

Dariusz KARŁOWICZ, *Sokrates i inni święci. O postawie starożytnych chrześcijan wobec rozumu i filozofii*, Warszawa 2005, ss. 182.

Praca Dariusza Karłowicza, choć niewielka objętościowo (182 stron) i opublikowana w 2005 roku, pozostaje nadal bardzo ważnym impulsem w badaniach nad relacją pomiędzy wiarą chrześcijańską, opartą na Objawieniu, a filozofią antyczną w pismach Ojców Kościoła, zwłaszcza autorów II i III wieku. Karłowicz czytając dzieła Ojców z perspektywy filozoficznej dostrzegł w nich bardzo ważne elementy, które dotąd umykały uwadze historyków badających te teksty. Stąd jego refleksja zachowuje nadal swoją aktualność pomimo upływu czasu i warto do niej ciągle powracać. Osobiście muszę przyznać, że choć trudno mi do końca zgodzić się z niektórymi tezami Autora, o czym później, to dawno już żadna książka nie zainspirowała mnie do tak intensywnego myślenia na przedstawione tematy, jak to niewielkie objętościowo, ale „gęste myślowo” dzieło. Autor nie popisuje się przed czytelnikiem ani przesadną erudycją, ani też ogromną liczbą szczegółów, ale przedstawia raczej przemyślane wnioski, zmuszając do myślenia i pewnie prowadząc czytelnika po zawiłych meandrach nauki Ojców. Takiej książki historyk ani patrolog nie napisze.

W pomyślanym jako wstępny rozdziale I „Jakie Ateny, jaka Jerozolima?” (ss. 13-33), Autor przedstawia niektóre kwestie metodologiczne dotyczącego tematu rozważań. Tak więc podkreśla, że stosunek chrześcijan wobec zdobywcy rozumu i dziedzictwa filozofii antycznej bywał i nadal pozostaje zróżnicowany: od prób swoistej kanonizacji Sokratesa przez Erazma z Rotterdamu aż po Piotra Damianiego, który traktował wręcz pogardliwie pisma pogańskich myślicieli. Autor słusznie przestrzega przed pokusą prostego, dychotomicznego podziału postawy pisarzy epoki patrystycznej, czego przykładem jest monumentalne dzieło M. Simona *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa* (tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1981²), na zwolenników możliwości dialogu i kompromisu chrześcijaństwa z filozofią antyczną (Justyn Męczennik), a postawą radykalnie antyfilozoficzną (Tertulian). Jego zdaniem, brakuje nam bowiem kryteriów, by wyraźnie wykazać różnicę pomiędzy „zamaskowanym stoicyzmem

Tertuliana a ostentacyjnym platonizmem Justyna” (s. 16), a nie mogą ich stanowić oficjalne deklaracje autorów, liczba przytoczeń z autorów pogańskich czy faktyczne wykorzystanie ich spuścizny. Dalej, Autor przestrzega również przed pokusą poszukiwania „czystego chrześcijaństwa” nawiązując do toczącej się już od czasów Reformacji dyskusji na temat tzw. hellenizacji chrześcijaństwa pierwotnego i rzekomego wypaczenia istoty Objawienia, która w poprzednim stuleciu pojawiła się w słynnej pracy A. von Harnacka *Istota chrześcijaństwa* (tłum. J. Zachariewicz, Warszawa 1909). Nikt oczywiście nie kwestionuje wpływu myśli greckiej na tradycję chrześcijaństwa antycznego, ale Karłowicz słusznie zarzuca Harnackowi arbitralność w ustaleniu nieprzekraczalnej granicy hellenizacji Objawienia. Jego zdaniem, takiej wyraźnej granicy nie można bowiem określić tylko za pomocą narzędzi *stricte* historycznych. Mogą one jedynie wskazywać źródła lub zmianę znaczeń pewnych idei, lecz nie są w stanie zweryfikować faktu natchnienia Bożego. Historia, choć może dostarczyć wiele cennych informacji w badaniu aspektu historycznego Objawienia, jednak poza jej kompetencją leży zagadnienie prawdziwości wiary lub wartości jej źródeł, które przynależą do sfery badań teologicznych. Autor postuluje wyraźne rozgraniczenie pomiędzy kompetencją historyków, którzy badają rzeczywisty lub deklarowany stosunek chrześcijan do filozofii, różne sposoby rozumienia zarówno filozofii jak też chrześcijaństwa w tekstach chrześcijańskich i pogańskich, czy wreszcie sposoby pojmowania różnic między nimi i zasad podziału, a wykładnią tych zjawisk, dokonywaną za pomocą jasnych narzędzi teologicznych. Według Karłowicza, chęć podważenia prawdziwości tradycji za pomocą narzędzi historycznych jest skazana na niepowodzenie, gdyż nie można, bez ryzyka popadnięcia w błędne koło, wydobywać z samych tekstów zewnętrznych kryteriów ich oceny. Narzędzia badawcze historyka i jego wnioski służą pomocą teologii, ale nie mogą zastąpić narzędzi typowo teologicznych. Jeśli więc Harnack określa granice ortodoksji, to przekracza granice badań historycznych i z historyka staje się teologiem, a niepoddana hellenizacji istota chrześcijaństwa jest właśnie pojęciem teologicznym. Praktycznym zaś przykładem trudności wynikających z przekraczania takich granic są dzieła Tertuliana, który raz jest przedstawiany, jak w przypadku E. Gilsona, jako ambasador wrogiego Kościołowi antyintelektualizmu, innym natomiast razem, jak w przypadku L. Kołakowskiego, jako przeciwnik rozumu i zwolennik ewangelicznego antyracjonalizmu. Tertulian tymczasem chwali Senekę, nazywając go „saepe noster” (*De anima* 20, 1), próbuje stworzyć filozoficzne dowody na istnienie Boga (*De testimonio animae*), surowo potępia wiarę lekkomyślną (*Adversus Marcionem* V 1, 1), a samo chrześcijaństwo obdarza mianem filozofii (*De pallio* 6, 2). Według Karłowicza, w ferworze dyskusji na temat hellenizacji Objawienia chrześcijańskiego, zapomniano o rzeczy najważniejszej, a mianowicie o określeniu, jaka filozofia hellenizowała chrześcijaństwo antyczne. Bez odpowiedzi na to pytanie nie jesteśmy

w stanie właściwie zrozumieć, dlaczego ci sami autorzy jednocześnie potępiali filozofię i czerpali z niej, określając na dodatek często samo chrześcijaństwo właśnie filozofią. Posądzenie starożytnych chrześcijan o brak konsekwencji, czy stosowanie chwytów propagandowych, jest mało przekonujące. Otóż filozofia antyczna nie była pojmowana jako działanie czysto teoretyczne czy poznawcze lub też jako spekulatywny pogląd na rzeczywistość, ale podobnie jak chrześcijaństwo jako *ars vitae*, droga czy sztuka życia. To właśnie teologia średniowiecza zredukowała filozofię do czysto teoretycznych rozważań, a tradycja postoświeceniowa błędnie interpretowała relację pomiędzy starożytnym chrześcijaństwem a filozofią w kategoriach odwiecznego konfliktu między rozumem czy szerzej racjonalnością niezależną od religii a wiarą opartą na Objawieniu. W starożytności szkoły filozoficzne różnego typu rozumiano jako drogi nauczania lub drogi życia, a nie tylko dywagacje czysto teoretyczne. Inaczej też pojmowano w nich relację pomiędzy wiarą a rozumem. Element wiary, z wyjątkiem sceptyków, stanowił we wszystkich nurtach filozofii antycznej „punkt wyjścia drogi prowadzącej do szczęścia, cnoty i pełnego poznania” (s. 27). Wiara w prawdziwość prowadzących do celu wskazówek oraz w słuszność decyzji duchowego mistrza była elementem integralnym znakomitej większości szkół filozoficznych w starożytności. Zarzut Celsusa i Galena wobec chrześcijan, że „wierzą bez dowodów”, nie jest żadnym dowodem na konflikt filozofii z wiarą chrześcijańską, gdyż podobne zarzuty wysuwa w *Hermetimosie* Lukian wobec wszystkich szkół filozoficznych. Krytyka opierania własnych poglądów na wierze stanowiła przedmiot sporu między sceptykami a dogmatykami i toczyła się już w łonie samej filozofii antycznej. Przyjęcie zaś tezy, że dyskusja między filozofią a wiarą w starożytności miała miejsce zasadniczo między sceptykami a chrześcijanami zakładałaby, że to właśnie sceptycy byliby reprezentantami prawdziwego ducha filozofii antycznej i właściwego pojęcia rozumu, co jest mało prawdopodobne. Trzeba oddać Karłowiczowi, że zauważenie elementu wiary w różnych starożytnych systemach filozoficznych jest absolutnie kluczowe do zrozumienia relacji filozofii i chrześcijaństwa oraz właściwe nie tylko filozofii starożytnej, ale również jej współczesnym nurtom.

Chrześcijanie poczynając od św. Pawła dostrzegali wiele elementów wspólnych pomiędzy swoją wiarą a niektórymi szkołami filozoficznymi w starożytności. Późniejsze pokolenia chrześcijan stanęły przed ważnymi pytaniami o to, jak wytłumaczyć te podobieństwa, skąd wzięła się prawda poza Objawieniem, jak wygląda relacja między poznaniem opartym na wierze, a poznaniem naturalnym opartym na rozumie itd. W wyjaśnianiu genezy elementów prawdy w filozofii chrześcijanie opierali się na wnioskach antycznej apologetyki żydowskiej, która wyjaśniała te podobieństwa kradzieżą pewnych twierdzeń ze Starego Testamentu. Przyjmując za punkt wyjścia fakt potwierdzony przez źródła wczesnochrześcijańskie, że pogańscy filozofowie poznali jakąś część prawdy,

Karłowicz proponuje trzy obszary poszukiwań: 1. Jakie są możliwe przyczyny zbieżności między filozofią pogańską, rozumem a Objawieniem? 2. Ile prawdy można znaleźć w filozofii? 3. Czemu ta częściowa prawda, zawarta w filozofii pogańskiej, ma służyć chrześcijanom przyjmującym Objawienie całej prawdy? Jak ją wykorzystać w chrześcijańskiej nauce i życiu? Te trzy obszary stanowią tematy trzech kolejnych rozdziałów książki.

W rozdziale II zatytułowanym „Co wspólnego mają ze sobą rozum i filozofia?” (ss. 35-68), Autor stara się określić kwestie relacji między rozumem, poznaniem naturalnym a filozofią antyczną, jako jego historyczną formą. Absolutnie fundamentalne jest jego stwierdzenie, że nie można utożsamiać postawy starożytnych chrześcijan wobec filozofii pogańskiej z ich postawą wobec rozumu w ogóle. Relacja bowiem chrześcijaństwa do filozofii i relacja wiary do rozumu, to dwie różne rzeczy, a pytanie o naturalne zdolności człowieka do poznania Boga nie dają się sprowadzić do pytania o stosunek wobec filozofii antycznej. Autor utrzymuje, że odkrycie przez chrześcijan prawd rozsianych w naukach pogańskich, stawiało ich najpierw wobec problemu wartości poznania naturalnego, a dopiero wtórnie wobec kwestii wartości jego historycznych owoców. To rozróżnienie jest obecne już w myśli św. Pawła, który z jednej strony zauważa, że „nauka krzyża” jest głupstwem dla „mądrości świata”, z drugiej zaś w Liście do Rzymian (1, 19-20) chwali zdolności naturalnego rozumu do poznania Prawa Bożego i życia według jego zasad. Problematyka ta, jak wiemy, wpisuje się w odwieczną kwestię relacji pomiędzy wiarą i rozumem oraz w pytanie o kompetencje ludzkiego rozumu w poznaniu tajemnic Boga, a także w spór między fideistami a racjonalistami. Fideiści jako alternatywę wobec wniosków Oświecenia próbowali przedstawić Tertuliana jako głównego przedstawiciela tego nurtu, który ich zdaniem głosząc zasadę „credo quia absurdum” podkreślał paradoksalność chrześcijańskiego Objawienia aż do postulatu unicestwienia rozumu. Dziś już wiemy, że Tertulian nigdy tak naprawdę nie wypowiedział słów „credo quia absurdum”, a jego krytyka filozofii, Grecji, Aten czy Akademii wcale nie oznaczała odrzucenia naturalnego rozumu, lecz jego historycznie złych owoców używania. Według Karłowicza, Tertulian nie odmawia rozumowi poznania części prawdy, a jedynie stwierdza, że dotychczasowa filozofia nie reprezentuje wcale poznania naturalnego i pełna jest fałszu. Dla Kartagińczyka nie istnieje spór pomiędzy Objawieniem a poznaniem naturalnym, ale między poznaniem naturalnym a historyczną filozofią. Natura i rozum nieskażony objawiają istotę chrześcijaństwa, stąd ład i poznanie naturalne nie są sprzeczne z Objawieniem. Przedmiotem krytyki Tertuliana, zdaniem Autora, nie jest ludzki rozum, ale użytek, jaki z niego czynili filozofowie antyczni. Tertulian postrzega zasadniczą jedność naturalnego i objawionego ładu Bożego, dlatego też Karłowicz postuluje odrzucenie jako fałszywego i mitycznego postoświeceniowego obrazu Tertuliana

jako wroga naturalnego rozumu oraz zwolennika poglądów o niemożności pogodzenia go z wiarą objawioną. Poznanie naturalne czy rozum naturalny dla Kartagińczyka to taki, jaki posiadali pierwsi rodzice przed grzechem pierworodnym i ta naturalna wiedza duszy została „przysypana” ciężarem ciała, złym wychowaniem, namiętnościami lub służbą obcym bogom. To właśnie pierwotne i nieskażone poznanie duszy jest zgodne z Objawieniem i dowodzi jego rozumności. Karłowicz dostrzega obecność tej wiedzy duszy w potocznych, spontanicznych czy przysłowiowych zwrotach prostych ludzi, które potwierdzają tożsamość wiedzy naturalnej z wieloma prawdami objawionymi. Źródłami tej naturalnej wiedzy jest świadectwo duszy ludzkiej, Pismo Święte i zgodne z nimi wypowiedzi niektórych filozofów. Tak więc obraz Tertuliana jako irracjonalisty wyrasta z błędnego utożsamiania filozofii z naturalnym poznaniem.

O ile w przypadku Tertuliana błędna interpretacja jego tekstów może prowadzić do utożsamiania naturalnej wiedzy z filozofią i prowadzić do przekreślenia poznania naturalnego oraz przypisać Objawieniu charakter całkowicie irracjonalny, o tyle w przypadku Justyna, rzekomego zwolennika otwartości wobec filozofii posuniętej do tego stopnia, że grozi ona wręcz utratą tożsamości chrześcijaństwa, może doprowadzić do zatarcia różnic pomiędzy Objawieniem a ludzkim poznaniem. Według Karłowicza, lektura dzieł Justyna zaskakuje jednak zwolenników utożsamiania stosunku pierwotnych chrześcijan wobec filozofii ze stosunkiem wobec rozumu, ponieważ Justyn przyznaje rozumowi o wiele mniej, niż rzekomy irracjonalista Tertulian. Relację chrześcijaństwa do tego, co w filozofii prawdziwe, Justyn postrzega jako relację całości do części. Nie oznacza to jednak, że Objawienie chrześcijańskie znosi naturę czy rozum, ale że Objawienie przewyższa rozum, lecz mu nie przeczy. Zdaniem Karłowicza, Justyn nie utożsamiając *Logos spermatikos* (rozsiany) z *Logosem*-Chrystusem byłby raczej przekonany, że *Logos*, który natchnął Sokratesa i innych filozofów, pozostaje transcendentny wobec natury, co prowadziłoby do przyznania rozumowi naturalnemu znacznie mniejszej roli niż w przypadku Tertuliana.

W rozdziale III pt. „Ile mądrości w filozofii?” (ss. 69-90), autor stara się określić, jak wielka z punktu widzenia chrześcijańskiego jest prawda obecna w filozofii antycznej. Warto pamiętać, iż komplementarność rozumu i Objawienia nie zawsze idzie w parze ze zgodnością Objawienia z istniejącą filozofią dlatego, że nie zawsze filozofia aktualnie rozwijana jest „prawą córą rozumu”. Stąd największą popularnością wśród chrześcijańskich autorów antycznych cieszyli się tzw. finaliści (Platon, stoicy), którzy wykazywali, że Bóg jest jedyny, bezcielesny i transcendentny, a najmniej ateści, mechanicyści, materialści i fataliści (atomiści, epikurejczycy). Dalej, autorzy chrześcijańscy skłonni byli przyznawać większą rozumność niektórym poglądom filozofów, niż uznać ich samych za mędrców żyjących w pełni rozumnie. Bo choć przyjmowali istnienie części prawdy w filozofii, to słusznie pytali,

czy jest jej na tyle dużo, że pozwala ona wieść życie zgodne z rozumem. Dla nich weryfikacją prawdziwości poglądów danego myśliciela było życie zgodne właśnie z wymogami rozumu. Filozofowie zaś antyczni, choć mieli możliwość naturalnego poznania prawdy, uczynili marny użytek z tych zdolności, rozpraszając nawet tę częściową prawdę i mieszając ją z fałszem z powodu żądzy ciekawości i sławy. W tym sensie filozofia jest niepewna i chwiejna jako przewodniczka drogi życia. Apologeci chrześcijańscy proponują więc odrzucenie filozofii antycznej dlatego, że poglądy pomiędzy poszczególnymi filozofami są ze sobą sprzeczne (Hermiasz), co prowadzi do niepewności, a niektóre z nich zupełnie fałszywe, co prowadzi do niemoralnego postępowania. Dla ludzi bowiem starożytnych, zarówno chrześcijan, jak i niechrześcijan, wiedza i życie cnotliwe pozostają ze sobą w ścisłym związku. Prawdziwa zaś filozofia dla autorów wczesnochrześcijańskich jest jedna - ta, która prowadzi do poznania Boga i świętości życia. Jest nią nauka apostołów.

W rozdziale IV zatytułowanym „Selekcja i adaptacja” (ss. 91-150) Dariusz Karłowicz stara się określić, jakie elementy prawdy obecne w filozofii antycznej są do pogodzenia z Objawieniem chrześcijańskim i nadają się do włączenia w tradycję chrześcijańską. Jeśli zadaniem filozofii jest, jak chce Karłowicz, „terapia duszy zwodzonej wizją fałszywych dóbr, znękaną dyktatem namiętności i błędnych wyobrażeń o szczęściu” (s. 52), a filozofowie antyczni uznawali za fundament wszelkiej duchowej przemiany człowieka walkę z namiętnościami, to nie ulega wątpliwości, że starożytna filozofia oferowała i nadal oferuje chrześcijanom środki użyteczne w drodze do świętości i zbawienia. Nie oznacza to, dodaje Autor, że Objawienie samo w sobie nie jest środkiem wystarczającym do świętości i zbawienia. Chodzi jednak o selekcję i adaptację środków filozoficznych niesprzecznych z Objawieniem. Według Karłowicza, chrześcijaństwo starożytne rozwinęło dwa nurty poszukiwań w tym względzie: pierwszy – grecki, który inspirowany platonizmem poszukiwał środków służących przeobróżeniu człowieka i wprowadzeniu go na drogę intelektualnej kontemplacji (jego przedstawicielami byłiby Justyn i Klemens Aleksandryjski), i drugi – zainspirowany rzymską *stoą*, który istotę ludzkiego życia i podobań się Bogu upatrywał w życiu rozumnym, powściągliwym, zdyscyplinowanym i cnotliwym (jego głównym przedstawicielem byłby Tertulian). O ile jednak Justyn nie uznawał konieczności rozbudowanych ćwiczeń intelektualnych jako niezbędnego warunku przygotowania do kontemplacji Boga, o tyle Klemens Aleksandryjski taką konieczność wyraźnie zakładał. Próby włączenia filozofii jako narzędzia pomocnego w zbawieniu może jednak prowadzić do konfliktu pomiędzy elitarnością filozofii a powszechnością chrześcijańskiej obietnicy zbawienia, skierowanej do wszystkich bez względu na ich wykształcenie czy intelektualne zdolności, a także do podziału, jak to miało miejsce w sektach gnostyckich na psychików i pneumatyków, posiadających ezoteryczną wiedzę, która

daje zbawienie. Choć sama wiara wystarczy do zbawienia, to filozofia może pomóc ją bronić, umacniać i rozwijać. Zdaniem Autora, Klemens postrzega wiarę jako rodzaj elementarnego poznania Boga, który umożliwia z pomocą łaski Bożej wznieść się wyżej do gnozy, rozumianej jako przebóstwiająca kontemplacja Boga. Jej warunkiem jest opanowanie namiętności i ciągle ćwiczenie rozumu. W tradycji rzymskiej, czego dowodem jest traktat Cyncerona *O państwie*, rozróżnia się pomiędzy filozofią, której celem jest czysta kontemplacja, a polityką, czyli życiem czynnym, które łączy harmonijnie wiedzę i prawe postępowanie. Tertulian pozostając w tym nurcie szydzi z teoretyzowania filozofów greckich. Nie oznacza to jednak, że Rzymianie odrzucają całkowicie rozum, ale tylko to, że domagają się zachowania właściwych proporcji między poznaniem a działaniem. Same dywagacje teoretyczne, jak w przypadku gnostyków, są jedynie wynikiem pychy, ciekawości i żądzy sławy, a nie przekładają się na prawe, cnotliwe życie. Podczas gdy dla Klemensa rozum znajduje swój kres w kontemplacji Boga, to dla Tertuliana głównym jego zadaniem jest ograniczenie intelektualnych namiętności człowieka.

Po tej szczegółowej prezentacji książki, a zawiera ona zbyt wiele treści, by można było przedstawić ją krócej, czas teraz na pewne uwagi krytyczne. Otóż, dla mnie osobiście najbardziej twórcze okazały się rozdziały I i II prezentowanej książki, natomiast rozdziały III i IV, poza drobnymi wyjątkami, zasadniczo odtwarzają to, co w patrystyce już było znane. Wątpliwości dotyczące szczegółowych kwestii przedstawię w kilku punktach:

1. Na ss. 17-22 Autor zajmuje się kwestią tzw. czystego chrześcijaństwa, którego zwolennicy, wywodzący się zwłaszcza z kręgów Reformacji, oskarżali Kościół pierwszych wieków o poddanie go hellenizacji i w ten sposób zafałszowanie istoty chrześcijańskiego Objawienia. Słusznie Autor podnosi wątpliwości, co do arbitralności w ustalaniu nieprzekraczalnych granic hellenizacji Objawienia oraz konieczność rozróżnienia pomiędzy historycznym opisem hellenizacji a jego teologiczną czy filozoficzną interpretacją. Kwestia zaś istoty chrześcijaństwa niepoddanej hellenizacji stanowi pojęcie *par excellence* teologiczne i wymyka się analizie *stricte* historycznej. Tematyka jest jednak bardziej skomplikowana. Objawienie chrześcijańskie jest jednocześnie nadprzyrodzone i ubrane w język swojej epoki, natomiast jego interpretacja już nie jest natchniona, a również pozostaje ubrana w język epoki. Autor słusznie podkreśla, że pierwszy krok ku hellenizacji chrześcijaństwa uczyniła żydowska diaspora, „hellenizując” tłumaczenie Septuaginty oraz dodaje, iż trudna do określenia pozostaje granica oddzielająca hellenizację dokonaną przez św. Pawła i Jana od hellenizacji na przykład Justyna (s. 19). Nie ma oczywiście absolutnie czystego chrześcijaństwa bez jakichkolwiek naleciałości idei czy języka epoki, ale myślę, że trzeba odróżnić pomiędzy hellenizacją obecną w tekstach natchnionych, gdzie niejako sam Bóg poprzez charyzmat natchnienia biblijnego czuwał nad jego stopniem, a hellenizacją

interpretacji Objawienia, która, z wyjątkiem nauczania Soborów, takiej nadzwyczajnej asystencji Boga nie ma, i gdzie możliwe są większe pomyłki. Rozróżnienie pomiędzy tekstami natchnionymi i nienatchnionymi jest oczywiście natury teologicznej i wymyka się weryfikacji z pomocą narzędzi ściśle historycznych. Niemniej jednak ma ona znaczenie również z punktu widzenia analiz historycznych.

2. Autor jest zdania, że odkrycie „prawd rozsianych w naukach starożytnych mędrców stawiało chrześcijan przede wszystkim wobec problemu poznania naturalnego, a dopiero wtórnie wobec kwestii wartości jego historycznych owoców” (s. 36). Mam poważne wątpliwości, co do trafności tej hipotezy, gdyż z punktu widzenia historycznego teksty wskazują na to, że było raczej odwrotnie. Kwestia relacji poznania naturalnego do Objawienia jest pewnie ważniejsza zarówno z teologicznego, jak filozoficznego punktu widzenia, ale z tekstów Ojców Kościoła II i III wieku wynika wyraźnie, że pierwotnie konfrontowali się oni właśnie z filozofią pogańską, czyli historycznymi owocami poznania naturalnego, a dopiero wtórnie z nim samym. Nie zmienia tego fakt, że św. Paweł zajmuje się tą kwestią już w Liście do Rzymian, czyli o wiele wcześniej, niż późniejsze teksty patrystyczne, gdyż również on najpierw określił relację pomiędzy „głupstwem krzyża” a „mądrością świata” go otaczającego, a dopiero potem w spokojnej refleksji i dzięki natchnieniu Bożemu odwołał się do poznania naturalnego. Chrześcijanie do określenia własnej tożsamości zmuszeni byli najpierw do określenia elementów różnicujących „nową filozofię” wobec dawnej pogańskiej, a dopiero potem do ukazania elementów wspólnych z poznaniem naturalnym. Wartość zaś filozofii pogańskiej oceniali w oparciu o prawdę Objawienia, a nie na podstawie poznania naturalnego.

3. Według Karłowicza „w umyśle Tertuliana spór między Objawieniem a naturą nie istnieje. Jeśli Tertulian proklamuje spór, to jest to konflikt między naturą a historyczną filozofią. I właśnie filozofii, która fałszuje obraz natury, Tertulian wydaje wojnę zarówno w imieniu rozumu, natury, jak i Objawienia” (ss. 43-44). Prawdą jest, że w umyśle Tertuliana nie istnieje żaden konflikt pomiędzy naturą a Objawieniem, ale można powątpiewać czy rzeczywiście zasadniczy konflikt dla niego przebiegał pomiędzy naturą a historyczną filozofią. Myślę, że jednak spór ten toczył się bardziej między filozofią a Objawieniem jako pełnią prawdy. Jak pisałem w poprzednim punkcie, wydaje się, że apologetycy chrześcijańscy, w tym również Tertulian, do oceny błędów antycznej filozofii używali zasadniczo miary Objawienia jako pełni prawdy, a dopiero później, niejako wtórnie, natury czy rozumu.

4. Autor używa pojęcia „nieskażona natura”, określając ją jako w swojej istocie chrześcijańską, a ład w niej odkrywany jako niesprzeczny z Objawieniem. Problem zasadniczy polega na tym, że owa nieskażona natura istniała tylko przed grzechem pierwotnym i historycznie nie mamy do niej dostępu - bezpośrednio pozostaje ona

niepoznawalna. Stwierdzenie zaś, że ta naturalna wiedza jest obecna w potocznych, spontanicznych czy przysłowiowych zwrotach prostych ludzi, to zbyt mało, by ją dokładnie opisać, nie mówiąc już o jej porównaniu z Objawieniem. Podobnie ryzykowne są słowa, że „stwierdzona zgodność tej wiedzy z Objawieniem jednocześnie dowodzi rozumności i naturalności Objawienia i unicestwia wartość niezgodnej z nimi filozofii” (s. 52). Obawiałbym się uznania naturalności Objawienia, nawet jeśli przez naturalność będziemy rozumieli tutaj stan natury sprzed grzechu pierworodnego, gdyż znika nam wtedy nadprzyrodzony charakter Objawienia. Różnica między „objawieniem naturalnym” a Objawieniem nadprzyrodzonym z teologicznego punktu widzenia jest różnicą jakościową, a nie tylko ilościową czy stopnia. Objawienie jest ponadnaturalne nie tylko względem natury historycznej, ale również w jakimś sensie wobec natury przedhistorycznej, przedkulturowej czy przedfilozoficznej.

5. Autor słusznie rozróżnia w nauce Justyna pomiędzy Logosem odnoszonym do Chrystusa a nasionami Logosu odnoszonymi do rozumu, przyznając jednak obecność tego drugiego jako daru poznania uniwersalnego udzielonego wszystkim ludziom. Natomiast udział w tym pierwszym dotyczyłby tylko nielicznych mędrców, jak Sokratesa czy Heraklita, i byłby udziałem w specjalnym przedchrześcijańskim Objawieniu (s. 61). W dalszej części swoich refleksji (ss. 62-63) Autor podkreśla co prawda, że Logos, który natchnął Sokratesa i Heraklita, pozostawałby wobec natury transcendentny, ale wątpliwości dotyczące stwierdzenia, że to *Logos*, a nie *logos rozsiany* (rozumu), objawiłby się filozofom, pozostają. Z tekstów Justyna nie wynika, że to właśnie Logos pełny, utożsamiany z Chrystusem, miałby natchnąć filozofów pogańskich. Czyniłby to właśnie *logos-nasienie*, a Logos miałby się do rozsianego w całej naturze *logosu-rozumu* jak całość do części. Nie komplikuje to wcale, jak niepotrzebnie obawia się Autor, transcendencji Logosu (s. 62), a podnosi rangę rozumu. Dla Justyna pełny Logos objawił się w Chrystusie, filozofom zaś dany jest *logos rozsiany* jako zasada rozumności w świecie, co wcale nie znosi jakościowych różnic pomiędzy jednym a drugim „objawieniem”. W efekcie Justyn przyznawałby rozumowi większą rangę, niż sądzi Autor.

6. W konsekwencji przyjętych założeń, że według Justyna Sokratesowi miał się objawić Logos pełny, Autor zmuszony jest zająć się kwestią niedoskonałości w jego nauczaniu i życiu. Karłowicz stwierdza więc, że choć wielki filozof „żyjąc zgodnie z logosem żył doskonale, ale fundamentem jego decyzji nie była pewna, prawidłowo uchwycona prawda, lecz jakiś rodzaj niejasnego przekonania. W języku filozofii starożytnej znaczy to, że Sokrates wprawdzie był mędrce, tyle że przez przypadek, że naturalną doskonałość rozumu i cnoty osiągnął przez szczęśliwy zbieg okoliczności, ślepy traf czy też, co pewnie zakładał Justyn, przez daną darmo i nie oglądającą się na ludzkie zasługi łaskę

Bożą” (ss. 88-89). Hipoteza Autora, że według Justyna Sokrates partycypował, co prawda częściowo, ale jednak w pełnym Logosie, nie zaś w $\sigma\pi\acute{\epsilon}\rho\mu\alpha\tau\alpha$ τοῦ Λόγου jest, jak pisałem wyżej, mało przekonująca. Z tekstów apologety wynika wyraźnie, że miał on na myśli raczej to drugie, co łatwo wyjaśnia, dlaczego Sokrates poznał tylko częściowo prawdę i zasługuje na miano mędrca.

7. Karłowicz, analizując relację pomiędzy wiarą a duchową gnozą w nauce Justyna, dochodzi do wniosku, że „wiarę można traktować jako wiedzę niższego rzędu, która nie jest jeszcze trwałym stanem widzenia przedmiotu poznania. Wiara jest wiedzą człowieka znajdującego się w początkowym stadium duchowej przemiany, człowieka na pierwszym etapie kolejnych aproksymacji, których obiektywną wartość można całkowicie rozumnie oceniać tylko w perspektywie pełnej znajomości prawdy” (ss. 106-107). Podobnie w przypadku prezentacji myśli Klemensa Aleksandryjskiego stwierdza, że „należy rozpocząć od wiary, która jest rodzajem elementarnego poznania Boga, by potem, za pomocą łaski Bożej, wznieść się wyżej: do gnozy pojętej jako przebóstwiająca kontemplacja Boga” (s. 116), I dalej „wiara to zarodek gnozy, zawierający tylko wiadomości najkonieczniejsze [...] gnoza zaś to pewne, pełne i niewątpliwe poznanie przyjętych przez wiarę założeń. [...] Różnica polega na tym, że wiara jest stanem umysłu człowieka znajdującego się w punkcie wyjścia duchowej przemiany. Wiara jest rodzajem częściowo uzasadnionej hipotezy, której potwierdzenie uzyskujemy u kresu moralnej i poznawczej przemiany, kiedy to w swym najwyższym punkcie gnoza przekształca się w miłość” (s. 126). O ile można się zgodzić, że Klemens prezentuje rzeczywiście drogę duchowego rozwoju od prostej wiary do duchowej gnozy i miłości, a później będą to rozwijać Ojcowie Kapadoccy i Ojcowie Pustyni, jak Ewagriusz z Pontu, to w przypadku Justyna Autor raczej nakłada na jego naukę w tym względzie późniejszą doktrynę Klemensa i Orygenesusa, wypracowaną w polemice z fałszywą gnozą. W tekstach Justyna jednak, zarówno takiej polemiki, jak też prezentacji duchowej gnozy jako wyższego stopnia poznania Boga, trudno byłoby się doszukiwać. U Klemensa ta nauka rzeczywiście jest obecna tak, jak Karłowicz ją przedstawił, ale można mieć wątpliwość, czy jest ona do końca słuszna. Nauka Klemensa w tym względzie powstała w kontekście polemiki z gnostykami, a także jako próba takiego określenia wiary chrześcijańskiej, by była ona akceptowalna przez ówczesnych ludzi wykształconych. Relacja jednak pomiędzy wiarą a duchową gnozą jest bardziej skomplikowana. Bo czyż akt prostej wiary nie jest już aktem kontemplacji Boga nie tylko jako Stwórcy, ale też jako Zbawiciela? Wątpię, czy gnoza jest rzeczywiście pełnym, pewnym i niewątpliwym poznanem przyjętych przez wiarę założeń. Gdyby tak rzeczywiście było, to miejsce wiary w rozwoju duchowym zastępowałyby duchowa gnoza i ta pierwsza stałaby się niepotrzebna. Tak jednak nie jest. Wiara towarzyszy różnym etapom duchowego wzrastania od uwierzenia aż do miłości.

Dopóki człowiek żyje tutaj na ziemi, tej pewności nie ma ani w wierze, ani w gnozie, ani też w przewyższającej ją miłości. Brakuje nam kryteriów do odróżnienia „prostej, hipotetycznej wiary”, od „pewnej, pełnej i niewątpliwej duchowej gnozy”. Czy mała droga duchowego dziecięctwa św. Teresy od Dzieciątka Jezus to ślepa wiara czy już duchowa gnoza? A może jedno i drugie? W miarę rozwoju duchowego, który zawsze zależny jest nie tylko od ascetycznych wysiłków człowieka, ale przede wszystkim od łaski Bożej, daje się zauważyć też pewną prawidłowość: im bardziej się ktoś nawraca i przybliża do Boga, tym bardziej wszystko się upraszcza. Życie duchowe zatacza krąg od wiary do prostego zawierzenia i ufności Bogu, a gnoza i kontemplacja umysłu jest gdzieś pośrodku tej drogi. Dalej pójdzie tylko ten, kto całkowicie zawierzy i pozwoli prowadzić się Bogu, a nie ten, kto więcej, pewniej i pełniej rozumie czy nawet kontempluje. Ewagriusz z Pontu pisał, że szczytem gnozy jest kontemplacja bez pośrednictwa obrazów i myśli.

Ks. Leszek Misiarczyk – Płock, UKSW