa 1965, t. IV, s. 301-303.

⁵⁰ Por. P. Hadot, *Filozofia...*, s. 55.

⁵¹ D. Karłowicz, *Arcyparadoks...* s. 86.

tem powiedzieć, że styl życia ma prowadzić filozofa do szczęścia, którego nie można osiągnąć będąc we władzy namiętności. Trzeba ukazać tutaj jeszcze dwa zasadnicze aspekty tej kwestii, mianowicie różnorodność namiętności oraz ich hierarchię. Karłowicz dzieli namiętności na dwa zasadnicze rodzaje: „te związane z pożądaniem zmiennych dóbr i te związane z obawą ich utraty”⁵². Jak widać są to symptomy „choroby duchowej”, niezaspokojonej spirali dóbr oraz lęku przed utratą tego, co się już zdobyło czy też posiada. Warto dodać, iż istniała również hierarchia namiętności. Autor opisywanej koncepcji słusznie stwierdza, że jeśli napełnimy naszą naturę namiętnością do dóbr zmiennych, to napełnimy się również największą z namiętności, jaką jest lęk przed śmiercią, która łączy się z utratą wszystkiego, co posiadam⁵³. W konsekwencji filozof będzie dążył do tego, aby uniezależnić się od największej namiętności, lęku przed śmiercią.

Omówiliśmy już dwa elementy dążenia do doskonałości: moment „przebudzenia”, który jest początkiem życia filozofa oraz *telos*, cel życia filozofa, którym jest uniezależnieniem się od namiętności i staniem się na wzór Boga. Zatrzymajmy się teraz nad trzecim elementem tej drogi, czyli metodą osiągnięcia celu. Widać wyraźnie, że doskonałość nie jest czymś raz zdobytym, ale pewnym procesem: „Filozoficzna konwersja dokonuje się w obszarze antynomii zmiana-trwałość, która charakteryzuje napięcie pomiędzy punktem wyjścia a punktem dojścia dążącego do mądrości człowieka”⁵⁴. Proces ten jest antynomiczny, sprzeczny wewnętrznie, gdyż rozciąga się pomiędzy zmiennością, rozpadem i śmiercią oraz potrzebą posiadania najwyższych właściwych

⁵² Tamże, s. 86.

⁵³ Por. Tamże, s. 86.

⁵⁴ Tamże, s. 85.

człowiekowi dóbr, którymi są dobra umysłowe, cnota i kontemplacja. Ta droga jest trudem, a w praktyce Karłowicz określa ją mianem medycyny duszy, która będzie obejmowała: „wolność, samowystarczalność i szczęście, które jest wolnością od namiętności, niezależności od tego, co od nas nie zależy, i nadzieją posiadania dóbr, których nikt nie odbierze”⁵⁵.

U Pitagorasa znajdujemy stworzony pewien kanon ćwiczeń i praktyk prowadzących ku takiej przemianie, wewnętrznej konwersji: „W pięcioletni okres ćwiczeń wstępnych, obok wykładów, wchodziła praktyka indywidualnego ubóstwa, milczenia i wstrzemięźliwości. Wiemy również, że Pitagoras zlecał swoim wychowankom rodzaj stale ponawianej etycznej autorefleksji”⁵⁶. Trzeba tutaj dodać, że same wykłady nie miały dzisiejszej formy, gdyż szkoła była skupiona wokół jednego mistrza. Wykłady miały raczej formę dialogów, a sam proces kształcenia, zależnie od typu szkoły bardzo mocno angażował uczniów. Można powiedzieć, że wykłady polegały bardziej na terapii filozoficznej, niż na zdobywaniu wiedzy teoretycznej. Natomiast autorefleksja miała się dokonywać poprzez systematyczne rachunki sumienia, które przybierały czasem także formę pisemną⁵⁷.

Stoicy również tworzyli własne listy i zestawy ćwiczeń: „Na podstawie tych list możemy sporządzić krótki opis stoickich ćwiczeń duchowych, badając kolejno następujące grupy: najpierw uwagę, potem medytację i «wspominanie tego, co dobre», dalej ćwiczenia bardziej intelektualne, mianowicie lekturę, słuchanie, poszukiwanie, badanie pogłębione, wreszcie ćwiczenia najdoskonalwsze: panowanie nad sobą, spełnianie obowiązków, obojętność

⁵⁵ Tamże, s. 86.

⁵⁶ Tamże, s. 94.

⁵⁷ Por P. Hadot, *Czym jest filozofia...*, s. 136-148.

na rzeczy obojętne”⁵⁸. Widać wyraźnie jak ważną rolę odgrywały ćwiczenia na drodze do doskonałości. Istotne było skupienie uwagi, sama chęć odbycia ćwiczeń, medytacja świata, ale także lektura pism mistrza, zdobywanie wiedzy teoretycznej oraz rzetelne spełnianie codziennych obowiązków. Na uwagę zasługuje fakt swoistej progresywności, wzrastanie bowiem w doskonałości powodowało także zmianę zakresu ćwiczeń i stopnia ich trudności. Związane jest to zapewne z tym, iż istniał pewien schemat rozwoju: „*Cursus* nauczania filozofii. Jego podstawą jest postęp duchowy. Nie czyta się tych samych tekstów początkującym, zaawansowanym i ukształtowanym w pełni”⁵⁹. Zatem obowiązuje kolejność ćwiczeń, etapy rozwoju, dyskurs, który wyznacza założyciel szkoły lub jego uczniowie na podstawie pism mistrza.

Mówiąc o metodzie nie sposób nie zatrzymać się nad jednym z najwybitniejszych filozofów w historii, Sokratesem. „Sokrates nie ma systemu nauczania. Cała jego filozofia jest ćwiczeniem duchowym, nowym sposobem życia, aktywną refleksją, życiem świadomością”⁶⁰. Jaką więc dysponował metodą? Jego metodę będziemy określali mianem dialogu sokratejskiego lub ironii, polegającej na uświadomieniu sobie, ale przede wszystkim swojemu rozmówcy niewiedzy. Poprzez tę metodę doprowadza się rozmówców do tego, by samych siebie poddali badaniu i sami siebie sobie uświadomili. Dla Sokratesa nie jest ważna wiedza na jakiś temat, ale inny sposób bycia⁶¹. Trzeba tutaj zwrócić uwagę na pewien aspekt odnoszący się do tej postaci, gdyż Sokrates czerpie „tę wiedzę” ze swojego wnętrza. Jak tłumaczy to Hadot: „u So-

⁵⁸ Tenże, *Filozofia...*, s. 16-17.

⁵⁹ Tamże, s. 63.

⁶⁰ Tamże, s. 116.

⁶¹ Por. Tenże, *Czym jest filozofia...*, s. 51-56.

kratesa wewnętrzność tę wzmacnia jeszcze wyobrażenie demona (*daimon*), boskiego głosu, który w nim przemawia i powstrzymuje go od robienia pewnych rzeczy⁶². Głos ten należy odnosić do dzisiejszego głosu sumienia nie zaś do demona rozumianego w sensie chrześcijańskim, tak jak to rozumieli również Ojcowie Kościoła. W przeciwnym wypadku nie odwoływaliby się do tego wielkiego filozofa⁶³. Zauważmy jeszcze, że owe praktyki, niezależnie od szkoły czy filozofa, nie są oderwane od prawd rozumu, ale wręcz przeciwnie, są bardzo racjonalne.

Kształtowanie się człowieka doskonałego było więc celem filozofii i obejmowało wszystkie szkoły i nurty ówczesnej drogi upodabniania się do Boga. Jeśli jednak chrześcijaństwo jest określone przez świętego Justyna filozofią jedynie pewną i pożyteczną, to musi też oznaczać, że chrześcijański sposób dochodzenia do doskonałości jest najbardziej pełny. Sam Tryfon w rozmowie z Justynem stwierdza, że Ewangelia zawiera przykazania przedziwnie wielkie, wręcz niemożliwe do realizacji. Podziwia również wyznawców Chrystusa za pobożność i odmienność ich życia⁶⁴. Obok tego jednak, jak trafnie zauważa Karłowicz: „W mniemaniu Tryfona i innych, patrzących na chrześcijaństwo z zewnątrz, przekonanie to [że chrześcijaństwo jest najdoskonalszym rodzajem filozofii] będzie przejawem prostodusznej pychy tak długo, dopóki nie otrzymają zasadniczej w kategoriach filozoficznych odpowiedzi na pytanie: dlaczego Chrystus, a nie na przykład Platon, Arystoteles czy Pirron?”⁶⁵. Tryfon zatem choć docenia chrześcijaństwo, nie widzi jednak podstaw, aby uznać

⁶² Tamże, s. 62.

⁶³ Por. T. Stępień, Ojcowie Kościoła i demon Sokratesa, w: *Teologia Polityczna* nr 2 (2004-2005), s. 242-251.

⁶⁴ Por. Justyn, *Dialog*...10.2, POK 4, s. 112.

⁶⁵ D. Karłowicz, *Arcyparadoks...*, s. 104.

je za drogę najpełniejszą i najdoskonalszą wśród innych szkół. Ponadto samo chrześcijaństwo prezentujące się jako zwieńczenie całej filozofii nie może uchylić się od obowiązku wskazania racji, które by udowadniały jej pełnię. Karłowicz poszukując takiego dowodu, wskazuje na jedną zasadniczą kwestię, która potwierdza tę tezę: a jest nią świadectwo wierzących w Chrystusa. Wiarygodność chrześcijaństwa opiera się na sile świadectwa jego członków.

Zasadniczo samo pojęcie świadka przechodziło metamorfozę i początkowo greckie słowo *martys* wskazywało na osobę, która przekazuje innym swoją naoczną wiedzę. W połowie II wieku pojawia się zaskakujące *novum* w pojmowaniu słowa *martys*. Świadcami są nazywani chrześcijanie, którzy nie byli naocznymi świadkami życia i zmartwychwstania Jezusa, ale giną jako ofiary prześladowań. Kolejne rozszerzenie zakresu terminu *martys* dokonuje się w III wieku, kiedy świadkami zaczyna się określać chrześcijan, którzy podejmują duchowe męczeństwo. Takie męczeństwo polegało na wyznawaniu Chrystusa poprzez wierne praktykowanie ćwiczeń duchowych, modlitwę czy pomoc potrzebującym. Niezależnie jednak od tego jak pojmowano pojęcie świadka było ono głęboko zakorzenione w Ewangelii i związane z osobą, słowami i życiem Chrystusa⁶⁶. Dla Karłowicza jest zatem jasne, że naśladowanie Chrystusa jest naśladowaniem go w miłości, śmierci i zmartwychwstaniu, których zwłaszcza w chrześcijaństwie rozdzielić niepodobna⁶⁷.

Świadek jest zatem osobą, która może stanowić źródło prawdy, a jak stwierdza dokładnie Autor nowego ujęcia nauki Ojców Kościoła: „Zadaniem świadka jest ujawnienie prawdy całkowitej,

⁶⁶ Por. Tamże, s. 106-110.

⁶⁷ Por. D. Karłowicz, Śmierć jako przedmiot wiary, w: Tenże, Koniec snu Konstantyna, s. 20.

od niego niezależnej i nic nie wskazuje na to, by pod tym względem świadectwo czynu różniło się zasadniczo od świadectwa słowa⁶⁸. Zatem świadek jest źródłem prawdy, a w jego postawie nie ma różnicy pomiędzy głoszonym słowem, a działaniem. Tak rozumiane świadectwo łączy się z kształtowaniem człowieka doskonałego, gdyż obejmują zarówno teorię, słowa, jak też praktykę, czyny, które stanowią dwa elementy tej samej przemiany. Ponadto zgodność słów i czynów będzie dowodem pełnego panowania rozumu nad naturą⁶⁹. Jak dalej konstatuje Karłowicz „«Prawdziwie helleńska harmonia» słów i czynów jest więc możliwa tylko w wypadku, gdy słowa (nauka) są prawdziwe. Jeśli więc doskonałość etyczna jest stroną stanu wiedzy o rzeczywistości niejawniej, to cnota stanowi pośredni dowód potwierdzający prawdziwość nauki⁷⁰. Zatem jeśli głoszona nauka jest faktycznie realizowana poprzez konkretne osoby, a ich życie jest pełne harmonii i cnót, to takie świadectwo jest pośrednim dowodem prawdziwości głoszonej nauki. W tym kontekście słusznie zauważa Karłowicz, że w opinii starożytnych autorów męczeństwo uzyskuje dowodową wartość, gdyż w nim słowa i czyny zbiegają się w sposób doskonały. Dlatego też chrześcijańskie patrzeć na śmierć zadziwiało innych, a niwelując uprzedzenia stawiało podstawowe pytania o uwiarygodnienie chrześcijańskiej nadziei. Oczywiście było, że w centrum tej nadziei jest samo świadectwo Chrystusa⁷¹. Męczeństwo to będzie rozumiane zarówno jako oddanie życia, ale również jako powolne umieranie dla namiętności. Zatem świadectwo chrześcijan, wyzbycie się namiętności łącznie

⁶⁸ D. Karłowicz, *Arcyparadoks...*, s. 122.

⁶⁹ Por. Tamże, s. 151.

⁷⁰ Tamże, s. 151.

⁷¹ Por. Tamże s. 168-169.

z największą, lękiem przed śmiercią, było najpełniejszym dowodem prawdziwości i pełni filozofii chrześcijan. W perspektywie antycznej to oni byli ukształtowani jako ludzie doskonali, osiągnęli cel życia filozoficznego, czyli wyleczyli się z lęku przed śmiercią. Św. Justyn w 2 *Apologii* bardzo trafnie ukazuje rolę świadectwa, które z jednej strony potwierdza, że chrześcijanie uważali się za pełnoprawnych filozofów starożytności, a z drugiej swoim świadectwem dowodzą prawdziwości głoszonej nauki: „Ja bowiem, kiedy byłem – mówi Justyn – zwolennikiem nauki Platona, gdy słyszałem oskarżenia wysuwane przeciwko chrześcijanom i widziałem ich idących bez lęku na śmierć oraz na wszystkie inne okrucieństwa, doszedłem do wniosku, iż jest rzeczą niemożliwą, by żyli oni w nieprawości czy też umiłowaniu przyjemności. Jakież to bowiem człowiek, który byłby miłośnikiem przyjemności i rozpusty albo rokoszował się spożywaniem ciała ludzkiego, mógłby radośnie witać nadchodzącą śmierć, która go pozbawi wszystkich jego dóbr?”⁷². Postawa chrześcijan wobec śmierci była więc dla św. Justyna argumentem za fałszywością wysnuwanych wobec nich zarzutów i dowodem prawdziwości ich nauki.

⁷² Justyn, 2 Apologia 12.1-2a, tł. L. Misiarczyk, w: Pierwsi apologetci greccy, BOK 24, Kraków 2004, s. 280.

Rozdział II

MODUS COGNOSCENDI PRAWDY W FILOZOFII ANTYCZNEJ

2.1. „Naturalne objawienie” prawdy według św. Pawła

Podczas definiowania filozofii antycznej zostało wykazane, że chrześcijaństwu w pełni należało się miano „filozofii” rozumianej na sposób starożytny, a zdania tego nie podważali ani sami chrześcijanie, ani ich przeciwnicy. Karłowicz zauważa, że od samego początku chrześcijanie zauważali istnienie licznych zbieżności między pewnymi twierdzeniami filozoficznymi a prawdami Objawionymi¹. Jaeger, wybitny znawca starożytności i kultury wczesnochrześcijańskiej, w swoich badaniach zauważa, że pogański fizyk i filozof, Galen, nie ma oporów w nazywaniu filozofami zarówno Żydów jak i chrześcijan². W tym kontekście Autor nowej koncepcji filozofii przedstawia problem, który można opisać poprzez następujące pytanie: „Skąd pochodzą skarby, które można odnaleźć poza Kościołem, i jaki jest ich związek z Objawieniem?”³.

Problem nie dotyczy tylko istnienia elementów Prawdy w pismach Platona czy Zenona, ale jak pisze Karłowicz, wpływu filo-

¹ Por. D. Karłowicz, *Sokrates...*, s. 29.

² Por. W. Jaeger, s. 53.

³ D. Karłowicz, *Sokrates...*, s. 29.

zofii antycznej na kształtowanie się chrześcijaństwa, oryginalności nauki głoszonej przez chrześcijan i wierności słowom samego Chrystusa. Stawia kolejne pytania: „Czy związki z filozofią nie zatrwały źródeł chrześcijańskiej tradycji? Czy choroby hellenizmu nie były zabójcze dla życiodajnych prawd zbawczej nauki Chrystusa?”⁴. Wykorzystanie aparatu pojęciowego filozofii greckiej do wyrażenia orzeczeń soborów w Nicei czy Chalcedonie mogło przecież spowodować zatracenie istoty nauki przekazanej przez Jezusa i głoszonej przez pochodzących z judaizmu Apostołów. Zarzuty tego typu pojawiały się i pojawiają przez całą historię przekazywania wiary. Dla Karłowicza przedstawicielem takiego nurtu bez wątplenia jest Adolf Harnack, który w swoich pracach zarzucał zafalszowanie Objawienia przez zhellenizowaną tradycję chrześcijańską. Odnosząc się dalej do tej kwestii Autor całej koncepcji nowego postrzegania filozofii pokazuje jednak, że takie myślenie jest owocem zatarcia granicy między metodą historyczną, a teologiczną i filozoficzną interpretacją. Nie podważając oczywiście użyteczności historii w badaniach nad Objawieniem stwierdza, że dyskusja nad prawdziwością wiary leży poza kompetencjami nauk historycznych i nie jest ona powołana do rozstrzygnięcia kwestii dogmatycznych⁵.

Dotykając kwestii czystości Objawienia musimy jednak pamiętać, że Objawienie zawsze dokonuje się w realiach konkretnej kultury i języka, i ze swojej natury nie jest pozakulturowym⁶. W jednym ze swoich artykułów Myszor, poruszając problem czystości tradycji chrześcijańskiej oraz nauki ortodoksyjnej, zaznacza, że chrześcijanie musieli skorzystać z języka i kultury Gre-

⁴ Tamże, s. 17.

⁵ Por. Tamże, s. 17-21.

⁶ Por. Tamże, s. 19.

ków, w której znalazła się nauka Chrystusa i wypływająca z niej Tradycja Apostolska, by ją zinterpretować i precyzyjnie określić ortodoksyjną wiarę. Sama jednak precyzacja nie zmieniła istoty Objawienia⁷. Chrześcijaństwo zachowało swoją istotę, natomiast kultura, język i terminologia filozofii antycznej – z których korzystała – były nie tylko doskonałym narzędziem do tego celu, ale były także „pełna skarbów”, zbieżnych z Objawieniem. W tym kontekście pojawia się jednak zasadnicze pytanie: skąd pochodzą owe „skarby” w kulturze antycznej i jak może być z nimi związane Objawienie? Św. Augustyn również zauważa zbieżność filozofii oraz Objawienia i w swoich *Wyznaniach* stwierdza, że jego zgłębianiu ksiąg dotyczących *artes liberales* towarzyszy zachwyty i dostrzeganie w nich elementów pewnych i prawdziwych, choć sam nie wie skąd one pochodzą⁸. W innym miejscu swoich *Wyznań*, mówi że studiowanie Cyserona zwraca go ku Bogu, zapala do poszukiwań, modlitwy oraz wzbudza w nim życie i pragnienia⁹. Gdzie szukać jednak źródła prawdy, która jest w filozofii?

Jak zauważa Juliusz Domański: zbieżności pomiędzy filozofią i chrześcijaństwem można upatrywać w zapożyczeniach¹⁰. Pogląd ten nie był tylko chrześcijański, ale pojawiał się już w środowiskach judaizmu hellenizującego, a prezentował go na przykład Filon z Aleksandrii. Chadwick omawiając żydowskiego filozofa z Aleksandrii stwierdza: „Podobnie Filon w starannie opracowa-

⁷ Por. W. Myszor, Między ortodoksją a herezją, w: *Teologia Polityczna* nr 1 (2003-2004), s. 133-139.

⁸ Por. Augustyn, *Wyznania* 4.16, tł. Zygmunt Kubiak, Warszawa 1987, s. 83.

⁹ Por. Tamże, 3.4, s. 48.

¹⁰ Por. J. Domański, *Patrystyczne postawy wobec dziedzictwa antycznego*, w: Aleksandra Białecka i Jacek Jadecki (Red.), *U progu trzeciego tysiąclecia. Człowiek, nauka, wiara*, Warszawa 2001, s. 39-67.

nym Pięcioksięgu zakłada, iż Platon i greccy filozofowie czerpali naukę od Mojżesza, który wcześniej stworzył opowieści o patriarchach i uroczyście prawo, jako zasłonę najgłębszych filozoficznych, moralnych i religijnych intuicji”¹¹. W świetle tej koncepcji filozofia antyczna przejęła prawdę z Księgi nad Księgami. Tę myśl kontynuują niektórzy myśliciele chrześcijańscy, tacy jak św. Justyn czy Tacjan. Autor Apologii zaznacza: „Dlatego też i Platon (...) przejął tę myśl od Mojżesza, gdyż Mojżesz starszy jest od Platona i wszystkich pisarzy greckich”¹². Jego uczeń, Tacjan, w *Mowie do Greków* w tym samym nurcie zauważa, że: „Mojżesz jest starszy od starożytnych herosów, miast, wojen i bogów. I należy raczej jemu wierzyć, gdyż istniał dużo wcześniej, niż Grekom, którzy nawet nie uświadamiając sobie tego, przejęli od niego, jak ze źródła, swoje nauki.”¹³ Chadwick dodaje jednak, że choć zasadniczo przypuszczenia te powinno się skwitować „uśmiechem politowania”, to jednak z punktu widzenia ściśle historycznego, patrząc z perspektywy ówczesnych pisarzy teza ta nie była niedorzeczna.¹⁴

Oprócz koncepcji „zapożyczenia” istnieją jeszcze inne wyjaśnienia zbieżności pomiędzy chrześcijaństwem a filozofią antyczną. Mówią one o naturalnym objawieniu i poznaniu prawdy z rzeczy stworzonych, a sięga swoimi korzeniami Starego Testamentu. W Księdze Mądrości czytamy: „Głupi już z natury są wszyscy ludzie, którzy nie poznali Boga: z dóbr widzialnych nie zdołali poznać Tego, który jest, patrząc na dzieła nie poznali Twórcy”

¹¹ H. Chadwick, *Myśl wczesnochrześcijańska a tradycja klasyczna*, Poznań 2000, s. 19.

¹² Justyn, 1 Apologia 44.8, BOK 24, s. 238.

¹³ Tacjan, *Mowa do Greków* 40.1, tł. L. Misiarczyk, w: *Pierwsi apologetyci greccy*, BOK 24, Kraków 2004, s. 353.

¹⁴ Por. H. Chadwick, s. 19-20.

(Mdr 13,1)¹⁵. Autor natchniony wyraźnie mówi, że istnieje naturalne objawienie, które rozum dostrzega w świecie stworzonym jako *vestigia Dei*. Naukę tę potwierdza św. Augustyn, który zaznacza, że wszystkie stworzenia są dobre i mają udział w najwyższym Dobru, a przez to dają możliwość odkrycia za ich pośrednictwem samego Dobra¹⁶. Podobnie św. Tomasz z Akwinu, który napisał: „We wszystkich stworzeniach znajduje się przedstawienie Trójcy na sposób śladu, jako że w każdym ze stworzeń spotykamy coś, co trzeba odnieść do Osób Boskich jako do przyczyny”¹⁷. Ten nurt refleksji odnajdujemy także w nauczaniu Soboru Watykańskiego II, który w konstytucji *Dei Verbum* naucza: „Bóg, początek i kres wszystkiego, może być poznany z rzeczy stworzonych w sposób pewny naturalnym światłem umysłu ludzkiego”¹⁸. Zatem poprzez naturalne objawienie, rozumem ludzkim, możemy poznać elementy prawdy.

Koncepcja naturalnego objawienia, poznania Prawdy z rzeczy stworzonych – poza ukazanymi powyżej tendencjami – jest bardzo mocno obecna w listach św. Pawła. Apostoł Narodów jest w tym względzie postacią niezwykle istotną, gdyż jako jeden z pierwszych konfrontował się z myślą grecką i jej założeniami, a jednocześnie był zmuszony głosić Dobrą Nowinę językiem filozofii. Z pozoru można jednak odnieść wrażenie, że św. Paweł deprecjonuje filozofię antyczną. W *Liście do Kolosan* pisze: „Bacicie, aby was kto nie zagarnął w niewolę przez tę filozofię będącą czczym oszustwem, opartą na ludzkiej tylko tradycji” (Kol 2,8).

¹⁵ Cytaty biblijne za: Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia, wyd. V, Poznań 2003.

¹⁶ Por. Augustyn, O Trójcy Świętej, VIII 3-4, tł. Maria Stokowska, POK 25, Poznań 1964, s. 260-262.

¹⁷ Tomasz, Bóg Stwórca, 45.7, tł. P. Beuch, Londyn 1960, s. 34.

¹⁸ Sobór Watykański II, *Dei Verbum* nr 6, Poznań 2002, s. 352.

Z kolei w liście kierowanym do wspólnoty korynckiej, mówi wyraźnie o głupstwie krzyża, który jest mądrością Bożą i przeciwstawia ją mądrości świata (Por. 1 Kor 1,17nn).

Odnosząc się do tych zagadnień z *Listu do Kolosan* warto pamiętać, że termin „filozofia” jest w tym kontekście bardzo nieprecyzyjny i trudny do wyjaśnienia. Ponadto jest terminem *hapax legomenon* w *Corpus Paulinum*. Sam termin „filozofia” można zrozumieć jako próbę połączenia pojęcia filozofii z wszystkimi religiami i ideologiami mogącymi rywalizować z wiarą w Chrystusa. Obejmowałoby ona wiarę w siły przyrody czy różnego rodzaju przepisy pokarmowe¹⁹. Tę kwestię omawia później także św. Augustyn w swoich *Wyznaniach*, odnosząc się do niej w rozmowie z Symplicjanem: „Wspominałem, że czytałem kilka książek filozofów platońskich, przełożonych na łacinę przez Wiktoryna (...). Gratulował mi Symplicjan, że natrafiłem na takie pisma filozoficzne, a nie na jakies inne, pełne fałszów i czczych urojeń opartych na żywiołach tego świata”²⁰. Zatem można sądzić, że św. Paweł odrzuca błędną filozofię, pełną fałszu, a nie całą spuściznę Greków, którą studiował i doceniał także św. Augustyn czy polecał Symplicjan. Karłowicz zauważa ponadto: „Trzeba przyjąć, że Paweł zakładał istnienie jakiejś ogólnej, wspólnej dla chrześcijan i filozofii kategorii, którą filozofowie utożsamiali z żywiołami świata, natomiast chrześcijanie, z Chrystusem”²¹. Zatem musiała istnieć, zdaniem św. Pawła wspólna płaszczyzna, na której można było zestawiać filozofię i chrześcijaństwo.

Nasz Autor omawiając kwestę „mądrości świata”, która pojawia się między innymi w *Liście do Koryntian* podkreśla: „Jednak

¹⁹ Por. B. Adamczewski, Nowy komentarz Biblijny, List do Filemona i list do Kolosan, tom XII Częstochowa 2006, s. 251-254.

²⁰ Augustyn, Wyznania 8.2, s. 164.

²¹ D. Karłowicz, Arcyparadoks..., s. 36.

stwierdzenie, że między mądrością Bożą, a mądrością świata nie ma żadnego kompromisu (...) nie oznacza, że wszelka mądrość ludzka zostaje z góry potępiona²². Pod terminem mądrości świata będzie można raczej odnaleźć mądrość człowieka zmysłowego, która musi zostać przewyciężona w imię mądrości duchowej, co realizuje się poprzez całe spektrum *ćwiczeń duchowych*²³. Pozostaje zatem pusta przestrzeń pomiędzy mądrością światową i mądrością Bożą.

Św. Paweł stara się zappełnić tę przestrzeń, dowartościowując możliwość poznania Prawdy ludzkim rozumem i potwierdza zarazem starotestamentalną naukę o naturalnym objawieniu. Takie ujęcie tematu jest widoczne zwłaszcza w *Liście do Rzymian*, w którym Apostoł przypisuje duże możliwości rozumowi ludzkiemu. Warto przytoczyć spostrzeżenie Karłowicza: „W istocie już u św. Pawła trudno doszukiwać się podstaw do utożsamienia rozumu i filozofii²⁴. Wyraźnie widzimy więc, że św. Paweł docenia rozum: „To bowiem, co o Bogu można poznać, jawne jest wśród nich, gdyż Bóg im to ujawnił. Albowiem od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty – wiekuista Jego potęga oraz bóstwo – stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła, tak że nie mogą się wymówić od winy” (Rz 1,19-20). Podkreśla, że poznanie umysłem jest możliwe, gdyż Bóg objawił swoje przymioty ludziom. Kontynuując swój wywód stwierdza: „Bo gdy poganie, którzy Prawa nie mają, idąc za naturą, czynią to, co Prawo nakazuje, chociaż Prawa nie mają, sami dla siebie są Prawem. Wykazują oni, że treść Prawa wypisana jest w ich sercach, gdy jednocześnie ich sumienie staje jako świadek, a mianowicie ich myśli na przemian ich oskarżające lub uniewinniające” (Rz 2,14-15).

²² Tenże, Sokrates..., s. 37.

²³ Tenże, Arcyparadoks..., s. 43.

²⁴ Tenże, Sokrates..., s. 37.

Autor *Listu do Rzymian* nie ma wątpliwości, że odkrycie przynajmniej części prawdy poprzez rozum i sumienie jest możliwe. Karłowicz komentując ten fragment stwierdza: „Oczywiście lektura św. Pawła nie pozostawia żadnych wątpliwości, że mowa tu tylko o niedoskonałym poznaniu i głosie sumienia tak nikłym, że z trudem dającym szansę na względnie sprawiedliwe życie”²⁵. Zatem objawienie naturalne jest możliwe, choć jest bardzo niedoskonałe. Ponadto można zauważyć, odnosząc się do rozważań o „zapożyczeniach”, że św. Paweł nie stawia tezy o znajomości Ksiąg Mojżesza przez pogan, a wręcz przeciwnie stwierdza, że poganie nie mając Prawa idą za naturą. Zatem, zdaniem św. Pawła, elementy prawdy u pogan nie pochodzą z zapożyczeń, jako to sugerowali później św. Justyn czy Tacjan, ale są owocem poznania ludzkiego rozumu.

Karłowicz stawia jednak w tym miejscu kolejne zasadnicze pytanie: „Czy – spyta ktoś – nie przeceniamy racjonalnego przesłania *Listu do Rzymian*?”²⁶. Gdy jednak przyglądamy się pierwszym rozdziałom tego *Listu* musimy stwierdzić, że św. Paweł słusznie docenia rozum. Jeśli odrzucimy wartość naturalnego objawienia, to nie znajdziemy podstaw do oskarżeń, jakie Apostoł kieruje do pogan, dopuszczających się idolatrii czy rozpusty.²⁷ W książce Arcyparadoks śmierci konstatuje: „Dla Pawła właściwie rozumiane poznanie jest więc nie tylko intelektualnym aktem odkrywającym w Bogu Stwórcę i Pana wszechrzeczy, ale również uznaniem i poddaniem się Bogu”²⁸. W tym kontekście słuszne wydaje się oburzenie Apostoła Narodów na tych ludzi,

²⁵ Tamże, s. 38.

²⁶ Tamże, s. 38.

²⁷ Por. Tenże, *Arcyparadoks...*, s. 40-41.

²⁸ Tamże, s. 37.

k którzy chwałę niezniszczalnego Boga zamienili na cześć oddawaną stworzeniu (Por. Rz 1,23-25). Porzucenie prawdy w takim sensie prowadzi nieuchronnie do oddania się namiętności, którą Paweł piętnuje jako sprzeczną z naturą (Por. Rz 1,26), a z którą walczyła także filozofia antyczna²⁹.

Dlatego Karłowicz dokonuje jasnego rozróżnienia kwestii mądrości u św. Pawła stwierdzając: „Poznanie naturalne i naturalny instykt moralny (nazwijmy je tutaj mądrością naturalną) można usytuować między mądrością światową a mądrością Bożą, i to zdecydowanie po stronie mądrości Bożej”³⁰. Mądrość naturalna pozwala odróżnić stworzenie od Stwórcy i w związku z tym wyżyć się bałwochwalstwa, natomiast mądrość Boża przewyższa naturalne objawienie przede wszystkim zakresem wiedzy³¹. Dlatego też Autor nowego ujęcia filozofii porusza kwestię tajemnicy wiary, która dla ludzkiego rozumu zawsze pozostaje swego rodzaju paradoksem, który nie jest jednak sprzeczny z prawami rozumu, a tylko niemożliwy do zrozumienia w wyniku ograniczoności człowieka³². Komplementarność poznania naturalnego i Objawienia – zauważa Karłowicz – dowodzi, że jeśli Objawienie jest głupstwem dla filozofii, to tylko dla złej filozofii, odrzucanej przez św. Pawła.³³

²⁹ Por. P. Hadot, *Filozofia...*, s. 13.

³⁰ D. Karłowicz, *Arcyparadoks...*, s. 44.

³¹ Por. Tamże, s. 44.

³² Por. Tenże, *Sokrates...*, s. 40.

³³ Por. Tenże, *Arcyparadoks...*, s. 46.

2.2. Cały Logos i spermata tou logou według św. Justyna

Po analizie „naturalnego objawienia” u św. Paweł zobaczymy teraz, jak problem ten prezentuje się w pismach autorów wczesnochrześcijańskich. O ile w I wieku adresatami pism chrześcijańskich byli wyznawcy Chrystusa, o tyle w II wieku pojawiają się pisma kierowane poza tę wspólnotę. Jak zauważa Jaeger: „Bezpośrednim powodem zwrócenia się do audytorium niechrześcijańskiego były dla pisarzy nowej religii surowe prześladowania, jakim poddawano naśladowców Chrystusa w całym Imperium Rzymskim”³⁴. Jest to ważne o tyle, że nowi obrońcy nauki Jezusa Chrystusa, jeśli chcieli być zrozumiani musieli znaleźć wspólny grunt porozumienia ze słuchaczami pogańskimi. Taki grunt rozmowy – kontynuuje swój wywód Jaeger – był możliwy tylko w atmosferze greckiej kultury duchowej³⁵. Najwybitniejszym przedstawicielem konfrontacji z niechrześcijańskim audytorium jest, jak podkreśla Benedykt XVI w swojej audyencji generalnej³⁶, św. Justyn, Męczennik i Filozof³⁷. Swego rodzaju paradoksem jest fakt, że: „został oskarżony i ścięty około 165 r. za panowania Marka Aureliusza, cesarza filozofa, do którego Justyn skierował jedną ze swych *Apologii*”³⁸. Paradoksem, ponieważ Marek Aureliusz sam był filozofem, czytał prawdopodobnie te same dzieła, na które powoływał się św. Justyn, a w swoich *Rozmyślniach*, przedstawia sposób praktykowa-

³⁴ W. Jaeger, s. 48.

³⁵ Tamże, s. 48.

³⁶ Por. Benedykt XVI, Ojcowie Kościoła od Klemensa Rzymskiego do Augustyna, Poznań 2008, s. 22.

³⁷ Szerzej biografia św. Justyna w: Justyn, Dialog z Żydem Tryfonem, tł. A. Lisiecki, BOK 4, Poznań 1926, s. XIII-XXV; Justyn, 1 i 2 Apologia, w: Pierwsza apologia greccy, tł. L. Misiarczyk, BOK 24, Kraków 2004, s. 161-163.

³⁸ Benedykt XVI, Ojcowie Kościoła..., s. 23.

nia przez siebie ćwiczeń duchowych³⁹. Jak jednak zauważ Jaeger: „Marek Aureliusz ciągle mówił o chrześcijańskich męczennikach jako o religijnych fanatykach, których odwagę i stałość byłby nawet skłonny podziwiać, gdyby ich śmierć nie budziła jego odrazy jako wymuszone teatralne widowisko”⁴⁰.

Punktem wyjścia rozważań nad myślą św. Justyna jest oczywiście spuścizna jaką pozostawił po sobie św. Paweł. Jak zauważa Karłowicz: „Apologeci łatwo godzą się co do zakresu podstawowej wiedzy, która na drodze naturalnej była dostępna ludziom przed Objawieniem (istnienie Boga, Jego sprawiedliwość, intuicja fundamentalnych zasad moralnych)”⁴¹. Te podstawowe ramy wyznaczone przez Apostoła Narodów są przyjmowane przez św. Justyna jakby bez większych oporów. Autor nowej koncepcji filozofii określa to tak: „Komplementarność wiary i rozumu wpisana jest więc już w pawłowe przyzwolenie na możliwość poznania Boga po jego dziełach”⁴². Zatem kwestia fundamentalnych możliwości poznawczych rozumu była przez św. Justyna przyjmowana, pojawia się natomiast inny problem: „Co stanowi rację istnienia elementów prawdziwej (zgodnej z Objawieniem) nauki i przykładów sprawiedliwego życia wśród pogan?”⁴³. Zdaniem św. Justyna przyczyną ludzkiej zdolności rozpoznania elementów prawdy poza faktycznym Objawieniem są rozsiane wśród ludzi *spermata tou logou*, nasiona logosu⁴⁴. Jak zauważa Papież: „Każdy człowiek jako stworzenie rozumne ma udział w *Logosie*, nosi

³⁹ Por. P. Hadot, *Filozofia...*, s. 146-149.

⁴⁰ W. Jaeger, s. 52.

⁴¹ D. Karłowicz, *Sokrates...*, s. 57.

⁴² Tamże, s. 66.

⁴³ Tamże, s. 57.

⁴⁴ Por. Tamże, s. 57-58.

w sobie Jego «nasienie» i może rozpoznać iskry prawdy. I tak Logos, który objawił się Żydom Starego Testamentu w postaci prorockiej, objawił się częściowo jako «nasiona prawdy» również w filozofii greckiej⁴⁵. Dla św. Justyna pełnią Objawienia jest w Jezus Chrystus, wcielony *Logos*, natomiast w filozofii antycznej są tylko elementy prawdy, dlatego relację chrześcijaństwa do tego, co w filozofii prawdziwe, możemy określić jako stosunek całości do części⁴⁶.

Jakie jest jednak źródło terminów *Logos* i *spermata tou logou* w pismach Apologety z Flavia Neapolis? Jak zauważa Chadwick musimy się przeciwstawić twierdzeniu, że jakoby teologiczna myśl Filozofa i Męczennika została ukształtowana poprzez spuściznę św. Jana Apostoła⁴⁷. Choć znał on bez wątpienia czwartą Ewangelię,⁴⁸ to jednak „w Justynie odkrywamy teologa, w którym trudno jest wskazać wpływ Janowej teologii”⁴⁹. Bardziej prawdopodobna jest teza, iż Apologeta opierał się w tym względzie na pismach Platona⁵⁰. Potwierdza to także Domański komentując tekst *I Apologii*⁵¹, którego zdaniem uczestnictwo w *Logosie* jest

⁴⁵ Benedykt XVI, s. 24.

⁴⁶ Por. D. Karłowicz, Sokrates..., s. 59.

⁴⁷ Por. H. Chadwick, s. 13.

⁴⁸ Por. Justyn, 1 Apologia 61.4, BOK 24, s. 251.

⁴⁹ H. Chadwick, s. 13.

⁵⁰ Por. Tamże, s. 21.

⁵¹ „Zostaliśmy pouczeni jak wspomnieliśmy, że Chrystus jest pierworodnym synem Bożym, a zarazem Logosem, którym uczestniczy cały rodzaj ludzki. Ci więc, którzy wiedli życie zgodne z Logosem, są chrześcijanami nawet, gdyby byli nazwani ateistami, jak na przykład Sokrates, Heraklit i im podobni, a także wśród barbarzyńców Abraham, Ananiasz, Azariasz, Miszael, Eliasz i wielu innych, których wyliczenie czynów i imion zajęłoby tutaj zbyt wiele czasu. Tak więc ci, którzy żyli wbrew Logosowi, byli ludźmi bezużytecznymi, wrogimi Chrystusowi i mordercami tych, którzy żyli zgodnie

zbliżone do platońskiej koncepcji uczestnictwa w ideach, a jednocześnie św. Justyn przyznaje, że uczestnictwa tego doświadczają zarówno chrześcijanie, jak i ci, którzy żyją zgodnie z *Logosem*, czyli Rozumem⁵². Jaeger zaś dodaje: „Stoicy nauczali, że boską zasadą i przyczyną świata był Logos, który przenika wszystko co istnieje”⁵³. Zatem można sądzić, że św. Justyn znając zarówno Pismo Święte jak też założenia filozofii platońskiej i stoickiej na nich buduje swoją naukę o *Logosie* i z nich czerpie także terminologię do opisanego działania Boga.

Dalej warto zapytać jaka jest relacja pomiędzy *Logos* i *spermatou tou logou*? Karłowicz poruszając tę kwestię stwierdza: „Chodzi o to, że identyfikując *Logos* z Jezusem, Justyn nie mówi, że Chrystus-Logos i rozproszony w naturze *logos-nasienie* są tożsame. Można przyjąć, że Justyn mówi o dwu nieidentycznych logosach, jeden odnosi do Chrystusa (*Logosu*), a drugi do rozumu (*spermatou tou logou*)”⁵⁴. Zasadniczą kwestią będzie zatem zrozumienie relacji pomiędzy tymi dwoma aspektami, gdyż jak zauważa Autor nowego ujęcia filozofii: „Od relacji rozsianych ziaren logosu do Logosu Chrystusa zależy odpowiedź na pytanie, czy rzeczywiście, jak mówi Euzebiusz z Cezarei, Justyn w płaszczu filozofa głosił Słowo Boże, czy też, jak skłonny jest uważać Harnak, i płaszcz, i nauka były filozoficzne”⁵⁵. Św. Justyn pokazuje, że Chrystus jest pełnią, *Logosem*, w którym jednak uczestniczy cały rodzaj ludzki⁵⁶. To uczestnictwo, jak stwierdzi dalej Apolo-

z Nim, natomiast ci, którzy żyli i żyją zgodnie z Logosem, są chrześcijanami i nie znają lęku, ani trwogi.” Justyn, 1 Apologia 46.2-4, BOK 24, s. 240.

⁵² Por. J. Domański, *Patrystyczne postawy...*, s. 41.

⁵³ Por. W. Jaeger, s. 49.

⁵⁴ D. Karłowicz, *Sokrates...*, s. 61.

⁵⁵ Tamże, s. 62.

⁵⁶ Por. Justyn, 1 Apologia 46.2, BOK 24, s. 240.

geta, daje naturze ludzkiej zdolność rozeznawania dobra i zła⁵⁷, a dowodem tego rozeznawania jest fakt, że jedni ludzie dostępują zasług, a inni kar: „Pokazują to zresztą wszędzie wyraźnie owi rozsądni prawodawcy i filozofowie, którzy niektóre rzeczy nakazują czynić, inne zaś zabraniają”⁵⁸. Karłowicz zauważa jednak: „Nigdzie jednak nie mówi wprost, że *logos-nasienie* i *Logos-Chrystus* to jedno”⁵⁹. Św. Justyn podkreśla, że ludzka natura ma możliwości poznania dobra i zła, a źródłem tego są *spermata tou logou*, a w związku z tym *Logo* musiałby się udzielić, czy mówiąc precyzyjnie rozsiać w całej naturze *logosu*-rozumu, część całego *Logosu* byłaby w każdym *spermata tou logou*. Bardziej prawdopodobne jest jednak, zdaniem naszego Autora, że to *Logos* natchnął Sokratesa czy Heraklita, a wtedy byłby on różny od *logos-nasienie* i raczej porównywalny do naturalnego rozumu⁶⁰. Taki sposób poznania elementów prawdy przez filozofów powodowałby znacznie ograniczenie możliwości ludzkiego rozumu. W konsekwencji: „Podziwiana przez Justyna mądrość pogan okazuje się wówczas skierowanym wyłącznie do wybranych objawieniem, wprawdzie jeszcze niepełnym, lecz podobnie nadprzyrodzonym jak Objawienie Chrystusa”⁶¹. Ten pogląd zdaje się potwierdzać św. Justyn, który stwierdza w *Dialogu z Żydem Tryfonem*: „Filozofia jest niewątpliwie dobrem bardzo wielkim i cennym w oczach bożych, bo ona prowadzi nas do Boga. (...) Ale czym jest filozofia, i dlaczego posłano ją do ludzi, tego wielu nie wie”⁶². Zatem sam Apologe-

⁵⁷ Por. Tenże, 2 Apologia, 14.2, BOK 24, s. 285.

⁵⁸ Tamże, 7.7, BOK 24, s. 276. Por. także 2 Apologia 7.6.

⁵⁹ D. Karłowicz, Sokrates..., s. 62.

⁶⁰ Por. Tamże, s. 62-63.

⁶¹ Tamże, s. 63.

⁶² Justyn, Dialog..., 2.1, POK 4, s. 99.

ta stwierdza, że filozofia jest rodzajem daru posłanego ludziom i na mocy tego daru można poznać prawdę. W tej perspektywie Karłowicz zauważa: „Rozum nie natchniony przez *Logos* nie jest zdolny do uchwycenia niczego ponad intuicję istnienia Boga i zespołu podstawowych praw moralnych”⁶³. Teza, jaką stawia Karłowicz, że to, *Logos* a nie *spermata tou logou* (rozum), objawił się filozofom greckim nie jest jednak uznawana przez wszystkich⁶⁴.

Pozostając jednak przy koncepcji Karłowicza zauważmy, że rozum w ujęciu św. Justyna nie ma sam z siebie możliwości poznawania całej Prawdy, a to co poznaje jest możliwe dzięki działaniu *Logosu* i *spermata tou logou*. Św. Justyn podkreśla zasadniczą różnicę – filozofowie nigdy nie zgłębili całej prawdy⁶⁵. W kontekście braku właściwego poznania Prawdy, Chadwick stwierdza: „Najważniejsze chrześcijańskie prawdy o Bogu nie zostały przyswojone przez pogańskich filozofów z powodu działalności diabła”⁶⁶. Demony przeszkadzają zatem ludziom w poznaniu Prawdy i jak stwierdza sam św. Justyn w *2 Apologii*: „Wzięły one w niewolę rodzaj ludzki za pomocą pism magicznych oraz strachu i kar, jakie sami zadawali, by wreszcie nauczyć ludzi składania im ofiar, kadzideł i libacji”⁶⁷. Przyczyną błędów

⁶³ D. Karłowicz, *Sokrates...*, s. 63.

⁶⁴ Odnosząc się do tej kwestii L. Misiarczyk zaznaczy: „Z tekstów Justyna nie wynika, że to właśnie *Logos* pełny, utożsamiany z Chrystusem, miałyby natchnąć filozofów pogańskich. Czynił to właśnie *logos-nasienie*.” Zatem wynikałoby z tego, że w filozofach działał tylko *logos-nasienie*, co w konsekwencji dawałoby rozumowi pojmowanemu przez św. Justyna większą rangę niż przyznaje mu Karłowicz. Por. L. Misiarczyk (Rec.), *Sokrates i inni święci*, *Vox Patrum* nr 27, t. 50-51, Warszawa 2007, s. 656-657.

⁶⁵ D. Karłowicz, *Sokrates...*, s. 59.

⁶⁶ Chadwick, s. 19.

⁶⁷ Justyn, *2 Apologia* 5.4, BOK 24, s. 275.

w filozofii antycznej nie jest zatem niezdolność rozumu, ale ograniczanie go poprzez działanie demonów. Owe demony były także przyczyną ucisku i prześladowania tych, którzy w *Logosie* znaleźli część prawdy. Symbolem takiego człowieka i takiego prześladowania jest Sokrates, który uczył ludzi, by odwrócili się od złych demonów i bóstw⁶⁸. Dlatego dla św. Justyna czymś oczywistym są prześladowania uczniów Chrystusa: „Nic więc dziwnego, iż tym większą pałają nienawiścią owe demony przeciwko tym, którzy mają udział nie tylko w nasionach owego Logosu, ale znają i kontemplują cały Logos, czyli Chrystusa”⁶⁹.

Zatem źródłem elementów prawdy w filozofii antycznej, zdaniem św. Justyna, są ziarna logosu, *spermata tou logou*, rozsiane przez *Logos* i dzięki temu jest możliwe poznanie podstawowych elementów całej Prawdy. Niektórym ludziom, zdaniem Karłowicza, *Logos* udzielił możliwości wniknięcia głębiej, poznania większej części z całości Prawdy, jaką jest wcielony *Logos*, Chrystus. Działalność zaś demonów jest przyczyną błędów jakie znajdują się u tych, którzy poznali tylko elementy całej Prawdy, a także nakłaniania do prześladowania tych, którzy starają się żyć według zasad *Logosu*.

Pozostaje jeszcze do rozważenia kwestia relacji filozofii do rozumu w świetle tekstów św. Justyna. Nie ulega wątpliwości, że bardzo cenił on filozofię, gdyż nawet po przyjęciu chrześcijaństwa nie porzucił płaszcza filozofa, ponieważ chrześcijaństwo oznaczało dla niego czystą filozofię⁷⁰. Pamiętajmy, że jest to myśl o filozofii, która przemienia i nawraca, którą nazywamy medytacją, ćwiczeniem w umieraniu i upodobnieniem do Boga⁷¹.

⁶⁸ Por. Tamże 10, s. 278-279.

⁶⁹ Por. Tamże 8.3, s. 277.

⁷⁰ W. Jaeger, s. 49.

⁷¹ Por. D. Karłowicz, *Śmierć jako...*, s. 23.

Św. Justyn doceniał filozofię i jej osiągnięcia, pokazując zalety etyki głoszonej przez stoików⁷², chwalił Sokratesa i stawiał go jako przykład „przyjaciela mądrości”⁷³ i wreszcie doceniał naukę Platona w dyskusji na temat stworzenia świata⁷⁴. Poznanie tych kwestii jest możliwe dzięki *spermata tou logou* oraz dzięki natchnieniu przez *Logos*. Dowartościowanie przez św. Justyna faktu obecności w antycznej filozofii elementów prawdy i możliwości poznania ich poprzez rozum nie oznacza jednak utożsamiania postawy wobec rozumu z postawą do całej filozofii antycznej na zasadzie wszystko, co filozoficzne było dobre. Apologeta pokazuje w rozmowie z Tryfonem, że należy podchodzić do filozofii krytycznie, gdyż w łonie jej samej jest wiele podziałów⁷⁵. Wykazuje również, że niektórzy filozofowie źle rozeznali obraz Boga nie zwracając uwagi na to czy jest On jeden czy nie⁷⁶, odrzucili możliwość kary i nagrody po śmierci, negując w ten sposób istnienie Boga⁷⁷. Zarzuca im także niezgodność czynów z głoszoną nauką⁷⁸. Św. Justyn uznaje wartość poznania naturalnego, uważa za możliwe działanie *Logosu* poza judaizmem czy dziedzictwem Objawienia Starego Testamentu i docenia wszystko to, co osiągnął rozum ludzki. Do tych osiągnięć podchodzi jednak krytycznie, nie przekreśla ich z góry, ale również nie gloryfikuje ich. Dobrym komentarzem do tej kwestii są słowa Karłowicza: „Jeszcze raz – choź z innej perspektywy – widzimy, że z postawy wobec

⁷² Por. Justyn, 2 Apologia 7-8, BOK 24, s. 276-277.

⁷³ Por. Tamże 3.6, BOK 24, s. 273.

⁷⁴ Por. Justyn, Dialog... 5, POK 4, s. 106-107.

⁷⁵ Por. Tamże 2, s. 99-100.

⁷⁶ Por. Tamże 1.4-5, s. 98-99.

⁷⁷ Por. Justyn, 2 Apologia 9, BOK 24, s. 277.

⁷⁸ Por. Justyn, 1 Apologia 7, BOK 24, s. 211.

dzieła antycznych filozofów nie można wnioskować o stosunku do naturalnego rozumu”⁷⁹.

2.3. Antyfilozoficzność Tertuliana

Po analizie największego z apologetów greckich, św. Justyna przejdźmy teraz do pierwszego z wielkich pisarzy łacińskich, Tertuliana,⁸⁰ nazywanego również ojcem łaciny chrześcijańskiej. Jego życie nierozdzielnie związane jest z Afryką Północą i z miastem Kartaginą, a sam autor słynie z pism o charakterze apologetycznym. Jako apologeta Tertulian musiał w wielu aspektach konfrontować się z filozofią antyczną, a jak zauważa Sajdak, był on sam również filozofem i znawcą filozofii⁸¹. Swoje dzieła pisane w języku łacińskim opierał na wzorach zarówno żydowskich jak też filozofii greckiej⁸². Jednak Kartagińczyk do historii przeszedł nie jako znawca filozofii, który w swoich dziełach potrafił wykazać różnicę między nową religią i głównymi nurtami filozoficznymi epoki oraz udowodnić wyższość chrześcijaństwa nad tymi nurtami, ale jako irracjonalista i fideista, odrzucający rozum w imię wiary. Szestow powołując się właśnie na niego – usiłuje rozbić wzajemną koegzystencję filozofii i religii stawiając człowieka przed wyborem, albo „Ateny”, albo „Jerozolima”.⁸³ Do podobnych wniosków zdaje się dochodzić Jaeger,

⁷⁹ D. Karłowicz, *Sokrates...*, s. 63-64.

⁸⁰ Szerzej biografia Tertuliana w: *Tertulian, Apologetyk*, tł. J. Sajdak, POK 20 Poznań 1947, s. XXIV-XXXII; *Tertulian, Opracowanie i wybrane teksty*, tł. W. Turek, OŻ 15, Kraków 1999, s. 15-85.

⁸¹ Por. *Tertulian, Apologetyk*, POK 20, s. XCIX.

⁸² Por. *Tamże*, s. XV.

⁸³ Por. L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, Kraków 2009, s. 59.

który mówi, że Tertulian wprowadza wyraźne rozróżnienie pomiędzy wiarą chrześcijańską a filozofią jako postawą jedynie racjonalną, oraz że wyższość wiary chrześcijan dostrzega właśnie w jej nadnaturalnym charakterze, a nie w racjonalnych argumentach⁸⁴. Jak konstatuje Turek, poglądy Tertuliana wpłynęły też na kulturę Zachodnią i rozumienie przez nią filozofii: „Warto zatem zauważyć, że to właśnie Tertulian rozpoczął na Zachodzie postawę daleko posuniętej rezerwy, jeśli nie wrogości, wobec filozofii antycznej”⁸⁵. Analizując myśli Kartagińczyka zrozumiemy jak mogło dojść do takich różnic poglądów, które tego samego autora określają mianem filozofa i znawcy filozofii, a zarazem nadają mu bardzo mocny rys antyfilozoficzny i religijności opartej tylko zadawałoby się na ślepej wierze.

Rozpocznijmy od określenia stosunku Tertuliana do filozofii antycznej. Nie sposób nie odnieść się do słynnego już zdania, zaczerpniętego z dzieła *Preskrypcja przeciw heretykom*: „*Quid ergo Athenis et Hierosolymis?*”, „Co mają wspólnego Ateny i Jerozolima?”⁸⁶. Analizując ten tekst można dojść do wniosku, że jedyną prawdziwą odpowiedzią byłoby stwierdzenie: „Nic”. W krótkim dziele *De spectaculis* Kartagińczyk omawia kwestie chrztu i w tym kontekście apeluje, aby nikt nie posądzał go o stosowanie sofistyki⁸⁷. Natomiast w *Apologetyku* radykalnie rozgranicza chrześcijaństwo i filozofię starożytną: „Ostatecznie co mają wspólnego i podobnego między sobą filozof i chrześcijanin,

⁸⁴ Por. Jaeger, s. 53.

⁸⁵ Tertulian, Opracowanie i wybrane teksty, tł. W. Turek, OŻ 15, Kraków 1999, s. 28.

⁸⁶ Por. Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom* 7, tł. E. Stanula, POK 5, Warszawa 1970, s. 47.

⁸⁷ Por. Tertulian, *O widowiskach* IV, tł. S. Naskręt i A. Strzelecka, POK 28, Poznań 2005, s. 26.

wychowanek Grecji i uczeń nieba, goniący za sławą i pracujący dla swojego zbawienia, działający słowami i stawiający czyny, ten który buduje i ten który rujnuje, przyjaciel błędu i jego nieprzyjaciel, fałszerz prawdy a jej odnowiciel i tłumacz, w końcu jej złodziej i jej stróż?”⁸⁸. Tertulian chce pokazać, że w filozofach widzi brak wymiaru świadectwa, które potwierdzałyby prawdziwości głoszonej przez nich nauki. Pogoń za sławą czy przyjaźń błędu, a wreszcie kradzież elementów prawdy, które można odnaleźć u innych filozofów, kłócą się z tym, co kryje się pod pojęciem prawdziwej filozofii. Zdaniem Szestowa Tertulian, bazując na tekście z *Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian*: „Tak więc, gdy Żydzi żądają znaków, a Grecy szukają mądrości, my głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan” (1 Kor 1,22-23) odrzuca filozofię Greków i przyjmuje możliwość stworzenia nowej filozofii judeochrześcijańskiej opartej na Objawieniu⁸⁹. Widać zatem, że Kartagińczyk dystansuje się od filozofii antycznej. Bardzo ważne jest jednak spostrzeżenie w tym względzie Karłowicza: „Antyfilozoficzność i antyracjonalność to nie to samo. Tertulian z właściwą sobie stanowczością mówi nie to, że rozum nie może poznać nawet cienia prawdy, lecz że dotychczasowa filozofia nie reprezentuje nic prócz fałszu”⁹⁰. Kartagińczyk zdaje się nie potępiać samego rozumu czy idei filozofii, lecz jej historyczną realizację. Krytykuje to, co zostało wypracowane w dziejach poprzez filozofów, a nie sam rozum.

W tym kontekście ważne staje się więc określenie jak Tertulian rozumie rozum i jakie możliwości poznawcze mu przypisuje.

⁸⁸ Tertulian, Apologetyk 46.18, POK 20, s. 185.

⁸⁹ Por. Szestow, s. 293-294.

⁹⁰ D. Karłowicz, Sokrates..., s. 43.

W *Apologetyku*, tym samym dziele, w którym piętnuję filozofię, wychwala rozum i kładzie bardzo mocny nacisk na możliwość poznania Boga z obserwacji otaczającego świata. Podkreśla, że Bóg jest Stwórcą świata, niewidzialny choć dostrzegalny w swoich dziełach, a jego potęga narzuca się ludziom sama⁹¹. Kartagińczyk wpisuje się tutaj w obecną tradycję poznania naturalnego, czy bardziej „naturalnego objawienia”, która była już znana w Starym Testamencie, a została rozwinięta przez św. Pawła w *Liście do Rzymian* i kontynuowana przez Ojców Kościoła. W tym nurcie jest obecny także jeden z pierwszych biskupów Rzymu, św. Klemens, który zaleca wspólnocie w Koryncie medytację harmonii świata, która jest dziełem Boga. Medytacja tej harmonii ma pomóc wspólnocie korynckiej w stworzeniu swojej jedności na wzór harmonijnej natury⁹². Karłowicz zauważa: „Trzeba tu wprawdzie dodać, że zwłaszcza we wczesnym Kościele zdolność do umysłowego widzenia w naturze oblicza Boga i stworzonych przez Niego praw, rządzących jednocześnie życiem ludzkim i całą naturą, nie musiała być uważana za powszechnie dostępną”⁹³. Tertulian prawdę o „naturalnym objawieniu” zdaje

⁹¹ „Przedmiotem naszej czci jest Bóg jeden, który cały ogrom tego świata, wszystkie żywioły, ciała i duszy z niczego wywiódł słowem, którym rozkazał, mądrością, którą je uporządkował, i potęgą, którą mógł tego dokonać – a zrobił to na ozdobę swego majestatu – dlatego i Grecy nadali światu nazwę kosmoŃ Bóg ten jest niewidzialny, chociaż widzialny być może; niepojęty, chociaż przez łaskę poznać się może; nieogarniony, chociaż zmysłami człowieka ująć Go mogą. (...) Dlatego potęga jego wielkości narzuca go ludziom jako coś znanego, a zarazem nieznanego. I w tym polega główna wina tych, którzy nie chcą poznać tego, kogo zignorować nie mogą.” Tertulian, *Apologetyk* 17.1-3, POK 20, s. 78.

⁹² Por. Klemens Rzymski, *List do kościoła w Koryncie* 19.2-20.11, w: *Pierwsi świadkowie*, tł. A. Świderkówna, BOK 10, Kraków 1998, s. 60-61.

⁹³ D. Karłowicz, *Sokrates...*, s. 45.

się podzielać nie tylko w *Apologetyku*, ale także w innych swoich pismach. W dziele *O widowiskach* odnosi się do kwestii poznania u pogan i stwierdza, że nie znają oni co prawda Boga dogłębnie, to jednak na podstawie prawa naturalnego pewne rzeczy należy według niech czynić, inne natomiast są zabraniane⁹⁴. Kiedy natomiast kieruje swoje dzieło bezpośrednio do pogan stwierdza: „Wielu bowiem przestało wierzyć w takie rzeczy, uznając prawo naturalne, które tak samo nie pozwala rodzajowi ludzkiemu na poszukiwanie okrutnej potrawy, jak kazirodczych stosunków”⁹⁵. W tym fragmencie Kartagińczyk broni chrześcijan przed fałszywymi oskarżeniami opierając się nie na Objawieniu, ale na dostępnym wszystkim prawie naturalnym. Chrześcijan oskarża się o spożywanie okrutnych potraw, które odnoszą się zapewne do pogłosek, jakoby dopuszczali się oni kanibalizmu i pożerali niemowlęta oraz praktykowali stosunki kazirodcze. Tertulian podkreśla, że jest to sprzeczne z naturalną moralnością człowieka, a Karłowicz – podsumowując kwestę możliwości „naturalnego objawienia” u Kartagińczyka – stwierdza, że posądzony o skrajne poglądy Tertulian nie tylko uznaje poznanie naturalne, ale twórczo rozwija ten sposób myślenia, który potwierdza zasadniczą jedność naturalnego i objawionego, a więc Bożego ładu⁹⁶. Ów rozwój ujawnia się w *Apologetyku*, gdzie Tertulian pisze: „Czy chcecie, byśmy z Jego tyłu i tak pięknych dzieł, wśród których się znajdujemy, którymi się żywimy, które nas bawią, a nawet nas strachem przejmują, czy też chcecie, byśmy ze świadectwa duszy samej istnienie Jego udowodnili?”⁹⁷. Fundamentem poznania

⁹⁴ Por. Tertulian, *O widowiskach* II, POK 28, s. 22-23.

⁹⁵ Tenże, *Do pogan*, Księga I 2, tł. E. Stanuła, PSP 29, Warszawa 1983, s. 45.

⁹⁶ Por. D. Karłowicz, *Sokrates...*, s. 47.

⁹⁷ Tertulian, *Apologetyk* 17.4, POK 20, s. 78.

naturalnego, owego „objawienia naturalnego” jest dla Tertuliana „świadeństwo duszy.”

Dusza jest *naturaliter christiana*, jak powiada Tertulian, czyli z natury zorientowana na Boga⁹⁸. Poprzez duszę Kartagińczyk nie rozumie tylko sfery duchowej człowieka ani całego człowieka, ale coś więcej. Dusza jest boskim elementem w człowieku. Ponadto dusza jest udzielona przez Boga albo inaczej jak to ujmuje Tertulian, ma boskie pochodzenie. To boskie pochodzenie duszy, jego zdaniem, ujawnia się w takich twierdzeniach jak „Bóg daje”, „jeśli wola Boża”, „Bóg dobry” czy „niech cię Bóg błogosławi”⁹⁹. Odnosząc się do tych zdań, płynących z duszy, Kartagińczyk tłumaczy w *Apologetyku*: „Kiedy takie zdania wypowiada, nie na Kapitol, ale ku niebu oczy kieruje dusza. Albowiem zna siedzibę Boga żywego – od Niego i stamtąd zesłała na ziemię”¹⁰⁰. Boskie pochodzenie i ukierunkowanie na Boga pozwala poznać duszy pewne elementy prawdy i posiąść przynajmniej częściową wiedzę o Bogu. Zdaniem Tertuliana poznanie to nie jest dostępne dla wszystkich dusz, ale ów brak poznania nie wynika z ograniczeń ontycznych samej duszy, lecz z innych powodów. Analizując teksty Kartagińczyka Karłowicz zauważa, że do głównych przyczyn niemożności poznania elementów prawdy można zaliczyć: przygniecenie więzieniem ciała, ograniczenie pierwotnym wychowaniem, wycieńczenie namiętnościami i pożądaniem oraz służbą fałszywym bogom¹⁰¹. Tertulian na świadka powołuje bardzo konkretną duszę, a samo jej przesłuchanie ma zabarwienie rozprawy sądowej. Jego zdaniem taka dusza nie powinna być kształcona

⁹⁸ Por. D. Karłowicz, *Sokrates...*, s. 47.

⁹⁹ Por. Tertulian, *Świadeństwo duszy 1-2*, tł. A. Guryn, PSP 29, Warszawa 1983, s. 101-103.

¹⁰⁰ Tertulian, *Apologetyk 17.6*, POK 20, s. 79.

¹⁰¹ Por. D. Karłowicz, *Sokrates...*, s. 48.

w szkołach i ćwiczona w akademiach, ale wręcz przeciwnie, ma być to dusza prosta, szorstka, niekształcona, dalej przychodząca z ulicy, zaułka, czy warsztatu¹⁰². Przykłady takich dusz widzimy w Starym Testamencie. Abraham został określony przyjacielem Boga nie na podstawie zachowywania Prawa Mojżeszowego, gdyż ono jeszcze wtedy nie istniało, ale na podstawie zawierzenia Bogu i wypełnienia tego, co odczytał we własnej duszy. Noe podobnie. Jeszcze przed Abrahamem opierał się na świadectwie duszy odpowiedział Bogu i przestrzegał Jego nakazów¹⁰³. Taka sprawiedliwość nie wynika ze specjalnej łaski danej wybranym, lecz jest naturalną zdolnością człowieka. Owa naturalna mądrość, jak zauważa Karłowicz, koresponduje z pierwotnym i niepisanym prawem naturalnym, przekazany wszystkim ludziom za pośrednictwem Adama i Ewy, którzy otrzymali to prawo w czasach poprzedzających upadek. To prawo zostało zatem wpisane w naturę człowieka¹⁰⁴. Tertulian pisząc dzieło *Przeciw Żydom* wskazuje właśnie na to prawo naturalne, które musieli przekroczyć pierwsi rodzice i na jego podstawie zostali osądzeni. Kartagińczyk wylicza kolejno przyczyny odstępstwa Adama i Ewy: brak miłości Boga, brak miłości bliźniego i samych siebie, wiara namowom węża. Właśnie je wskazuje jako rzeczy, które były wykroczeniem przeciw prawu bożemu, nie spisanemu na kamiennych tablicach, ale wypisanemu w duszy człowieka¹⁰⁵. Biskup z Hippony dwa wieki później określi to przekroczenie prawa naturalnego krótkim stwierdzeniem: *amor sui usque contemptum Dei* – „miłość własna

¹⁰² Por. Tertulian, Świadectwo duszy 1, PSP 29, s. 101.

¹⁰³ Por. Tertulian, *Przeciw Żydom* 2, tł. W. Myszor, PSP 29, Warszawa 1983, s. 185.

¹⁰⁴ Por. D. Karłowicz, *Sokrates...*, s. 49.

¹⁰⁵ Por. Tertulian, *Przeciw Żydom* 2, PSP 29, s. 184.

aż do pogardy Boga”¹⁰⁶. Dusza ze swej natury jest zdolna poznać przynajmniej część prawdy, jednak jej poznanie zostało w pewien sposób zniekształcone w wyniku grzechu pierworodnego. Możliwe jest ono tym bardziej im dusza jest prosta, bliższa naturze pierwotnej. Karłowicz precyzuje jeszcze owe możliwości duszy: „Główna wartość świadectwa duszy leży w tym, że dowodzi rozumności czy choćby nieabsurdalności Objawienia i, po wtóre, że może stanowić punkt wyjścia przemiany, którą w pełni można zrealizować tylko przez posłannictwo Chrystusa. Świadectwo duszy, które nie zostaje zniesione, musi zostać uzupełnione poprzez Objawienie”¹⁰⁷.

Patrząc na możliwości, jakie przypisuje Tertulian ludzkiemu rozumowi i duszy pełniej rozumiemy jego krytyczny stosunek wobec filozofii antycznej. Jeśli bowiem człowiek może poznać prawdę bez potrzeby nadprzyrodzonego Objawienia, nawet jeżeli nie jest to pełna prawda, to filozofowie, którzy nie skorzystali z tej możliwości zasługują na tym większą krytykę. Sceptyczne patrzenie na filozofię nie oznacza jednocześnie sceptycznego patrzenia na rozum człowieka. Karłowicz słusznie zauważa, że dla tych, którzy oskarżają Tertuliana o wiarę bez rozumu pozostaje tajemnicą, dlaczego ten rzekomy wróg wszystkiego co filozoficzne, chwali Senekę, trzusi się na konstruowanie filozoficznych dowodów na istnienie Boga, surowo potępia lekkomyślną wiarę, a w dziele *De pallio* mianem filozofii obdarza samo chrześcijaństwo¹⁰⁸. Jak zatem widać dla Tertuliana filozofia i rozum to dwie różne rzeczywistości. Patrzenie na niego jako na irracjonalistę jest efektem błędnego postrzegania rozumu i utożsamienia filo-

¹⁰⁶ Augustyn, O państwie Bożym XIV 28, tł. W. Kubicki, POK 12, Poznań 1934, s. 401.

¹⁰⁷ D. Karłowicz, Sokrates..., s. 55.

¹⁰⁸ Por. Tamże, s. 22.

zofii z poznaniem naturalnym. Jak jednak podkreśla Karłowicz: „Portret Tertuliana racjonalisty nie powinien przesłonić faktu obecnej w jego pismach głębokiej świadomości transcendencji Boga, absolutnej swoistej kondycji «ucznia nieba», który nie tylko nie powinien, ale i nie jest w stanie w pełni zrozumieć tajemnic Bożych”¹⁰⁹. Jak widać, według Karłowicza św. Justyn ze swoją koncepcją *Logos* i *spermata tou logou*, który natchnąłby Sokratesa, przyznaje naturalnemu poznaniu znacznie mniej możliwości niż Tertulian¹¹⁰.

¹⁰⁹ Tamże, s. 56.

¹¹⁰ Por. Tamże, s. 62-63.

Rozdział III

PARS VERITATIS W MYŚLI ANTYCZNEJ

3.1. Św. Paweł jako pierwowzór adaptacji

Nie ulega wątpliwości, że wszyscy autorzy starożytni uznawali w jakimś stopniu możliwość „naturalnego objawienia”. Krytyczne podejście do filozofii antycznej nie oznaczało jednoczesnego odrzucenia rozumu. Św. Paweł pisząc *List do Rzymian* potwierdza możliwość poznania Boga na podstawie rozumu, św. Justyn mówi o *spermata tou logou* rozsianym w ludzkości i możliwości poznania części prawdy, a Tertulian obok możliwości rozumowego poznania Boga będzie jeszcze wskazywał na świadectwo duszy. Dlatego dużą popularnością cieszyły się wśród Ojców Kościoła dzieła Platona, a szczególnie takie jak: *Timajos*, *Gorgiasz* czy *Siódmy List* oraz uznanie dla stoików i życia ascetycznego, a jednocześnie niechęć do atomistów i epikurejczyków¹.

Elementy prawdy zawarte u tych filozofów antycznych pomagały odkrywać jednego Boga. Chrześcijanie nie zatrzymują się jednak na tym, że rozum umożliwia człowiekowi poznanie przynajmniej części prawdy. Celem chrześcijaństwa nie jest tylko poznanie Boga, ale idzie ono dużo dalej i wymaga oddania czci Panu i Stwórcy wszystkiego oraz świadectwa danego własnym życiem, aż do przelania krwi włącznie. Punktem zainteresowania są nie tylko owe elementy prawdy w filozofii starożytnej, również to, na ile pozwala-

¹ Por. Tamże, s. 70.

ją one na osiągnięcie wymienionych celów chrześcijaństwa. Karłowicz doskonale ilustruje ten problem: „Właściwie postawione pytanie dotyczy bowiem nie tego, czy nie ma akcydentalnych zbieżności między filozofią a Objawieniem, nie tego, czy w filozofii bywa coś rozumnego. Istotne pytanie brzmi: czy w filozofii jest dostatecznie dużo prawdy, by ufając jej wskazówkom wieść życie zgodne z rozumem, a więc jeśli nie doskonale chrześcijańskie (co bez Objawienia niemożliwe), to przynajmniej nie urągające rozumowi?”². Przyglądając się kolejnym autorom chrześcijańskim należy ustalić, na ile jest możliwe dobre życie zgodnie z rozumem na podstawie prawd odkrytych i ustalonych przez filozofów.

Należy rozpocząć od pierwszego autora, który na wielką skalę stykał się z filozofią antyczną, św. Pawła. Dla niego czytanie w „księdze natury” jest możliwe i prowadzi do poznania Boga. O poglądach św. Pawła dotyczących elementów prawdy w filozofii antycznej dowiadujemy się z dwóch źródeł: *Dziejów Apostolskich*, których autorem jest św. Łukasz Ewangelista, a które w dużej części są poświęcone Apostołowi Narodów oraz *Listy św. Pawła*, które są napisane bądź to przez samego Apostoła, bądź są to pisma popawłowe i powstały w gronie jego uczniów³.

Zacznijmy zatem od słynnej Mowy na Areopagu, która znajduje się w 17 rozdziale *Dziejów Apostolskich*. Fakt, że pochodzi ona z kanonu Pisma Świętego, jest podstawą by dopatrywać się w niej wzorca postawy wobec filozofii, czy – jak zauważa Karłowicz – nawet kultury pogańskiej.⁴ Nie sposób nie poruszyć kwestii autentyczności mowy, na ile jest to stanowisko samego Apostoła Narodów, a na ile mamy tu wpływ ostatecznego autora tek-

² Tamże, s. 73-74.

³ Szerzej o autorstwie listów św. Pawła w: J. Gnilka, Paweł z Tarsu, Kraków 2001.

⁴ D. Karłowicz, Arcyparadoks..., s. 13-14.

stu. Gnilka zauważa, że w ujęciu św. Łukasza św. Paweł jest wybitnym, błyskotliwym mówcą. Podczas gdy historyczny Apostoł wyznaje tu swoją słabość (2 Kor 10.1-10). Na ateńskiej agorze bez kompleksów dyskutuje z epikurejskimi i stoickimi filozofami, co w świetle listów można poddawać w wątpliwość⁵. Jak jednak zauważa Karłowicz, choć św. Łukasz jest ostatecznym autorem mowy i nie mamy żadnej pewności, że posiadał opis pawłowej mowy, to jednak jest bardzo prawdopodobne, że wykorzystuje wcześniejszy materiał⁶. Jak kontynuuje swój wywód: „Ateński epizod *Dziejów Apostolskich* interpretowany jest jako Łukaszowa kompozycja i uogólnienie szeroko rozpowszechnionego rodzaju chrześcijańskiego nauczania skierowanego do pogan, a zgodnie z głównymi liniami monoteistycznej propagandy”⁷. Jaeger analizując wydarzenie na Areopagu stwierdza, że nie jest najistotniejsze, czy sama scena jest historyczna, ale najważniejsze jest to, że chrześcijaństwo, które staje się religią światową otwiera się na kulturę grecką, stara się przemawiać jej językiem i bazując na wspólnym fundamencie głosi Jezusa Chrystusa⁸. Natomiast E. Dąbrowski w komentarzu Pisma Świętego Nowego Testamentu podkreśla po analizie tekstu mowy, że musiała ona mieć swoją historyczną, przedłukaszową podstawę.⁹ Najważniejsze jest jednak to, że mowa na Areopagu prezentuje stanowisko pierwotnego chrześcijaństwa wobec filozofii i kultury greckiej.

Przejdźmy teraz do analizy treści samej mowy. Rozpoczyna się ona do słów: „Mężowie ateńscy - przemówił Paweł stanąwszy

⁵ Por. J. Gnilka, *Paweł z Tarsu*, Kraków 2001, s. 440.

⁶ Por. D. Karłowicz, *Arcyparadoks...*, s. 15.

⁷ Tamże, s. 18.

⁸ Por. Jaeger, s. 31-32.

⁹ E. Dąbrowski, *Pismo Święte Nowego Testamentu. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, tom 5 *Dzieje Apostolskie*, Lublin 1961, s. 379.

w środku Areopagu – widzę, że jesteście pod każdym względem bardzo religijni” (Dz 17,22). Mężowie Ateńscy zostają określani terminem *deisidaimonesterous*, który można przetłumaczyć terminem „bogobojni” lub „religijni”,¹⁰ a w grece klasycznej przyjmował znaczenie bardziej pejoratywne, a mianowicie: „zabobonni”¹¹. Patrząc na adresatów mowy, jak i cały kontekst trudno uwierzyć, aby św. Paweł użył terminu tak prowokacyjnego i dwuznacznego przypadkowo, szczególnie w momencie rozpoczęcia mowy, kiedy niejako chciał zjednać sobie słuchaczy¹². Gdyby jego celem było tylko, zgodnie z prawami retoryki starożytnej, zaskarbienie sobie sympatii słuchaczy użyłby zapewne mniej dwuznacznego *captatio benevolentiae*. W następnym wersecie tej mowy napotykamy znów odniesienie, które może świadczyć o wzajemnym przenikaniu się chrześcijaństwa z filozofią i kulturą grecką. Apostoł chwali Ateńczyków za cześć, jaką oddają „Nieznanemu Bogu” i – jak niektórzy uważają – sugeruje, że potwierdza przedchrześcijańską intuicję istnienia Boga filozofów. W tym miejscu napotykamy jednak kolejny problem, gdyż jak wykazują badania archeologiczne oraz pisma starochrześcijańskie istniały takie ołtarze, ale z napisem „nieznany bogom”¹³. Jak zauważ Karłowicz: „Paweł podkreśla tu bardzo stanowczo, że Nieznany Bóg jest całkowicie obcy politeistycznej religii, że jest w pełnym tego słowa znaczeniu Bogiem Nieznany, a nie jednym z wielu nieznanych Bogów”¹⁴. Apostoła

¹⁰ Por. Tamże, s. 378; R. Popowski, Słownik grecki-polski Nowego Testamentu, Warszawa 2007, s. 70.

¹¹ Por. Z. Abramowiczówna (red.), Słownik grecko-polski, Warszawa 1958, t. I, s. 520.

¹² Por. Karłowicz, Arcyparadoks..., s. 19-20.

¹³ Por E. Dąbrowski, Pismo Święte Nowego Testamentu..., tom 5 Dzieje Apostolskie, s. 379.

¹⁴ Karłowicz, Arcyparadoks..., s. 21.

rozpoczynając zatem mowę używa określeń i stwierdzeń, które nie świadczą o bezkrytycznej otwartości na pogan i chwaleniu ich za to co robią. Po tym wstępnie rozpoczyna się zasadnicza część mowy, mówiąca o naturze Boga, który jest zgoła inny od wszystkich bogów pogańskich. Św. Paweł świadomie krytykuje idolatrię i opisuje prawdziwego Boga, który daje „życie i oddech, i wszystko”¹⁵. Na uwagę zasługuje tu fragment w którym Św. Paweł cytuje poetów pogańskich Epimenidesa i Aratosa¹⁶. Mogłoby to świadczyć o pozytywnym patrzeniu na filozofię i kulturę grecką. Jednak komentatorzy podkreślają, że Apostoł kładzie nacisk na stwierdzenie „niektórzy z waszych poetów” i podkreśla, że nie jest to twierdzenie uznawane przez wszystkich¹⁷. Nie zmienia to jednak faktu, że św. Paweł w całej mowie stosuje terminologię stoicką, zrozumiałą i komunikatywną dla jego odbiorców¹⁸.

Spróbujmy zatem podsumować ile – w świetle mowy św. Pawła na Areopagu – w filozofii antycznej jest prawdy. Jak zauważa Karłowicz: „Paweł ukazuje trzy niezbywalne elementy chrześcijańskiej kerygmy: wiarę w Jedyne Boga, zmartwychwstanie Chrystusa i wezwanie do nawrócenia. W istocie jednak (...) tylko w wypadku pierwszej tezy można dążyć do adaptowania niektórych przekonań pogańskich”¹⁹. Apostoł odwołuje się do pewnych elementów wspólnych, aby przekazać Dobrą Nowinę, ale wydaje się być w tym ostrożny i odnosi się z umiarkowaną

¹⁵ Por. Tamże, s. 22.

¹⁶ „Bo w rzeczywistości jest On niedaleko od każdego z nas. Bo w nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy, jak też powiedzieli niektórzy z waszych poetów: Jesteśmy bowiem z Jego rodu.” (Dz 17.27b-28)

¹⁷ Por. E. Dąbrowski, Pismo Święte Nowego Testamentu..., tom 5 Dzieje Apostolskie, s. 380.

¹⁸ Por. Karłowicz, Arcyparadoks... s. 23.

¹⁹ Tamże, s. 24.

życzliwością wobec filozofii. Pozostaje on wierny nauce chrześcijańskiej, a oskarżenia o „flirt z filozofią” są bezpodstawne. Sama filozofia nie poznała Boga, szuka go tylko po omacku, natomiast chrześcijaństwo dysponuje tymi prawdami, których poszukuje filozofia. Jak konstatuje Karłowicz: „Filozofia to usprawiedliwione i sensowne do czasów Dobrej Nowiny poszukiwanie Boga, bez Boga”²⁰. Wydaje się zatem, patrząc na analizowaną mowę, że choć filozofia posiada pewne elementy prawdy, to są one niepełne i mogą być wykorzystane tylko do przekazu pełnej Prawdy głoszonej przez chrześcijan, sama zaś filozofia może być swego rodzaju pomostem, dla tej wiedzy.

Zobaczymy teraz jak św. Paweł w swoich Listach określał stopień prawdy w filozofii antycznej. W *Liście do Kolosan*²¹ krytykuje on błędną filozofię, która opiera się na ludzkiej tradycji lub żywiołach świata i jest rodzajem ideologii, która może rywalizować z wiarą chrześcijan. Filozofia jest tutaj raczej fałszywym systemem religijnym, nie zaś jakąkolwiek filozofią w sensie właściwym²². Chodziło przecież o wykazanie na ile chrześcijaństwo przewyższa ową filozofię. Zdaniem Karłowicza punktem kluczowym jest tutaj znalezienie odpowiedniego fundamentu, na którym opierają się głoszone zasady. Dla filozofii będą to owe *ten stoicheia tou kosmou*, żywioły świata, natomiast dla chrześcijan tym fundamentem będzie Chrystus²³. Filozofowie pobłądzili źle odczytując ten fundament i uznali, że są nim żywioły świata. Natomiast chrześcijanie,

²⁰ Tamże, s. 25.

²¹ „Baczie, aby kto was nie zagarnął w niewolę przez tę filozofię będącą czczym oszustwem, opartą na ludzkiej tylko tradycji, na żywiołach świata, a nie na Chrystusie.” (Kol 2,8)

²² Por. A. Jankowski, *Pismo Święte Nowego Testamentu. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, tom 8 Listy więzienne, Lublin 1962, s. 256.

²³ Por. D. Karłowicz, *Arcyparadoks...*, s. 35-36.

zdaniem św. Pawła, zostali o tym pouczeni, w celu osiągnięcia pełniejszego zrozumienia tajemnicy Boga, która została przyniesiona przez Jezusa Chrystusa. Z tego wynika, że poznali oni tajemnicę tego fundamentu, fundamentu w osobie Jezusa Chrystusa (Por. Kol 2,2). Pojawia się tutaj specyficzne rozumienie poznania u Apostoła Narodów i konsekwencji z nim związanych. „Dla Pawła – stwierdza Karłowicz – właściwie rozumiane poznanie jest więc nie tylko intelektualnym aktem odkrywającym w Bogu Stwórcę i Pana wszechświata, ale to również uznanie i poddanie się Bogu”²⁴. Fałszywe filozofie źle odkryły ów fundament i w konsekwencji oddają część nie Prawdziwemu Bogu, ale jak to św. Paweł powie w *Liście do Rzymian*, ubóstwili podobizny człowieka, ptaków, płazów czy czworonożnych zwierząt (Por. Rz 1,23). Ten właśnie aspekt, owo rozeznanie właściwego fundamentu, jest tutaj kluczowe. Św. Paweł przyznaje możliwość poznania Boga na podstawie rozumu, ale jak sam ukazuje w swoich tekstach często do tego nie dochodzi. Jak zauważa Karłowicz jest to wynikiem odrzucenia naturalnego objawienia i prowadzi do utraty jasności myślenia i zdolności odróżniania mądrości od głupoty²⁵. Dlatego Apostoł napisze: „Podając się za mądrych stali się głupimi” (Rz 1,22) i pokaże, że konsekwencją takiego postępowania jest upadek rozumu, wyrażający się poprzez kult fałszywych bogów, oraz upadek moralny, który objawia się poprzez życie pełne pożądliwości i rozpusty (Por. Rz 1,24-25). Z tym oczywiście wiąże się akcentowany przez Karłowicza aspekt świadectwa, gdyż nasze życie świadczy o tym, co faktycznie uznajemy za zasadę rzeczywistości²⁶. Odkrycie i wybór Boga jako owej zasady przekłada się na świadectwo życia, a zle

²⁴ Tamże, s. 37.

²⁵ Por. Tamże, s. 41.

²⁶ Por. Tamże, s. 40.

rozeznanie odwrotnie, na antyświadectwo. Dobrze przedstawia to komentarz biblijny: „Mamy tu najwyraźniej do czynienia z ideą podwójnego posługiwania: człowiek upodabnia się do tego, komu służy: im bardziej, im szczerzej służy Bogu, tym wyraźniej staje się dzieckiem Bożym, im gorliwiej służy szatanowi, tym zdecydowanej staje się synem ciemności”²⁷. Karłowicz zaznacza: „Kto nie zna Boga i czci fałszywe bóstwo – zasadę, ten nie może żyć cnotliwie. Jeśli w obszarze naszego poznania «Boga nie ma», to religijnym skutkiem tego stanu rzeczy jest bałwochwalstwo, a moralnym nieprawość”²⁸. Dlatego św. Paweł, pisząc List do wspólnoty w Koryncie użyje sformułowania „Grecy szukają mądrości” (Kor 1.22) i zestawi je z chrześcijańskim krzyżem, który u ludzi jest głupotą, ale u Boga jest pełnią mądrości. Mądrość ludzka jest tu rozumiana szeroko: albo jako poszukiwania filozoficzne, albo jako mądrość pochodzenia gnostyckiego, czyli pojmowana raczej jako ogólnie ludzkie rozumowanie²⁹. Dlatego Autor nowego ujęcia filozofii określa tę mądrość mianem „mądrości światowej” przynależnej ludziom zmysłowym, która musi zostać przewyżczona przez mądrość duchową, czyli Mądrość Bożą oraz powiązaną z nią ściśle mądrością naturalną³⁰. Należy wspomnieć jeszcze, że w pewnych przypadkach św. Paweł chwali pogan za kierowanie się prawami rozumu³¹. Jaeger również, choć uznaje udział pogańskiej

²⁷ K. Romaniuk, *Pismo Święte Nowego Testamentu. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, tom 6 część 1 List do Rzymian, Poznań-Warszawa 1978, s. 93.

²⁸ D. Karłowicz, *Sokrates...*, s. 81.

²⁹ Por. M. Rosik, *Nowy komentarz Biblijny, Pierwszy List do Koryntian*, tom VII, Częstochowa 2009, s. 131.

³⁰ Por. D. Karłowicz, *Arcyparadoks...*, s. 43-44.

³¹ „Bo gdy poganie, którzy Prawa nie mają, idąc za naturą, czynią to, co Prawo nakazuje, chociaż Prawa nie mają, sami dla siebie są Prawem. Wykazują

mądrości w dziele prawdy i jej rozwój w historii myśli greckiej, to jednak podkreśla, że nie był on pełny³². Nie zmienia to jednak faktu, że ilość elementów prawdy zawarta w filozofii antycznej z trudem wystarcza, aby realizować cele, jakie stawia sobie filozofia: życie bez namiętności i upodobnienie się do Boga.

Podsumowując opinię św. Pawła na temat ilości elementów prawdy w filozofii antycznej musimy stwierdzić, że, co prawda, Apostoł przyznaje rozumowi możliwość poznania Boga, to jednak poznanie Go wydaje się być niezwykle trudne. Liczne przykłady bałwochwalstwa oraz niemoralności wśród pogan wskazują, że poznanie tylko ludzkie bardzo często nie wystarcza do prowadzenia życia pełnego cnót. Elementy prawdy, które znajdują się w filozofii starożytnej nie są przez św. Pawła odrzucane, wręcz przeciwnie, Apostoł wykorzystuje je, aby przekazać pełnię Prawdy narodom pogańskim. Powołując się na mądrość naturalną, przysługującą każdemu człowiekowi, św. Paweł wykazuje niemoralne życie pogan. Elementy prawdy zawarte w filozofii antycznej są na tyle nikłe, że łatwo może dojść do zaćmienia umysłu i znikczemnienia myśli, a w konsekwencji do bałwochwalstwa. Prawda głoszona przez św. Pawła ma prowadzić do oczyszczenia i poznania pełnej Prawdy. Dobrze potrzebę oczyszczenia się z mądrości światowej poprzez Prawdę chrześcijan wykazuje autor *Listu do Diogneta*³³. Po oczyszczeniu człowiek jest w stanie

oni, że treść Prawa wypisana jest w ich sercach, gdy jednocześnie ich sumienie staje jako świadek, a mianowicie ich myśli na przemian ich oskarżające lub uniewinniające.” (Rz 2.14-15)

³² Por. W. Jaeger, s. 55.

³³ „Kiedy więc oczyścisz się ze wszystkich przesłaniających twój umysł przesądów, kiedy odrzucisz zwodnicze przyzwyczajenia, kiedy staniesz się jakby z gruntu nowym człowiekiem – ponieważ jak sam to przyznajesz zamierzasz słuchać nowej nauki – rozpatrz wówczas, posługując się nie tylko

rozeznąć swoim rozumem nicość bogów pogańskich i zrozumieć jak nierozumne jest piętnowane przez św. Pawła bałwochwalstwo.

3.2. *Semina verbi* św. Justyna

Św. Justyn działał już w zgoła innych realiach niż Apostoł Narodów. Chrześcijaństwo znacznie okrzepło i podjęło głębszą dyskusję z filozofią antyczną. Trzeba było się do niej ustosunkować, określić na ile to, co głoszą filozofowie jest zbieżne z Objawieniem. Jak konstataje Karłowicz: „Dla Justyna, jak pamiętamy, nauka Platona, tylko niewiele różniła się od chrześcijaństwa, a Sokrates jest chrześcijaninem, który żył przed Chrystusem”³⁴. Oczywiście ciekawa jest kwestia, w jaki sposób Filozof i Męczennik patrzy na teksty starożytnych mędrców oraz to, że znajduje tam wiele elementów, czy ziaren prawdy. Jak zauważa Autor nowego ujęcia filozofii, jest to bardzo mocno związane z metodą alegoryczną interpretacji filozofii przez św. Justyna. Metoda ta poszerza znacznie możliwości interpretacji i adaptacji filozofii starożytnej w stosunku do Objawienia³⁵. Simonetti, prezentując alegoryczną metodę interpretacji Pisma Świętego zauważa, że św. Justyn zasadniczo stosuje daleko idącą typologię w interpretacji tekstów Starego Testamentu. Widać to wyraźnie w *Dialogu z Żydem Tryfonem*, gdzie chrystologicznie analizuje potop

oczami, lecz także rozumem jaka jest w rzeczywistości istota i postać zewnętrzna tych, tych którzy wy nazywacie bogami i za bogów też uznajecie.”
Do Diogneta 2.1, w: Pierwsi świadkowie, tł. A. Świderkówna, BOK 10, Kraków 1998, s. 339.

³⁴ D. Karłowicz, Sokrates..., s. 71.

³⁵ Por. Tamże, s. 72.

czy zestawia Jozuego z Jezusem. Simonetti podkreśla również, że Filozof i Męczennik zna także alegoryczną metodę interpretacji. Co prawda nie analizuje on tekstów św. Justyna pod kątem zastosowania metody alegorycznej do tekstów filozoficznych, to ważne jest jednak podkreślenie znajomości przez Apologetę samej metody³⁶. Przyglądając się zatem św. Justynowi oraz jego alegorycznej metodzie interpretacji zobaczymy, czy przy takim spojrzeniu na filozofię antyczną można znaleźć tam wystarczająco dużo prawdy, aby wieść życie zgodne z rozumem.

Pobieżne spojrzenie na tekst św. Justyna może sugerować, że widzi on bardzo wiele elementów prawdy zawartych w filozofii antycznej i podkreśla jej zdolność kształtowania człowieka doskonałego. W *Dialogu z Żydem Tryfonem* samego siebie przedstawia jako filozofa i podkreśla, że filozofia jest dobra, gdyż prowadzi do Boga³⁷. Natomiast w *Apologiach* akcentował godną pochwały postawę Sokratesa czy Heraklita, którzy żyją zgodnie z *Logosem*³⁸, oraz chwalił stoików za ich poglądy etyczne³⁹. Chadwick podkreśla, że św. Justyn bardzo przychylnie spoglądał na filozofię i można go posądzić nawet o eklektyzm, czyli tworzenie pewnej doktryny bazującej na podstawowych założeniach filozofii platońskiej, na której oparłby dopiero później naukę Chrystusa⁴⁰. Wspominana już alegoryczna interpretacja jest związana nie tylko z uznaniem pewnych elementów prawdy w filozofii starożytnej, ale również z pozytywną interpretacją zjawisk w niej zachodzących. Stąd św. Justyn widział u pogan wiele zbieżności

³⁶ Por. M Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, Kraków 2000, s. 35-38.

³⁷ Por. Justyn, *Dialog...* 1-2, POK 4, s. 97-101.

³⁸ Por. Justyn, 1 *Apologia* 46.3, BOK 24, s. 240.

³⁹ Por. Justyn, 2 *Apologia* 7.8, BOK 24, s. 276.

⁴⁰ Por. Chadwick, s. 22.

w kulcie czy karykaturalnych zapowiedzi Wcielenia, Dziewiczego Narodzenia Chrystusa lub Eucharystii⁴¹. Apologeta porównywał Jezusa i jego działalność z greckimi bohaterami i bogami, i starał się wykazać, że Chrystus został posłany jak Hermes, był cierpiący jak Zeus, zrodzony z Dziewicy jak Perseusz oraz czynił cuda jak Asklepios⁴². W innych miejscach zestawiał Jezusa z Dionizosem i wykazywał, że różnice jakie pojawiają się w interpretacji tych dwóch postaci są wynikiem działania złych demonów⁴³. Owocem działania demonów pośród pogan są również wszelkie obrzędy obmywania się i oczyszczania przed czynnościami kultycznymi i wejściami do świątyń, które są zbliżone do chrześcijańskiego chrztu⁴⁴ oraz sama Eucharystia, która jest zbieżna z kultami misteryjnymi Mitry, gdzie ofiaruje się chleb i kielich z wodą⁴⁵. Zatem św. Justyn nie tylko docenia samą filozofię i życie pewnych filozofów, ale również gloryfikuje kulturę pogańską stwierdzając, że za większość pomyłek nie odpowiada rozum, ale działanie złych demonów. Zestawiając go z innymi pisarzami chrześcijańskimi, takimi jak Tacjan czy Tertulian, Karłowicz stwierdza, że można by powiedzieć, iż św. Justyn stoi po drugiej stronie barykady i głosi pogląd w którego świetle możliwe jest osiągnięcie chrześcijańskiej doskonałości w czasach przed Chrystusem⁴⁶. W innym miejscu stwierdza jednak, że: „Apologetci wskazują dwa główne powody odrzucenia filozofii jako alternatywnego, równoprawnego wobec chrześcijaństwa sposobu

⁴¹ Por. Tamże, s. 18-19.

⁴² Por. Justyn, 1 Apologia 22, BOK 24, s. 223.

⁴³ Por. Tamże 54, s. 245-247.

⁴⁴ Por. Tamże 62, s. 252.

⁴⁵ Por. Tamże 66, s. 255.

⁴⁶ Por. D. Karłowicz, Sokrates..., s. 87-88.

życia. Pierwszy wiąże się ze sprzecznościami między poglądami filozofów. Drugi z ich jawną fałszywością. Sprzeczności przynoszą w konsekwencji niepewność, a fałsz implikuje niemoralność⁴⁷. Czy zatem św. Justyn faktycznie jest w opozycji do innych pisarzy chrześcijańskich i przypisuje tak wiele prawdy filozofii starożytnej, tak że staje się ona alternatywą dla chrześcijaństwa? Nie wychodząc ponad to, co powiedział sam Filozof przypatrzmy się jego pismom i spróbujmy ustosunkować się do tej tezy.

Nie ulega wątpliwości, że św. Justyn jest krytyczny wobec filozofii starożytnej, nawet wobec platonizmu, który uważał za najbliższy chrześcijaństwu. Dyskutując z Tryfonem krytykuje platoński pogląd na nieśmiertelność duszy samej w sobie czy wyraża dezaprobatę, gdy mówi o kwestii głoszonej przez Platona reinkarnacji⁴⁸. Zasadniczo początek *Dialogu z Żydem Tryfonem* jest zbudowany w konwencji przytaczania przez Filozofa i Męczennika poglądów poszczególnych szkół filozoficznych i wykazywania ich braków oraz nieumiejętności odpowiedzi na kluczowe pytania. W *1 Apologii* podkreśla, że filozofowie głoszą nauki jakie chcą, a ponadto są one często ze sobą sprzeczne⁴⁹. Krytykuje ponadto cyników za obojętność, stoików za akcentowanie jednej zasady, jaką jest ogień oraz za głoszony przez nich determinizm⁵⁰. Poruszając dalej kwestię sprzeczności w samej filozofii warto zacytować obszerniejszy fragment z *Dialogu z Żydem Tryfonem*. „Filozofia jest niewątpliwie dobrem bardzo wielkim i cennym w oczach Bożych, bo ona jedna prowadzi nas do Boga, a ci, co w filozofii cały swój umysł zgłębili, to ludzie naprawdę święci.

⁴⁷ Tamże, s. 78.

⁴⁸ Por. Justyn, *Dialog...* 4-6, POK 4, s. 103-108.

⁴⁹ Por. Justyn, *1 Apologia* 7, BOK 24, s. 211.

⁵⁰ Por. Justyn, *2 Apologia* 7, BOK 24, s. 276.

Ale czym jest filozofia i dlaczego posłano ją do ludzi, tego nie wiem. Gdyby ją bowiem znali, nie byłoby platoników, stoików, perypatetyków, teoretyków, ani pitagorejczyków, bo przecież jedną jest ona nauką⁵¹. Nie ulega zatem wątpliwości, że choć św. Justyn ceni filozofię starożytną, to jednak widzi jej braki, błędne teorie oraz wewnętrzne sprzeczności. Sam opisywał swoją drogę poszukiwania filozofii „jedynie pewnej” i stwierdził, że chrześcijaństwo jest ową „jedną nauką”. Nawet jeśli jesteśmy w stanie w pełni określić ile prawdy zawiera się w filozofii antycznej, to jednak sprzeczności w łonie samej filozofii powodują niepewność i utrudniają realizację jej celu, czyli doskonałości polegającej na wyleczeniu się z lęku przed śmiercią.

Miarą prawdy w filozofii starożytnej jest jej skuteczność, a więc na ile pozwala ona ukształtować człowieka doskonałego. Wydaje się, że w aspekcie świadectwa życia, które w filozofii ma wartość dowodową, Apologeta potwierdza, że filozofia spełnia swój cel bardzo dobrze, a przykładem mają być Sokrates lub Heraklit. Św. Justyn potwierdza, że filozofowie nie znając całej prawdy, którą jest *Logos* – Chrystus głosili często twierdzenia ze sobą sprzeczne⁵². Podkreśla, że nie dysponowali oni wiedzą pełną i niewzruszoną i nie posiadali jasnego zrozumienia⁵³. Chadwick natomiast zauważa, że zestawienie Chrystusa i Sokratesa nie ma na celu gloryfikowania tego drugiego. Wręcz przeciwnie, ma ono podkreślić dzielące ich różnice, a mianowicie że Jezus pokazuje Boga w pełni, a Sokrates szuka go po omacku. Ponadto różna jest grupa odbiorców, Sokrates przemawia do wąskiej grupy filozofów, natomiast Chrystus obejmuje także ludzi niewykształconych

⁵¹ Justyn, Dialog... 2.1, POK 4, s. 99.

⁵² Por. Justyn, 2 Apologia 10.3, BOK 24, s. 278.

⁵³ Por. Tamże, 13.3-4, s. 281.

czy niepiśmiennych. Wreszcie Sokrates kieruje się tylko naturą, a Jezus porządkiem nadnaturalnym⁵⁴. Św. Justyn nie twierdzi oczywiście, że życie Sokratesa było niemoralne, pokazuje tylko, że żył on zgodnie z *Logosem*, ale nie miało to takiego oddźwięku na innych. Nikt za Sokratesa nie oddał swojego życia.

Powróćmy jednak w tym miejscu do rozważań nad kwestią relacji pomiędzy *Logos* i *spermata tou logou*. Przypomnę, że zdaniem Karłowicza każdy z ludzi uczestniczy w owych *spermata tou logou*, nasionach logosu, natomiast poprzez szczególne natchnienie *Logos* pewni wybrani ludzie mogli osiągnąć większą, pełniejszą doskonałość. Patrząc z tej perspektywy Autor nowej koncepcji filozofii kontynuując swój wywód stwierdza: „Jego [św. Justyna] afirmacja doskonałego życia Sokratesa i Heraklita obwarowana zostaje zastrzeżeniami, które nie pozostawiają żadnych wątpliwości co do jego istotnych przekonań”⁵⁵. Karłowicz podkreśla jeden bardzo ważny aspekt, a mianowicie, że Sokrates, żyjąc na miarę starożytnego mędrca, kierował się, jakimś rodzajem niejasnego przekonania. Zatem nie ulega wątpliwości, że starożytny filozof był mędrce i osiągnął doskonałość rozumu oraz cnoty, ale nie w wyniku tylko własnego naturalnego rozeznania, a raczej przez przypadek. Był on rodzajem daru, który Sokrates otrzymał i ów dar nie obejmował wszystkich ludzi, lecz tylko wybranych⁵⁶. Zatem, konstatuje dalej: „Trudno wątpić, że taka opinia dyskryminuje filozofię Sokratesa pojętą jako droga ludzkiego życia i przemiany, stawiając ją w rzędzie rzeczy raczej godnych uwagi niż polecenia i naśladowania”⁵⁷. Zatem filozofia w ujęciu

⁵⁴ Por. Chadwick, s. 21-22.

⁵⁵ D. Karłowicz, *Sokrates...*, s. 88.

⁵⁶ Por. D. Karłowicz, *Sokrates...*, s. 88.

⁵⁷ Tamże, s. 89.

św. Justyna chodź doceniana i posiadająca elementy prawdy nie dysponuje nią w takiej ilości, aby prowadziła do pełni celu filozofa, życia doskonałego. Natomiast ludzie, którzy taką doskonałość osiągnęli zostali raczej w jakiś szczególny sposób obdarowani przez *Logos* i dzięki temu mogli osiągnąć pełnię doskonałości – mądrość.

Warto zwrócić tutaj uwagę na poglądy ucznia św. Justyna, Tacjana, który – odnosząc się mniej życzliwie do samej filozofii – wykazuje, że większość z tych, którzy nazywają się filozofami, nie należała raczej do grona mędrców⁵⁸. Życie prezentowane przez Diogenesa, Arystypa, czy Arystotelesa jest zdaniem Tacjana niemoralne, a więc idąc logiką filozofii antycznej i fałszywe. Karłowicz mówi w tym kontekście o tak zwanym „kryterium Lachesa”, który jest tytułowym bohaterem dialogu Platona. W świetle tego kryterium podstawowym warunkiem zakwalifikowania osoby do grona mędrców jest zgodność nauki głoszonej przez daną osobę z jej świadectwem życia⁵⁹. Dlatego stwierdza w innym miejscu: „Teoria i praktyka są nierozdzielne, stanowią bowiem dwie strony tej samej przemiany”⁶⁰. Jak jednak pokazuje Tacjan,

⁵⁸ „Cóż bowiem znowu takiego ważnego dało wasze filozofowanie? Kto z tych, którzy się nią najpełniej zajmowali, był wolny od szukania próżnej chwały? Diogenes, który tak ostentacyjnie podkreślał panowanie nad sobą, tak obzał się surowego mięsa, że dostał skrętu jelit i zmarł z powodu własnego nieumiarkowania. Arystyp przechadzał się w płaszczu purpurowym, podając się za człowieka szlachetnego, a w rzeczywistości prowadził życie rozpustne. Diogenes natomiast sprzedał z powodu swojej żarłoczności filozofa Platona. A Arystoteles, który w swojej głupocie wyznaczył granice Opatrzności i twierdził, że szczęście dają rzeczy przyjemne, zupełnie wbrew swej naturze schlebiał owemu szalonemu młodzieńcowi Aleksandrowi.” Tacjan, 2.1-2, BOK 24, s. 312-313.

⁵⁹ Por. D. Karłowicz, *Arcyparadoks...*, s. 124-125.

⁶⁰ Tamże, s. 125.

wśród filozofów te dwa elementy nie zawsze są obecne, tzn. głoszone treści nie zawsze są potwierdzane świadectwem życia.

Zdaniem św. Justyna owe *semina Verbi*, ziarna prawdy, są obecne w filozofii starożytnej i nie ma co do tego wątpliwości. Jak jednak pokazuje świadectwo życia różnych filozofów, nie są one na tyle wystarczające, aby dzięki nim osiągnąć doskonałość. Przypadek Sokratesa jest raczej wyjątkiem od reguły i to, jak podkreśla Karłowicz raczej z przypadku, niż z rozeznania rozumowego i odkrytej prawdy. Takie patrzenie powoduje dość sceptyczne spojrzenie na filozofię antyczną i potwierdza jej niewystarczalność. Te ziarna prawdy są więc raczej przygotowaniem do Objawienia, owym *praeparatio evangelica*, niż źródłem prawdy, na którym możemy się skutecznie opierać.

3.3. Radykalizm Tertuliana

Kolejnym autorem, którego pisma i ocenę filozofii antycznej analizuje Karłowicz jest Tertulian. Choć Kartagińczyk odnosi się dość sceptycznie do samej filozofii, to jednak nie odrzuca jej całkowicie. Potrafi dostrzec w niej elementy prawdy zgodne z Objawieniem. Pokażemy, na ile jego zdaniem te elementy prawdy są wystarczające do osiągnięcia celu filozofii antycznej. Jak stwierdza Karłowicz, na ten stosunek będzie miało duży wpływ doświadczenia wyniesione z pogańskiej formacji intelektualnej Tertuliana⁶¹. Jego zdaniem Sokratesa należy skrytykować za przysięganie na dąb, kozła i psa⁶² czy użyczenie swojej żony przyjaciołom⁶³. Choć, jak zaznacza Karłowicz, Tertulian pozy-

⁶¹ Por. D. Karłowicz, Sokrates..., s. 70.

⁶² Por. Tertulian, Apologetyk 14.7, , POK 20, s. 67.

⁶³ Por. Tamże, 39.12, s. 160.

tywnie wypowiedział się o Senecie nazywając go *saepe noster*, czy o Marku Aureliuszu, to jednak w poglądach znacznie bliżej będzie mu do Tacjana, który krytykuje filozofów, niż do pozytywnie oceniającego filozofię św. Justyna⁶⁴. Krytyka osoby Sokratesa nie jest tutaj wyjątkiem.

Zobaczmy więc, jak Tertulian odnosi się do Boga filozofów i na ile jest on zbieżny z obrazem Boga, którego poznajemy w Objawieniu. W *Apologetyku* wyklada naukę o Bogu jedynym, który z niczego stworzył świat. Jest On co prawda niewidzialny, ale możliwy do poznania poprzez otaczający świat⁶⁵, Kartagińczyk mówi zatem o możliwości odkrycia Boga poprzez rozum ludzki, ale jak zauważa Autor nowego ujęcia filozofii: „Tertulian z całą ostrością widzi, że niezmiennego i nie dającego nadziei Boga filozofów nie łatwo przyjdzie utożsamić z Bogiem Objawienia”⁶⁶. Zatem zestawienie Boga filozofów i Boga Objawienia wydaje się wyjątkowo trudne. Ratzinger, poruszając ten problem, mówi właśnie o rozejściu się tych dwóch sposobów patrzenia na Boga, poprzez filozofię i Objawienie. Przyczynę tego dostrzega w fakcie rozejścia się rozumu i pobożności, wyjaśniania rzeczywistości i odkrywania racji bytu, a z drugiej strony przetrwania religijnych form oddawania czci bożkom⁶⁷. Przyzwolenie na kult bożków, sprzeczny z rozumem, zaowocowało błędnym obrazem Pierwszej Zasady, której nie da się utożsamić z Bogiem Objawienia. Jak zauważa Lisicki: „Oczywiście, Arystoteles, Platon czy Plotyn dostarczają tylko narzędzia. Ale – i to jest o wiele ważniejsze – chrześcijaństwo ten instrument przyjmuje i przy jego pomo-

⁶⁴ Por. D. Karłowicz, Sokrates..., s. 76.

⁶⁵ Por. Tertulian, *Apologetyk* 17, POK 20, s. 77-79.

⁶⁶ D. Karłowicz, Sokrates..., s. 71.

⁶⁷ J. Ratzinger, s. 95.

cy opisuje Najwyższego⁶⁸. Dzięki terminologii języka filozofów można byłą wyrazić i opisać, na ile to oczywiście jest możliwe, Boga. Ta kwestia jest powiązana także ze św. Pawłem i jego koncepcją poznania, która polega nie tylko na intelektualnym akcie odkrycia w Bogu Stwórcy i Pana wszechrzeczy, ale również na poddaniu się Bogu i oddaniu Mu czci⁶⁹. Należy zatem oddzielić Boga filozofów, Boga rozumu i Boga Objawienia. Zdaniem Tertuliana świadectwo duszy mówi nam właśnie o Bogu rozumu, który jest zbieżny z Objawieniem, a właśnie tezy filozofów ukazują się tutaj, jako nierozumne⁷⁰. W tym widzimy wyraźnie podział Tertuliana na to, co racjonalne, rozumowe i to, co filozoficzne. Kartagińczyk uznaje rozum i jego osiągnięcia, natomiast krytykuje filozofów, którzy zrobili zły użytek z możliwości, jakie daje rozum.

Zobaczmy teraz na ile, zdaniem Tertuliana, filozofia umożliwia realizację jej podstawowego celu, czyli ukształtowanie człowieka doskonałego wolnego od namiętności i podobnego do Boga. Przede wszystkim Kartagińczyk stwierdza, że w porównaniu do świadectwa duszy nauki filozofów są „niestrawne” i raczej opierają się na wierze w fałsz, niż w prawdę⁷¹. W piśmie *Do pogan* stwierdził: „Ilu ludzi zwie się filozofami, a jednak nie kieruje się prawdami filozofii”⁷². Natomiast w *Apologetyku* wskazuje na starożytność Mojżesza oraz proroków, którzy są starsi od najstarszych filozofów i pisarzy wyciągając wniosek, że filozofowie przejęli pewne elementy prawdy z pism żydowskich⁷³. Zarzuty

⁶⁸ P. Lisicki, *Doskonałość i nędza*, Warszawa-Gniezno 2008, s. 29-30.

⁶⁹ Por. D. Karłowicz, *Arcyparadoks...*, s. 37.

⁷⁰ Por. Tenże, *Sokrates...*, s. 71-72.

⁷¹ Por. Tertulian, *Świadectwo duszy* 1, PSP 29, s. 100-101.

⁷² Tenże, *Do pogan*, Księga I 5, PSP 29, s. 49.

⁷³ Por. Tenże, *Apologetyk* 18-19, POK 20, s. 81-87.

dotyczą także wypaczenia tych elementów, które ukradli z dzieł Mojżesza i innych. Ponadto stwierdzał, że filozofie nie kierują się chęcią doskonałości, ale pragnieniem niskiej żądzy sławy, co widać na przykładzie Empedoklesa, Zenona Eleaity czy Regulusa⁷⁴. Natomiast w dziele *Do męczenników* wykazuje pozorną doskonałość takich mężów jak Heraklit czy Peregrinus⁷⁵. Jak pamiętamy, świadectwo ma wartość dowodową, a jeśli filozofowie swoim życiem nie potwierdzają swojej nauki, to jest to dowód sugerujący, że głoszone przez nich tezy nie są zgodne z prawdą. Jak podkreśla Karłowicz: „Filozofowie mieli dostęp do prawdy, lecz nie potrafili wykorzystać ani rad nauczycielki natury ani tego, czego dowiedzieli się od Mojżesza”⁷⁶. Skutkiem takiego stanu rzeczy, zatracenia tych elementów prawdy przez filozofów jest zdaniem Tertuliana ich niemoralne życie pełne żądz ciekawości⁷⁷ oraz służalczej gonitwy za sławą⁷⁸. Filozofia antyczna jawi się zatem jako nauka, która posiada pewne elementy prawdy i co do takiego stanu rzeczy Tertulian nie ma wątpliwości. Jednak okazuje się, że ilość tych elementów jest zbyt mała, by dzięki nim można było w pełni realizować swoje zadanie i prowadzić ludzi do doskonałości. Winę za ten stan ponoszą sami filozofowie, którzy robią zły użytek z rozumu. Jak konstatuje Karłowicz: „Filozofia okazuje się, więc niepewna i chwiejna, a co za tym idzie, zupełnie nie przydatna do roli przewodniczki życia ludzkiego”⁷⁹. Pokazaliśmy, zatem, że w wyniku fałszywości, która implikuje niemoral-

⁷⁴ Por. Tamże, 50, s. 199-203.

⁷⁵ Por. Tenże, *Do męczenników* 4, tł. E. Stanuła, POK 5, Warszawa 1970, s. 36.

⁷⁶ D. Karłowicz, *Sokrates...*, s. 76.

⁷⁷ Por. Tertulian, *Apologetyk* 46, POK 20, s. 182.

⁷⁸ Por. Tenże, *Do pogan*, Księga II 14, PSP 29, s. 94.

⁷⁹ D. Karłowicz, *Sokrates...*, s. 77.

ność, filozofia nie daje pełni oparcia, aby dorastać do celu, jakim jest doskonałość.

Innym argumentem przeciw filozofii jest aspekt jej wewnętrznej sprzeczności, o którym wyraźnie pisze sam Kartagińczyk: „W istocie dziwna mądrość filozofów! O jej słabości świadczy przede wszystkim ta różnorodność poglądów, która pochodzi z nieznamośności prawdy”⁸⁰. Spróbujmy porównać tę tezę z faktyczną nauką filozofów w najważniejszych aspektach. Sam Tertulian pokazuje tutaj sprzeczności w patrzeniu choćby na Boga. W dziele *Do Pogan* zapisze, że dla platoników jest On opiekunem władcą i sędzią wszystkiego, dla epikurejczyków bytem żyjącym w spokoju, dla stoików zaś znajduje się On poza światem. Filozofowie są zatem niepewni i chwiejni w tych poglądach⁸¹. W podobnym duchu Kartagińczyk podejmuje ten problem w *Apologetyku*, gdzie również wymienia rozbieżności w patrzeniu na Boga u stoików, platoników czy epikurejczyków. Rozwija jednak swoją argumentację mówiąc o istocie duszy, która jest dla jednych boska i nieprzemijająca, a dla innych przemija i ginie⁸². Dla Tertuliana takie sprzeczności są dowodem na to, że filozofia nie spełnia pokładanej w niej nadziei, a wynikają one jego zdaniem z tego, że poganie wypaczyli tę prawdę, którą przejęli z pism Mojżesza, dodając własne interpretacje. Te interpretacje nie były jednak tylko ich własnym wymysłem, ale zdaniem Kartagińczyka filozofowie zostali zwiedzeni przez złe demony. Była to szeroko rozpowszechniona opinia Ojców Kościoła, którzy twierdzili, że za wypaczenia prawdy oraz bałwochwalstwo odpowiadają demony, które siebie kazały nazywać bogami. Tertulian w *Apologetyku*

⁸⁰ Tertulian, *Do pogan*, II 2, PSP 29, s. 72.

⁸¹ Por. Tamże, s. 73.

⁸² Por. Tenże, *Apologetyk* 47, POK 20, s. 187-188.

pisał o istnieniu demonów, ich naturze oraz zgubnym wpływie na człowieka, który wyraża się w odejściu od Boga, bałwochwaltwie, oraz ataku na sferę duchową i cielesną⁸³. W tym kontekście Kartagińczyk pisze traktat *De idolatria* i w nim rozwija swoją naukę o demonach, które wprowadziły kult bałwochwalczy oraz o tym, że są one źródłem błędów. To one nakłaniają ludzi do grzechów, z których największym jest oddawanie czci stworzeniom, a nie Stwórcy⁸⁴. Idąc tym nurtem Tertulian napisze w *Świadectwie duszy*, że diabeł jest aniołem zła, sprawcą wszelkiego błędu, demoralizatorem całego świata⁸⁵. O wpływie demonów na filozofów i na głoszone przez nich poglądy pisał również św. Justyn czy Tacjan.

Warto zastanowić się jeszcze nad metodą alegoryczną w pismach Kartagińczyka. Jak zauważa Karłowicz: „Zakres aprobowanych podobieństw zależy też od skłonności do alegorycznego wykładu twierdzeń filozoficznych”⁸⁶. Jak wykazaliśmy wcześniej św. Justyn często korzystał z takiej metody interpretacji tekstów. Była ona jednak bardziej związana ze szkołą aleksandryjską, gdzie rozwinęli ją tacy ojcowie jak Klemens Aleksandryjski czy Orygenes. Tertulian natomiast zdaje się dystansować od metody alegorycznej w interpretacji tekstów filozoficznych i biblijnych. Simonetti zauważa, że: „Z jednej strony odrzuca *alegoria argumentatio*, którą poganie stosowali do interpretacji swych mitów, z drugiej jednak strony (...) kontestuje także marcjonistyczne odrzucanie alegorii”⁸⁷. Jak dalej zauważa w swoim opracowaniu

⁸³ Por. Tamże 22, s. 103-109.

⁸⁴ Por. Tertulian, O Bałwochwaltwie 1, POK 28, s. 72-73.

⁸⁵ Por. Tenże, Świadectwo duszy 3, PSP 29, s. 103.

⁸⁶ D. Karłowicz, Sokrates..., s. 72.

⁸⁷ M. Simonetti, s. 43-44.

Simonetti, Tertulian nie neguje metody alegorycznej, ale starając się przyjąć jak najlepszą i najbardziej optymalną pozycję wobec otaczającej go sytuacji i ostrożnie wykorzystuje ją w swoich pismach⁸⁸. Takie stanowisko wyjaśnia również dlaczego Tertulian wypowiada się o filozofii znacznie mniej przychylnie.

Zdaniem teologa z Kartaginy, choć w filozofii antycznej pojawiają się elementy prawdy, to jednak mimo wszystko nie spełnia ona w pełni swojego zadania. Liczne sprzeczności wewnątrz samej filozofii powodują niepewność, co do tego na ile może ona prowadzić do życia doskonałego. Ponadto Tertulian podkreśla niemoralne prowadzenie się filozofów i jak zauważa Karłowicz, Kartagińczykowi znacznie bliżej jest do opinii Tacjana niż św. Justyna na temat filozofów i ich życia. Co prawda Tertulian uczyniłby wyjątek dla Seneki, ale nie ma to wpływu na jego całościowe patrzenie⁸⁹. Filozofia z trudem pozwala osiągnąć stawiane jej cel jakim jest ukształtowanie człowieka doskonałego. Tertulian powie: „Filozofowie wprawdzie zabiegają o prawdę znienawidzoną przez świat, natomiast posiadają ją chrześcijanie”⁹⁰. Jak widać nie neguje on samych poszukiwań filozofów, a jedynie podkreśla, że prawda jest gdzie indziej. Ciekawie i celnie podsumowuje to Karłowicz: „Prawdziwa filozofia, która prowadzi do poznania Boga i daje świętość, jest tylko jedna. Tej filozofii nie znają filozofowie”⁹¹. Tą filozofią jest chrześcijaństwo, które pozwala każdemu, a przede wszystkim duszy prostej i niewykształconej, na co kładzie nacisk Tertulian, dojść do właściwej jej doskonałości, zdystansować się od namiętności, z których największą jest lęk przed śmiercią.

⁸⁸ Por. Tamże, s.43-45.

⁸⁹ Por. D. Karłowicz, Sokrates..., s. 76.

⁹⁰ Tertulian, Do pogan, Księga I 4, PSP 29, s. 47.

⁹¹ D. Karłowicz, Sokrates..., s. 89-90.

Rozdział IV

UTILITAS GRECKIEJ PAIDEI DLA WIARY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

4.1. Grecki sposób wykorzystania ćwiczeń duchowych w chrześcijaństwie

Dokonując analizy filozofii antycznej wykazaliśmy, że prawdy w niej zawarte nie są wystarczające do osiągnięcia doskonałości. Jednostki, którym się to udało są raczej dowodem na to, że owa doskonałość dla ogółu ludzkości jest niedostępna, a ci, którzy to osiągnęli dokonali tego raczej „przez przypadek”, dzięki specjalnej łasce. Jak podkreśla konstytucja *Dei Verbum* Objawienie się Boga w Jezusie Chrystusie jest już pełnią Objawienia, po którym nie mamy się spodziewać żadnego innego publicznego objawienia¹. Nie ulega również wątpliwości, że Objawienie w Jezusie Chrystusie jest środkiem wystarczającym do osiągnięcia zbawienia, a ponadto jest pewne. Przyglądając się poszczególnym pisarzom wczesnochrześcijańskim zobaczymy, czy w tym kontekście, ich zdaniem jest potrzebna jakakolwiek recepcja filozofii starożytnej czy raczej będą oni zalecali odrzucenie jej w całości.

Choć w I wieku nie dochodzi jeszcze do bezpośredniej konfrontacji kultury Greków z wyznawcami Chrystusa, to jednak możemy zaobserwować sytuacje, gdzie te dwie rzeczywistości się przenika-

¹ Sobór Watykański II, *Dei Verbum* nr. 5, Poznań 2002, s. 351.

ły. Jak zauważa Chadwick przekaz Nowego Testamentu pozostaje poza ramami ówczesnych szkół filozoficznych², to jednak możemy znaleźć pewne aspekty wykorzystywania Greckiej paidei. Przedstawicielem tej konfrontacji jest św. Paweł, który poprzez wyjście nie tylko do Żydów, ale i pogan jest zmuszony konfrontować się, przynajmniej częściowo z tym, co owi poganie mają do przekazania. Ponadto jak zauważa Jaeger, Żydzi z czasów św. Pawła byli zhellenizowani nie tylko w diasporze, ale także w samej Palestynie, dlatego siłą rzeczy dochodziło tam do pewnych konfrontacji³. Jak dalej kontynuuje swój wywód Jaeger, wraz z językiem greckim i hellenizacją przedostaje się do judaizmu cały świat koncepcji, kategorii myślowych, utrwalonych metafor i subtelnych koncepcji znaczeniowych⁴. Patrząc na tę sytuację można powiedzieć, że obecność św. Pawła na Areopagu była symbolicznym momentem, gdzie chrześcijaństwo spotkało kulturę grecką. W tym momencie ujawnił się pewien aspekt użyteczności filozofii starożytnej dla chrześcijan. Apostoł Narodów ze stanowczością mówi do mieszkańców Aten, że czczą to, czego sami nie znają, a ich poeci określają pewne elementy natury Boga (Por. Dz 17). Niemniej jednak przedmiotem użyteczności nie jest tutaj sam fakt podobnych poglądów, ale język całej mowy, który jest zrozumiały dla Greków. Odniesienie się do poetów, czy stosowanie pojęć technicznych, wziętych ze stoicyzmu wskazuje, że św. Paweł uznaje zapewne użyteczność filozofii antycznej jako dobrego środka porozumienia⁵. Jak konstatuje Karłowicz: „Ostatecznie, jak się zdaje, nie sposób ustalić, czy wychodzący wśród gromkiego śmiechu zebranych św.

² Por. Chadwick, s. 13.

³ Por. W. Jaeger, s. 27.

⁴ Por. Tamże, s. 26-27.

⁵ Por. D. Karłowicz, *Arcyparadoks...*, s. 24-25.

Paweł jest symbolem chrześcijaństwa, które powinno opuścić filozofię, czy może rodzajowym obrazem misyjnych trudów⁶. Prawdopodobnie nigdy nie ustalimy tych faktów, jak i tego, na ile opis Dziejów Apostolicznych jest zapisem historycznej obecności św. Pawła na Areopagu. Najważniejsze jest to, że to spotkanie pokazuje nam stosunek chrześcijaństwa I wieku do greckiej paidei. Jak zauważa Jaeger, każda dyskusja domaga się wspólnej podstawy, w innym przypadku nie jest w ogóle możliwa. Tą wspólną podstawę gwarantuje św. Pawłowi grecka tradycja filozoficzna⁷. Jak widać *utilitas* greckiej paidei dla chrześcijaństwa zdaniem św. Pawła będzie się przejawiał na płaszczyźnie komunikacji. Hellenistyczna kultura umożliwia przekazanie prawd objawionych nie tylko Żydom w Palestynie, ale także tym zhellenizowanym z diaspory, jak również społeczności pogańskiej.

Jak się jednak wydaje poziom języka i komunikacji to nie jedynie *utilitas* greckiej filozofii w kontekście nauczania Apostoła Narodów. Należy zauważyć, że chrześcijaństwo i filozofia stawiały sobie te same cele: poznanie Boga i osiągnięcie doskonałości⁸. Apostoł Narodów w *Pierwszym Liście do Koryntian* stwierdzi: „A ja nie mogłem, bracia, przemawiać do was jak do ludzi duchowych, lecz jako do cielesnych, do niemowląt w Chrystusie.” (1Kor 3.1) Ten tekst wskazuje nam, że musimy dorastać do naszej doskonałości tak jak rosną dzieci. W tekście tym jest użyte określenie *nepios*, które oznacza niemowlę, ale także człowieka niedojrzałego w wierze⁹. Gdyby św. Paweł chciał wyakcentować tylko dziecięctwo, a nie niedojrzałość wiary użyłby zapewne sło-

⁶ Tamże, s. 27.

⁷ Por. W. Jaeger, s. 32.

⁸ Por. D. Karłowicz, *Arcyparadoks...*, s. 48.

⁹ Por. R. Popowski, *Słownik grecki-polski...*, s. 218.

wa *sophos*, które również może oznaczać dziecko, ale duchowo będzie pojmowany jako roztropny, rozsądny, doświadczony¹⁰. Trzeba jednak pamiętać, że *nepios* nie ma wymiaru pejoratywnego, ale wskazuje na ten etap rozwoju osoby, który domaga się dalszego wzrostu i dojrzewania¹¹. Jeśli rozwój jest konieczny, to adaptacja pewnych ćwiczeń duchowych, które pomagają ją osiągnąć, wydaje się być czymś naturalnym. Będzie to miało jednak miejsce dopiero w późniejszym okresie, natomiast u św. Pawła adaptacja filozofii antycznej na szeroką skalę nie jest jeszcze obecna. Oczywiście jak zauważy Karłowicz: „Walka z namiętnościami, porzucenie dawnego człowieka i głębsze poznanie Boga, dziękczynienie i modlitwa są stałymi ćwiczeniami chrześcijańskimi”¹². W tekstach Apostoła Narodów znajdujemy wzmianki o pewnych inspiracjach filozofią starożytną. Langkammer, komentując fragment *Listu do Galatów* (5.19-21)¹³ stwierdza, że podobne katalogi wad można znaleźć także w filozofii greckiej, szczególnie u stoików¹⁴. Inne komentarze również wskazują na podobieństwo takich katalogów z tekstami palestyńskimi pochodzenia żydowskiego czy filozofii hellenistycznej¹⁵. W innym miejscu św. Paweł

¹⁰ Por. Tamże, s. 304.

¹¹ Por. M. Rosik, s. 168.

¹² D. Karłowicz, *Arcyparadoks...*, s. 43.

¹³ „Jest zaś rzeczą wiadomą, jakie uczynki rodzą się z ciała: nierząd, nieczystość, wyuzdanie, bałwochwalstwo, czary, nienawiść, spory, zawiść, gniewy, pogoń za zaszczytami, pijaństwo, hulanki i tym podobne. Co do tych zapowiadam wam, jak to już zapowiedziałem: ci, którzy się takich rzeczy dopuszczają królestwa Bożego nie odziedziczą.” Ga 5.19-21.

¹⁴ Por. H. Langkammer, *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, List do Galatów*, Lublin 1999, s. 92.

¹⁵ Por. *Katolicki Komentarz Biblijny*, red. W. Chrostowski, Warszawa 1990, s. 2180.

nawołuje, ażeby stawać się doskonałym w Chrystusie (Por. Kol 1, 26-28), czyli żyć na wzór Chrystusa w sprawiedliwości, czystości i mądrości. Analizując jednak pisma Apostoła Narodów nie możemy powiedzieć, na ile uznaje on użyteczność greckiej paidei i ewentualnie na niej się wzoruje. Na przykładzie mowy na Areopagu widzimy tylko jedność duchową chrześcijaństwa i filozofii antycznej, co zapewne umożliwiło komunikację. Nie ulega jednak wątpliwości, że adaptacja filozofii starożytnej na szerszą skalę zaczęła się już po zakończeniu działalności apostołskiej przez św. Pawła.

4.1.1. *Praeparatio evangelica* według św. Justyna

Jak zostało zauważone czas I wieku nie był okresem w którym na szeroką skalę dokonywała się konfrontacja z filozofią antyczną. Wiek kolejny, kiedy to chrześcijaństwo już okrzepło i na większą skalę rozpoczęło dyskusję z grecką paideią, ma już zupełnie inne odniesienie do samej filozofii. Jak zauważa Chadwick: „Nowotestamentowi autorzy nie uprawiają filozofii i można to uznać za wyraz o znaczeniu opatrnościowym, gdyż w konsekwencji Ewangelie nie są niewolniczo przywiązane do metafizycznych koncepcji z okresu pierwszego wieku”¹⁶. Jak się jednak okazało chrześcijaństwo w swej jedności jest zbyt różnorodne, aby można było je zakwalifikować do jakiegokolwiek z istniejących szkół filozoficznych. Jak jednak zauważa Karłowicz, w wyniku tego, Objawienie nie wypowiada się co do wielu szczegółowych kwestii związanych chociażby z naturą ludzką¹⁷. Te braki mobilizowały chrześcijańskich pisarzy do poszukiwania na gruncie

¹⁶ Chadwick, s. 13.

¹⁷ Por. D. Karłowicz, Sokrates..., s. 95.

filozofii starożytnej pełniejszego zrozumienia tej natury oraz do zrealizowania celu bycia doskonałym, jaki z danego zrozumienia natury wynikał. Karłowicz przedstawia dwa nurty rozumienia tej doskonałości przez wczesne chrześcijaństwo. Pierwszy nurt, który inspirował się platonizmem będzie kładł nacisk na przebóstwienie natury ludzkiej i ma się ono dokonywać poprzez akt intelektualnej kontemplacji. Drugi natomiast, inspirowany rzymską *stoą*, upodobnienie do Boga widział w powściągliwości, zdyscyplinowaniu, życiu zgodnym z rozumem i przepelnionym cnotą¹⁸. Należy zaznaczyć, że oba nurty mieszczą się w granicach Objawienia i w ramach Kościoła. Jak konstatuje Autor nowego ujęcia filozofii: „Patronem pierwszej formacji na zawsze pozostanie założyciel pierwszej chrześcijańskiej szkoły filozoficznej, Justyn, który, co trzeba odnotować, zasłużył na dwa przydomki Filozofa i Męczennika”¹⁹. Przypatrzmy się zatem poglądom św. Justyna w ujęciu użyteczności tego, co pozostawiła filozofia antyczna. Ma to zdaniem Filozofa i Męczennika prowadzić do osiągnięcia doskonałości polegającej na przebóstwieniu człowieka i przez to na kontemplacji Boga. Ponadto jak podkreśla w encyklice *Fides et ratio* papież Jan Paweł II, św. Justyn jest pionierem konstruktywnego dialogu z myślą filozoficzną i mimo dużego uznania dla filozofii, jest dojsć ostrożny i rozważny²⁰.

Św. Justyn w filozofii antycznej widzi drogę, która prowadzi do Boga i uczy świętości, a potwierdza to podczas rozmowy z Żydem Tryfonem²¹. Nie ulega również wątpliwości, że pogląd

¹⁸ Por. Tamże, s. 97.

¹⁹ Tamże, s. 97.

²⁰ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, n. 38, w: Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II, tom II, Kraków, s. 859.

²¹ „Powie ci, odrzekłem, jakie jest moje zapatrywanie. Filozofia jest niewątpliwie dobrem bardzo wielkim i cennym w oczach bożych, bo ona jedna

ten jest owocem dogłębnego poznania przez niego różnych nurtów filozofii i odnalezienie tej jedynie „pewnej i pożytecznej”. Do owej filozofii jedynie pewnej zachęca św. Justyna świadectwo, jakie dają chrześcijanie. Gdy widzi jak wyznawcy Chrystusa bez trwogi szli na śmierć, wyrzekając się świata, zrozumiał, że w pełni osiągnęli oni cel, jaki stawiała sobie filozofia antyczna²². Warto przypomnieć, że w kontekście tej filozofii świadectwo ma wymiar dowodowy i potwierdza głoszoną przez chrześcijan naukę. W wyniku tego filozofia starożytna jawi się dla św. Justyna jako rodzaj przygotowania do przyjęcia Objawienia. Sam zresztą stwierdzi w *2 Apologii*, że wybiera Chrystusa zamiast Platona, nie dlatego, że ich poglądy są skrajnie różne, ale dlatego, że nie są z nim identyczne, podobnie zresztą jak poglądy stoików, poetów czy pisarzy²³. Niewielkie różnice w poglądach wskazują na funkcję jaką dla św. Justyna miała filozofia, która do historii przeszła pod nazwą *praeparatio evangelica*. Jak zauważa Karłowicz, dowodem tezy, że filozofia przygotowuje do przyjęcia chrześcijaństwa jest świadectwo życia samego św. Justyna²⁴. Analizując pierwsze rozdziały *Dialogu z Żydem Tryfonem* widzimy, że różni filozofowie ukierunkowują człowieka na Boga, poszukują Jego zrozumienia, czy zastanawiają się nad naturą duszy. To wszystko powoduje, że gdy Apologeta opowiada w swojej autobiografii o spotkaniu starca, wie, że odnalazł prawdziwą filozofię²⁵. Wcześniejsze studium filozofii przygotowało go do przyjęcia Jezusa Chrystusa i Jego Ewangelii. Karłowicz, odnosząc się do tej kwe-

prowadzi do Boga, a ci, co w filozofii cały swój umysł zagłębili, to ludzie naprawdę święci.” Justyn, *Dialog...* 2.1, POK 4, s. 99.

²² Por. Justyn, *2 Apologia* 12.1-3, BOK 24, s. 280.

²³ Por. Tamże, 13.1-3, s. 281.

²⁴ Por. D. Karłowicz, *Sokrates...*, s. 100.

²⁵ Por. Justyn, *Dialog...* 8, POK 4, s. 109-110.

stii stwierdza: „Opisane w *Dialogu* spotkanie z wiekowym starcem – służące ukazaniu głównych podobieństw i różnic – stanowi ważną lekcję duchowej jedności świata, w którym dojrzewiał starożytny Kościół”²⁶. Owa duchowa jedność pozwoliła św. Justynowi bez problemu przenieść się z poziomu filozofii platońskiej na poziom filozofii innej, jedynie pewnej. Umożliwiał to także obecny we wszystkich szkołach filozoficznych element wiary²⁷.

Jednak obok owego *praeparatio evangelica* Karłowicz dostrzega jeszcze inny aspekt użyteczności filozofii antycznej zawarty w dziełach św. Justyna. „Nawet jeśli Justyn grzeszy brakiem ostrożności w widzeniu różnic między popularną filozofią swych czasów, a chrześcijaństwem, to sam stanowi żywy dowód na potwierdzenie tezy, że grecka filozofia może być pojmowana zarówno jako *praeparatio evangelica*, jak i jako duchowe wsparcie w pogłębianiu chrześcijańskiej wiary”²⁸. Dla św. Justyna więc *utilitas* filozofii przejawia się w dwóch aspektach: przygotowaniu do przyjęcia Ewangelii, i jako wsparcie w głębszym zrozumieniu wiary chrześcijańskiej. Zobaczmy teraz jak św. Justyn widzi użyteczność filozofii dla osoby, która stała się już chrześcijaninem. Trzeba pamiętać również, że dojście do punktu przyjęcia Jezusa Chrystusa jest nie końcem, ale początkiem pewnego procesu ciągłej konwersji i stawania się doskonałym. Ostatnim etapem tego procesu, jaki odkrywa św. Justyn na podstawie analizy natury ludzkiej w kontekście filozofii, jest przebóstwienie człowieka i związana z nią kontemplacja Boga. Hadot będzie mówił tutaj o kontemplacji całości i wyniosłości, która przechodzi od su-

²⁶ D. Karłowicz, *Sokrates...* s. 100.

²⁷ „Ależ ojcze, przecież bóstwa nie można oglądać oczyma, jak inne istoty żyjące, ale ogarnąć je można samym tylko rozumem, jak mówi Platon, a ja mu wierzę.” Justyn, *Dialog...* 3.5, POK 4, s. 103.

²⁸ D. Karłowicz, *Sokrates...* s. 99-100.

biektywizmu i emocjonalności do obiektywizmu i ćwiczenia się w myśli czystej. Cała ta praca duchowa ma prowadzić do wynoszenia myśli do wymiaru Całości²⁹. W tym kontekście widzimy, że niezwykle ważna jest wiara. Jeśli wiedza, polegająca na bezpośrednim poznaniu Boga, którego filozofowie w tym kontekście nazwą Całością, jest końcowym etapem drogi, to w punkcie wyjścia trzeba zawierzyć temu, co głosił mistrz, a przez pracę duchową będzie się stopniowo dochodzić do celu. Jak zauważa Karłowicz: „Oczywiście nie znaczy to, że kolejne stadia duchowej przemiany są dla adepta szkoły absolutnie niezrozumiałe czy nieracjonalne, ale że dopiero całkowita konwersja daje mu bezpośrednią i jakby naoczną wiedzę, która w pełni potwierdza trafność podjętego wyboru”³⁰. W tym miejscu dochodzimy do kluczowego punktu, który odpowie na ile, zdaniem św. Justyna, możemy przejść praktykę ćwiczeń duchowych z filozofii antycznej. Jak zauważa Autor nowego ujęcia filozofii należy poszukać odpowiedzi na pytanie, jak Filozof i Męczennik rozumie różnicę między punktem wyjścia, a punktem dojścia chrześcijaństwa, czyli różnicę między wiarą a wiedzą³¹.

Musimy w tym miejscu przypomnieć, że wiedza, w świetle filozofii antycznej, to nie tylko zespół poglądów, obiektywnych prawd, które można przekazać i usłyszeć. To przede wszystkim taki stan umysłu, w którym człowiek widzi prawdę³². W takim wypadku tym, który posiada wiedzę jest mędrzec, który zaświadczy o tym swoją postawą, a nie tylko głoszonym słowem. Dowodem prawdziwości będzie życie mędrca, które jest wskazów-

²⁹ Por. P. Hadot, *Filozofia...*, s. 47.

³⁰ D. Karłowicz, *Sokrates...*, s. 104-105.

³¹ Por. Tamże, s. 105.

³² Por. Tamże, s. 105.

ką, jak osiągnąć doskonałość. Dlatego św. Justyn ze spokojem stwierdzi: „Na to, co mówili prorocy dowodów nie szukali; oni sami przewyższają wszelkie dowodzenie jako najwiarygodniejsi prawdy świadkowie”³³. Jak dalej zauważy Filozof i Męczennik, Pismo Święte jest pełnią tego co filozofowie wiedzieć powinni³⁴. Jak zatem stwierdza Karłowicz treść Pisma Świętego jest przedmiotem wiary dla tych, którzy nie mają bezpośredniego poznania Boga, powoduje pewność, pozwala kroczyć właściwą drogą³⁵. Wiedza jest celem tej wiary, jest końcowym stadium jej rozwoju, wiedza pojmowana oczywiście jako oglądanie Boga przez przebóstwionego człowieka. Jak stwierdza Karłowicz: „Wiarę możemy więc traktować jako wiedzę niższego rzędu, która nie jest jeszcze trwałym stanem widzenia przedmiotu poznanego”³⁶.

Do takiej wiedzy, poznania Boga, dochodzimy dwiema drogami i tylko w jednej z nich odbija się blask filozoficznej mądrości. To poznanie Boga, zdaniem Karłowicza, może dokonać się „intuicyjnie”, poprzez pewnego rodzaju akt umysłowego widzenia, możliwy poprzez „oko duszy”. Druga droga jest prostsza i opiera się na podstawie świadectwa tych, którzy doświadczyli tego poznania bezpośrednio³⁷. Mówiąc o takim rozróżnieniu Karłowicz bazuje na św. Justynie, który pisał właśnie o platońskim poznaniu poprzez „oko duszy”³⁸. Gdzie zatem św. Justyn widzi miejsce dla

³³ Justyn, Dialog... 7.2, POK 4, s. 109.

³⁴ Por. Tamże, 7.2, s. 108-109.

³⁵ Por. D. Karłowicz, Sokrates..., s. 106.

³⁶ Tamże, s. 106-107.

³⁷ Por. Tamże, s. 102.

³⁸ „Platon istotnie powiada, odrzekłem, że oko ducha posiada tego rodzaju właściwości, i że otrzymuje je w tym celu, byśmy w jego przeźroczu widzieć mogli ową Istotę, która jest pierwiastkiem wszystkiego, co pojmuje rozum, co nie ma barwy, kształtu, rozmiaru, ani niczego, co okiem dostrzec

filozofii, jeśli pełne poznanie jest możliwe nie poprzez platońskie „oko duszy”, ale poprzez Pisma proroków, którzy świadectwem życia potwierdzili prawdziwość głoszonych przez siebie tez? Apologeta wydaje się nie dostrzegać miejsca dla ćwiczeń filozoficznych i poznania Boga „okiem duszy” w momencie, gdy mamy już Pismo Święte. Co prawda w *Dialogu z Żydem Tryfonem* jeszcze przed nawróceniem Filozof i Męczennik stwierdza: „Bez filozofii i zdrowego rozumu nikt nie zdobywa mądrości. Każdy przeto człowiek powinien filozofować i to właśnie uważać za najważniejsze i najcenniejsze. Wszystkie zaś inne sprawy idą dopiero na drugim i trzecim miejscu, o ile wypływają z filozofii; od niej zaś oderwane i w związku z nią pozbawione, są zbyt podłe i niegodne, by się nimi zaprzętać”³⁹. Widzimy zatem, że św. Justyn docenia filozofię, a wręcz uważa, że życie, które nie jest życiem przepelnionym „filozofowaniem” jest podłe i niegodne. Choć sam docenia wartość filozoficznych praktyk, szczególnie w ich wymiarze *praeparatio evangelica*, to jednak, jak zauważa Karłowicz, po nawróceniu niechętnie odnosi się do przekonania, iż rozbudowane ćwiczenia intelektualne stanowią niezbędne przygotowanie do kontemplacji Boga⁴⁰. Podczas rozmowy z pitagorejczykiem św. Justyn nie widzi potrzeby studiowania muzyki, astronomii czy geometrii i uznaje to za niepotrzebną zwłokę⁴¹, a prawdę odnajduje w poznaniu Chrystusa, dzięki któremu staje się doskonałym i dostępuje szczęścia⁴².

można. Ta Istota, mówi dalej, istnieje raczej poza wszelkim bytem, jest niewysłowiona i niewypowiedziana, jest samym Pięknem i Dobrem i zgoła niespodziane rodzi się w duszach z natury swej dobrych, bo są Jej pokrewne i widzieć Ją pragną.” Justyn, *Dialog...* 4.1, POK 4, s. 104.

³⁹ Tamże, 3.3, s. 102.

⁴⁰ Por. D. Karłowicz, *Sokrates...*, s. 107.

⁴¹ Por. Justyn, *Dialog...* 2.4, POK 4, s. 100.

⁴² Por. Tamże, 8.2, s. 109.

Po analizie spuścizny literackiej św. Justyna można stwierdzić, że filozofia starożytna odgrywa dużą rolę w przygotowaniu do przyjęcia Dobrej Nowiny, właśnie jako *praeparatio evangelica*. Nie widzi on jednak zbyt wiele miejsca dla filozofii w życiu po nawróceniu, w przeszczepianiu na grunt chrześcijański intelektualnych ćwiczeń filozofii antycznej. Karłowicz zdaje się wskazywać na jeszcze jeden aspekt filozofii antycznej, który przejmuje Filozof i Męczennik. Jak pisze w swojej książce pt. *Sokrates i inni święci*: „Adaptacja dokonuje się tu w procesie przewycięzania filozofii, w efekcie decyzji, by walczyć cudzą bronią i zwyciężać na cudzym terenie. Pogańscy mistrzowie Justyna zostają zdyskredytowani za pomocą filozoficznego ideału, któremu nie potrafią sprostać”⁴³. W tym kontekście filozofia antyczna staje się, podobnie jak u św. Pawła, narzędziem komunikacji, płaszczyzną porozumienia. Karłowicz stwierdza, że chrześcijaństwo odnosi zwycięstwo, bo pełniej i doskonalej realizuje cele, jakie stawia filozofia antyczna. Jak pisze św. Justyn w *Dialogu z Żydem Tryfonem*, prorocy swoim życiem dali dowód głoszonych przez siebie prawd i zasad⁴⁴. W podobny sposób dowodzi wyższości chrześcijaństwa w *I Apologii*, gdzie stwierdza, że wyznawcy Chrystusa nie lękają się śmierci, a przez to realizują cel filozofii, wyleczenia się z lęku przed śmiercią⁴⁵. Jak zauważa Chadwick: „Justyn właściwie nie korzysta z filozofii greckiej – wydaje o niej sąd”⁴⁶. Sąd ten zdaje się być taki: filozofia jest potrzebna przed przyjęciem Ewangelii, spełnia rolę *praeparatio evangelica* oraz w dyskusji ze światem pogańskim umożliwia apologię wiary i komunikację ze światem pogańskim

⁴³ D. Karłowicz, *Sokrates...*, s. 103-104.

⁴⁴ Por. Justyn, *Dialog...* 7.2, POK 4, s. 108-109.

⁴⁵ Por. Tenże, *I Apologia* 57.2, BOK 24, s. 248.

⁴⁶ Chadwick, s. 23.

w jednym nurcie duchowym. Św. Justyn nie widzi jednak potrzeby przenoszenia ćwiczeń duchowych opracowanych na gruncie filozofii starożytnej do życia i praktyk chrześcijańskich.

4.1.2. Klemens Aleksandryjski – promotor filozofii antycznej

Obok św. Pawła i św. Justyna Karłowicz wskazuje na jeszcze jedną postać obszaru języka greckiego, która w znaczący sposób ukazała użyteczność filozofii antycznej i całej kultury helleńskiej dla chrześcijaństwa. Św. Klemens Aleksandryjski,⁴⁷ bo o nim mowa, pochodził prawdopodobnie z Aten, gdzie zrodziło się jego żywe zainteresowanie filozofią, dzięki czemu stał się jednym z promotorów dialogu między wiarą a rozumem⁴⁸. Jak podkreśla Karłowicz u Klemensa koncepcja adaptacji filozofii greckiej umiejętnie łączy dwie tezy: przekonanie, że wiara wystarczy, aby się zbawić oraz że słabość natury ludzkiej sprawia, że każdy skarb, który jest nam dany, możemy utracić⁴⁹. Czytając teksty Aleksandryjczyka widzimy zapewne rozwój jaki nastąpił w postrzeganiu filozofii starożytnej od czasów św. Justyna. Jak zauważa Chadwick, choć św. Klemens poznał zapewne spuściznę Filozofa i Męczennika oraz ma ten sam podstawowy wzorzec, że w Chrystusie ujawnia się wszelka mądrość, to jednak jego refleksja nad filozofią i jej użytecznością jest dużo bardziej dojrzała⁵⁰.

⁴⁷ Szerzej biografia Klemensa Aleksandryjskiego w: Klemens Aleksandryjski, Kobierce, tł. Janina Niemirska-Pliszczyńska, 2 tomy, Warszawa 1994, s. VII-XI.

⁴⁸ Por. Benedykt XVI, *Ojcowie Kościoła...*, s. 35.

⁴⁹ Por. D. Karłowicz, *Sokrates...*, s. 109.

⁵⁰ Por. H. Chadwick, s. 47.

Rozpocznijmy naszą refleksję nad św. Klemensem i jego twórczością od określenia, jaką rolę ma filozofia dla pogan, jeśli już dysponujemy pełnią objawienia. Dla św. Justyna filozofia starożytna spełniała rolę *praeparatio evangelica*, miała prowadzić, przygotować do przyjęcia Objawienia. Aleksandryczyk będzie mówił bardziej o jej pomocniczości w dziele ewangelizacyjnym. Człowieka, który poszukuje prawdy, porówna on do myśliwego, który z mozołem tropi i śledzi, a wreszcie dopada zwierzynę. Jeśli ktoś jest już tym myśliwym poszukującym pełni Prawdy, to łatwiej jest mu przedstawić to, czego z mozołem i trudem intuicyjnie szuka⁵¹. Jak powie św. Klemens: „(...) wszechstronna wiedza tego, który wykląda głośne teorie, poleca go zaufaniu słuchaczy. Budzi podziw w uczuciach i gromadzi ich wokół prawdy”⁵². Dzięki temu filozofia staje się narzędziem, dzięki któremu może głosić pełną Prawdę. Karłowicz napisze, że w takim ujęciu filozofia może stać się pomocna jako element taktyki w ewangelizacji pogańskiego otoczenia⁵³. Spełnia zatem rolę przygotowania, rozumianego przez św. Justyna jako *praeparatio evangelica*. Taką rolę filozofii zdaje się potwierdzać także Chadwick, gdy pokazuje, że Aleksandryczyk należy do świata, do którego kieruje swoje przesłanie, a korzystanie z antologii pism poetów uważa za przygotowanie gruntu do głoszenia Ewangelii⁵⁴. Obok tego wymiaru, przygotowania do głoszenia Ewangelii, pojawia się też, obecny już u św. Pawła i kontynuowany przez św. Justyna nurt wspólnej płaszczyzny dialogu. Z tą płaszczyzną dialogu wiąże się też możliwość apologii na gruncie wspólnego języka

⁵¹ Por. Klemens Aleksandryjski, Kobierce, I.II.21.1-2, s. 15.

⁵² Tamże, I.II.19.4, s. 14.

⁵³ Por. D. Karłowicz, Sokrates..., s. 113.

⁵⁴ Por. H. Chadwick, s. 44.

i kultury. Jak konstatuje Karłowicz: „Istotną wartością gruntownego wykształcenia jest pomoc w obronie wiary”⁵⁵. Św. Klemens Aleksandryjski, będąc wychowankiem kultury Greków, może podjąć z tą filozofią dyskusję na odpowiednim poziomie. Jego obrona nie polega na zamykaniu się i izolowaniu od filozofii, niczym towarzysze Odyseusza przed Syrenami, ale na rzeczowej z nią konfrontacji⁵⁶. Jak pokazuje Karłowicz, analizując pisma św. Klemensa, użyteczność filozofii jawi się już w tym, że można wykazać jej bezużyteczność, gdyż dzięki temu można wykazać wyższość chrześcijaństwa i wziąć je w obronę⁵⁷. Filozofia zatem jest użyteczna przed przyjęciem Ewangelii, umożliwia chrześcijanom dialog i daje możliwości obrony swojej wiary.

Czy jednak filozofia może być użyteczna tym, którzy są już chrześcijanami? Jak zauważyliśmy, zarówno św. Paweł jak i św. Justyn nie adoptują bezpośrednio filozofii do praktyk życia chrześcijańskiego. Słusznie zauważa Karłowicz, że obrona wiary to dopiero początek stosowania filozofii, celem jest przecież dla św. Klemensa osiągnięcie gnozy: doskonałości⁵⁸. W sensie szerokim *gnosis* oznacza poznanie, wiedzę, znajomość, mądrość, wyższe poznanie,⁵⁹ natomiast u Aleksandryjczyka gnoza jest procesem doskonalenia się człowieka, który prowadzi do upodobnienia się do Boga właśnie poprzez wiedzę o rzeczach Bożych⁶⁰. Św. Klemens zauważa, że gnostyk to nie tylko człowiek powściągliwym, ale w ogóle taki, który uzyskał trwałą dyspozycję niedoznawania

⁵⁵ D. Karłowicz, *Sokrates...*, s. 112.

⁵⁶ Por. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, VI.XI.89.1, s. 164-165.

⁵⁷ Por. D. Karłowicz, *Sokrates...*, s. 112.

⁵⁸ Pot. Tamże, s. 114.

⁵⁹ Por. Z. Abramowiczówna red., *Słownik grecko-polski*, t. I, s. 475.

⁶⁰ Por. D. Karłowicz, *Sokrates...*, s. 115.

pożądań, oczekując tylko na przywdzianie boskiej postaci⁶¹. Cały proces jest podobny jak u św. Justyna, gdzie punktem wyjścia jest wiara, a celem życia jest osiągnięcie wiedzy, czyli oglądanie Boga. Jak zauważa Autor nowej koncepcji filozofii mówiąc o Aleksandryjczyku: „Dlatego należy rozpocząć od wiary, która jest rodzajem elementarnego poznania Boga, by potem, za pomocą łaski Bożej, wznieść się wyżej: do gnozy pojętej jako przebóstwiona kontemplacja Boga”⁶². Wiara zatem stanowi punkt wyjścia, prowadząc człowieka do doskonałości. Jak pokaże św. Klemens, człowiek uczestniczy w nawróceniu podzielonym na dwa etapy. Pierwszy polega na przejściu ze stanu pogaństwa do wiary, a drugi od wiary do poznania, czyli gnozy⁶³. Jak zauważy Karłowicz: „Zarówno więc początek, jak i kres duchowego rozwoju, stanowiąc dar Boży, wymykają się technikom publicznego nauczania”⁶⁴. Jasne jest, że wiara pozostaje zawsze łaską, tak jak dar czystej kontemplacji Boga, pełnej gnozy. Pojawia się jednak całe spektrum ćwiczeń filozoficznych, które można wprowadzić pomiędzy wiarę a gnozę i tutaj otwiera się szeroka możliwość adaptacji filozofii antycznej, której nie widzieli ani św. Paweł, ani św. Justyn.

Mówiąc o rozwoju człowieka, o dążeniu do gnozy, mamy oczywiście na uwadze zarówno jego wymiar moralny, jak i intelektualny. Rozwój w tych wymiarach dokonuje się równocześnie, ale ćwiczenia jakie się stosuje, aby je osiągnąć są różne⁶⁵. Ten rozwój będzie się realizował poprzez wzrastanie w cnocie, a jak

⁶¹ Por. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, IV.XXII.138.1, s. 374.

⁶² D. Karłowicz, *Sokrates...*, s. 116.

⁶³ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, VII.X.57.4, s. 263.

⁶⁴ D. Karłowicz, *Sokrates...*, s. 118.

⁶⁵ Por. *Tamże*, s. 119.

stwierdza św. Klemens: „Wszyscy więc, jak mówiłem, z natury są zdolni do przyswajania sobie cnoty, lecz jeden więcej, drugi mniej czyni postępów na drodze ku niej przy pomocy uczenia się i ćwiczeń praktycznych”⁶⁶. Będzie to zatem dążenie do umiejętności czy sprawności, obejmującej całego człowieka, polegającej na panowaniu części rozumnej naszej natury nad jej niższą częścią⁶⁷. Jak zauważa Karłowicz, Aleksandryczyk powołuje się tutaj na platońską definicję filozofii z *Fedona*. Filozofia jest przedstawiona tam jako ćwiczenie się w gotowości umierania czy też ćwiczenie się w śmierci⁶⁸. Zobaczmy teraz na czym polegają kolejne stopnie tych ćwiczeń oraz na ile można je zaadaptować do chrześcijańskiej drogi ku cnotcie i doskonałości.

Jak zauważa Karłowicz, do wstępnych ćwiczeń, jakie winien praktykować przyszły gnostyk należą przede wszystkim ćwiczenia zmierzające do trwałego przewyciężenia namiętności ciała i skierowanie się ku duchowi⁶⁹. Hadot, odwołując się do tych ćwiczeń na gruncie filozofii starożytnej mówi o panowaniu nad sobą. Można to osiągnąć poprzez posty i czuwania, znoszenie głodu, zimna, krzywdy, wyrzeczenia się zbytku i wygodnictwa, ćwiczenia się w obojętności na to, co zewnętrzne⁷⁰. Jest to całe spektrum praktyk, prowadzących do opanowania siebie. Asceza według Aleksandryczyka ma prowadzić do stanu niewrażliwości na afekty do tego stopnia, że człowiek stanie się niewrażliwy na

⁶⁶ Klemens Aleksandryjski, Kobierce, VI.XII.96.3, s. 169.

⁶⁷ Por. „Lecz my, którzyśmy doznali umocnienia dzięki rozumowej części naszej natury, winniśmy okazać się zwycięzcami nad niższą częścią stworzenia.” Tamże, II.XX.114.1, s. 204.

⁶⁸ Por. Platon, *Fedon* 80e-81a, tł. R. Legutko, Kraków 1995, s. 138-139.

⁶⁹ Por. D. Karłowicz, *Sokrates...*, s. 121.

⁷⁰ Por. P. Hadot, *Czym jest filozofia...*, s. 243-244.

smutek czy radość⁷¹. Powołując się na Arystotelesa, św. Klemens stwierdza, że dyspozycja taka winna być dyspozycją stałą⁷². Karłowicz, dokonując analizy Aleksandryjczyka stwierdza: „Czytając jego zachętę do ascezy, można zobaczyć, ilu wielkich starożytnych świadków – od Eurypidesa przez Antystenesa, Ksenofonta po Platona – wspiera chrześcijanina w jego staraniu o zbawienie, przynosząc całe naręcza pożytecznych maksym, budujących przykładów, ważkich argumentów i ćwiczeń”⁷³. Jak przypomina Hadot ta stała dyspozycja niewrażliwości jest związana z ciągłą czujnością, uwagą, stałym rozbudzaniem świadomości, która wywodzi się filozofii stoickiej⁷⁴. Ten sam kontekst pokaże św. Paweł w słowach: „Nie śpijmy przeto jak inni, ale czuwajmy i bądźmy trzeźwi” (1 Tes 5.6), a potwierdza to św. Klemens, powołując się na Apostoła Narodów w swoich *Kobiercach*⁷⁵. Zatem Aleksandryczyk widzi możliwość adaptacji filozofii antycznej w dziedzinie ćwiczeń duchowych, nazywanych przez filozofię starożytną *askesis*, które mają wyznawcom Chrystusa pomóc w walce z namiętnościami. Chrześcijaństwo przejmuje w pewnym sensie funkcję, jaką wcześniej spełniała filozofia antyczna. Jak konstatuje Hadot: „Owo przekształcenie chrześcijaństwa w filozofię

⁷¹ Por. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, VI.IX.74.1-2, s. 155.

⁷² Tamże, VI.IX.78.3, s. 157: „A przecież filozofowie uznają cnoty za stałe dyspozycje”. Klemens ma tutaj na myśli poglądy Arystotelesa przedstawione w *Etyce nikomachejskiej* VI.12.1143b.20-25: „Bo choć rozsądek dotyczy tego, co sprawiedliwe i moralnie piękne, i dobre dla człowieka, wszystko to jednak jest właśnie tym, co jest cechą charakterystyczną postępowania człowieka dobrego i nie jesteśmy wcale zdolniejsi do takiego postępowania dzięki tej wiedzy, ile że cnoty są trwałymi dyspozycjami.” Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tł. Daniela Gromska, Kraków 1956, s. 228.

⁷³ D. Karłowicz, *Sokrates...*, s. 121-122.

⁷⁴ Por. P. Hadot, *Filozofia jako...*, s. 17.

⁷⁵ Por. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, IV.XXII.140.1-3, s. 375.

uwidocznilo się jeszcze bardziej w Aleksandrii w III w. n. e., w osobie Klemensa Aleksandryjskiego, dla którego chrześcijaństwo, owo pełne objawienie Logosu, jest prawdziwą filozofią, tą, która uczy nas postępować tak, aby w miarę sił upodobnić się do Boga⁷⁶. Kaznowski, komentując dorobek Karłowicza stwierdza, że wczesne chrześcijaństwo polemizuje z filozofią sceptyków, ale nie opowiada się przeciw innym prądom filozofii, a św. Klemens w swoich *Kobiercach* jest tego najlepszym przykładem⁷⁷. *Utilitas* greckiej paidei ujawnia się w sposobie życia, przejmowaniu ćwiczeń ascetycznych, które prowadzą do niewrażliwości na afekty zewnętrzne, czyli na to wszystko czego człowiek doświadcza, a na co jednocześnie nie ma wpływu. Widzimy tutaj zatem postęp, w porównaniu ze św. Justynem, który mimo pozytywnego patrzenia na filozofię antyczną nie przenosi na grunt chrześcijaństwa jej bagażu ćwiczeń duchowych.

Wydaje się, że św. Klemens widzi możliwość adaptacji nie tylko w zakresie ćwiczeń duchowych, ale także w aspekcie sfery poznawczej człowieka. Jak sam stwierdzi w *Stromatach*: „Poznanie nie jest wrodzone ludziom, lecz jest zdobywane z trudem, a jego nabywanie wymaga od początku uwagi, pielęgnacji i tendencji wzrostu. Aż wreszcie na skutek nieprzerwanych ćwiczeń przechodzi w dyspozycję stałą⁷⁸. Zatem Aleksandryjczyk widzi potrzebę rozwoju człowieka także w sferze poznawania świata i samego siebie. Można powiedzieć, że rozumie on je jako pewien rodzaj ćwiczeń rozumowych, różnych od ćwiczeń duchowych, o których mówiliśmy wcześniej. Chadwick omawiając św. Klemensa stwierdzi, że choć możliwe jest bycie dobrym chrze-

⁷⁶ P. Hadot, *Czym jest filozofia...*, s. 299.

⁷⁷ Por. P. Kaznowski, *Co wspólnego mają Ateny i Jerozolima?*, *Chryistianitas* 34 (2007), s. 51-61, tutaj s. 56.

⁷⁸ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, VI.IX.78.4, s. 157.

ścijaninem nawet bez umiejętności czytania, to jednak pogłębione studium prowadzące do prawdziwej gnozy jest potrzebne⁷⁹. Jak możemy przeczytać w *Kobiercach*, Aleksandryczyk używając języka obrazowego pokazuje, że wykształcenie przynosi wiele pożytku i pozwala obronić wiarę przed licznymi atakami⁸⁰. Studium jest zatem ważnym elementem apologii, obrony wiary od zewnątrz, ale ma również wielkie znaczenie dla rzetelności myślenia we wnętrzu Kościoła. W tym układzie ćwiczeń, jak konstatuje Karłowicz na czele tych praktyk znajduje się dialektyka, której Klemens poświęca szczególnie dużo uwagi⁸¹. Św. Klemens ujmował dialektykę jako dyscyplinę pozwalającą rozróżniać byty i uchwycić pierwsze przyczyny⁸². Dzięki ćwiczeniu się w tym zakresie można lepiej rozumieć zawilosci Pisma Świętego i uniknąć błędów w Jego interpretacji. Jak zresztą sam zauważa, głębsze poznanie interpretacji Pisma Świętego przy wykorzystaniu aparatu filozofii antycznej pozwala osiągnąć gnozę i kształtuje lepsze wzorce⁸³. Takie ćwiczenia polegają zdaniem św. Klemensa, na nauce muzyki, która ukazuje relacje zharmoni-

⁷⁹ Por. H. Chadwick, s. 56.

⁸⁰ Por. „Winny krzew to w sensie alegorycznym Pan. To ów krzew winny, z którego należy zbierać owoce. (...) Potrzebne są jak myślę nuż ogrodniczy i motyka oraz inne narzędzia rolnicze dla pielęgnacji winnej latorośli, aby wydała owoc zdatny do spożycia. Jak w uprawie ziemi czy w medycynie ten jest gruntownie wykształcony, kto zapoznał się z różnorodnymi naukami, by móc lepiej uprawiać ziemię i leczyć, to samo w naszej dziedzinie ten posiada właściwe wykształcenie, kto wszystko odnosi do prawdy, tak że wybierając z geometrii, muzyki, gramatyki, a nawet samej filozofii to, co dla niego pożyteczne, zabezpiecza wiarę od wszelkich ataków.” Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, I.IX.43.2-4, s. 33.

⁸¹ Por. D. Karłowicz, *Sokrates...*, s. 123.

⁸² Por. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, VI.X.82.4, s. 160.

⁸³ Por. Tamże, VII.XVI.95.9, s. 297.

zowanych dźwięków, arytmetyki, geometrii, która przyzwyczajają umysł do pojmowania istoty bytu niezmiennego, czy astronomii, która uczy wznosić myśl ponad ziemię⁸⁴. W tym miejscu trzeba zwrócić uwagę na dwie kwestie. W pierwszym rzędzie należy zaznaczyć, że nikt nie uczy się fizyki, logiki czy astronomii dla niej samej. W świetle filozofii antycznej wiedza ta jest potrzebna, aby iść dalej, żyć „logicznie”, wznosić myśl „w górę”, czyli w konsekwencji osiągnąć doskonałość. Po drugie, widzimy tutaj rozwój w stosunku do poglądów św. Justyna, który prezentuje je w *Dialogu z Żydem Tryfonem* i uznaje ćwiczenia rozumowe za niepotrzebne⁸⁵. Jak konstatuje Karłowicz: „Kontemplacja harmonii, ujawniającej się w świecie zmysłowym dzięki astronomii czy muzyce, ma służyć jako ćwiczenie prowadzące do harmonii wewnętrznej”⁸⁶. Jak jednak podkreśla Aleksandryczyk, w ćwiczeniach rozumowych należy zachować umiar, aby nie kierowały one uwagi zbyt na rzeczy bezużyteczne⁸⁷. Cały ten trud ćwiczeń duchowych i rozumowych ma prowadzić do jednego, do stania się w pełni gnostykiem. Jak konstatuje Hadot: „Filozoficzne pojęcie postępu duchowego ustanawia podstawową strukturę kształcenia i nauczania chrześcijańskiego”⁸⁸. Zatem przyjęcie całego spektrum ćwiczeń umożliwia stworzenie pewnej zwartej struktury, rozwoju chrześcijańskiej doskonałości prowadząc go do przebóstwienia i kontemplacji Boga.

Św. Klemens Aleksandryjski uważa zatem że, *utilitas* filozofii antycznej jest możliwe zarówno przed nawróceniem, jak i po przyję-

⁸⁴ Por. D. Karłowicz, *Sokrates...*, s. 125.

⁸⁵ Por. Justyn, *Dialog...* 3.6, POK 4, s. 102.

⁸⁶ D. Karłowicz, *Sokrates...*, s. 125.

⁸⁷ Por. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, VI.X.82.1, s. 159.

⁸⁸ P. Hadot, *Czym jest filozofia...*, s. 300.

ciu chrześcijaństwa. Filozofia umożliwia, zdaniem Aleksandryjczyka, komunikację między chrześcijaństwem, a ówczesnym światem i jest dla niego rodzajem przygotowania dla ludzi, którzy poprzez nią poszukują prawdy. Tę zaletę filozofii starożytnej widział już św. Justyn. Nowością, którą dostrzega św. Klemens jest na pewno zażalenie, że filozofia może być użyteczna już po nawróceniu i to nie tylko w wymiarze apologetycznym, który zaznaczył Męczennik i Filozof. Aleksandryjczyk pokazuje, że użyteczna może być cała rzeczywistość ćwiczeń duchowych i rozumowych, pomagających chrześcijaninowi osiągnąć doskonałość, kontemplację Boga. W tym wszystkim św. Klemens nie traci z oczu wymiaru łaski, która jego zdaniem jest niezbędna do osiągnięcia doskonałości.

4.2. Tertulian jako zachodni propagator filozofii

Omówiliśmy już grecki sposób adaptacji filozofii antycznej, który wyraża się w przeobstwieńniu natury ludzkiej i stanie umysłu, który kontempluje Boga. Karłowicz mówi również o innym nurcie adaptacji inspirowanym rzymską *stoq.* Tutaj upodobnienie się do Boga będzie pojmowane bardziej jako powściągliwość, zdyscyplinowanie, panowanie nad sobą i kształtowanie w sobie cnoty⁸⁹. Oba nurty, zarówno grecki jak i rzymski, choć inaczej odnoszą się do adaptacji i użyteczności filozofii greckiej, mieszczą się w granicach Kościoła i ortodoksji. Przedstawicielem rzymskiego nurtu adaptacji będzie Tertulian. Jak zauważa Jaeger koncepcja Tertuliana jest pierwszą próbą nie greckiego rozstrzygnięcia problemu wiary i rozumu, o wielkim znaczeniu i całkowicie różną od interpretacji greckiej⁹⁰. Stosunek Rzymu do

⁸⁹ Por. D. Karłowicz, *Sokrates...*, s. 97.

⁹⁰ Por. W. Jaeger, s. 53.

filozofii greckiej łączył w sobie niechęć i pogardę z zachwytem i uwielbieniem, a Tertulian dziedziczy wraz ze swoim pochodzeniem i wychowaniem wszystkie uprzedzenia kultury rzymskiej, którą nieraz filozofia może przyprawiać o „zawrót głowy”⁹¹. Stąd u Kartagińczyka znajdujemy negatywną ocenę pewnych działań Talesa z Miletu lub Zenona, które mogą przybierać obraz mędrkowania czy niekończącej się spekulacji⁹². Karłowicz zaznacza jednak: „Pamiętać trzeba, że znajdujemy się w epoce, która nie potrafi się wyzwolić ze sceptycznego odrętwienia, redukującego filozofię do kontemplacji własnej niemocy”⁹³. Zatem współcześni Tertulianowi filozofowie greccy utracili pozycję nauczycieli życia, a skupiali się na komentowaniu i nauczaniu o dorobku pozostawionym przez swoich dawnych mistrzów. Rzym panujący nad ówczesnym światem widzi w sobie najdoskonalsze dzieło rozumu. Kartagińczyk docenia to pisząc o Rzymie jako imperium, które jest ostatnim przed Królestwem Boga. Mimo pozytywnych cech potrafi jednak dostrzec obecne tam zło, na przykład bałwochwalstwo⁹⁴. Dlatego Karłowicz, komentując rzymski stosunek do filozofii stwierdzi: „Rzymianie uznają filozofię za swoją w tym sensie, że jak twierdzą, dopiero w doskonałości Rzymu i cnocie jego bohaterów znalazła swoje ukoronowanie”⁹⁵. U Tertuliana dostrzegamy więc bardzo wyraźnie rzymski kontekst w którym dokonywała się adaptacja filozofii greckiej, a tutaj prym wiedzie nie kontemplacja, lecz życie czynne, które jest harmonijnym połączeniem wiedzy i prawego postępowania.

⁹¹ Por. D. Karłowicz, Sokrates..., s. 129.

⁹² Por. Tertulian, Do pogan II 4, PSP 29, s. 76-77.

⁹³ D. Karłowicz, Sokrates..., s. 133.

⁹⁴ Por. Tertulian, Do pogan II 17, PSP 29, s. 97-99.

⁹⁵ D. Karłowicz, Sokrates..., s. 132.

W takim kontekście nie dziwi postawa Tertuliana, który negatywnie odnosi się choćby do Talesa. Filozof z Miletu jest zapatrzony w niebo, a całkowicie pochłonięty kontemplacją tego, co ogląda, wpada do studni, narażając się na wyśmianie⁹⁶. Ta sytuacja, zdaniem Kartagińczyka, potwierdza złe wykorzystanie rozumu przez greckich filozofów, co implikuje jednocześnie krytycznie nastawienie wobec filozofii jako takiej. Problemem jest to, że życie kontemplacyjne nie przekłada się na postępowanie w codzienności i oderwanie od życia, czego symbolem jest właśnie wpadnięcie do studni. Jak konstatuje Karłowicz, ani Tertulian, ani Rzymianie nie odrzucają rozumu, ich zdaniem najlepsze życie, to życie odpowiednio chrześcijańskie lub prawdziwego obywatela Imperium⁹⁷. Jak zresztą wykaże Kartagińczyk w dziele *O pokucie*, chrześcijanie mają udział w rozumie Boga i dzięki temu powstrzymują się od popełnienia grzechu, a czynią to co dobre⁹⁸. Ceni on o wiele bardziej postępowanie i cnotę niż kontemplację, a postępowanie zgodne z prawem Bożym jest wyrazem doskonałości. Dlatego Karłowicz zestawiając Tertuliana z św. Klemensem powie: „Gdy gnostyk Klemens Aleksandryjski, przekonany wprawdzie o faktycznej nierozzerwalności poznania i pożytku (dobra), wybiera poznanie, chrześcijanin Tertulian nad działanie dla pożytku przedkłada posłuszeństwo Bogu”⁹⁹. Wyraźnie widzi-

⁹⁶ „Słusznie zatem Tales z Miletu, gdy badał całe niebo i obejmował go oczyma w hańbiący sposób wpadł do studni, został bardzo wyśmiany przez owego Egipcjanina, który powiedział: <<Na ziemi nic nie widzisz, a niebo obierasz za przedmiot swoich rozważań.>> Tertulian, *Do pogan* II 4, PSP 29, s. 77.

⁹⁷ D. Karłowicz, *Sokrates...*, s. 135.

⁹⁸ Por. Tertulian, *O pokucie* 2, tł. E. Stanula, POK 5, Warszawa 1970, s. 175-177.

⁹⁹ D. Karłowicz, *Sokrates...*, s. 136.

my tutaj rzymskie zamiłowanie do prawa i posłuszeństwa. To, co przekazuje Bóg jest dobre i rozumne, rozum znajdzie swojej urzeczywistnienie w wierze, a rozwój będzie się dokonywał przez ćwiczenie się w dyscyplinie i karności, w wypracowywaniu cnoty. Dlatego też Tertulian w *Preskrypcji przeciw heretykom* będzie mówił o *regula fidei*, która jest fundamentem wszelkich badań, poszukiwań i rozwoju człowieka,¹⁰⁰ a kontynuując swój wywód stwierdzi: „Przecież to, co musisz wiedzieć już znasz. Powiedziane jest: «wiara Twoja cię uzdrowiła,» a więc nie znajomość Pisma św. Wiara jest zawarta w regule i ma charakter prawa, którego zachowywanie daje zbawienie”¹⁰¹. Zatem fakt obcowania z kulturą rzymską był decydujący dla rozumienia wiary, chrześcijaństwa i doskonałości przez Tertuliana i nie sposób rozpatrywać poglądów Kartagińczyka bez tego kontekstu. Jak zauważa Turek, Tertulian widzi w Imperium Rzymskim ostatnie królestwo ziemi, którego zakończenie będzie paruzją i przyjściem Chrystusa. Jako obywatel rzymski i chrześcijanin chce zaproponować nowe imperium o charakterze chrześcijańskim oparte na wierze i prawdziwym Bogu, bardzo konkretne i praktyczne¹⁰². Zobaczmy w tym kontekście jak Kartagińczyk widział *utilitas* filozofii starożytnej.

Przypomnijmy, że pisma filozoficzne nie są systematycznym zbiorem twierdzeń, ale mając źródło w szkołach filozoficznych, są bardziej zapisem dialogów w których mistrz kształtuje ucznia, pomagając mu przezwyciężyć jego problemy w rozwoju do doskonałości¹⁰³. Ponieważ nie istnieje żaden uniwersalny klucz rozwoju duchowego i rozwiązywania problemów z nim związanych,

¹⁰⁰ Por. Tertulian, *Preskrypcja...* 12-13, POK 5, s. 51-52.

¹⁰¹ Tamże 14, s. 52.

¹⁰² Por. Tenże, *Opacowanie i wybrane teksty*, OŻ 15, s. 47-48.

¹⁰³ Por. P. Hadot, *Filozofia...*, s 49.

w pismach filozofów mogą pojawiać się pewne sprzeczności lub rozbieżności związane ze specyfiką każdego z przypadków. Jak zauważa Autor nowego ujęcia filozofii, Tertulian tak jak większość filozofów, nie buduje zwartej doktryny, lecz pomaga w duchowej przemianie i dążeniu do doskonałości¹⁰⁴. Kartagińczyk krytykuje filozofię, określając ją matką wszystkich herezji. Wylicza kolejnych heretyków Walentyna, Marcjona czy innych i wykazuje, że inspirowali się nauką platoników, stoików, epikurejczyków, czy Arystotelesa. Ten ostatni wydaj się szczególnie groźny, poprzez opracowanie dialektyki, którą posługują się wszyscy heretycy¹⁰⁵. Warto przypomnieć, że tą samą dialektykę św. Klemens uznaje za coś niezwykle ważnego i użytecznego dla myśli chrześcijańskiej. Wracając jednak do Tertuliana, zauważa Karłowicz: „Do postawienia filozofii w stan oskarżenia prowokują obficie korzystające z filozoficzno-religijnej kultury hellenizmu gnostyckie interpretacje chrześcijaństwa”¹⁰⁶. Powodem zatem krytyki filozofii jest kontekst, w jakim się ona znalazła. Pisząc *Preskrypcję przeciw heretykom* Kartagińczyk nie może chwalić filozofii, która jest inspiracją dla gnostyków i na podstawie której źle jest interpretowane chrześcijaństwo. Znów jednak warto przypomnieć rozróżnienie na antyfilozoficzność i antyracjonalizm, i stwierdzić, że krytyka filozofii to nie krytyka rozumu. Gnostyk staje się więc dla Tertuliana przykładem człowieka, którego rozum pełen pychy i ciekawości schodzi na manowce i składa hołd fałszywym bogom¹⁰⁷. Nie przeszkadza to oczywiście Kartagińczykowi w wykorzystywaniu filozofii tam, gdzie jest ona przydatna, oczywiście stosownie do potrzeb, sytuacji i kontekstu.

¹⁰⁴ Por. D. Karłowicz, *Sokrates...*, s. 138-139.

¹⁰⁵ Por. Tertulian, *Preskrypcja...* 7, POK 5, s. 45-47.

¹⁰⁶ Por. D. Karłowicz, *Sokrates...*, s. 140.

¹⁰⁷ Por. Tamże, s. 141.

Utilitas greckiej paidei Tertulian widzi na pewno w wymiarze apologetycznym. Jest on obecny właściwie u wszystkich omawianych autorów wczesnochrześcijańskich, a filozofia antyczna jest płaszczyzną, na której można bronić wiary w Jezusa Chrystusa. Najbardziej doniosłym dziełem Kartagińczyka w tej materii jest oczywiście *Apologetyk*. Znajdziemy tam krytykę bałwochwalstwa opartą na Platonie i Pitagorasie¹⁰⁸, obronę przed fałszywymi oskarżeniami o kazirodztwo czy zjadanie dzieci opartą na Wergiliuszu,¹⁰⁹ czy poznanie Boga Jedynego oparte tylko na rozumie poprzez powołanie się na filozofów greckich¹¹⁰. *Apologetyk* to nie jedyne dzieło, w którym Tertulian broni wiary. W dziełach takich jak: *O widowiskach* i *Preskrypcja przeciw heretykom* krytykuje on skrajnych intelektualistów, którzy nie widzą możliwości zbawienia bez dialektyki¹¹¹. Gdy natomiast mówi o celu człowieka jakim jest harmonia z Bogiem, odwołuje się do rzymskiego stoicyzmu¹¹². Wydaje się zatem, że Tertulian nie stroni od włączania filozofii starożytnej w obronę wiary, która daje zbawienie.

Obok wymiaru apologetycznego pozostaje jeszcze cała sfera ćwiczeń przejmowanych z filozofii antycznej po to, aby lepiej i skuteczniej osiągać właściwą człowiekowi doskonałość. Mając świadomość, że przemiana człowieka nie jest nigdy pełna i trwa do śmierci Kartagińczyk korzysta z filozofii antycznej w sferze ćwiczeń intelektualnych, jak i ćwiczeń duchowych, aby przemiana dokonywała się ciągle i bardziej całościowo. Jak podkreśla Karłowicz: „Część ćwiczeń intelektualnych związana jest, jak się zdaje,

¹⁰⁸ Por. Tertulian, *Apologetyk* 11, POK 20, s. 54.

¹⁰⁹ Por. Tamże, 7, s. 35-36.

¹¹⁰ Por. Tamże, 17, s. 77-78.

¹¹¹ Por. Tenże, *Preskrypcja...* 7, POK 5, s. 45-47; Tenże, *O widowiskach* II, POK 28, s. 22-23.

¹¹² Por. D. Karłowicz, *Sokrates...*, s. 143.

głównie ze wstępnym etapem drogi duchowej i znajduje zastosowanie wobec ludzi o, nazwijmy to, filozoficznej formacji”¹¹³. Rolę tych ćwiczeń intelektualnych możemy podzielić na dwa aspekty. Z jednej strony, miały ukazywać harmonię panującą w świecie i odkrywać racjonalny charakter Objawienia. Z drugiej natomiast strony miały chronić przed nieuzasadnioną gloryfikacją rozumu oraz ukazywać jego niewystarczalność w dążeniu do doskonałości. Tak kolejno w dziele *Świadectwo duszy* konstruuje filozoficzne argumenty na istnienie Boga i sądu po śmierci, a powołuje się przy tym na platoników i pitagorejczyków¹¹⁴. W *Apologetyku* opisuje przymioty Boga i określa go jaką Stwórcę wszystkiego, poprzez co świat będący odbiciem swojego Stwórcy jest pełen harmonii i porządku. Do takich samych wniosków doszli na podstawie rozumu Grecy, określając świat terminem *kosmos*, co właśnie oznacza, zdaniem Tertuliana ozdobę, porządek i harmonię panującą w świecie.¹¹⁵ Kontemplacja tego świata jest zatem rozumowym ćwiczeniem, które umożliwia wprowadzenie harmonii do własnego wnętrza. W innych miejscach tego dzieła, także powołując się na filozofów starożytnych, takich jak Zenona z Kition, Epikur czy Platon, udowadnia prawdy wynikające z Objawienia, które pokazują zbieżność prawdy rozumu i prawdy Objawienia. Z drugiej jednak strony bazując na filozofii krytykuje ją, gdyż widzi jej błędy, zwłaszcza zły użytek z rozumu. Ćwiczenia intelektualne ukierunkowane nie na poznawanie harmonii świata, ale ukazywanie niewystarczalności rozumu, zdaniem Karłowicza, mają chronić przed zaplątaniem się w nierozstrzygalne filozoficznymi metodami twierdzenia sprzeczne ze sobą¹¹⁶.

¹¹³ Tamże, s. 144-145.

¹¹⁴ Por. Tertulian, *Świadectwo duszy* 4, PSP 29, s. 104-106.

¹¹⁵ Por. Tenże, *Apologetyk* 17, POK 20, s. 77-78.

¹¹⁶ Por. D. Karłowicz, *Sokrates...*, s. 145.

Sztandarowym przykładem takich ćwiczeń intelektualnych, które miałyby pokazywać niewystarczalność rozumu jest *Preskrypcja przeciw heretykom*. Znajdujemy tam ostrzeżenie przed złą filozofią, która „jest źródłem wszystkich herezji” i mądrości światowej, która jest głupstwem u Boga¹¹⁷. Niewystarczalność rozumu ujawnia się również w sprzeczności twierdzeń filozoficznych oraz w postawie samych filozofów, którzy nie żyją zgodnie z rozumem, a przykłady takich postaw Tertulian pokazuje na przykład w piśmie *Do pogan*¹¹⁸. Ćwiczenia te są poznawaniem, lekturą dzieł filozofów i dostrzeganiem ich niewystarczalności. Tertulian zatem dostrzega potrzebę recepcji filozofii antycznej w zakresie ćwiczeń intelektualnych, które nie są dla niego celem samym w sobie, ale pomagają bardziej rozumieć Boga i dostrzegać harmonię świata, a zarazem zrozumieć ograniczoność rozumu. Hadot, badając stoików, na których najbardziej wzorował się Kartagińczyk, tak opisuje kolejne etapy ćwiczeń: uwaga, potem medytacja, wspomnianie tego co dobre, dalej ćwiczenia bardziej intelektualne, mianowicie lektura, słuchanie, poszukiwanie, badanie pogłębione, wreszcie ćwiczenia najdoskonalsze: panowanie nad sobą, spełnianie obowiązków, obojętność na rzeczy obojętne¹¹⁹. Z tego wynika, że nie tylko ćwiczenia intelektualne mogą być zaadaptowane do chrześcijaństwa. Poza sferą tych praktyk intelektualnych pozostaje jeszcze cały aspekt „ćwiczeń najdoskonalszych”.

Zobaczmy teraz na ile Tertulian dostrzega *utilitas* Greckiej paidei w ramach ćwiczeń duchowych. Jak stwierdza Karłowicz: „Uwalniając się od myślenia o filozofii antycznej w kategoriach czysto doktrynalnych odkrywamy szereg przejętych z filozofii

¹¹⁷ Por. Tertulian, *Preskrypcja...* 7, POK 5, s. 45-47.

¹¹⁸ Por. Tenże, *Do pogan*, Księga I 5, PSP 29, s. 49.

¹¹⁹ P. Hadot, *Filozofia...*, s. 16-17.

antycznej technik konwersji duchowej, które Tertulian na trwałe wprowadza do chrześcijaństwa¹²⁰. Sięgając do *Apologetyku* znajdujemy tam argumentację, dlaczego chrześcijanie nie uczestniczą w widowiskach cyrkowych i zabawach. Argumentem dla Kartagińczyka jest poszukiwanie spokoju duszy, do którego dążą wyznawcy Chrystusa, a który jest zakłócany przez takie właśnie wydarzenia. Wzorem takiej praktyki duchowej są epikurejczycy, który ćwiczą się właśnie w spokoju duszy wyrażanej greckim terminem *ataraxia*¹²¹. Zatem chrześcijanie praktykowali ćwiczenia na wzór filozofów starożytnych. W tym samym dziele omawia także kwestie cierpienia i bólu związanego z prześladowaniem, wskazując na Epikura jako tego, od którego należy się uczyć znoszenia takiej próby. Kartagińczyk stwierdza: „W ten sposób i Epikur umniejsza każdą mękę i ból, twierdząc, że jeśli umiarkowany, to można nie zwracać na niego uwagi, a jeśli wielki, to nie trwa długo¹²². Tertulian apeluje o praktykowanie ćwiczeń nie tylko do ochrzczonych. Bardzo mocno gani katechumenów za to, że czekają z ich rozpoczęciem do przyjęcia chrztu, a wręcz korzystają z ostatnich możliwości popełniania grzechu¹²³. Karłowicz pokazuje również, że Tertulian nie przejmuje bezkrytycznie całych ćwiczeń, ale rozwija je i kształtuje pod kątem chrześcijańskim. Nawiązując do stoickiej medytacji nad nieszczęściami, mającymi na celu uniezależnienie się od zmienności losu, rozszerza ją o medytację nad namiętnościami i ich eschatologicznymi konsekwencjami, które mają prowadzić do ich ujarznienia¹²⁴. Do

¹²⁰ D. Karłowicz, *Sokrates...*, s. 145.

¹²¹ Por. Tertulian, *Apologetyk* 38, POK 20, s. 155-156.

¹²² Tamże, 45, s. 178.

¹²³ Por. Tenże, *O pokucie* 6, POK 5, s. 182-186.

¹²⁴ Por. D. Karłowicz, *Sokrates...*, s. 148.

kategorii takich medytacji możemy zaliczyć medytacje nad biedą, cierpieniem, śmiercią i konsekwencjami z nią związanymi. Hadot, analizując filozofię antyczną stwierdza, że część ćwiczeń mogła i powinna być praktykowana samodzielnie. Były jednak ćwiczenia, które należało uprawiać pod kierownictwem mistrza, przez słuchanie podawanych przez niego rad i objaśnień¹²⁵. Kartagińczyk i tę myśl przenosi na grunt chrześcijański mówiąc o zasadach interpretacji Pisma Świętego. Uważa on, że trzeba to robić pod okiem osoby doświadczonej, zdolnej wyjaśnić wątpliwości i prawidłowo zinterpretować teksty¹²⁶. Zatem mimo antyfilozoficznego nastawienia Tertulian nie boi się przejmować z filozofii antycznej tego, co pożyteczne i pomocne w dążeniu do doskonałości.

Warto zaznaczyć o fakcie jedności ćwiczeń intelektualnych i duchowych. Jak zauważa Hadot: „Ćwiczenie medytacji i utrwalania w pamięci domagają się pożytki. I tu właśnie dochodzi do ćwiczeń ściślejsz intelektualnych (...) lektury, słuchania, poszukiwania, pogłębionego badania”¹²⁷. Jak komentuje ten fakt Autor nowego ujęcia filozofii, człowiek stanowi jedność duchowo–cielesną i trudno jest dzielić ćwiczenia na intelektualne i moralne, gdyż wszystkie mają jeden cel, duchową konwersję człowieka¹²⁸. Jak wiadomo przemiana nie jest nigdy stanem zakończonym i trwa aż do śmierci poprzez ciągle zmaganie się z namiętnościami i wszelkiego rodzaju ćwiczenia. Mając tego świadomość, gdy pisze dzieło *O pokucie*, używa prostych, krótkich sformułowań, pomocnych w trudnych sytuacjach. Pisze o tym, omawiając przy-

¹²⁵ Por. P. Hadot, *Filozofia...*, s. 22.

¹²⁶ Por. Tertulian, *Preskrypcja...* 14, POK 5, s. 52-53.

¹²⁷ P. Hadot, *Filozofia...*, s. 22.

¹²⁸ Por. D. Karłowicz, *Sokrates...*, s. 147.

powieść o synu marnotrawnym, a aforyzmy kształtuje na sposób stoickich czy epikurejskich formuł dogmatycznych¹²⁹. Mają one stanowić zbiór prostych sentencji, umożliwiających napominanie samego siebie.

Oprócz apologii i ćwiczeń przejmowanych z filozofii antycznej Tertulian widzi jej użyteczność w jeszcze jednym aspekcie. Stosuje wypracowany przez filozofię aparat pojęciowy do wyrażenia treści dogmatycznych. Widzimy to bardzo wyraźnie w *Apologetyku*, gdzie Kartagińczyk omawia osobę Jezusa Chrystusa. Dzięki wykorzystaniu tego aparatu pojęciowego wykazuje, jak Chrystus, będąc Synem Bożym jest równym Ojcu co do istoty, a jednocześnie jest inną Osobą¹³⁰. Takie rozróżnienie nie byłoby możliwe bez wykorzystania całej spuścizny pojęciowej filozofii antycznej.

Jak widać Tertulian, uważany za człowieka odrzucającego całkowicie filozofię, potrafi korzystać z niej bardzo obficie. Karłowicz stwierdza: „Zarówno rzymska formacja, jak i groźba herezji sprawiają, że Tertulian nie tylko mniej chętnie niż na przykład Klemens zdaje sprawę z zaciągniętych długów, ale i zdecydowanie rzadziej niż jego greccy koledzy nazywa chrześcijaństwo filozofią”¹³¹. Nie zmienia to jednak faktu, że owych długów w filozofii antycznej Kartagińczyk zaciąga całkiem sporo. Przeszczepia na grunt chrześcijański wiele ćwiczeń duchowych i intelektualnych, broni chrześcijaństwa językiem tej kultury, a także wyraża prawdy wiary chrześcijańskiej przy pomocy pojęć filozofii starożytnej. Choć czyni to mniej oficjalnie, to jednak czerpie z filozofii antycznej pełnymi garściami.

¹²⁹ Por. Tertulian, O pokucie 8, POK 5, s. 187-188.

¹³⁰ Por. Tenże, Apologetyk 21, POK 20, s. 92-95.

¹³¹ D. Karłowicz, Sokrates..., s. 150.

ZAKOŃCZENIE

Można powiedzieć, że powyższe rozważania były próbą odpowiedzi na słynne i powszechnie znane już pytanie Tertuliana w *Preskrypcji przeciw heretykom* 7: „Cóż jednak mają wspólnego Ateny z Jerozolimą? Kościół z Akademią? Heretycy z chrześcijanami?” Okazało się, że błędne są wszystkie skrajne odpowiedzi: zarówno ci, którzy mówią, że nic, jak i ci, którzy mówią, że wszystko są w poważnym błędzie. Patrząc przez pryzmat tekstów Karłowicza zostało wykazane, że filozofia starożytna ma wiele wspólnego z nauką Chrystusa oraz że wiara i rozum muszą współpracować ze sobą w osiągnięciu doskonałości, a Ojcowie Kościoła są doskonałym przykładem tej współpracy.

W powyższych rozważaniach fundamentalne okazało się ustalenie, co kryje się pod terminem filozofii starożytnej. Zostało pokazane, że nie jest to tylko spekulatywna nauka o rzeczywistości nas otaczającej, ale jest to *ars vitae*. Obejmuje ona cały aspekt ćwiczeń duchowych, mających na celu konwersję całego człowieka. Konwersja człowieka ma prowadzić do stanu, w którym mędrzec będzie panował nad samym sobą, nad swoimi namiętnościami i lękami. Największą zaś z namiętności Karłowicz, idąc za starożytnymi filozofiami, upatruje w lęku przed śmiercią. Filozofia zatem jest terapią leczenia tego lęku, a celem jest ukształtowanie człowieka doskonałego, na wzór Boga, wolnego od namiętności, także od namiętności lęku przed śmiercią.

Określenie istoty filozofii starożytnej pozwoliło analizować ją od strony prawdy jaka się w niej znajduje. Badając, patrząc

przez pryzmat Karłowicza, trzech pisarzy chrześcijańskich: św. Pawła, św. Justyna i Tertuliana wykazano, że w filozofii antycznej występują elementy prawdy zgodne z Objawieniem. Zdaniem św. Pawła te prawdy są dostępne poprzez rozum ludzki, a obejmują poznanie Boga. Oczywiście poznanie w rozumieniu pawłowym, obejmujące też oddanie czci, a nie tylko akt intelektualny. Karłowicz będzie tu mówił o swego rodzaju mądrości naturalnej, zbieżnej z Mądrością Boga, a różnej od piętnowanej przez św. Pawła mądrości światowej, którą odrzuca w *Pierwszym Liście do Koryntian*. Ich źródłem może być zapożyczenie tej prawdy z pism Mojżesza lub odkrycie jej przez rozum. Jak zostało pokazane, zdaniem Karłowicza, rozum otrzymuje „specjalne” objawienie udzielone jednostkom takim, jak Sokrates. Kwestia takiego rodzaju „specjalnego objawienia” pozostaje dyskusyjna i wymaga osobnej analizy, co zostało zaznaczone w pracy. Tertulian, zdaniem Karłowicza, daje rozumowi więcej możliwości poznawczych. Obok przejścia prawdy od Mojżesza, będzie on mówił o poznawaniu człowieka na podstawie otaczającego go świata, jak i na podstawie świadectwa duszy. To ona, mając boskie pochodzenie, jest w stanie wyrazić najbardziej podstawowe prawdy. Filozofia zasługuje zatem na krytykę dlatego, że mając możliwości odkrycia prawdy poprzez rozum, nie skorzystała z nich. Dlatego postawa Tertuliana jest antyfilozoficzna, ale nie można jest określić mianem antyracjonalnej.

Pozostaje faktem, że pewien element prawdy został jednak przez filozofów odkryty. Czy jest on jednak wystarczający do tego, aby osiągnąć cel stawiany przez filozofie – beznamietność i wyleczenie się z lęku przed śmiercią? Jak wykazaliśmy podczas naszych rozważań w większości przypadków nie było to możliwe dla tych, którzy takie próby podejmowali. Św. Paweł wykazał w *Liście do Rzymian*, że ludzie oddają cześć wszelkie-

mu stworzeniu, a ponadto ich życie przepelnione jest namiętnościami. To jest dowodem, że sam rozum nie wystarczył do życia prawego. Św. Justyn choć nie przeczy obecności *semina Verbi*, to jednak jego zdaniem nie pozwalają one osiągnąć wymaganej przez filozofię doskonałości. Przypadek gloryfikowanego przez św. Justyna Sokratesa jest zdaniem Karłowicza raczej wyjątkiem potwierdzającym regułę „niedostępności doskonałości” w łonie filozofii. Ziarna prawdy nabierają roli *praeparatio evangelica*, a nie narzędzia prowadzącego do doskonałości. Dowodem takiego poglądu są sprzeczności pojawiające się wewnątrz niej samej, jak i świadectwo życia samych filozofów. Jak już mówiliśmy wcześniej w filozofii świadectwo ma wartość dowodową, a jak wykazaliśmy ten dowód, zdaniem Filozofa i Męczennika należy przyporządkować chrześcijanom, a nie filozofom antycznym. Podobnie teolog z Kartaginy uważa, że elementy prawdy w filozofii starożytnej nie pozwalają osiągnąć doskonałości. Niemoralność filozofów, sprzeczności pomiędzy różnymi nurtami filozofii czy bardzo mała skuteczność osiągania celu, jakim jest doskonałość powoduje, że filozofia zdaniem Tertuliana nie spełniła pokładanej w niej nadziei. Dlatego również dla Tertuliana pełną filozofią staje się chrześcijaństwo jako zwieńczenie tego, o czym marzyli filozofowie.

W kwestii recepcji samej filozofii na gruncie chrześcijańskim zostało wykazane, że pewne elementy tej recepcji występują w *Listach* Apostoła Narodów, jednak dopiero w II wieku dokonuje się pełniejsze zetknięcie z grecką kulturą. W świecie języka greckiego zatrzymaliśmy się nad postaciami św. Justyna i św. Klemensa Aleksandryjskiego. Jak udało się pokazać, Filozof i Męczennik widzi możliwość recepcji filozofii antycznej przede wszystkim w wymiarze apologetycznym oraz w funkcji *praeparatio evangelica*. Dziedzictwo Greków jest na tej samej płasz-

czyźnie duchowej, co chrześcijaństwo i posługując się językiem tego dziedzictwa może on bronić wiary chrześcijańskiej, a przykładem tego są *Apologie* napisane przez św. Justyna. Nie widzi on jednak potrzeby wykorzystywania samej filozofii w życiu chrześcijańskim. Pozostając na tym samym greckim gruncie myślowym przypatrywaliśmy się postaci św. Klemensa Aleksandryjskiego, który dokonuje pełniejszej recepcji całego świata filozofii starożytnej. Zostało pokazane, że dostrzega on te same aspekty co Filozof i Męczennik. Obok jednak wspólnej płaszczyzny dialogu, apologii wiary czy przygotowania do przyjęcia wiary w Jezusa widzi on całą gamę recepcji filozofii na grunt chrześcijański. Jeśli filozofia jest zbiorem ćwiczeń duchowych i intelektualnych prowadzących do doskonałości, to te ćwiczenia można wykorzystać także w chrześcijaństwie. Pamiętając oczywiście o wymiarze łaski Aleksandryjczyk widzi, że te ćwiczenia pomagają w osiągnięciu przeobróżenia, dojściu do *gnosis* i kontemplacji Boga. Tertulian wychowany i wykształcony w innej kulturze, kulturze Rzymu jest bardziej krytyczny do świata Greków. Nie przeszkadza mu to jednak czerpać z tej kultury całymi garściami. Na gruncie filozofii broni wiary w Chrystusa, a dowodem tego jest najdoiniejsze dzieło Kartagińczyka, *Apologetyk*. Komunikuje się ze światem pogańskim właśnie dzięki jedności duchowej obu światów. Przeszczepia na grunt chrześcijański wiele ćwiczeń duchowych i intelektualnych, które pomagają dojść chrześcijanom do cnoty i wierności Bogu. Ponadto Tertulian, jak zostało wykazane, przy pomocy pojęć filozofii antycznej tłumaczy podstawowe prawdy wiary chrześcijańskiej.

Dzięki przejmowaniu filozofii greckiej i jej mądrości łatwiej było chrześcijanom, zdaniem Karłowicza umrzeć dla świata, aby żyć dla Boga. Ojcowie Kościoła nie zapominając o łasce mówią o ascezie rozumianej jako ćwiczenia duchowe i intelektualne,

która weszła na stałe do chrześcijańskiego przeżywania codzienności, nadając jej specyficzny rys do dziś. Ten wymiar ćwiczeń ascetycznych ma swoje zakorzenienie w greckiej kulturze duchowej, a o takim związku na kolejne stulecia świadczy chociażby cały wymiar *Exercitia spiritualia* św. Ignacego Loyoli.

BIBLIOGRAFIA

PISMO ŚWIĘTE I DOKUMENTY URZĘDU NAUCZY- CIELSKIEGO KOŚCIOŁA

1. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Poznań-Warszawa 2002.
2. Sobór Watykański II, Konstytucje, Dekrety, Deklaracje, Poznań 2002.
3. Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań 2002.

ŹRÓDŁA

Pierwszorzędne:

1. Karłowicz D., Arcyparadoks śmierci, Warszawa 2007.
2. Karłowicz D., Sokrates i inni święci, Warszawa 2005.
3. Karłowicz D., Śmierć jako przedmiot wiary, w: Tenże, Koniec snu Konstancyjna, Kraków 2005, s. 15-25.
4. Karłowicz D., Gramatyka samotności, w: Tenże, Koniec snu Konstancyjna, Kraków 2005, s. 268-278.
5. Karłowicz D., Arcydzielom można zaufać – wywiad z Dariuszem Karłowiczem, [Dostępny: 28.07.2008] <http://www.teologiapolityczna.pl/arcydzielom-nalezy-zaufac-rozmowa-z-dariuszem-karlowiczem2>

Drugorzędne:

1. Augustyn, Wyznania, tł. Z. Kubiak, PAX, Warszawa 1987.
2. Augustyn, O Trójcy Świętej, tł. M. Stokowska, POK 25, Poznań 1963.
3. Augustyn, O państwie Bożym, t. 2, tł. W. Kubicki, POK 12, Poznań 1934.
4. Arystoteles, Etyka nikomachejska, tł. D. Gromska, Kraków 1956.
5. Do Diogneta, tł. A. Świderkówna, BOK 10, Kraków 1998, s. 339-349.
6. Justyn, 1 i 2 Apologia, tł. L. Misiarczyk, w: Pierwsi apologeci greccy, BOK 24, Kraków 2004, s. 207-284.
7. Justyn, Dialog z Żydem Tryfonem, tł. A. Lisiecki, POK 4, Poznań 1926, s. 97-351.
8. Klemens Aleksandryjski, Kobierce, tł. Janina Niemirska-Pliszczyńska, Tom I-II, Warszawa 1994.
9. Klemens Rzymski, List do kościoła w Koryncie, tł. A. Świderkówna, w: Pierwsi świadkowie, BOK 10, Kraków 1998, s. 51-87.
10. Platon, Fedon, tł. R. Legutko, Kraków 1995.
11. Platon, Uczta, tł. W. Witwicki, Kęty 2002.
12. Tacjan, Mowa do Greków, tł. L. Misiarczyk, w: Pierwsi apologeci greccy, BOK 24, Kraków 2004, s. 311-355.
13. Tertulian, Apologetyk, tł. J. Sajdak, POK 20, Poznań 1947.
14. Tertulian, Do męczenników, tł. E. Stanula, POK 5, Warszawa 1970, s. 31-38.
15. Tertulian, Do pogan, tł. E. Stanula, PSP 29, Warszawa 1983, s. 43-99.
16. Tertulian, Opracowanie i wybrane teksty, W. Turek, OŻ 15, Kraków 1999.

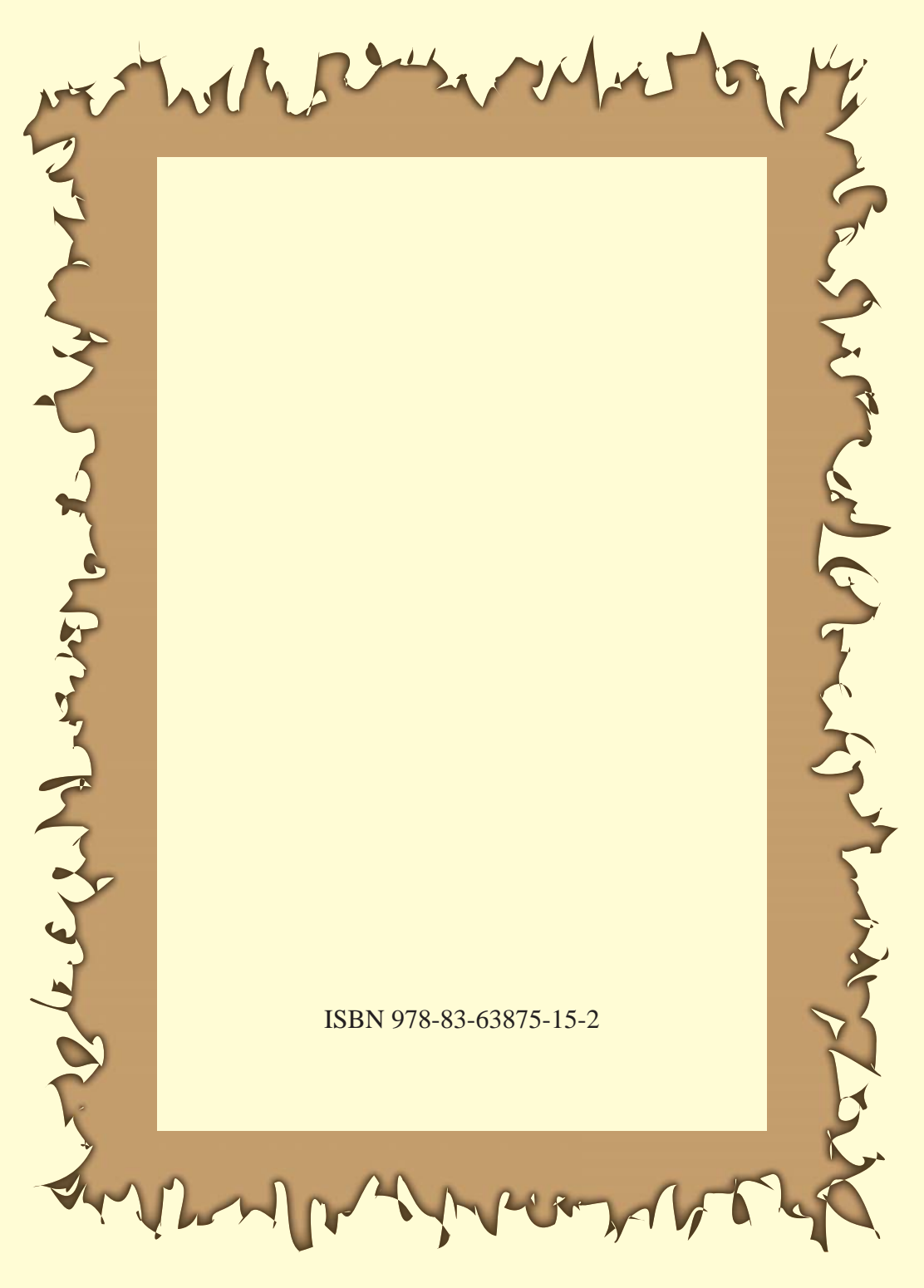
17. Tertulian, O bałwochwalstwie, tł. S. Naskręt i A. Strzelecka, POK 28, Poznań 2005. s. 71-110.
18. Tertulian, O widowiskach, tł. S. Naskręt i A. Strzelecka, Poznań 2005, POK 28, s. 21-57.
19. Tertulian, O pokucie, tł. E. Stanula, POK 5, Warszawa 1970, s. 175-191.
20. Tertulian, Preskrypcja przeciw heretykom, tł. E. Stanula, POK 5, Warszawa 1970, s. 40-77.
21. Tertulian, Przeciw Żydom, tł. W. Myszor, PSP 29, Warszawa 1983, s. 182-218.
22. Tertulian, Świadectwo duszy, tł. A. Guryn, PSP 29, Warszawa 1983, s. 100-108.
23. Tomasz z Akwinu, Bóg Stwórca, tł. P. Beuch, Londyn 1960.

LITERATURA POMOCNICZA

1. Abramowiczówna Z. (Red.), Słownik grecko-polski, Warszawa 1965, t. IV.
2. Abramowiczówna Z. (Red.), Słownik grecko-polski, Warszawa 1958, t. I.
3. Adamczewski B., Nowy komentarz Biblijny, List do Filemona i list do Kolosan, tom XII, Częstochowa 2006.
4. Benedykt XVI, Ojcowie Kościoła od Klemensa Rzymskiego do Augustyna, Poznań 2008.
5. Chadwick H., Myśl wczesnochrześcijańska a tradycja klasyczna, Poznań 2000.
6. Chrostowski W. (Red.), Katolicki Komentarz Biblijny, Warszawa 1990.
7. Dąbrowski E., Pismo Święte Nowego Testamentu. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz, t. 5, Dzieje Apostolskie, Lublin 1961.

8. Domański J., Patrystyczne postawy wobec dziedzictwa antycznego, w: *U progu trzeciego tysiąclecia. Człowiek, nauka, wiara*, Aleksandra Białecka i Jackek Jadecki (Red.), Warszawa 2001, s. 39-67.
9. Domański J., „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii, Kęty 2005.
10. Gilson E., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1987.
11. Gnilk J., *Paweł z Tarsu*, Kraków 2001.
12. Hadot P., *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, Warszawa 2003.
13. Hadot P., *Czym jest filozofia starożytna?*, Warszawa 2000.
14. Jaeger W., *Wczesne chrześcijaństwo i grecka Paideia*, Bydgoszcz 2002.
15. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. II, Kraków, s. 825-922.
16. Jankowski A., *Pismo Święte Nowego Testamentu. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, tom 8 Listy więzienne, Lublin 1962.
17. Kaznowski P., *Co wspólnego mają Ateny i Jerozolima?*, *Christianitas* 34 (2007) s. 51-60.
18. Langkammer H., *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, List do Galatów*, Lublin 1999.
19. Misiarczyk L. (Rec.), *Sokrates i inni święci*, *Vox Patrum* 50-51 (2007) s. 641-648.
20. Misiarczyk L. (Rec.), *Arcyparadoks śmierci*, *Vox Patrum* 50-51 (2007) s. 648-658.
21. Myszor W., *Między ortodoksją a herezją*, *Teologia Polityczna* 1 (2003-2004) s. 133-139.
22. Lisicki P., *Doskonałość i nędza*, Warszawa-Gniezno 2008.
23. Popowski R., *Słownik grecki-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 2007.

24. Ratzinger J., Wprowadzenie w chrześcijaństwo, Kraków 1970.
25. Romaniuk K., Pismo Święte Nowego Testamentu. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz, t. VI część 1 List do Rzymian, Poznań-Warszawa 1978.
26. Rosik M., Nowy komentarz Biblijny, Pierwszy List do Koryntian, t. VII, Częstochowa 2009.
27. Simonetti M., Między dosłownością a alegorią, Kraków 2000, s. 35-38.
28. Stępień T., Ojcowie Kościoła i demon Sokratesa, Teologia Polityczna 2 (2004-2005) s. 242-251.
29. Szestow L., Ateny i Jerozolima, Kraków 2009.



ISBN 978-83-63875-15-2