

ANTONI SIEMIANOWSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny
Zakład Filozofii Chrześcijańskiej

Filozofia i Ewangelia

Philosophy and the Gospel

Filozofia i Ewangelia – dwa niezwykle ważne wydarzenia w sferze ducha – wyrosły i ukształtowały się w odrębnych kręgach kulturowych, wręcz obcych sobie, aczkolwiek geograficznie stosunkowo bliskich. Filozofia powstała w Azji Mniejszej, a rozwijała się w Grecji i w Rzymie. Choć od samego początku uprawiana była przez wąskie grono wybranych ludzi, których nazywano *mędrcami* lub *miłośnikami mądrości*, to jednak w zasadzie dostępna była dla wszystkich ludzi; rozwijała się co prawda w wielkich ośrodkach miejskich, ale mógł się nią zajmować każdy, kto tylko wykazywał do tego ochotę. Filozofia należała do szerokiego świata jako owoc kultury helleńskiej i jej niezbywalny składnik.

Natomiast Ewangelia powstała w małym zakątku starożytnego świata, zwanego Palestyną, w krainach Galilei i Judei, o których niewiele wiadano w ówczesnym szerokim świecie. Wyrosła na *ziemi wybrania*, wśród semickich plemion, które przez wieki z pokolenia na pokolenie, żyjąc obietnicami Jahwe, *wyczekiwały pociechy Izraela... aż ujrzą Mesjasza Pańskiego* (Łk 2,25-26). Ewangelia jest jak najściślej związana z historią wybrania Ludu Izraela, Ludu wiary w Boga Jahwe i w Jego mesjańskie obietnice. Ta wiara w Boga Jahwe nie miała nic wspólnego z filozofią ukształtowaną w świecie helleńskim, podobnie jak i Jezus, który jako nauczyciel nie miał nic wspólnego z żadnym z filozoficznych ośrodków, nie spotykał się z filozofami, nie dysputował z nimi na ważne tematy. Gdzieżby zresztą w Nazarecie, gdzie się wychowywał, czy nawet w Jerozolimie, dokąd pielgrzymował, można było znaleźć jakiegoś filozofa? Filozofowie żyli i nauczali w szerokim świecie, w Efezie, w Atenach, w Aleksandrii, w Rzymie.

Jezus w swym nauczaniu nie nawiązywał do żadnych problemów filozoficznych. Nie dociekał, jakie są pierwsze zasady bytu, nie pytał o naturę rzeczy jak czynili to

filozofowie. Nie wypracował żadnej metody stawiania pytań i szukania odpowiedzi, nie posługiwał się także sylogistyczną techniką dowodzenia. W nauczaniu z upodobaniem używał języka poetyckiego, mówił obrazami i w przypowieściach. Jego nauczanie niosło ze sobą treści zupełnie odrębne od nauczania filozofów, treści wyłącznie religijne – *światło na oświecenie pogan i chwałę ludu Izraela* (Łk 2,32). Dlatego też Dobra Nowina, którą głosił, zrozumiała była przede wszystkim w kontekście wiary i nadziei Starego Testamentu. Jezus bowiem wyraźnie nawiązywał do Prawa i proroków, wzywał do nawrócenia, przepowiadał nadejście królestwa Bożego; powoływał się na swego Ojca, który jest w niebie, a swoim uczniom obiecywał nowe życie w królestwie Bożym. Jako naczelną zasadę głosił miłość i to nie tylko miłość do współbraci, ale nawet do nieprzyjaciół.

Filozofowie natomiast od samego początku stawiali pytania o pierwsze zasady bycia, badali *liczby i ruchy oraz zajmowali się zagadnieniem, skąd wszystkie rzeczy biorą początek i dokąd z powrotem wracają... życie i obyczaje oraz to, co dobre i złe* (Cicero, *Rozmowy tuskulańskie*, V,3). Filozofię pojmowali jako *oglądanie i poznawanie istoty rzeczy*; uważali ją za najszlachetniejsze zajęcie, które wymaga od człowieka odpowiedniego, bo wręcz ascetycznego stylu życia. Wiele mówili o duszy człowieka jako zasadzie jego bytu, o doskonałości moralnej, o warunkach szczęścia, nie czynili jednak żadnych obietnic, co do przyszłego życia człowieka. Na wymienione tematy wygłaszali różne twierdzenia i opinie, często do tego stopnia zaprzeczające sobie, że wielu z nich nawet zwątpiło w możliwość poznania prawdy. Jednak wszystkim filozofom – zarówno tym, którzy zwątpili, jak i tym, którzy cierpliwie szukali istoty rzeczy – zawdzięczamy umiłowanie prawdy jako najwyższej wartości, mądrości jako duchowego bogactwa oraz koncepcję racjonalnego i krytycznego badania natury rzeczy. Bez przesady można powiedzieć, że filozofia dla świata starożytnego pogańskiego była swego rodzaju *światłem na oświecenie pogan*.

Filozofia i Ewangelia, te dwa tak diametralnie odrębne wydarzenia w sferze ducha, swym charakterem i treściami nie przystawały do siebie, co więcej, były sobie wręcz obce. Ale obce sobie jednak spotkały się ze sobą. I nie tylko spotkały, ale do tego stopnia wzajemnie się przeniknęły, że wydały nową, bo chrześcijańską postać kultury europejskiej. O spotkaniu filozofii z Dobrą Nowiną rzec by można – nawiązując do słów psalmu – że „ucałowały” się w nim prawda poszukiwana przez filozofów i sprawiedliwość głoszona przez proroków.

Przez wieki spotkanie to przyjmowano jako coś oczywistego. Filozofia i Ewangelia nadały kulturze europejskiej nową postać, zdynamizowały jej rozwój i wzbogaciły ją o nowe wartości. Co więc nowego i twórczego dla ludzkiego ducha niosły ze sobą?

Filozofia i Ewangelia niosły treści obce w stosunku do siebie, a nawet konfliktogenne. Treści te jednak w sferze ducha okazały się bliskie człowiekowi. Co więcej, wiele wskazuje na to, że odpowiadały jego najgłębszym dążeniom i potrzebom. Przede wszystkim rozświeślały tajemnice ludzkiej egzystencji i inspirowały twórcze poczynania człowieka, uskrzydlały jego tęsknoty i marzenia. Ale w czasach nowożytnych rozeszły się i do tego stopnia skłóciły się ze sobą, że stały się źródłem nie

tylko głębokiego konfliktu w kulturze europejskiej, ale i wielkiego kryzysu duchowego. Konflikt ten artykułowano najczęściej jako sprzeczność między rozumem a wiarą, między nauką a teologią. Ale czy tylko w konflikcie tym chodziło o sprzeczności między rozumem a wiarą, między nauką a teologią?

Konflikt ten dotyczył spraw głębszych, bo samego człowieka. Od czasów Oświecenia powiada się, że nauka i filozofia dopiero przez odcięcie się od Dobrej Nowiny i od teologii, oświeciły człowieka i doprowadziły go ku dojrzałości, wyzwalając w nim twórcze moce. Dziś na te sprawy patrzy się nieco inaczej. Dostrzega się, że nauka i wspomagana przez naukę technika, zabrnęły na manowce zwątpienia i nihilizmu. Następstwem tego jest coraz wyraźniej widoczny kryzys wartości duchowych i kryzys samego człowieka. Znalazł on swój wyraz w proklamowaniu „śmierci Boga” i „śmierci człowieka”. Proklamacje te to nie tylko puste okrzyki. Kryją się za nimi rzeczywiste problemy człowieka i sensu jego egzystencji, jego doczesnego znaczenia i wiecznego przeznaczenia

Kogo człowiek winien słuchać? Czy głosów *zaprzeczających sobie proroków*? Czy tych spośród współczesnych filozofów, którzy uwodzą go perspektywą przekraczania samego siebie? A może w tej sytuacji kryzysu samego człowieka warto na nowo posłuchać głosu Dobrej Nowiny o zbawieniu? Bo dziś sprawa ocalenia człowieka jako poszczególnej osoby – i w ogóle sensu bycia człowiekiem, sensu samego człowieczeństwa – nie jest wcale projekcją schorowanej wyobraźni religijnej, lecz sprawą rzeczywistych prób i manipulacji¹, które godzą w sens człowieczeństwa w nas samych. Rodzi się więc pytanie, czy dziś takie twórcze spotkanie filozofii z Dobrą Nowiną byłoby znowu możliwe? Spotkanie, którego owocem byłaby nowa mądrość przewyżczająca wewnętrzne rozdarcie człowieka? Takie spotkanie miało miejsce w wieku I – IV po Chr. W sferze ducha jest ono konieczne. Pytanie tylko, jak jest możliwe i jaki sens powinno przybrać?

Wiara w Jezusa i Jego Dobrą Nowinę o zbawieniu nie jest skokiem w irracjonalność, skokiem, który by wykluczał użycie rozumu czy choćby hamował jego sprawność. Jest raczej przeciwnie, ludzie wierzący zawsze poszukiwali rozumnych podstaw swej wiary. Poszczególne fakty, że ktoś kiedyś wierzył irracjonalnie, nie przekreślają związku racjonalnego myślenia z wiarą w Jezusa Chrystusa i z przyjęciem Jego daru zbawienia. Wcale to nie jest tak, że tylko starożytni poganie myśleli racjonalnie i dlatego odkryli filozofię jako sposób poszukiwania prawdy, a naukę jako sposób przekraczania granic. Starożytni poganie myśleli, ale także wierzyli. I to często jakże naiwnie, irracjonalnie. Natomiast Izraelici dociekali rozumnych podstaw swej wiary. Co prawda inaczej niż filozofowie, ale także dociekali, nie chcieli żyć iluzjami. W Starym Testamencie świadectwem tego są księgi mądrościowe, ucieleśniające specyficzny *intellectus fidei*, czyli próbę rozumienia wiary, wzmocnienia wiary rozumem i rozumu wiarą. Chrześcijaństwo bez rozumu jest w pewnym sensie niemożliwe. Jakżeż często w starożytnym świecie chrześcijaninem można było się stać tylko za cenę krwi lub gruntownego przemyślenia podstaw wiary.

¹ Zob. Chantal Delsol, *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, Kraków 2003.

Wzajemne spotkanie i pojednanie się treści tak bardzo sobie obcych jak starożytna filozofia i Ewangelia pokazuje, że źródłem konfliktów czy nawet wzajemnego zwalczania się nie są – i wcale być nie muszą – treści filozoficzne czy religijne same w sobie. Filozofia i religia nie wykluczają się, wprawdzie często kłóciły się ze sobą, ale nie są w stosunku do siebie konfliktogenne. Źródła konfliktów i nieporozumień są w samym człowieku, w jego odwiecznym niepokoju, w nieustannym poszukiwaniu nowych dróg samorozwoju i sposobów zamieszkiwania ziemi jako swego królestwa. Bo człowiek nigdy nie poprzestaje na tym, co już raz osiągnął, nie wystarcza mu wynalezienie młotka czy nawet sposobu zapisywania mowy. Wiecznie szuka nowości, zarówno w sposobie czynienia sobie ziemi poddaną, jak i w sferze ducha, *w poczynaniu samego siebie w wolności i prawdzie*. Porzuca osiągnięcia przeszłości i szuka nowych sposobów panowania, bezustannie doświadcza samego siebie. Jeśli René Descartes i Francis Bacon tak ostro krytykowali dziedzictwo przeszłości odchodząc od utartych dróg, to racją ich „przewrotnych” poczynañ było poszukanie doskonalszego sposobu poznawania prawdy w nauce oraz rozwój różnych umiejętności technicznych. I jeśli Galileusz tak zdecydowanie odrzucał wszystko, co łączyło się z Arytotelesem, to nie czynił tego lekkomyślnie; szukał nowych prawd naukowych i sposobu ich pogodzenia z prawdami wiary. I przyznać trzeba, że w nowej interpretacji Biblii wyprzedził współczesnych sobie teologów². Bez jego upartej krytyki nie byłoby rozwoju ani w nauce, ani w teologii.

Problem spotkania się filozofii starożytnej i Ewangelii jest dziś ważny także z innego jeszcze punktu widzenia. Od kilkudziesięciu lat można się spotkać z zarzutem, że filozofia grecka zaciążyła na chrześcijaństwie racjonalizacją i ontologizacją prawd wiary, zamieniając przepowiadanie Dobrej Nowiny o zbawieniu w doktrynę teologiczną, którą jednak dziś trudno już zrozumieć bez znajomości starożytnej filozofii greckiej. Skutek tego jest taki, że przepowiadanie chrześcijańskie jest mało czytelne dla współczesnych nawet w zasięgu kultury europejskiej, nie mówiąc już o ludziach spoza jej zasięgu. W tej sytuacji myśl o konieczności „leczenia” chrześcijaństwa z hellenizmu³ nie wydaje się wcale taka heretycka.

W proklamowaniu dehellenizacji czy deontologizacji chrześcijaństwa trzeba być ostrożnym. Bo czyż teologiczne prawdy wiary chrześcijańskiej da się „obedrzeć” z aparatury pojęciowej filozofii greckiej? Ale nie ulega także wątpliwości, że chrześcijańskie przepowiadanie Dobrej Nowiny powinno w jakimś stopniu uwolnić się od „pancerza” kultury helleńskiej i starożytnych systemów filozoficznych. Dziś chrześcijaństwo neoplatonickie czy arystotelesowskie jest nieczytelne, a nawet w pewnym sensie „skażone”. Filozofia dawno uwolniła się od systemu Arystotelesa i wcale z tego powodu nie straciła swej tożsamości, nie „rozplynęła” się i nie zanikła, przeciwnie, wciąż się odradza. Odradza się co prawda w wielości nowych poglądów i systemów, ale pozostaje nadal miłością mądrości, a w pewnych wersjach usiłuje

² W związku z tym zobacz ciekawe studium poświęcone sprawie Galileusza: A. Adamski, *Galileusza filozofia i teologia nauki*, Poznań 2002.

³ Aluzja do dzieła napisanego w V wieku przez Teodoretę z Cyru, *Leczenie chorób hellenizmu*, przeł. S. Kalinkowski, Warszawa 1981.

być nawet wiedzą ścisłą. Oczywiście współczesny dekonstrukcjonizm w filozofii jest myśleniem samobójczym i całkowicie obcym duchowi Ewangelii. Bo skoro prawda jako wartość nie istnieje, to o czym rozmawiać? Ale na szczęście nurt ten nie obejmuje całej współczesnej filozofii.

Można mieć zatem nadzieję, że chrześcijańskie przepowiadanie, uwolnione od pojęć filozoficznych greckich i związanych nimi systemów filozoficznych (mam tu na myśli neoplatonizm i arystotelizm) nie „rozplynęłoby się” się w jakieś bliżej nieokreślone poglądy i wierzenia teistyczne. Wręcz przeciwnie, może właśnie Dobra Nowina o zbawieniu stałaby się bardziej czytelna dla ludzi współczesnych? Może łatwiej uchwyciliby to, co istotne w Ewangelii dla człowieka: światło pochodzące od Boga? Może ludzie różnych kultur łatwiej dosłyszeli by w przepowiadaniu chrześcijańskim głos Boga żywego, Boga Abrahama i Jakuba, Boga Jezusa skierowany do każdego człowieka?

Po tych wstępnych uwagach wróćmy do naszego głównego tematu, tzn. możliwości ponownego spotkania filozofii z Ewangelią. Jaką dziś postać mogłoby przybrać spotkanie i wzajemne przenikanie się filozofii z Ewangelią? Bo nie sądzę, żeby w dzisiejszym pluralistycznym świecie mogło przybrać postać jakiejś nowej kultury chrześcijańskiej ani też jakiegoś neochrześcijaństwa jako doktryny wiary. Nie chodzi także o przeformułowanie prawd wiary w nowym języku, bo zresztą w języku jakiej filozofii? Chodzi raczej o to, co chrześcijańskie przepowiadanie mogłoby zyskać ze strony filozofii? Myślę, że na pewno coś więcej niż tylko racjonalną oprawę. Pozostaje także w mocy pytanie, co mogłaby zyskać filozofia otwarta na treści chrześcijańskiego objawienia? Co w sferze ducha daje człowiekowi spotkanie filozofii z Ewangelią?

Odpowiedź nie jest ani prosta, ani jednoznaczna. Spróbujmy jej szukać okreśną drogą, poprzez analizę faktów z początków chrześcijaństwa, wieku I – IV po Chr., a więc w czasach, kiedy nic nie zapowiadało takiego spotkania. A jednak dokonało się. Czym było uwarunkowane spotkanie Ewangelii z filozofią świata pogańskiego?

I. ŚWIAT POGAŃSKI I JEGO MĄDROŚĆ

Zacznijmy od krótkiego wyjaśnienia, co należy rozumieć przez pogaństwo. W czasach Starego Testamentu i początków chrześcijaństwa nie było pogan w naszym rozumieniu. Hebrajczyków zewsząd otaczali *gojim*, czyli innowiercy, tzn. ludzie, którzy nie uznawali Jahwe swoim Panem. Słowo *gojim* Septuaginta przełożyła na *ethne*, a Wulgata na *gentes* – ludy, narody. Łacińskie słowo *pagani* – mieszkańcy wsi – na określenie pogan pojawiło się dopiero w czasach chrześcijańskich, pierwotnie zaś oznaczało tych mieszkańców wsi, którzy jeszcze nie byli chrześcijanami. Lecz wszyscy ówczesni *pagani*, czyli poganie – w tym Grecy, którzy wymyślili filozofię, i Rzymianie, którzy stworzyli potężne imperium z różnych ludów i narodów – byli ludźmi pobożnymi i religijnymi. Za to podziwiał ich św. Paweł, gdy w Atenach na Areopagu mówił: *Mężowie ateńscy..., widzę, że jesteście pod każdy względem bar-*

dzo religijni. Przechodząc bowiem i oglądając wasze świętości jedna po drugiej, znalazłem też ołtarz z napisem «Niezanemu Bogu» (Dz 17,22–23). Każde miasto, każdy naród, każde państwo miało swoje bóstwa opiekuńcze, które czciło budując im ołtarze czy świątynie. «Niezanego boga», którego ołtarz w Atenach podziwiał św. Paweł, trudno identyfikować z Bogiem Izraela; w ówczesnym świecie to raczej jakiś nieznany jeszcze bóg, któremu na wszelki wypadek należy postawić ołtarz, aby zyskać jego życzliwość. Uznawanie różnych bóstw jako wyższych sił, bogaty kult i obrzędy łączyły ludzi ze sobą. W tym znaczeniu religia była istotnym składnikiem życia publicznego. W starożytności nie było ludzi niewierzących w naszym rozumieniu. Z udziału w obrzędach nikt nie mógł się wyłamać, a kto się wyłamywał, był odszczepieńcem od wspólnoty pobożnych, czyli *ateistą*. Żydów, którzy wyłamywali się z udziału w kulcie publicznym, spotykały z tego powodu szykany, a nierzadko prześladowania. W państwie rzymskim cieszyli się jednak przywilejem – nie musieli uczestniczyć w kulcie cesarza.

Uczestnicy kultów religijnych i obrzędów uznawali różnych bogów, potężnych i o małym zasięgu, różne opiekuńcze bóstwa lokalne czy szczepowe. W Egipcie i później w Rzymie kult religijny obejmował także władców. Natomiast ludzie wykształceni albo ubóstwiali cały świat natury, albo szukali tego, co w widzialnym świecie boskie, a co może przybierać różne imiona. Plutarch, który niewątpliwie należał do elit intelektualnych, tak pisał: *Nie ma bogów różnych dla różnych ludów; bogów barbarzyńskich czy greckich, ani bogów północnych czy południowych, lecz tak jak słońce, księżyc, niebo, ziemia i morze są wspólne dla wszystkich, a przecież różnie się nazywają wśród różnych ludów, tak również jest jeden byt duchowy, który wszystkim zarządza, ogarnia wszystko jedną opatrnością, który rozciąga swe moce nad wszystkim. Różne są jedynie wśród różnych ludów, stosownie do zwyczajów, formy kultu i nazwy, używa się też różnych symbolów im poświęconych, bądź też niejasnych, bądź to jasnych, które jednak kierują umysł ku temu, co boskie*⁴.

W rozumieniu Plutarcha – i nie tylko jego – to, co boskie nie było transcendentnym Bogiem, a tym bardziej Bogiem żywym, jakiego czcili Izraelici. Była to raczej jakaś immanentna siła czy przasada świata natury, jakieś kosmiczne źródło ładu i życia w świecie, które wprawdzie trudno określić, ale które przenika cały świat nadając mu porządek. Pogańskie wierzenia oscylowały zatem pomiędzy politeizmem, panteizmem a synkretyzmem. Ten ostatni był bardzo popularny w wiekach I – IV po Chr., w platonizmie i w stoicyzmie przybrał postać filozoficzną.

Nas bardziej interesuje to, kim był człowiek w pogańskim świecie wierzeń w różne bóstwa i filozoficznych poszukiwań tego, co boskie, zarówno w świecie, jak w człowieku? Jak człowiek odczytywał sens swej egzystencji? Jak rozumiał swoje doczesne znaczenie i wieczne przeznaczenie? Na pewno nie tak radośnie, jak to przywykliśmy oceniać. Poeci ukazują los człowieka jako ostatecznie smutny i godny pożałowania. Anonimowy poeta grecki tak wyrażał swoje odczucie sensu egzystencji:

⁴ Cytuję za: M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, Warszawa 1992, s. 76-77.

*Któż by sprostał tobie, o życie, gdyby nie śmierć?
 Niezliczone twoje niedole – ciężko je dźwigać i umknąć im trudno.
 Rzeczy, które pięknymi uczyniła natura – te są dobre:
 Ziemia, morze, gwiazdy, księżycowa poświata, blask słońca.
 A poza nimi – tylko trwoga i ból. Jeśli dasz nam
 Chwilę radości, zaraz płacić za nią trzeba cierpieniem⁵.*

Podobnie poeta Teognis z Megary⁶:

*Najlepiej dla ludzi byłoby się wcale nie rodzić
 i nie patrzeć na promienie palącego słońca;
 ten zaś, kto się już urodził, jak najszybciej powinien
 biec do bram Hadesu.*

Wyraz odczucia tragizmu życia daje Eurypides:

*Winniśmy się zebrać, aby opłakiwać tego, co się narodził
 i zjawił pośród tylu nieszczęść.
 Tego zaś, kto umarł i wyzwolił z cierpienia,
 Należy z radością i wesołą pieśnią odprowadzać z domu⁷.*

Sofokles, choć podziwia potęgę człowieka na ziemi, boleje jednak nad jego poddaniem zrządeniom konieczności. W dziejach Edypa ukazuje, jak tragiczny jego *los jest w rękę przeznaczeń*:

*[Edyp] zgłębił tajemnice i został władcą wspnianiałym,
 a na wszystkich bez zawiści zawsze patrzył z szczytu chwały,
 jak go strącił nienawistny los w otchłań nędzy straszliwą,
 bytu naszego zawiłość niech was przeraża i dziwi,
 że bez cierpień nie osiągnie swego kresu ludzki żywot,
 a nikogo ze śmiertelnych nie można nazwać szczęśliwym⁸.*

Filozofowie, poszukujący w człowieku *tego, co boskie*, również nie zdołali rozświecić owego cienia tragizmu, jaki padał na los człowieka. Stary napis na świątyni w Delfach wzywał do samopoznania: *gnothi seauton – poznaj samego siebie*. Zastanawiając się nad sobą, Grecy odkrywali w naturze swego bytu duszę jako *to, co boskie*. Dusza jest boska, bo dzięki niej człowiek wyrasta ponad cały świat. Heraklit

⁵ Muza grecka. Epigramaty z antologii palatyńskiej, przekład i opracowanie Z. Kubiaka, Warszawa 1960, s. 23.

⁶ Zob. T. Sinko, *Zarys historii literatury greckiej*, t. I, Warszawa 1959, s. 110n.

⁷ Oba wiersze cytuję za polskim przekładem w dziele T. z Cyru, *Leczenie chorób hellenizmu*, s. 113.

⁸ Sofokles, *Król Edyp, Edyp w Kolonie, Antygona*, przeł. L. H. Mortin, Warszawa 1956, s. 96.

oczarowany był odkryciem boskości duszy: *Granic duszy nie znajdziesz, choć byś przeszedł wszystkie drogi. Tak głęboki jest jej logos*⁹.

Tropem myśli Heraklita szli najpierw Sokrates i Platon, a później niemal wszyscy filozofowie greccy. Platon stwierdzał, że właśnie dusza, sama w sobie prosta i niezmienna, wnosi w byt człowieka życie; jako taka jest boska i nieśmiertelna, natomiast materialne ciało jest zmienne i jako takie śmiertelne, *największe kajdany nakłada na duszę*. Dlatego też w śmierci dopatrywał się wyzwolenia duszy od ciała jako z nędznego życia ziemskiego. Ale co się działo po śmierci z duszą wyzwoloną z ciała? Dokąd szła? Platon wyraźnie sugerował, że jeżeli dusza była dzielna i przyozdabiała się *pięknem jej właściwym: panowaniem nad sobą i sprawiedliwością, i męstwem, i szlachetnością, i prawdą* (Fedon, LXIII, E), to mogła w krainie idei kontemplować Dobro samo. Tak, ale gdzie ta kraina jest? I czy wyzwolona od ciała dusza to jeszcze człowiek? Według Platona można by sądzić, że tak. I tak sądzili wszyscy zwolennicy platońskiego mitu o duszy.

Arystoteles w filozofii zainicjował inne myślenie. Ale jeśli chodzi o człowieka, to podobnie jak Platon w rozumnej boskiej duszy widział zasadę życia, akt bytu ludzkiego i formę organizującą materię jego ciała. Dusza jest boska, bo zdolna jest do poznania i kontemplowania prawdy. Ale dlaczego łączy się z materialnym ciałem? Dlaczego tworzy wraz z ciałem jeden byt ludzki? Arystoteles przyjmował, że taki jest porządek natury. A co się dzieje z duszą po śmierci człowieka? Co się dzieje z człowiekiem po śmierci? Arystoteles wyraźnie nie twierdził, że w ogóle znika ze sceny życia. Tymi pytaniami, tak doniosłymi dla człowieka, nie zajmował się. W dziele *O duszy*, w którym przeprowadził liczne analizy i dowody na to, że dusza jest formą i aktem ciała, że sama nie jest z materii ciała, na początku księgi wyznaje, że *trudno przychodzi urobić sobie o niej jakiś sąd zdecydowany*¹⁰. Nic zatem dziwnego, że jego poglądy interpretowano materialistycznie lub spiritualistycznie.

Kim był człowiek według mądrości filozofów greckich?

Dla starożytnej myśli filozoficznej najbardziej charakterystyczna jest dualistyczna interpretacja bytu człowieka. Interpretacja ta nie rozświeślała wcale tajemnicy jego egzystencji jako jednostki. Stoicka myśl filozoficzna, która najbliższa była egzystencjalnych niepokojów człowieka, także była bezradna wobec tajemnicy jego egzystencji w świecie. W rozumieniu starożytnych Greków i Rzymian poszczególny człowiek, ukształtowany przez boską duszę jako zasadę życia, w całości kosmosu był raczej jako poszczególna osoba kimś przemijającym, nie miał w świecie większego znaczenia. Co prawda mógł na scenie świata odgrywać swoją rolę, ale w ostateczności był przedmiotem rozgrywki boskich sił kosmicznych, poddanych zrządzeniom konieczności (nawet gdy stoicy mówili o opatrności, to jej oko było jednak okiem konieczności). W postępowaniu swoim człowiek był wprawdzie wolny, miał swobodę decyzji – stawał przecież w mitach na rozdrożach życia – ale czy przeżywał swoją wolność jako boski dar? Raczej jako tragiczny ciężar. Bo przecież Parki, ślepe

⁹ J. Legowicz, *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu*, Warszawa 1968, s. 82.

¹⁰ *O duszy*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1972, s. 3.

wykonawczyni odwiecznych przeznaczeń, tak przędły nić życia każdego człowieka, że ostatecznie wybierał zawsze to, co z przeznaczenia i zrządzenia losu wybierać musiał. Bogowie mogli interweniować w grę na scenie świata, ale i oni nie mogli odmienić koniecznych zrządzeń losu. W ostateczności mogli jedynie przyglądać się odgrywanym przez ludzi rolom. Edyp sam nie mógł nic zmienić w swoim życiu, podobnie i bogowie. Jako jednostka człowiek mógł, poddany władzy konieczności, co najwyżej buntować się. Ale i ten bunt był również beznadziejny, jak bunt Syzyfa czy Prometeusza. Człowiek w świecie był jak boska iskra, ale zawsze pozostawał w okowach odwiecznych zrządzeń losu.

Jakie zatem mogło być wieczne znaczenie i przeznaczenie człowieka jako poszczególnej osoby? Grecy, a potem także Rzymianie, nie szukali osobiście dla siebie własnego jednostkowego przeznaczenia, nie zabiegali o ocalenie własnego bytu, nawet gdy rozprawiali o boskości duszy i jej nieśmiertelności oraz o opatrności. Mądrość nakazywała im myśleć tylko o jednym: jak żyć i jak umierać w zgodzie z naturą czy z boskim *logosem*, który przenika cały kosmos. Już Platon zauważył, że *ci, którzy filozofują jak należy, troszczą się i starają o to, aby umrzeć, i śmierć jest dla nich mniej straszna niż dla wszystkich innych* (Fedon, XI, Di E). Nic więc dziwnego, że filozofowie rozmyślający o śmierci – a takimi byli według ich własnych świadectw Cicero, Seneka, Epiktet, Marek Aureliusz – interpretowali śmierć pozytywnie jako wyzwolenie z ciała *niby z kajdan*, pragnęli więc włączyć się w ruch wiecznego koła czasu, które toczy się w nieskończoność; albo spocząć gdzieś w krainie odwiecznego boskiego światła.

Czy w takim spojrzeniu na egzystencję człowieka w świecie i na śmierć mogło się w ogóle pojawić jakieś oczekiwanie na nowe życie poszczególnego człowieka? Trudno przesądzać. Na pewno najważniejsze w tym było pogodzenie się ze śmiercią. Albo niemyślenie o niej, jak to zalecał Epikur. Cicero, który był zwolennikiem stoicyzmu, był ostrożniejszy i tak argumentował za spokojnym przeżywaniem śmierci: *Przecież jeżeli ów ostatni dzień przynosi nie zagładę, lecz zmianę miejsca, to cóż jest bardziej godne życzenia? A jeżeli niszczy i doszczętnie burzy, to cóż jest lepsze, niż zasnąć wśród trudów życia i tak, zamknąwszy oczy, spać snem wiecznym? (...) A jeżeli nic nam nie zostanie obwieszczane, to bądźmy jednak w takim nastroju, abyśmy ów dzień, straszny dla innych, poczytali za szczęśliwy dla siebie i abyśmy nie uważali za zło niczego, co ustanowili bogowie nieśmiertelni czy też natura rodzicielka. Ani bowiem nie posiano nas lekkomyślnie, ani nie stworzono przypadkiem, lecz na pewno była jakaś moc, która miała w swej pieczy ludzki rodzaj i nie po to stworzyła go lub żywiła, by wówczas, gdy zniósł cierpliwie wszystkie trudy, wtrącić go w wieczne nieszczęście śmierci; bądźmy raczej przekonani, iż przygotowany jest dla nas port i schronienie¹¹.*

Ale czy w tej medytacji o śmierci można by się dopatrzeć jakiejś nadziei na nowe przyszłe życie? Stoickie filozoficzne myślenie o człowieku, które tu reprezen-

¹¹ C y c e r o, *Rozmowy tuskulańskie* [w:] *Pisma filozoficzne*, przeł. J. Śmigaj, Warszawa 1961, t. 3, s. 549-550.

tuje Cycero, miało swoją podstawę w samopoznaniu własnej natury i tego, co w niej boskie, niosło także ze sobą dualistyczne „rozerwanie” człowieka na boską duszę i na ziemskie ciało, ale skrywało w sobie „zapomnienie” o człowieku jako o jednostkowej osobie. Dlaczego? Chyba dlatego, że w myśleniu tym brak było jakiegokolwiek odniesienia do transcendencji. Pogańscy filozofowie w ogóle nie żyli w atmosferze obecności transcendentnego Boga, Boga żywego. Skupiając się na analizie aktów myśli i woli, odkrywali w sobie samych boską duszę jako *zasadę* i *formę* własnego bytu i zarazem jako *najlepszą część* samych siebie. Człowiek ożywiony boską duszą wystarczał sobie samemu, boskość kontemplował w sobie samym; nawet gdy czuł się *częścią boga* lub *synem boga*, nie stawał w obecności Boga żywego jako pierwotnego i absolutnego źródła swego bytu. Nie czynił tego m.in dlatego, że – jak wolno sądzić – nie przeżywał własnej *osobności* czy samotności w świecie jako ważnego faktu. Nie szukał więc nowego dla siebie życia, wybierał raczej tragiczny patos życia zgodnego z naturą, gotowy – jak Marek Aureliusz – „zasnąć” czy „rozprościć się” w kosmosie ożywionym boskością: *Jakaż to jest dusza gotowa, gdy już zajdzie potrzeba odłączenia od ciała, albo zgasnąć, albo rozprościć się, albo trwać dalej! Byle ta gotowość szła z własnego postanowienia, nie przez prosty upór, jak u chrześcijan, ale w sposób rozumny i poważny, i tak, by innego mogła przekonać, bez maski tragicznej*¹².

Zarówno w wierzeniach pogańskich, jak w myśleniu filozoficznym trudno dostrzec jakąś nadzieję na nowe życie jako *moją osobową egzystencję*. Paganie, także filozofowie, żyli *bez nadziei i bez Boga w świecie* (Ef 2, 12). Rzecz charakterystyczna, w słownictwie greckim z okresu przedchrześcijańskiego pojawia się słowo *nadzieja* – *elpi*V. Ale dla nich nadzieja znaczy jedynie tyle, co zwykle oczekiwanie czy spodziewanie się w przyszłości pomyślnego rozwiązania trudnych spraw czy szczęśliwego zbiegu okoliczności i wydarzeń¹³. Ich nadzieja nie wiązała się z żadnymi obietnicami, nie dotyczyła zaufania komuś transcendentnemu w sprawie własnej egzystencji na przyszłość. Pogańskim filozofom wystarczała świadomość bliżej nieokreślonej boskości duszy, która po wyzwoleniu się z ciała włączała się w kosmiczny porządek lub jednoczyła się z boskim logosem; albo włączała się w odwieczne koło narodzin i śmierci, aby kiedyś znowu powtórzyć na nowo swój los.

W filozoficznej mądrości pogan jest jednak coś – powiedziałbym – źródłowo pozytywnego. Chodzi o duchowy wymiar życia. Uobecnia się on zwłaszcza w plato-nizmie przenikniętym elementami pitagoreizmu. Odkrywając *to, co boskie* w świecie i w człowieku, zwolennicy plato-nizmu i pitagoreizmu otwierali przed człowiekiem świat ducha. Dążenie do czegoś, co istnieje poza człowiekiem, do czegoś, co wykracza poza świat natury, w którym żyjemy podejmując *trud bycia człowiekiem*. Motyw ten stanowi centralny punkt platońskiej mistyki, jest wyrazem mistycznego dążenia duszy religijnej. Czyż nie był to wyraz najgłębszej ludzkiej tęsknoty za nie-

¹² *Rozmyślanie*, XI,3, tłum. M. Reiter, Warszawa 1958, s. 131.

¹³ Zob. H.-G. Link, *Hoffnung* [w:] *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 3, Darmstadt 1974, s. 1157-1166.

znanym Bogiem żywym? Dzięki otwarciu człowieka na świat ducha można było owo mistyczne dążenie zinterpretować w kategoriach religijnych judaizmu i chrześcijaństwa i nawiązać w filozofii dialog o doczesnym i wiecznym znaczeniu człowieka jako osoby.

II. STARY I NOWY TESTAMENT – MĄDROŚĆ WIARY

W Biblii nie chodziło o wyjaśnianie zagadki wszechświata ani natury człowieka. Izraelici bowiem nie szukali *tego, co boskie* w świecie czy w człowieku. Nie zajmowali się problemami duszy, jej władz i jej związku z ciałem człowieka. Człowieka postrzegali monistycznie jako ciało, duszę i ducha, w ogóle „nie rozdzielali” go na duchową duszę i materialne ciało. Obce im było dualistyczne widzenie świata czy człowieka, albowiem *wszystko, co Bóg stworzył, było bardzo dobre* (por. Rdz 1,31). Obrazy mówiące o stworzeniu świata, pierwszej ludzkiej pary, o raju i o grzechu pojawiają się – rzec by można – na marginesie opowiadań o „dziejach zbawienia”; nie są to najważniejsze treści, choć niewątpliwie w całości opowieści o zbawieniu mają swoje znaczenie.

Stary Testament to przede wszystkim dzieje zbawienia, jakie Bóg zaofiarowuje ludziom. Samoobjawiający się Bóg jest w centrum życia Izraelitów. Bóg żywy, Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba, który zawarł z nimi przymierze. *Ducha mego chcę tchnąć w was i sprawić, byście żyli według moich nakazów i przestrzegali przykazań, i według nich postępowali* (Ez 36,26–27). Przymierze to było najważniejszym wydarzeniem w świadomości wszystkich Izraelitów. Uwierzyli oni obietnicom Boga i Jego obecności z nimi. Dzięki temu przymierzu zwrócili się całkowicie ku przyszłości, oczekując *pociechy Izraela*. Jeśli wspominali wydarzenia z przeszłości, to zawsze w powiązaniu z nadzieją na przyszłość, że kiedyś *ujrzą Mesjasza Pańskiego*.

Ta mesjańska wiara była zasadniczą treścią ich życia, ich nadziei, ich wierności Bogu. Z wiary wiedzieli, że skoro na początku Bóg stworzył mężczyznę i kobietę, to i obecnie wszyscy ludzie pochodzą od Boga i do Niego należą. Wiara ta niosła ze sobą także odpowiedzi na podstawowe metafizyczne pytania każdego człowieka o „skąd” i „dokąd”, a więc o początek człowieka i o sens bycia człowiekiem. To rozeznanie czerpali nie z rozmyślań nad naturą Boga czy własnego bytu, ale z wiary w Boga i Bogu. Żyjąc tą wiarą i nadzieją spodziewali się, że w przyszłości nadejdzie Dzień Pański, kiedy to Bóg zakręluje na ziemi. W kontekście tej wiary Izraelici rozpoznawali samych siebie, swoje ludzkie znaczenie w świecie i swoje wieczne przeznaczenie.

Nowy Testament, zakorzeniony w nadziejach mesjańskich Starego Testamentu, kulminuje wiarą w Jezusa, którego Bóg posłał na świat. W Jezusie z Nazaretu najpierw Dwunastu rozpoznało Mesjasza. Oni upewnili się, że Bóg Go posłał i że ma On słowa życia wiecznego. Uwierzyli więc w Niego i poszli za Nim. Po śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa za Dwunastoma tysiące uwierzyło, że Jezus jest posłanym od Boga Mesjaszem. I to jest kwintesencja Nowego Przymierza: wiara w Jezu-

sa Chrystusa, którego Bóg potwierdził *przez wskreszenie z martwych*. Wszystko inne – wierzenia, poglądy, obrzędy, interpretacje – jest wtórne, podporządkowane wierze w Jezusa Chrystusa. On jest Panem, On przynosi ludziom nowe życie. *Nie zważając na czasy nieświadomości, wzywa Bóg teraz wszędzie i wszystkich ludzi do nawrócenia, dlatego że wyznaczył dzień, w którym sprawiedliwie będzie sądził świat przez Człowieka, którego na to przeznaczył, po uwierzytelnieniu Go wobec wszystkich przez wskreszenie z martwych*” (Dz 17,30–31). Uznanie Jezusa ukrzyżowanego i zmarłychwstałego Panem i Bogiem rodziło chrześcijańską wspólnotę wiary i dało początek Kościołowi; jednocześnie rodziło mądrość wiary judeochrześcijańskiej. *Tak więc gdy Żydzi żądają znaków, a Grecy szukają mądrości, my głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest...mocą i mądrością Bożą* (1 Kor 1,22–24). Mądrość tej wiary stawała się stopniowo w przyszłości źródłem nowego widzenia świata, człowieka i jego spraw – nowej kultury.

Wiara judeochrześcijańska obca była wierzeniom, obrzędom i kultowi składanemu różnym bóstwom; obca była także poglądom pogańskich filozofów¹⁴. Paganie, szczególnie ci prości, niewykształceni i dalecy od filozoficznych dociekań, nie czuli żywej obecności Boga nad sobą, a w obrzędach i kulcie szukali jedynie protekcji nieznanych sił boskich. Wiara judeochrześcijańska nie nosła także ze sobą poglądów, w których można by dopatrzyć się odpowiedzi na pytania filozofów, nie wyjaśniała ani zagadki bytu jako bytu, ani natury substancji, ani związku duszy z ciałem; nie rozstrzygała także sporów między platonikami, epikurejczykami i stoikami. Ukazywała jedynie – a tego słowa należy tu użyć w jego pierwotnym znaczeniu ukazywania komuś gestem drogi, że za bramami życia i śmierci jest obecny transcendentny Bóg. Tak więc za mądrością płynącą z tej wiary kryła się niewyartykułowana w pojęciach i sądach metafizyka. Oczywiście była to inna metafizyka niż ta, której problemy przedstawił Arystoteles. Metafizykę płynącą z wiary judeochrześcijańskiej można by przyrównać do promyka światła, który dostrzegamy na dalekim horyzoncie; promyk ten ukazuje, że u kresu drogi – *meta ta fisika* – jest obecny Ktoś, kto sam jest źródłem tego światła i wszystkiego, co istnieje. Nie jest On tylko jakąś zasadą bytu czy pierwszym nieporuszoną poruszcycielem, ale Bogiem żywym, który wszystko stworzył, który jest ponad wszystkim i sobą ogarnia cały świat. I który pragnie być ze swoim ludem.

Podkreślić jednak należy, że wiara Izraelitów w Boga najwyższego i jednego oraz przykazania ukazujące drogę życia moralnego budziły zainteresowanie pogan, zwłaszcza tych, którzy w swych poszukiwaniach religijnych wykraczali poza potoczne pogańskie wierzenia i kultury. Byli to tzw. prozelici (grec.: „ci, którzy doszli”) lub też „bojący się Boga”. Żydzi udostępnili im swoje święte księgi, przekładając je w wieku III na język grecki (*Septuaginta*). Pogan przyciągała przede wszystkim idea uniwersalistycznej religii i jedynego Boga oraz idea moralnej doskonałości w życiu. Ale poganie na judaizm nawracali się sporadycznie, zniechęcała ich bowiem konieczność poddania się obrzezaniu i obowiązek zachowywania przepisów rytualnych.

¹⁴ Wierze chrześcijańskiej sprzeciwiali się także Żydzi.

Obrzezanie włączało ich na powrót w ciasny świat religii narodowej, a rytualne przepisy krępowały wolność.

Prozelityzm czasów Starego Testamentu mógł być wspianą drogą do szerszego wzajemnego porozumienia między światem wiary w jednego Boga a światem pogańskim, zwłaszcza między poganami *religijnymi*, którzy byli otwarci na świat ducha. Ale tak się jednak nie stało, gdyż Bóg znacjonalizowany i drobiazgowo rytuały blokowały zbliżenie i wzajemne kontakty. Dopiero chrześcijaństwo przyniosło poganom to, czego nie mógł im zaofiarować judaizm: otworzyło przed nimi świat wiary w jednego Boga i przepowiadanie wszystkim Dobrej Nowiny o zbawieniu. Na tym tle głębokiej wymowy nabierają słowa św. Pawła: *Ku wolności wyswobodził nas Chrystus* (Ga 5,1).

Jeśli chodzi o spotkanie mądrości wiary Starego Testamentu i filozofii pogańskiej, to niektóre pojęcia filozoficzne przeniknęły do świata Biblii z momentem powstania ksiąg mądrościowych Starego Testamentu napisanych w języku greckim, a treści Biblii do kultury helleńskiej z chwilą przełożenia ksiąg Starego Testamentu na język grecki, a więc wraz z powstaniem *Septuaginty*. Do prawdziwego dialogu i wzajemnego zrozumienia trzeba było jednak czegoś więcej.

Na uwagę zasługują dwie postacie związane z Aleksandrią – Arystobul i Filon, którzy mieli odwagę wyjść z duchowego getta judaizmu w świat kultury helleńskiej. Pierwszy z nich, myśliciel żydowski i hellenista; żył i działał najprawdopodobniej w latach 181-145. Zainicjował alegoryczną interpretację Biblii i wykazywał całkowitą zgodność nauki zawartej w Piśmie Świętym z myślą filozoficzną grecką. Drugi to Filon zwany Aleksandryjskim. Żył i działał w Aleksandrii w latach 20 przed Chr. do 40 po Chr. Wykształcony w filozofii, pozostawił po sobie liczne pisma¹⁵, m.in. *O stworzeniu świata, Alegoria praw, O dekalogu, O cnotach*. On to do wykładu treści wiary biblijnej użył pojęć filozoficznych greckich, m.in. wprowadził termin *Logos*, znany w filozofii już od czasów Heraklita. Dostrzegł bowiem wspólnotę pomiędzy *Logosem* filozofii a *Logosem* obecnym w objawieniu. Według niego *Logosem* objawienia jest mądrość Boża, która przenika cały świat stworzony. W Bogu *Logos* jest źródłem, a w człowieku myślącym i dociekającym prawdy jest strumieniem. *Logos* pośredniczy pomiędzy Bogiem a materialnym światem; za jego pośrednictwem Bóg kieruje całym dziełem stworzenia. Co prawda do myśli żydowskiej wprowadził platoński dualizm Boga i świata, ducha i materii, dobra i zła, ale wypracował pojęcie Boga jako bytu transcendentnego w stosunku do świata stworzonego. W etyce kładł nacisk na moralne doskonalenie się człowieka, a zjednoczenie z Bogiem pojmował jako powrót do Boga.

Niektóre pojęcia filozofii greckiej przenikały do ksiąg Starego Testamentu już wcześniej za pośrednictwem tłumaczy *Septuaginty* i do tych ksiąg, które powstały w języku greckim. Wszystko to jednak dalekie było od wzajemnego porozumienia i jakiegokolwiek dialogu, jaki w sferze ducha zarysował Filon. Jego pisma są więc

¹⁵ Zob. polski przekład *Pisma*, t. 1, przeł. L. Joachmowicz, Warszawa 1986.

ważnym ogniwem w dziejach kultury europejskiej, ukazują bowiem drogę do prawdziwego poznania Boga i poszukiwania wspólnych racjonalnych podstaw życia moralnego; tym samym przygotowywały grunt do spotkania mądrości wiary z mądrością filozofii. Później apologetyci chrześcijańscy nawiązują do myśli Filona, gdy twierdzą, że *Logos* zawsze był obecny wśród ludzi, zanim najpełniej objawił się w Jezusie; że *Logosowi* posłuszni byli już wielcy filozofowie pogańscy, jak Heraklit, Sokrates, Platon.

III. SPOTKANIE ŚWIATA POGAŃSKIEGO ZE ŚWIATEM WIARY CHRZEŚCJAŃSKIEJ

Spotkanie świata pogańskiego z wiarą w jednego Boga od samego początku było konfliktowe, judaizm bowiem był czymś obcym. Ale władze państwowe tolerowały ekskluzywną religię żydów. Ponieważ w początkach wyznawców Chrystusa utożsamiano z *sektą żydowską*, to i władza rzymska odnosiła się do chrześcijan tolerancyjnie. Trwało to do czasów Neron, on pierwszy wszczął prześladowania: *ukarał torturami chrześcijan, wyznawców nowego i zbrodniczego zabobonu*¹⁶. Tacyt mówi, że chwymano chrześcijan i *potem na podstawie ich zeznań ogromne mnóstwo innych i udowodniano im nie tyle zbrodnie podpalenia, ile o szerzenie nienawiści ku rodzajowi ludzkiemu*¹⁷. Wnet pojawiły się pomówienia i oskarżenia, które wkrótce przerosły w krwawe prześladowania już nie tylko w Rzymie, ale w całym imperium, w dodatku usprawiedliwiane przez filozofów. Dlaczego? Dlaczego nawet filozofowie, obok polemik i wysuwanych argumentów rozumowych, bez wahania usprawiedliwiali użycie przemocy przez władze państwowe? Co uzasadniało tę wrogość? Czy może świat pogański był sam w sobie tak okrutny i ślepy? Czy poganie tak *znikczemnieli w swoich myślach i zaćmione zostało ich serce* (Rz 2,21), że chrześcijańskie przepowiadanie Dobrej Nowiny z góry uznali za coś nikczemnego, co trzeba siłą wytępić?

Stosowanie w państwie rzymskim prześladowań w stosunku do chrześcijan zakazuje tym bardziej, że w świecie starożytnym wrogość do *innowierców* nie była czymś powszechnie znanym. Władze państwowe rzymskie były bardzo tolerancyjne i to nie tylko w stosunku do wierzeń ludów podbitych, ale także asymilowały ich bóstwa i kult. Rzym, gdy zetknął się z cywilizacją grecką, asymilował dzięki pokrewnym atrybutom wiele bogów helleńskich. W panteonie intronizowano nowych bogów, ostatecznie dlatego, że – jak można by sądzić na podstawie Plutarcha – bogowie kierują umysł człowieka ku *temu, co boskie*. Boga żydów jednak nie uznawano, a Boga chrześcijan i wyznawanie Jezusa Bogiem i Mesjaszem odrzucano od samego początku. Dlaczego? Przecież chrześcijanie od samego początku byli – jeśli tak można powiedzieć – pacyfistami. Co prawda wierzyli w powtórne przyjście Jezusa na świat, ale przecież nie walczyli bronią o nadejście Jego królestwa. Nie separowali

¹⁶ Swetoniusz, *Żywoty Cezarów. Neron*, XVI, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Wrocław 1960.

¹⁷ *Roczniki*, XV, 44, tłum. Seweryn Hammer, Warszawa 1957.

się też od swych braci pogan. Uznawali braterską wspólnotę wszystkich ludzi, bo Chrystus umarł za wszystkich i wszystkim przyniósł zbawienie. *A tu już nie ma Greka ani Żyda, obrzezania ani nieobrzezania, barbarzyńcy, Scyty, niewolnika, wolnego, lecz wszystkim we wszystkich jest Chrystus* (Kol 3,11). Ponadto głosili szacunek dla władzy, która w Bogu ma swe ostateczne źródło (zob. Rz 13,1–4). A jednak podpadli władzy cesarskiej i na podstawie prawa rzymskiego byli oskarżani o spiskowanie i o ateizm i skazywani na śmierć. Dlaczego?

W rozumieniu establishmentu władzy rzymskiej chrześcijanie byli *ateistami*, godzili bowiem w porządek społeczny odmawiając czci tradycyjnym bóstwom pogańskim i udziału w oficjalnym kulcie religijnym, tym samym szydzili z bóstw ojczyzny i stawali się spiskowcami łamiącymi kodeks normujący życie polityczne i społeczne. Naświetlają to dobrze słowa, które Kasjusz Dion wkłada w usta Mecenasa, ulubieńca Augusta: *Czczij bóstwo we wszystkim i wszędzie, zgodnie z obyczajami ojczyzny, i zmuszaj innych, aby mu cześć oddawali. Nienawidź i karaj stronników obcych bóstw, nie tylko przez szacunek dla bogów, ale przede wszystkim dlatego, że ci, którzy wprowadzają jakieś nowe bóstwa, rozpowszechniają tym samym zamięłowanie do obcych obyczajów, co prowadzi do spisków, sojuszów, stowarzyszeń, których monarchia żadną miarą znosić nie może. Nie pozwalaj też nikomu, by głosił ateizm czy też magię*¹⁸. Zatem oskarżanie chrześcijan o ateizm było konsekwencją przyjęcia w państwie określonych zasad współżycia. W rozumieniu Rzymian chrześcijanie łamali te zasady, z tego powodu Tacyt oskarżał ich nawet o nienawiść do rodzaju ludzkiego.

Świat starożytny o tym nie myślał – w ogóle nie przyjmował tego do wiadomości, że można i że należy rozdzielić to, co boskie od tego, co ludzkie, co cesarskie; religię – a zwłaszcza wiarę w Boga transcendentnego – odgraniczyć od władzy politycznej i jej działań, nawet działań zgodnych z prawem. Okrucieństwo prześladowań nie kolidowało także z pobożnością pogan, zarówno poddanych, jak i ludzi władzy. Wiara pogan wymagała jedynie całkowitej lojalności objawiającej się w zewnętrznych formach kultu, a nie wewnętrznego przekonania. Pod koniec republiki i w początkach cesarstwa postawę warstw wykształconych wobec religii charakteryzowało – jak pisze Simon cytując opinię jednego ze współczesnych historyków – *połączenie wewnętrznej niewiary z zewnętrzną pobożnością... Wyznawanie tradycji religii miesciło się w obowiązkach dobrego obywatela i dobrze wychowanego człowieka. Odrzucanie jej było winą wobec państwa i rzeczą niestosowną*¹⁹. Ponadto świat starożytny, nie tylko rzymski, ale cały świat helleński, powszechnie uznawał prawo władzy do stosowania przemocy wobec tych, którzy łamią prawo, sankcjonował tę przemoc aż do okrucieństwa włącznie. Poniżanie, bicie, maltretowanie, więzienie aresztowanych w strasznych warunkach, tortury, krzyżowanie to powszechnie stosowane i usankcjonowane sposoby represji i kary. Stosowanie ich wobec tych, których uznano za przestępców, było legalne. Za legalne zatem uznano zastosowanie tych środków represji wobec chrześcijan, których uznano za ateistów, najpierw sporadycz-

¹⁸ Simon, dz. cyt., s. 118.

¹⁹ Jw., s. 115.

nie, a potem na wielką skalę. Ale czy słuszne były same oskarżenia? Czy w ogóle zarzuty były prawdziwe?

W fakcie prześladowań najbardziej zaskakuje to, że poganie – wszyscy, nie tylko ludzie pospolici, ale także ludzie wykształceni, ludzie władzy, a nawet filozofowie – tak łatwo akceptowali i rozgłaszali niezwykle prostackie opinie o życiu chrześcijan. Już nie bezkrytycznie, ale wprost bezmyślnie przypisywali im takie zbrodnie i dewiacje, jak zmysłowe wyuzdanie, orgie, miłość kazirodczą, kult osła, a nawet oskarżali ich o składanie ofiar z dzieci i picie krwi ludzkiej. Powtarzanie tych wszystkich oskarżeń nie dziwi u takiego Lukiana z Samosaty, który szydził ze wszystkiego, co w jego mniemaniu było głupie, ale dziwi stanowisko filozofa na tronie, Marka Aureliusza, który bez bliższego rozeznania sprawy uznał, że chrześcijanie zagrożają porządkowi publicznemu i wydał dekret skazujący ich na śmierć męczeńską. Dziwi także fakt, że męczeństwa trwały dziesiątki lat. Czyniono z nich nawet widowiska. Prześladowania nie były zatem następstwem pomyłek i braku rozeznania. *Pogardzani i obrzucani szyderstwami, chrześcijanie znajdowali się w groźnym położeniu. Wystarczała sama niechęć jak w przypadku Krescensa. Istniała jednak sytuacja szczególnie groźna dla chrześcijan. Mianowicie zgodnie z rzymskimi obyczajami przy okazji niektórych uroczystości urządzano ludowi widowiska, co stwarzało konieczność dysponowania pewną liczbą ofiar, przeznaczonych do walk na arenie. Kiedy badamy okoliczności męczeństwa chrześcijan za panowania Hadriana i Marka Aureliusza, odkrywamy, że najważniejsze z nich związane były ze świętami pogańskimi. Tak było z męczeństwem Polikarpa, które miało miejsce w Smyrnie w czasie świąt wyprawianych przez Azjarchę Filipa. Podobnie ma się rzecz z męczennikami z Lugdunu (Lyon) w roku 177. Zostali wydani na pastwę dzikich zwierząt z okazji święta, które co roku gromadziło w Lyonie przybyszów z trzech Galii.*

To tu ówczesne prześladowanie uzyskuje niewątpliwie swój najgłębszy sens. Nie chodzi tu przecież jedynie o przeciwieństwa ideologiczne. Niekiedy dziwiono się, że za panowania takich liberalnych cesarzy jak Antoninowie byli męczennicy. Ale jest tak dlatego, że cywilizacja grecko-rzymska jako taka kryła w sobie – pod pozorami humanizmu – głębie okrucieństwa²⁰.

Prześladowania były zatem wyrazem świadomego uderzenia w chrześcijan jako tych, którzy szerzą *nienawiść do rodzaju ludzkiego*. A przecież chrześcijanie nie byli żadną sektą zwariowanych szaleńców, żadnymi wywrotowcami czy mizantropami; nie stronili ani od świata, ani od ludzkich zadań w świecie, nie uchylali się od wypełniania obywatelskich obowiązków wobec państwa. Nie odcinali się także od pogan, żyli wśród nich jak normalni ludzie włączając się w struktury życia publicznego. Nieznany autor *Listu do Diogeneta* tak pisał: *Chrześcijanie nie różnią się od innych ludzi ani miejscem zamieszkania, ani językiem, ani strojem. Nie mają bowiem własnych miast, nie posługują się jakimś niezwykłym dialektem, ich sposób życia nie oznacza się niczym szczególnym. Nie zawdzięczają swej nauki jakimś pomysłom czy*

²⁰ J. Danielou, H. I. Marrou, *Historia Kościoła*, t. I, *Od początków do roku 600*, tłum. M. Tarnowska, Warszawa 1984, s. 84.

marzeniom niespokojnych umysłów, nie występują, jak tyłu innych, w obronie poglądów ludzkich. Mieszkają w miastach helleńskich i barbarzyńskich, jak komu wypa-
dło, stosują się do miejscowych zwyczajów w ubraniu, w jedzeniu, sposobie życia,
a przecież samym swoim postępowaniem uzewnętrzniają owe przedziwne i wręcz pa-
radoksalne prawa, jakimi się rządzą. Mieszkają każdy we własnej ojczyźnie, lecz niby
obcy przybysze. Podejmują wszelkie obowiązki jak obywatele i znoszą wszystkie cię-
żary jak cudzoziemcy. Każda ziemia obca jest ojczyzną i każda ojczyzna ziemią obcą.
Żenią się jak wszyscy i mają dzieci, lecz nie porzucają nowo narodzonych²¹.

Wśród zdecydowanych krytyków i oskarżycieli chrześcijan w imperium rzym-
skim byli także intelektualiści i filozofowie. Jakie wytaczali zarzuty? Fronton, czło-
wiek wpływowy, wychowawca cesarzy Antoninusa i Marka Aureliusza, daleki był
od krytycznego zapoznania się z życiem chrześcijan, ograniczył się do rozpowszech-
niania obiegowych zarzutów o czci głowy ośła, o zabijaniu dzieci na ofiarę, o kazi-
rodczym łączeniu się po uctach w dni świąteczne. Podobnie literat Lukian z Samo-
saty, sceptyk i szyderca, nie wysilał się, aby poznać życie chrześcijan, szydził z nich
uważając za naiwnych i łatwowiernych prostaków: *Ci opętańcy wmówili w siebie, że
są nieśmiertelni z ciałem i duszą i będą żyli wiecznie. Dlatego też gardzą śmiercią,
a nawet wielu z nich dobrowolnie ją ponosi. A nadto ich pierwszy prawodawca wbił
w nich mniemanie, że wszyscy są między sobą braćmi, odkąd się nawrócą, tj. wyprą
się greckich bogów. Oddają oni cześć ukrzyżowanemu sofście i żyją według jego
praw*²². Tak samo z pogardą o życiu chrześcijan wypowiadał się w Rzymie Krescens,
filozof cynik, uważał, że opierają się na przesądach, ale tych „przesądów” już nie ana-
lizował. Również nie szukał krytycznego poznania nauki chrześcijańskiej filozof na
tronie, cesarz Marek Aureliusz. Patrzył na chrześcijan z politowaniem, niemniej wi-
dział w nich zagrożenie dla porządku w państwie, bez wahania więc podpisywał de-
krety skazujące ich na śmierć podczas igrzysk na arenach cyrkowych. Wiedza rzym-
skich intelektualistów do połowy II wieku nie różniła się wiele od potocznych opowie-
ści ludowych o życiu chrześcijan, nie starali się rozumieć ich wiary i kultu. Cały ich
wysiłek zmierzał do jednego, a mianowicie do podważenia nauki chrześcijańskiej jako
zbyt naiwnej i niebezpiecznej dla państwa oraz do uzasadnienia prześladowań.

Krytyczne, ale intelektualnie pogłębione spojrzenie na chrześcijaństwo spotyka-
my dopiero pod koniec II do IV wieku w pismach filozofów pogańskich i cesarza
Juliana Apostaty. I tak platonik Celsus (II w.) w swoim dziele *Słowo prawdy* (po-
wstało ok. roku 178) wytoczył liczne zarzuty przeciwko chrześcijanom; podobnie
neoplatonik Porfiriusz (233 – 303) w dziele *Przeciwko chrześcijanom*. Pisma ich jed-
nak zaginęły, znamy z nich jedynie mniejsze lub większe fragmenty, najczęściej
z polemizujących z nimi dzieł pisarzy chrześcijańskich. Najlepiej znamy myśli prze-
wodnie i argumentacje z dzieła Celsusa, z którym w sto lat później polemizował
Orygenes w obszernym piśmie *Przeciwko Celsusowi*²³.

²¹ S. Pieszczo ch, *Patrologia*, Gniezno 1998, s. 219.

²² T. Sinko, dz. cyt., 607-608.

²³ Polski przekład: Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, wyd. II, Z języka greckiego przełożył,
wstępem, objaśnieniami i indeksami opatrzył S. Kalinkowski, Warszawa 1986.

Celsus, zhellenizowany Semita, nie powtarzał oszczerczych plotek na temat zbrodni i niemoralnego życia chrześcijan. Do ich krytyki przygotował się gruntownie. Wykształcony w filozofii, zapoznał się z Pismem Świętym; prawdopodobnie znał pisma egzegetyczne Filona z Aleksandrii, znał Justyna, z którego argumentami polemizuje, znał *List do Diogeneta* i pisma innych apologetów. Krytykował monoteizm Żydów jako uroszczenie, zarzucał im antropomorfizm w pojmowaniu najwyższego Bóstwa; krytykował mitologiczną wiarę w stworzenie świata i zapożyczone z Egiptu obrzędy. Jezusa uważał za człowieka pozbawionego jakichkolwiek znamion boskości, którego ludzkie słabości objawiły się w ogrodzie Getsemani, i za nędznego oszusta i czarnoksiężnika, który mówił, że uczestniczy w naturze Boga. Wykiwał jako naiwność wiarę w zmartwychwstanie Jezusa i w zmartwychwstanie wszystkich ludzi oraz w przyszłe życie w lepszym świecie. Wiara w objawienie nie ma żadnego uzasadnienia. Dogmaty chrześcijańskie uznał za zapożyczone z poglądów greckich filozofów lub z nauk innych religii. Jego zdaniem wszystko, co w chrześcijaństwie ma jakąś wartość, już doskonale zostało sformułowane przez filozofów i dawnych mędrców; chrześcijanie to przejęli, ale zniekształcili i strywializowali. Religia chrześcijańska, pełna sprzeczności – czego wyrazem są herezje – dla państwa jest niebezpieczna, gdyż głosi obojętność dla spraw tego świata, dlatego też w opinii ludzi wykształconych i prostego ludu jest ateizmem, który nie uznaje oficjalnych bogów.

Cesarz Julian Apostata, syn cesarza Konstancjusza, a bratanek Konstantyna Wielkiego, wznowił z chrześcijaństwem podwójną walkę, bo piórem publicysty i literata oraz siłą władzy cesarskiej. Przy pomocy dekretów „tolerancyjnych” wprowadził za swego panowania „łagodne prześladowania”, aby przywrócić wiarę pogańską, a zlikwidować ostatecznie wiarę Galilejczyka, czyli wiarę synów ciemności i głupców żyjących bezbożnie, szaleńców i ateusz – *trąd rodzaju ludzkiego*. Za tymi słowami kryła się nienawiść człowieka nawróconego z chrześcijaństwa na pogaństwo. W młodości bowiem Julian był ochrzczony i do dwudziestego roku życia – przynajmniej zewnątrz – pozostawał chrześcijaninem. Lecz wychowanie na dworze cesarskim zdeformowało jego młody umysł i duszę, a ustawiczny lęk o własne życie pogłębił w nim uczucie zemsty za doznane krzywdy. *To otoczenie sprawiło – pisze Tadeusz Sinko – że przeszedł przez chrześcijaństwo nie zauważając tego, co w nim było piękne, i nabrał (głoszonego później) przekonania, że hodzi ono tylko dusze niewolnicze, wśród których nie ma dobrych ani uczciwych. Chrześcijaństwo było religią jego prześladowców; nauka religii otrzymywana z ich polecenia wydawała mu się karą, a jej duchowni nauczyciele szpiegami. Nienawisć, jaką do nich odczuwał, przenosił na ich religię, mającą dla niego posmak niewoli. Strącając jej jarzmo sądził, że wyzwala się spod tyranów, odzyskuje wolność²⁴.*

Do powrotu do pogaństwa skłoniły go nie tylko osobiste bolesne doświadczenia, ale także pozytywne wartości, jakie odkrywał w literaturze klasycznej i w kulturze helleńskiej. W pismach neoplatonczyka Jamblicha (270–330) znalazł uzasadnienie dla pogańskich wierzeń i pitagorejskich wtajemniczeń, przejął od niego teolo-

²⁴ Dz. cyt., s. 699-700.

gię platońską i wiarę w moc misteriów oraz uznanie dla pogańskiego kultu. Wiara rybaków z Galilei w porównaniu z pogaństwem i jego wielką kulturą sięgającą epoki homeryckiej wydawała się Julianowi religią godną pogardy, wprost barbarzyńską. Pogańskie wierzenia uważał za wyższe. Osobiście był przekonany, że jego opinie filozoficzne zostały potwierdzone przez mędrców, którzy szukali bogów i komunikowali się z nimi we śnie (jak on sam), albo w ekstazach. Tą drogą otrzymane wiadomości uważał za podyktowane przez samych bogów. Oburzał się na chrześcijański postulat wiary w tajemnice objawienia, sam jednak żądał wiary w Heliosa i Dionizosa oraz w wyższość kultury helleńskiej, która jedynie potrafi wychować człowieka.

Gdy został cesarzem, postanowił odnowić obrzędy pogańskie, w których z upodobaniem uczestniczył. Jako Pontifex Maximus sam zabijał zwierzęta ofiarne i z ich wnętrzności odczytywał wróżby. Na wzór chrześcijański organizował hierarchię kapłanów, od których żądał gorliwego uczestnictwa w obrzędach i opieki nad biednymi, uważał bowiem, że u chrześcijan *ludzkość wobec obcych, troska o uczciwe pogrzebanie zmarłych i jawna świętość ich życia*²⁵ sprawiły, iż nauka ich szybko się rozszerzała. Usiłował odnowić pogaństwo jako nową religię ogólnopaństwową. Nie był to jednak powrót do naiwnego pogaństwa ludowego, ale świadome tworzenie religii opartej o filozoficzne podstawy teologii neoplatońskiej. Swoich zamysłów nie zdołał jednak wcielić w życie. Nie zdążył także wykończyć zaplanowanego dzieła *Przeciw Galilejczykowi* (czyli przeciwko Chrystusowi). Po trzech latach panowania umarł z ran odniesionych podczas wojny perskiej 26 czerwca 363 roku.

Filozofowie pogańscy zdecydowanie odrzucali objawienie. Celsus za pewnik przyjmował, że *żaden Bóg ani Syn Boży nie zstąpił i nie zstąpi na ziemię*²⁶. Między objawieniem judeochrześcijańskim a filozofią grecko-rzymską była zatem przepaść. Ani koncepcja Boga, ani nawet idea nieśmiertelności duszy nie zbliżała pogańskich filozofów do wiary chrześcijańskiej. Zdecydowanie odrzucali myśl o zmartwychwstaniu, gardzili nauką o zbawieniu, była dla nich głupstwem. Wszystko w niej było obce ich poglądom, ich sposobowi myślenia. Orygenes zauważa: *Od siebie zaś Celsus dorzuca: «Łatwiej znieść takie głupstwa, gdy rozprawiają o nich robaki i żaby, niż kiedy mówią tak żydzi i chrześcijanie»*²⁷. Promieniowania Ewangelii nie dało się jednak wygasić ani też stłumić wzajemnego przenikania.

IV. CHRZEŚCJAŃSKIE OTWARCIE SIĘ NA ŚWIAT POGAŃSKIEJ KULTURY W OKRESIE PRZEŚLADOWAŃ

Na przełomie I i II wieku spotkanie filozofii z Ewangelią o zbawieniu wydawało się zupełnie niemożliwe. Świat pogański szczelnie zamykał się przed chrześcijaństwem. Najpierw posądzeniami o przestępstwa, oszczerstwami, wreszcie oskarżenia-

²⁵ Jw., s. 703.

²⁶ Orygenes, dz. cyt., V,2, s. 248.

²⁷ Dz. cyt., IV,23, s. 197.

mi o nienawiść do rodzaju ludzkiego i o ateizm, a w końcu krwawymi prześladowaniami. W ten sposób usiłowano ostatecznie wytepić *opętańców*, którzy *wmówili w siebie, że są nieśmiertelni z ciałem i duszą*. Pisarze i filozofowie pogańscy, którzy tak często rozprawiali o boskości duszy, nie tylko tolerowali te ataki, ale nawet usprawiedliwiali. Nie mogli pojąć i przyjąć do wiadomości, że Bóg może być inny aniżeli ich poglądy o boskości świata i duszy, a obietnica zmartwychwstania nie musi wcale być absurdalnym urojeniem.

Mimo prześladowań ludzie się jednak nawracali. Nie tylko ci pochodzący z judaizmu, ale przede wszystkim poganie, którzy coraz częściej świadomie wybierali nową drogę życia. Chrzest przyjmowali nie tylko ludzie prości, ale coraz częściej wykształceni poganie z warstw wyższych, a później nawet ludzie władzy. Ale jeśli Dobra Nowina o zbawieniu przyciągała pogan, to przyciągała jedynie tych, którzy z troską myśleli o ocaleniu własnej egzystencji i poszukiwali nadziei na nowe życie w świecie bez nadziei. I właśnie ten fakt otwierał drogi do wzajemnego zrozumienia. W sytuacji coraz liczniejszych nawróceń wykształceni chrześcijanie bronili się przed niesłusznymi oskarżeniami domagając się sprawiedliwego potraktowania w państwie. Przy tej okazji wyjaśniali swym braciom poganom, dlaczego wybierają tę nową drogę życia. W pismach obronnych tłumaczyli im, co znaczy wierzyć w Jezusa i w Jego obietnicę nowego życia. Tłumaczyli, że nie są ani naiwnymi głupcami, ani buntownikami, że żyją uczciwie, że nie uciekają od świata, że nie unikają obowiązków i trudów wspólnego życia. W zrozumiałych terminach wyjaśniali im racje i treści swej wiary.

Ta chrześcijańska odpowiedź – rozłożona w czasie i przestrzeni na różne pisma – w dziejach ducha była wielkim wydarzeniem, stwarzała bowiem możliwość wzajemnego zrozumienia na drodze dialogu. Chrześcijanie pod wpływem cierpień nie zamykali się w gettach, nie wyizolowywali się ze wspólnych struktur życia, nie odcinali się ani od kultury pogańskiej, ani od filozofii. Zaczynali coraz odważniej myśleć i szukać porozumienia, rozpoznawać własną wiarę i wyjaśniać, badać i osądzać naturę rzeczy, dociekać, gdzie jest prawda i jaka jest prawda – w świecie, w którym jedni w ogóle w prawdę wątpili, a inni znowu głosili prawdy zaprzeczające sobie. Wymuszało to nie tyle otwarcie systemów filozoficznych – stoicyzmu, platonizmu czy arystotelizmu – na chrześcijańskie przepowiadanie, czy odwrotnie, chrześcijańskiego przepowiadania na systemy filozoficzne, a więc na platonizm i neoplatonizm, na stoicyzm czy arystotelizm. Świadectwem tego są w dziejach chrześcijaństwa różne poglądy i nurty, herezje i prawowierna doktryna. Istotne w tym wszystkim było *otwieranie się umysłów i serc żywych ludzi na to, co pomiędzy nimi i dla nich wspólne – na prawdę*, która w procesie komunikacji pozwala ludziom rozpoznać swoje doczesne znaczenie i wieczne przeznaczenie i tworzyć wspólny dom kultury; która ludzi łączy i przemienia, czyniąc z obcych i z przeciwników współbraćmi.

W tym procesie komunikacji wielką rolę odegrali już w okresie prześladowań apologety i pisarze chrześcijańscy, zwani ojcami Kościoła. Trudno ich wszystkich wymieniać i po kolei omawiać ich wkład. O jednym trzeba jednak wspomnieć. Jest

to filozof, św. Justyn Męczennik, który żył w latach ok. 100–165). Podczas gdy Tertulian skłonny był odciąć się całkowicie od świata pogańskiego, zwłaszcza od filozofii, św. Justyn odwrotnie, jako chrześcijanin szukał z kulturą pogańską dialogu i porozumienia. Zanim uwierzył w Jezusa Chrystusa, sam oddawał się filozofii, szukał w niej prawdy po różnych szkołach: *z całej duszy pragnąłem dowiedzieć się, czym istotnie i przede wszystkim jest filozofia*. Wreszcie gdy spotkał się z chrześcijaństwem, uwierzył w Jezusa i w Jego Dobrą Nowinę o zbawieniu. Jednak po nawróceniu nie przestał być filozofem poszukującym prawdy, nie wzgardził pisarzami pogańskimi. Oto jego uzasadnienie, dlaczego trwając przy Jezusie nadal uprawiał filozofię: *Każdy z nich bowiem z rozsianego Słowa Bożego widział tylko część prawdy, w sobie kielkującą, i tyle też tylko mówił. A ponieważ w rzeczach zasadniczych oni nawet sami z sobą stawali w sprzeczności, tedy rzecz oczywista, że nie mieli jasnego zrozumienia ani wiedzy niewzruszonej. A zatem wszystko, co w nich dobrego, to własność nas chrześcijan. Albowiem po Bogu czcimy i miłujemy Słowo, pochodzące od Boga niezrodzonego i niewysłowionego, jako że dla nas stało się człowiekiem, by i w naszych cierpieniach wziąć udział i nas uleczyć. Pisarze zaś mogli widzieć prawdę, aczkolwiek niewyraźnie, dzięki nasieniu Słowa, które w nich już z natury złożone leżało*²⁸.

Święty Justyn jest postacią profetyczną nie tylko dla samego chrześcijaństwa, ale także w dziejach filozofii europejskiej. To właśnie dzięki niemu filozofia otworzyła się na Ewangelię, a chrześcijańskie przepowiadanie na filozofię. Dokonywało się pojednanie w sferze ducha. Prawdy bowiem nie można lekceważyć. Obojętne, kto ją odkrywa i kto ją głosi, prawda pozostaje wartością najwyższą. Prawdy trzeba – i z racji metodologicznych należy – rozgraniczać i wskazywać źródła, z których je czerpiemy. Trzeba więc rozróżniać prawdy filozoficzne i prawdy religijne, prawdy dostępne człowiekowi dzięki jego własnym uzdolnieniom poznawczym i prawdy, których źródłem jest wiara. Ale żywy konkretny człowiek – ten, który żyje i staje się w świecie sobą – nie może lekceważyć ani prawd religijnych z racji filozoficznych, ani prawd filozoficznych z racji religijnych. Prawdy bowiem nie wykluczają się, ale z istoty swej domagają się pojednania, a to źródłowo zachodzi nie w doktrynach, lecz w sercu żywego człowieka. Jest to podstawowy warunek mądrości, tej mądrości, dzięki której człowiek może odkryć właściwą drogę stawania się sobą i drogi ducha.

Co zyskało chrześcijaństwo otwierając się na kulturę pogańską? Niewątpliwie język i pojęcia filozoficzne. Pomagały to porządkować i określać treści wiary, które stopniowo mogły przybrać formę doktryny teologicznej. W toku długiego procesu – polemik z platonizmem i neoplatonizmem, w toku sporów o prawdy wiary – o naturę Chrystusa, o istotę osób w Trójcy Świętej – wzbogacały wykład wiary o pewne treści filozoficzne. Filozofia bowiem niosła z sobą prawdy odkrywane przez człowieka jego własną mocą oraz pytania, na które on sam szukał odpowiedzi, jak na przykład pytania o byt, o naturę, o duszę, o dobro i zło i wiele innych. Ale filozofia

²⁸ *Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, Wstęp – tłumaczenie z greckiego – objaśnienia napisał A. Lisiecki, Poznań 1926, s. 93 i 100.

niosła także pytania, na które człowiek nie mógł znaleźć odpowiedzi własną mocą poznawczą lub też błdził w ich poszukiwaniu, jak na przykład pytania o naturę bytu pierwszego, o początek świata i o początek duszy ludzkiej. Ale najważniejsze było to, że filozofia niosła z sobą *umiejętności metodologiczne i technikę badawczą*, a zwłaszcza logikę jako podstawę porządkowania i komunikowania myśli. Czerpiąc te zasoby z filozofii pogańskiej, chrześcijańskie nauczanie mogło przybrać charakter doktryny i mądrości wiary i w tej formie jako racjonalny dyskurs przenikało w przestrzenie życia ducha – w kulturę. Dzięki temu ludzie myślący w chrześcijańskiej doktrynie odnajdywali nie tylko naukę o zbawieniu; teologiczny wykład wiary niósł bowiem ze sobą również nowe i zarazem już inne odpowiedzi na pytania filozoficzne, inne, gdyż czerpane z odmiennych źródeł, a mianowicie z objawienia i dociekań własnych myślicieli chrześcijańskich. Co prawda były to odpowiedzi nie na pytania o byt jako byt czy o naturę substancji – Ewangelia takich odpowiedzi nie dawała – ale na pewno na pytania o naturę człowieka, o strukturę jego bytu jako osoby, zwłaszcza zaś o rolę ciała w ukonstytuowaniu bytu ludzkiego; ponadto o sens doczesnej egzystencji człowieka w świecie, o sens wolności i o autonomii człowieka jako osoby wobec społeczeństwa, wobec władzy, wobec państwa, o sens pracy, o sens cierpienia i wiele innych nowych pytań, których filozofowie pogańscy albo jeszcze nie, albo w ogóle nie stawiali (dla Arystotelesa na przykład było oczywiste, że tylko Grecy są wolni, a nie barbarzyńcy!).

A co zyskała filozofia dzięki otwarciu się na Ewangelię? Zawsze trzeba mieć to przed oczami, że Dobra Nowina nie jest traktatem filozoficznym, dlatego nie można od niej oczekiwać rozwiązań problemów, które są obecne w dziełach Platona czy Arystotelesa lub które nurtują ludzi w danej epoce. Ewangelia nie zawiera też żadnych analiz dotyczących natury duszy, jej boskości. Nie podaje także nowych dowodów na istnienie Boga, nie wyjaśnia natury ducha. Ponadto Ewangelia wiele filozoficznych pytań pozostawia bez odpowiedzi, nie rozwiązuje więc wszystkich problemów, jakie stawia człowiek. Wiele z tych problemów Ewangelia pozostawia ludziom do rozwiązania. Mówiąc jednak językiem przypowieści o królowaniu Boga, ukazuje Go jako Ojca wszystkich ludzi (a nie jako bezosobową zasadę bytu). W życiu, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Ewangelia ukazuje człowiekowi nadzieję na nowe życie. W przebaczeniu ukazuje wzniosłość miłości i jej prymat, w błogosławieństwie ubóstwa i pokoju nowe perspektywy współżycia ludzi ze sobą. Ewangelia nie daje jednak gotowych rozwiązań, promieniuje jedynie światłem, które pozwala człowiekowi rozpoznać Boga żywego i istotę samego siebie jako ducha. Kto uwierzył w Jezusa i rozmyślał nad Jego utożsamieniem się z najmniejszymi, ten coraz wyraźniej dostrzegał sens braterstwa i równości, sens sprawiedliwości, wartość miłości, życia rodzinnego, swoje doczesne i wieczne znaczenie. Był to bardzo długi proces, ale proces o pozytywnym znaczeniu w dziejach ducha. O promieniowaniu płynącym z chrześcijańskiego przepowiadania Hegel m.in. tak pisze: *Dzięki religii chrześcijańskiej uświadomiona została absolutna idea Boga w jej prawdzie, a człowiek odnalazł w tej idei również siebie samego w swej prawdziwej naturze, danej w określonym wyobrażeniu Syna Bożego. Człowiek jako istota dla siebie skończona jest zarazem obrazem i podobieństwem Boga i sam w sobie źródłem nieskończoności; jest on ce-*

*lem sam dla siebie, posiada w sobie samym wartość nieskończoną i przeznaczenie życia wiecznego*²⁹.

Bez promieniowania Ewangelii filozofia w wielu zasadniczych dla człowieka sprawach nie doszłaby do pogłębionego i wyraźnego poznania, brnęłaby dotąd po manowcach niepewności i sceptycyzmów. Czyż bowiem dzisiaj nie pod wpływem chrześcijańskiego nauczania mamy w kulturze europejskiej tak wyraźną świadomość godności człowieka jako osoby i jej autonomii, wolności sumienia? Podmiotowości człowieka i jego uprawnień? Dziś wolność, równość, braterstwo wszystkich ludzi, sprawiedliwość i solidarność, demokracja i prawa człowieka – wszystko to wydaje się oczywiste, uchodzi za wartości ogólnoludzkie. Dla ludzi świata pogańskiego i dla filozofii takie nie były. Wprawdzie zanim ukazały się w nowym świetle, musiały upłynąć wieki, ale w sferze ducha nic się nie dzieje rewolucyjnie. Bez chrześcijańskiego nauczania m.in. dotąd nie znalibyśmy rozdziału państwa od Kościoła, władzy świeckiej od władzy religijnej; dotąd utożsamialibyśmy politykę i religię, nie wiedzielibyśmy, jak daleko sięga władza państwa nad człowiekiem jako osobą. Prawda, chrześcijaństwo nie znajduje rozwiązania dla wielu palących dzisiaj problemów, jak problemy społeczne, demograficzne, problemy wojny i pokoju; nie może także uporać się z konfliktami na tle religijnym. Ale znajduje nowe ich oświecenie, ukazuje kierunki i możliwości takie, które by odpowiadały godności człowieka.

V. MOŻLIWOŚĆ SPOTKANIA EWANGELII Z FILOZOFIĄ WSPÓŁCZESNĄ

Wróćmy teraz do naszego zasadniczego problemu, jakim jest możliwość spotkania Ewangelii z filozofią współczesną. W konsekwencji chodzi także o wzajemne przenikanie wartości chrześcijańskich do współczesnej kultury, która dziś nie tylko nie jest już wyraźnie chrześcijańska, lecz zdecydowanie pluralistyczna, a w sprawach ducha i wiary często jeszcze stwarza mury milczenia.

Przyjrzenie się faktom historycznym początków chrześcijaństwa z okresu I–IV wieku pokazuje, iż spotkanie Ewangelii z ówczesną filozofią pogańską było możliwe i to w warunkach zdecydowanej obcości Dobrej Nowiny o zbawieniu w całym świecie pogańskim, więcej nawet, przy wyraźnej wrogości pogaństwa w stosunku do chrześcijaństwa jako nowej wiary. Spotkanie Ewangelii z filozofią i jej późniejsze promieniowanie oraz wzajemne przenikanie w sferę życia duchowego dało Europie w ciągu wieków – jako owoc – kulturę chrześcijańską. Wprawdzie bardzo zróżnicowaną w przestrzeni i czasie, ale w całości chrześcijańską. Lecz nas obecnie nie interesuje kultura we wszystkich jej przejawach, chodzi nam wyłącznie o filozofię i jej związek z Ewangelią. Niemniej jednak ten związek trzeba widzieć w całości życia duchowego Europy Zachodniej.

²⁹ *Wykłady z filozofii dziejów*, t. II, w przekł. J. Grabowskiego i A. Landmana, Warszawa 1958, s. 179.

Otóż to, co nazywamy kulturą chrześcijańską – w tym także filozofia i związana z nią nauka – u progu czasów nowożytnych zaczęło stopniowo tracić swoją chrześcijańską jedność i tożsamość. Chrześcijaństwo, wcześniej rozbite na wschodnie i zachodnie, po reformacji stawało się katolickie i protestanckie w różnych odmianach. Wojny religijne, które jako następstwo tego rozbitcia nękały Europę Zachodnią, bardzo osłabiały oddziaływanie chrześcijaństwa na całe życie duchowe, podrywały autorytet chrześcijańskiego przesłania. Uczestnicząc w tym procesie rozbitcia jedności chrześcijańskiej filozofia i nauka stopniowo zaczęły się stawać antychrześcijańskie, by pod koniec XIX wieku proklamować ustami Fryderyka Nietzschego chrześcijaństwo jako *największy skandal* i ogłosić *śmierć Boga*. Wszystko to nasuwa pytanie, jak w kulturze chrześcijańskiej mogło dojść najpierw do wrogości, a w końcu do zerwania związków filozofii i nauki z chrześcijaństwem, które przecież ma tak wielkie zasługi dla rozwoju nauki europejskiej. Czyż może filozofia zawsze była – i jest – z ducha pogańskiego (Leszek Kołakowski)? Czy może dlatego, że filozofia i wiara wraz teologią są zawsze konfliktowe? Albo może dlatego, że zarówno chrześcijańscy filozofowie, jak i teologowie nigdy nie przestrzegali skrupulatnie odrębności własnych dziedzin i kompetencji, wskutek czego nigdy w kulturze chrześcijańskiej nie dochodziło do autentycznego dialogu na temat prawd rozumu i prawd wiary? Trudno przesądzać, trudno też na te pytania dać uzasadnione odpowiedzi³⁰. Oskarżanie chrześcijaństwa o ograniczanie praw rozumu i wolności nauki jest bardzo długim procesem, wikłają się w nim wzajemnie prawdy rozumu i prawdy wiary, prawdy nauki i prawdy teologii.

Jedno jest pewne, że gdy się bierze pod uwagę niemal dwutysiącletnią historię spotkania Ewangelii z filozofią, to uderza fakt, iż dzieje te bardziej obfitują w spory i kłótnie, aniżeli w rzetelny dialog na temat prawd rozumu i wiary. Jeszcze w czasach chrześcijańskich – przez całą starożytność, średniowiecze i początek czasów nowożytnych aż do XVII wieku – związek Ewangelii z filozofią bywał ustawicznie konfliktowy. Często oskarżano filozofów o podważanie prawd wiary. Teologowie, niestety, zbyt łatwo przenosili swoją wiarę i dogmatyczne rozstrzygnięcia na teren filozofii. Tymczasem filozofia nie zna dogmatów, bardzo często też kwestionuje siebie samą, własne kompetencje poznawcze i możliwości. Sprawia to, że sama filozofia nie jest nigdy zamkniętym systemem prawd zdefiniowanych, nawet jako mądrość nie jest stabilna; jej własne dzieje są pokrętne, a poglądy w sprawach zasadniczych rozbieżne. Chrześcijańscy filozofowie przenosili też często swoją wolność poszukiwań na teren teologii i tam siali ferment podważając tezy dogmatyczne. Bywało również i tak, że przedmiotem sporów stawały się albo ufilozoficznione teorie teologiczne (o transsubstancjacji czy obecności cielesnej Chrystusa w Najświętszym Sakramencie), albo odwrotnie, steleologizowane teorie filozoficzne (m.in. o duszy jako formie ciała).

³⁰ O tych konfliktach – m.in. o stawianiu chrześcijaństwa przed sądem rozumu – zob. obszernie monografie historyczno-literackie P. Hazarda, *Kryzys świadomości europejskiej 1680-1715*, Warszawa 1974 i *Mysł europejska w XVIII wieku. Od Monteskiusza do Lessinga*, Warszawa 1972.

Spory wybuchwały również wtedy, gdy filozofom brakowało wiary, a teologom jasnych pojęć i wyraźnie biblijnych uzasadnień, które czerpały swoją moc z wiary, a nie z rozumu. Podejrzewając siebie nawzajem, teologowie oskarżali filozofów o błędy filozoficzne, a filozofowie, którym brakowało wiary, negowali tezy teologiczne. Wystarczy tu wspomnieć zaciekle spory u progu czasów nowożytnych wokół teorii naukowych Galileusza, zakończone sławetnym potępieniem, czy wokół poglądów filozoficznych Descartesa. W poglądach tego ostatniego jedni dostrzegali chrześcijańską mądrość, inni dwuznaczność niedowiarka. Oratorianie niemal powszechnie aprobowali jego tezy, natomiast scholastycy na ogół je zwalczali; Descartes broniąc się zarzucał im, że *mylą Arystotelesa z Biblią*, w czym trudno nie przyznać mu racji. Ale było również wielu takich, którzy z poglądów Descartesa wyprowadzali wnioski wspierające ateizm i negację objawienia³¹. Wsłuchując się w te spory, Bossuet wprost proroczo zauważył: *Widzę... wielką batalię, która szykuje się przeciwko Kościołowi pod mianem filozofii Kartezjańskiej. Widzę, że z jej ducha i zasad – źle, jak sądzę, rozumianych – powstaje niejedna herezja. I przewiduję, że ze względu na konsekwencje, które wyciągane są z niej przeciwko dogmatom utrzymanym przez naszych Ojców, stanie się ona nienawistna i że stracone będą dla Kościoła owoce, których mógł od niej oczekiwać, by utwierdzić w umysłach filozofów boskość i nieśmiertelność duszy*³². Ale wówczas były to jeszcze spory – rzecz by można – domowe czy rodzinne, rodziły bowiem napięcia i oskarżenia w świecie chrześcijańskim, ale jeszcze nie przeciw chrześcijaństwu.

Wyraźne rozdarcie pomiędzy filozofią jako sferą rozumu, a teologią i chrześcijaństwem w ogóle jako sferą objawienia dostrzegamy w XVIII wieku. Wtedy to filozofowie Wieku Oświecenia zaczęli „oczyszczać” filozofię z obcych jej elementów, jakimi – według nich – były treści religijne i związane z nimi zagadnienia metafizyczne. Z biegiem czasu wszystko to w zachodniej kulturze europejskiej rodziło zaskakującą wrogość pomiędzy filozofią a nauką nowożytną, a zwłaszcza pomiędzy chrześcijańskim objawieniem a teologią. W XIX wieku wrogość ta nie tylko się wzmożyła, ale – w nurtach pozytywistycznych i materialistycznych – przerodziła się w zdecydowaną walkę przeciwko chrześcijańskiemu objawieniu. Eliminowano wszystko, co miało jakikolwiek związek z objawieniem jako sferą tego, co irracjonalne, mityczne, niesprawdzalne. W tym kontekście teologia z założenia nie mogła być nauką, a filozofia, zredukowana jedynie do logiki i teorii nauki, została „wyzwolona” z metafizyki i tematów religijnych.

Niechęć, a często wrogość do chrześcijaństwa w XVIII i XIX wieku przejawiała się na różne sposoby. M.in. poglądy wielkich filozofów nowożytnych, którzy szukali nowych dróg dla myślenia filozoficznego i nowych sposobów pojednania prawd rozumu z prawdami wiary, albo pokretnie interpretowano wyciągając z nich wnioski antychrześcijańskie, albo też pomijano milczeniem. I tak Leibniza pomawiano o niebezpieczne ustępstwa na rzecz wiary, Kanta okrzyknięto antymetafizykiem i natura-

³¹ Zob. Z. Janowski, *Teodycea kartezjańska*, Kraków 1998, s. 123, 215 i 225.

³² Tamże, 221.

listą, z poglądów Hegla wyprowadzano ateizm, a nie przyjmowano do wiadomości jego wiary; natomiast poszukiwania Kierkegaarda pominięto na długie lata milczeniem. Wszystko to uchodziło za zwycięstwo rozumu i za wyraz postępu. Tak więc w atmosferze oskarżeń i negacji spychano filozofów wierzących na margines.

W dodatku płaszcz ochronny, jaki Kościół katolicki rozciągał nad nauczaniem filozofii w ośrodkach uniwersyteckich i na wydziałach teologicznych, wcale nie sprzyjał dialogowi i wzajemnemu zrozumieniu, wręcz odwrotnie, utrudniał, stawiając między ludźmi nauki i ludźmi wiary mury nieufności i podejrzeń. Katolicy pełni lęku, broniąc się przed błędami filozofii nowożytnej, najczęściej kurczowo trzymali się tradycyjnego sposobu uprawiania filozofii, niezrozumiałego już dla współczesnych. Tych zaś, którzy mieli odwagę prowadzić dialog, podejrzewano w kręgach kościelnych o błędy i oskarżano o nieprawowierność. Także oficjalna atmosfera w kręgach kościelnych, niestety, nie sprzyjała dialogowi z filozofią nowożytną, gorzej – rodziła podejrzenia. Potępienie dosięgło na przykład wielkiego myśliciela włoskiego ks. Antonio Rosminiego, a człowieka wielkiej wiary i mądrości, Augusta Cieszkowskiego, w kręgach katolickich uważano za myśliciela nieprawowiernego³³. Podobny los spotkał m.in. francuskiego oratorianina Lucien Laberthonière'a. Proponowany pod koniec XIX wieku przez Leona XIII powrót do systemu św. Tomasza z góry skazywał filozofię uprawianą przez ludzi wierzących – jako odnowioną scholastykę – na izolację w ośrodkach kościelnych lub na intelektualne osamotnienie. Myśliciele katoliccy niepotrzebnie okopywali się w twierdzy duchowej przeciwko poglądom nowożytnych filozofów uznawanym za błędne czy przeciwko jakimkolwiek próbom porozumienia. Przyjmowano bowiem, że ludzie wierzący i uprawiający filozofię poza scholastyką nie mogą powiedzieć już nic odkrywczego, gdyż cała mądrość filozofii i wiary jest zawarta w doktrynie św. Tomasza z Akwinu, dlatego nakazywano, ażeby trzymać się wiernie jego nauczania.

Oskarżenia, jakie przeciwko chrześcijaństwu i związanej z nim metafizyce wytaczał w XVIII wieku Voltaire czy Diderot, a w XIX Fryderyk Nietzsche, bywają porównywane z oskarżeniami Celsusa czy Porfiriusza w starożytności pogańskiej³⁴. Jednak zasadnicza różnica polega na tym, że oskarżenia nowożytnych przeciwników chrześcijaństwa nie rodziły ani tym bardziej nie usprawiedliwiały żadnych krwawych prześladowań. Niemniej rodziły bardzo ostrą krytykę samego chrześcijaństwa jako religii objawionej i negację wszystkich wartości, jakie chrześcijaństwo niosło ze sobą. Wszelkie oskarżenia formułowano w imię nauki i w imię wolności badań oraz w imię kompetencji rozumu. Przyjmowano jako obowiązujący „dogmat” naukowy, że rozum ludzki decyduje o wszystkim, a więc o prawdzie, o objawieniu i jego zawartości³⁵. Rzucało to na całe chrześcijaństwo nie tylko wiel-

³³ Zob. F. Gabryl, *Polska filozofia religijna*, t. 1., s. 283-300.

³⁴ Zob. Simon, dz. cyt., s. 123n.

³⁵ Kryła się za tym deifikacja człowieka. Jeden z jej prekursorów proklamował: *Postępując zgodnie z rozumem, zależni jesteśmy wyłącznie od siebie, przez co stajemy się niejako bogami*. Cytuję za: P. Hazard, dz. cyt. s. 145.

ki cień uprzedzeń i podejrzeń, ale wprost dyskwalifikowało je jako zjawisko dziejach kultury europejskiej³⁶.

Dyskusje z poglądami pozytywistycznymi i materialistycznymi były bardzo trudne, mieszały się w nich bowiem sprawy filozofii i religii, prawdy nauki i prawdy wiary, kompetencje filozofów i teologów z kompetencjami uczonych. Widać to bardzo wyraźnie w sporach wokół problemów ewolucji, a zwłaszcza w sporze o pochodzenie człowieka. W dodatku na to wszystko nałożył się ogólny kryzys filozofii jako racjonalnej wiedzy, w tym szczególnie metafizyki. W konsekwencji pogłębiało to w kręgach kościelnych nieufność do filozofii nowożytnej i zaostrzało kryzys zachodniej kultury europejskiej. W życiu duchowym, którego miejscem jest kultura, wieki XIX i XX to wieki ogromnych napięć i fermentu, permanentnych kryzysów, wielkiej nieufności i podejrzliwości w stosunku do Kościoła, do chrześcijaństwa i do religii w ogóle, to okres proklamacji *śmierci Boga* i *śmierci człowieka*. Wojujący ateizm w drugiej połowie XX wieku to tylko epizod w tych napięciach i kryzysach.

Dla treści religijnych nie było miejsca ani w nauce, ani w filozofii. We Francji pod koniec XIX nawet eliminowano teologię z uniwersytetów. W efekcie dało to co prawda skutek przeciwny, gdyż w teży Francji, a potem w całym świecie, zaczęły powstawać uniwersytety katolickie. Uprawiano w nich obok nauk teologicznych także inne nauki, w tym również filozofię, ale tę uprawiano niemal wyłącznie jako neoscholastykę czy neotomizm; katolickie uniwersytety zamykały się przed innymi filozofiami. Przypisać jednak trzeba, że preferowanie na przełomie wieków XIX i XX tomizmu jako filozofii jedynie chrześcijańskiej ożywiało myślenie metafizyczne, tłumione w nauce i w nurtach pozytywizujących, i w tej postaci przenikało do świadomości ludzi poszukujących odpowiedzi na pytania o rzeczy pierwsze i podstawowe.

W tej atmosferze nie było łatwo być filozofem i człowiekiem wiary, wymagało to odwagi, a często wręcz heroizmu. Filozofowie poruszający problematykę religijną byli naprawdę wyobcowani. Filozofia współczesna zdawała się być szczelnie zamknięta na wszelkie wpływy myśli religijnej, a już szczególnie na judeochrześcijańskie objawienie. Wszystko zdawało się potwierdzać definitywne rozejście filozofii z Ewangelią i koniec chrześcijańskiej kultury w Europie Zachodniej.

Jednak w sercach ludzi żywych nie da się całkowicie stłumić dążenia do prawdy i pytań o sprawy ostateczne. Doktryny i poglądy mogą sobie zaprzeczać, mogą być wobec siebie obce, a nawet wrogie. Lecz żywi ludzie nie przestają dociekać, *kim jest człowiek* i pytać o własne *skąd i dokąd*³⁷. Zwłaszcza dociekliwie pytali ci, którzy umiłowali filozofię jako drogę do prawdy i jako mądrość i którzy na drodze filozoficznych dociekań pragnęli *rozświecić własną egzystencję* — jak czynił to Karl Jaspers. Żywi ludzie, ożywiając myślenie filozoficzne, otwierali je na światła płynące z różnych źródeł, a sami zatroskani o ocalenie własnego bytu osobistym wysiłkiem intelektualnym przewyżczali opory, a nawet atmosferę wrogości. Poza doktrynami

³⁶ Odezwało się to jeszcze obecnie w pierwotnym projekcie konstytucji Unii Europejskiej, w którym nie wymieniano w ogóle chrześcijaństwa.

³⁷ Zob. A. Hertz, *Wyznania starego człowieka*, Warszawa 1991, s. 197nn.

i zaprzeczającymi sobie poglądami dostrzegali światło prawdy u źródła i drugim to światło wskazywali. Do takich myślicieli w XIX i XX wieku niewątpliwie należą Sören Kierkegaard, John Henry Newman, Mene de Biran, Henri Bergson i William James, Edmund Husserl, Max Scheler, Dietrich von Hildebrand, Edyta Stein, Hedwig Conrat-Martius i Gerda Walter, Lew Szestow i Nicolas Bierdiajew, Gabriel Marcel i Peter Wust, Emmanuel Lévinas i Karl Jaspers, Paul Ricoeur i Paul Tillich, Martin Buber i Franz Rosenzweig, Alfred North Whitehead i Carl Gustav Jung i dziesiątki innych i to – rzecz charakterystyczna – wywodzący się z różnych szkół i orientacji. Poszukując prawdy powoli, ale zdecydowanie przekraczali oni ciasno zakreślone granice racjonalizmów w filozofii i w nauce. Często po bolesnych poszukiwaniach otwierali współczesne życie duchowe na problematykę religijną, na Dobrą Nowinę o zbawieniu – słowem na dialog w sprawie metafizycznej prawdy o człowieku oraz w sprawie ocalenia człowieka przed technokratycznym myśleniem.

Lecz do przyjacielskiego dialogu, do jakiego zachęca Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio*, ciągle jeszcze daleko. W filozoficznych dociekaniach przełamano już wiele uprzedzeń i lęków przed *nadprzyrodzonymi trybunałami*. Współczesna filozofia daleko odeszła od inwektyw Nietzschego przeciwko chrześcijaństwu. Pełne szacunku milczenie Martina Heideggera o Bogu³⁸ od samego początku otwierało jego filozofię na sprawy wiary. Biblia przestała być czymś obcym w kulturze współczesnej, w tym również w filozofii. Karl Jaspers pisał otwarcie: *Biblia i religia biblijna to podstawa naszego filozofowania, stały drogowskaz i źródło niezastąpionych treści. Na Zachodzie filozofuje się – czy się kto z tym zgodzi czy nie – zawsze z Biblią, nawet wtedy, gdy się ją zwalcza*³⁹. A w innym miejscu tę samą myśl rozwijał szerzej: *Dzięki tysiącleciu, w trakcie którego Żydzi złożyli w pismach biblijnych swe wielorakie doświadczenia, ukazały się idee, które od tamtego czasu, w napiętej relacji z grecką filozofią i poezją, określają myślenie mieszkańców Zachodu. (...) Przyglądając się wielkim doświadczeniom, które mówią do nas z kart Biblii, możemy sobie łatwiej uzmysłwić, jak sami żyjemy i co czynimy. Biblia otwiera w nas głębie, dzięki którym możemy spoglądać ku podstawie rzeczy. Przywodzi nas bowiem do doświadczenia spraw ostatecznych. Ukazuje bezwarunkowość czynu, który ofiaruje siebie, w świadomości przymierza z Bogiem, w posłuszeństwie, które ujmuje siebie z pomocą szifrów, w wolności, która nie zamyka oczu na wielość możliwości i nie stara się antycypować spełnienia*⁴⁰.

Dziś widać już wyraźnie, jak wielką pomyłką Wieku Oświecenia było eliminowanie ze sfery ducha nie tylko wpływu Kościoła katolickiego, ale chrześcijaństwa w całości, w ogóle wszystkiego, co było związane z wiarą w objawienie. Po wielkich i bolesnych doświadczeniach XX wieku wiele spraw wyjaśniono; gotowość do wzajemnego wysłuchania staje się normą, zanika zaś agresywna chęć narzucania

³⁸ Zob. J. Tischer, *Martina Heideggera milczenie o Bogu* [w:] *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 128-149; B. Welte, *Bóg w myśleniu Heideggera* [w:] *Czas i tajemnica*, Warszawa 2002, s. 299-326.

³⁹ K. Jaspers, *Wiara filozoficzna*, Toruń 1995, s. 67 i 68.

⁴⁰ *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, Kraków 1999, s. 597 i 639.

własnych „jedynie słusznych” racji. Z jednej strony wzrasta świadomość wyraźnie rozgraniczonych kompetencji rozumu i wiary, świadomość zasięgów poznania filozoficznego i naukowego oraz badań teologicznych. Z drugiej zaś strony dostrzega się coraz wyraźniej potrzebę wzajemnego dopełnienia wiedzy i wiary. Wszystko, co człowiek wie i wiedzieć może ze źródeł jemu dostępnych i własną mocą, nie wyczerpuje poznania dostępnego człowiekowi. Również wielkie znaczenie może mieć dlań światło przychodzące od Boga, które jednak pozostawione jest jego wolności.

Od czasów soboru watykańskiego II także Kościół katolicki, który zawsze patronował nauczaniu filozofii, nie zamyka się już tak szczelnie przed filozofią współczesną jak dawniej przed nowożytną. Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego⁴¹ jest nieunikniony. Neotomizm – jak wszelkie *neo* w innych dziedzinach kultury – spełnił co prawda pozytywną rolę w okresie kryzysu myślenia metafizycznego, zaspokajał intelektualne potrzeby ludzi wierzących; zaowocował także wybitnymi dziełami z historii filozofii i filozofii systematycznej, ale nie zdołał wejść w nurt filozofii współczesnej, by od wewnątrz prowadzić z nią dialog na temat prawd rozumu i prawd wiary. Tymczasem filozofia współczesna w poszukiwaniach poszła innymi drogami niż drogi wytyczone przez Arystotelesa, podjęła też problemy zupełnie nowe, które były obce Arystotelesowi i św. Tomaszowi z Akwinu. Oczywiście człowiek nie może się uwolnić się od pytań metafizycznych, nie oznacza to jednak wcale, że w ich artykułowaniu musi się trzymać metafizyki Arystotelesa, bo jest ona rzekomo najlepszą z możliwych. Swoje podstawowe pytania można inaczej wyartykułować i nadać im inny kształt niż metafizyka tradycyjna, a w poszukiwaniu odpowiedzi można wychodzić od innych doświadczeń i intuicji. Trzymanie się systemu Arystotelesa i Tomasza nie jest wcale najszczęśliwszym rozwiązaniem, gdyż skazuje myśl filozoficzną na uwięzienie w jednym systemie „jedynie słusznej” doktryny. Poza tym pomijanie dziś w filozofii fenomenologii czy myśli egzystencjalnej i dialektycznej – a także innych kierunków – jest wielkim błędem.

Dziś ludzie odpowiedzialni w Kościele za nauczanie filozofii już nie boją się współczesnej filozofii tak bardzo zróżnicowanej; coraz więcej jest miejsca na pluralizm metod i kierunków, tak bardzo istotny dla samej filozofii jako autonomicznego sposobu poszukiwania prawdy. Jan Paweł II w encyklice poświęconej miejscu filozofii w kulturze wyraźnie mówi, że Kościół nie ma żadnej własnej filozofii i że nie odrzuca innych kierunków filozoficznych ani nie opowiada się oficjalnie po stronie jednego wybranego kierunku (*Fides et ratio*, nr 49).

VI. CZY CZŁOWIEKOWI WIERZĄCEMU POTRZEBNA JEST FILOZOFIA?

Mimo wielkich różnic spotkanie filozofii z Ewangelią stało się faktem już w starożytności zdominowanej przez kulturę pogańską. Później urzeczywistniało się w kulturze europejskiej jako wzajemne przenikanie i promieniowanie, choć nie bez

⁴¹ W związku z tym zob. J. Tischner, *Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego*, „Znak”, 1970, nr 1, s. 1-20.

napieć i konfliktów. Dziś po niemal dwóch wiekach nieufności, a nawet wrogości takie spotkanie i wzajemne promieniowanie jest znowu możliwe i to mimo obecności w kulturze współczesnej poglądów wprost zaprzeczających chrześcijaństwu, mimo lęków po jednej i drugiej stronie. Dziś rodzi się i umacnia atmosfera, która coraz bardziej przełamuje zmywy milczenia w sprawach wiary i tym samym sprzyja dialogowi i wzajemnemu porozumieniu. Powstaje jednak pytanie, czy dla mojego osobistego życia Ewangelią potrzebuję filozofii? I to współczesnej? Można by sądzić, że dla mojego życia wiarą i z wiary, filozofii nie potrzebuję, do zbawienia jest mi zbędna. Tak już w starożytności sprawę stawiał Tertulian. Powołując się na racje religijne, zdecydowanie odrzucał filozofię, gdyż widział w niej tylko zbiór błędów, bezpłodne wywody i pustą gadaninę. *Po Chrystusie Jezusie nie potrzebujemy już żadnych badań, a po Jego Ewangeliu żadnych dociekań*⁴².

Chrześcijaństwo jednak nie poszło za głosem Tertuliana. Zwyciężył pogląd cytowanego już wyżej św. Justyna Męczennika, który otworzył chrześcijaństwo na wszystko, co w filozofii – i w całej kulturze pogańskiej – było pozytywne, albowiem *wszystko, co w nich dobrego, jest własnością nas chrześcijan*. Wyływało to nie z jakiegoś imperializmu religijnego czy z chęci zawładnięcia wszystkimi dziedzinami życia, lecz z otwarcia się chrześcijańskiego przepowiadania na wszystkie ludzkie wartości pogańskiego świata, z pragnienia udziału w ludzkich w poszukiwaniach i chęci dzielenia się wspólnymi doświadczeniami, z dążenia do jednoczenia wszystkich wartości we wspólnym skarbcu kultury. Chrześcijaństwo nie jest ciasne, owładnięte duchem abnegacji w stosunku do tego, co doczesne, lecz otwarte na pełnię życia duchowego. Chrześcijanin nie może być człowiekiem okaleczonym w tym, co ludzkie.

Obecnie nasze zasadnicze pytanie musimy zacieśnić, gdyż chodzi nam o rolę filozofii w życiu człowieka, który żyje wiarą i z wiary; pomijamy natomiast pytanie o rolę filozofii w uprawianiu teologii i o możliwość uprawiania tzw. filozofii chrześcijańskiej. Do czego człowiekowi wierzącemu w Ewangelię może być potrzebna filozofia? Pytanie to jest o tyle ważne, że niejedni ludzie wierzący, wychwalając wiarę ludzi prostych, często z emfazą proklamują, że człowiekowi wierzącemu filozofia jest niepotrzebna. Kto bowiem uwierzył w Jezusa Chrystusa, ten nie musi się już zajmować filozofią, bo i po co? Filozofia ani go nie umacnia we wierze, ani nie oświeca, wręcz przeciwnie, często raczej tylko podważa poglądy religijne i tym samym osłabia wiarę.

Filozofia nie zbawia, podkreślałem to od samego początku rozważań. A nie zbawia, bo jest zwrócona ku doczesności i w niej się obraca. Ale czy to już znaczy, że ogranicza się do doczesności i w niej się zamyka? Wcale nie. Człowiek, który uwierzył w Dobrą Nowinę o zbawieniu, który przyjmuje wiarę jako dar łaski, przez sam akt wiary nie przestaje myśleć i zastanawiać się nad sobą i nad otwarciem swej egzystencji na obietnice życia wiecznego. W osobiste życie człowieka wierzącego Ewangelia wnosi nowe impulsy – i rzec by można – nowe dane. Te *dane wiary* roz-

⁴² *Preskrypcja przeciw heretykom*, VII (*Wybór pism*, opr. W. Myszor i E. Stanula, Warszawa 1970, s. 47).

świetlają myśli i pragnienia człowieka – zarówno te skierowane ku doczesności i te otwarte na wieczność. *Dane wiary* przenikają całe doświadczenie człowieka wierzącego, doświadczenie zarówno uroków świata, jak i jego mrocznych stron. Sam akt wiary nie zawiesza jednak prawomocności doczesnego poznania, a tym bardziej nie osłabia krytycznego myślenia i jego wymogów, nie znosi praw logiki i metodologii. Wiara w swej istocie jest akceptacją doczesności w całej pełni, jej przemijającego piękna, jak i tragizmu, ale także akceptacją obietnic życia wiecznego. Filozofia do samego aktu wiary nic już nie dodaje, nie zbawia człowieka, jak nie zbawia go ani sztuka, ani nauka, ani tym bardziej technika i stechnicyzowana medycyna. Zbawia go sam Jezus Chrystus. Czy z tej racji człowiek wierzący miałby odrzucić filozofię lub lekceważyć jej rolę w rozwoju wiary? Nic podobnego. Odrzucenie filozofii prowadziłoby do religijnego prymitywizmu, wręcz do pauperyzacji życia duchowego, a nie do jego rozwoju, oczyszczenia i prostoty. Ci, którzy odrzucają krytyczne myślenie, bardzo łatwo mogą się ześlizgnąć w fanatyzm religijny.

Z drugiej strony trzeba pamiętać, że wiara w Jezusa Chrystusa i przyjęcie Jego Ewangelii nie udoskonala naszego *ludzkiego* poznania, nie pogłębia i nie poszerza dostępnej człowiekowi wiedzy. Fakt, że uwierzyłem w Jezusa i że Jemu zawierzyłem, nie zaradza brakom mojej niewiedzy, nie wypełnia „luk” w moim poznawaniu świata, nie uwalnia mnie od wątpliwości. Ktoś może jednak powiedzieć: Tak, ale wiara daje mi pewność i tym samym dopełnia moje poznanie. Owszem, tak, lecz pewność, jaką daje mi wiara, nie jest pewnością oczywistości mojego *ludzkiego* poznania, na przykład poznania istoty umierania i śmierci, ani tym bardziej pewnością płynącą z wglądu w sprawy ostateczne. Pewność, jaką daje mi wiara, jest to jedynie pewność wyboru (pewność *skoku* – jak by powiedział Kierkegaard), pewność osobistego zawierzenia Temu, który jest *ze mną i przy mnie* obecny i bliższy mnie niż ja sam sobie. Jeśli mam pewność płynącą z wiary, że śmierć jest ostatecznie *przejściem* do nowego życia, to pewność ta nie płynie w doskonalszego wglądu w naturę mojej śmierci i nie dopełnia „luk” mego poznania, lecz płynie z aktu zawierzenia Chrystusowym słowom obietnicy: *Kto wierzy we mnie, choćby i umarł żyć będzie* (J 11,25).

Filozofia nie zbawia i do zbawienia nie jest potrzebna. Ale o to nie można mieć do niej pretensji, bo człowieka nic nie może zbawić, ani on sam siebie, ani nic z tego, co jest dziełem jego umysłu i jego rąk – cała kultura. Nie można od filozofii oczekiwać tego, czego ona sama ze siebie dać nie może. To jednak nie usprawiedliwia, aby ją odrzucać. Filozofia uprawiana uczciwie, w granicach możliwego doświadczenia dostępnego człowiekowi – a to znaczy z pokorą otwartą na doczesność i na wieczność – ma człowiekowi wierzącemu wiele do zaoferowania. Daje mu przede wszystkim możliwość poznania w różnych dziedzinach bytu, daje wgląd w naturę rzeczy. Może mu odsłonić prawdę o nim samym, prawdę o jego własnej wielkości i kruchości, prawdę o wielkości tego, co sam tworzy i prawdę o przemijaniu wszystkiego, co ludzkie. Filozofia może także odsłonić przed człowiekiem prawdę o jego wolności jako *królewskim przywileju*, dzięki której określa samego siebie i swoje odniesienie do Boga, oraz prawdę o wolności w obliczu śmierci, tej już bardzo bliskiej, jak i tej z daleka postrzeganej zaledwie jako *możliwość niemożliwości*.

Filozofia może również pomóc człowiekowi wierzącemu rozświecić i zrozumieć samą możliwość wiary i jej sens. Dzięki refleksji nad naturą aktu wiary mogę zrozumieć, że dla pewnych racji warto zawierzyć Temu, który obiecuje mi nowe życie w Królestwie Bożym. Co więcej, filozofia ukazuje, że tego rodzaju zawierzenie jest aktem wolnego wyboru w obliczu Nieskończonego, a obietnica życia wiecznego transcendentnym darem, który przekracza wszelkie ludzkie możliwości.

Filozofia ofiarowuje mi również jako człowiekowi wierzącemu swój krytycyzm, swoje wymogi racjonalności poznania i często – jakże oczyszczające – roztropne wątplenie. Temu nie przeszkadza fakt, że filozofia „oświeca” mnie paradoksalnie, bo wielością swych poglądów i teorii. Owa wielość poglądów, jakże często zaprzeczających sobie, świadczy jedynie o tym, że filozofia jako *ludzka* umiejętność jest ułomna i ograniczona w swych możliwościach poznawczych, ma jednak w sobie siłę odradzania się, jak feniks z popiołów. Bo jakże to rozumieć, że filozofia mimo licznych niepowodzeń, mimo prób negowania samej siebie, ciągle odżywa w swych poszukiwaniach prawd pierwszych i absolutnych? Któż wie to lepiej jak nie filozof, że zarówno on sam, jak i jego wiedza są ograniczone, przemijające, śmiertelne? Ale gdyby filozofia wmawiała człowiekowi, że jest nieograniczony w swej twórczej mocy i nieśmiertelny, byłaby samooszukiwaniem, wręcz ogłupianiem. Prawdziwa filozofia nigdy nie ubóstwia człowieka, przeciwnie, ukazując jego kruchość i ograniczenie, chroni go przed wszelkiego rodzaju iluzjami, a jednocześnie ukazuje jego wielkość. I taka filozofia – łaknąca prawdy w sercu człowieka wierzącego – nie jest już tylko *światłem na oświecenie pogan*. W przypadku człowieka wierzącego, który przyjmuje i uznaje *dane wiary* za tak samo doniosłe dla życia, jak *dane filozofii* (i jak wszelkie *dane naukowe*), filozofia⁴³ staje się mądrością, a jako taka również jego wierną przyjaciółką.

We współczesnej pluralistycznej kulturze spotkanie filozofii z Ewangelią jest nie tylko możliwe, ale stwarza nowe możliwości i tym samym nabiera zupełnie nowego znaczenia⁴⁴. Chrześcijanie na drogach życia spotykają się ze swymi braćmi. Jako

⁴³ Nie jest konieczne, aby chrześcijanie przyjmowali jedną filozofię uznaną w Kościele za jedynie słuszną, na przykład tomizm. Zupełnie dobrze mogą to być inne filozofie. Tym, którzy nie uznają takiej możliwości, pragnę przytoczyć – jako argument z autorytetu! – słowa Jana Pawła II: *Kościół nie głosi żadnej własnej filozofii ani nie opowiada się oficjalnie po stronie jakiegoś wybranego kierunku filozoficznego, odrzucając inne. Ta powściągliwość znajduje istotne uzasadnienie w fakcie – także wówczas gdy nawiązuje relacje z teologią – musi posługiwać się własnymi metodami i przestrzegać własnych zasad; w przeciwnym razie zabrakłoby gwarancji, że pozostanie ona skierowana ku prawdzie i będzie do niej dążyć w sposób, który poddaje się kontroli rozumu. Filozofia, która nie postępowałaby w świetle rozumu, zgodnie z własnymi zasadami i specyficzną metodą, byłaby mało użyteczna (*Fides et ratio*, n. 49). Dla myślenia filozoficznego istotny jest nie system pojęć i doktrynalna jedność, ale źródłowe poznanie jako podstawa dla pojęć i sądów.*

⁴⁴ Niezmiernie ciekawym świadectwem spotkania filozofii z Ewangelią jest książka *Radziłem się dróg. Z Tomaszem Halikiem rozmawia Jan Jandourek* (Poznań 2001). Ukazuje bowiem, jakimi drogami wychodził sam Tomasz Halik z obojętności religijnej i lewicowych nastawień w domu, jakie musiał pokonywać uprzedzenia zakorzenione w życiu narodowym w stosunku do katolicyzmu, aby odnaleźć żywą więź z Jezusem i Jego Dobrą Nowiną oraz aby w swoim myśleniu osobistym

ludzie nie różnią się niczym, dzielą z nimi te same troski i niepokoje o świat jako wspólny dom i o siebie. Na to samo wskazywał już w starożytności chrześcijańskiej autor *Listu do Diogeneta*; ale jako ludzie wiary poszukują dróg ocalenia w Jezusie, żyją Jego Dobrą Nowiną. We wspólnie przeżywanym niepokoju i wspólnych troskach filozofia może być wstępem, a często jedynym terenem wzajemnego porozumienia. W związku z tym pisze Jan Paweł II: *Mysł filozoficzna jest często jedynym terenem porozumienia i dialogu z tymi, którzy nie wyznają naszej wiary. Przemiany dokonujące się współcześnie w filozofii wymagają uważnego i kompetentnego udziału wierzących filozofów, umiających dostrzec oczekiwania związane z obecnym momentem dziejowym, nowe zainteresowania i zespoły problemów. Chrześcijański filozof, który buduje swoją argumentację w świetle rozumu i zgodnie z jego regułami, choć zarazem kieruje się też wyższym zrozumieniem, czerpanym ze słowa Bożego, może dokonać refleksji dostępnej i sensownej także dla tych, którzy nie dostrzegają jeszcze pełnej prawdy zawartej w Bożym Objawieniu. Ten teren porozumienia i dialogu jest dziś szczególnie potrzebny dlatego, że najpilniejsze problemy ludzkości – wystarczy przytoczyć problem ekologiczny czy problem pokoju i współistnienia ras i kultur – mogą zostać rozwiązane dzięki lojalnej i uczciwej współpracy chrześcijan z wyznawcami innych religii oraz z tymi, którzy choć nie wyznają żadnej religii, szczerze pragną odnowy ludzkości (Fides et ratio, n. 104).*

i naukowym połączyć współczesne poglądy z tradycją chrześcijańską i na nowo odkryć aktualność tejże tradycji dla życia współczesnego. Książka pokazuje również, że spotkanie Ewangelii z filozofią współczesną – w ogóle z całą kulturą – możliwe jest tylko na drodze wzajemnego poszanowania wolności i promieniowania wartości. Nic tak nie szkodzi wzajemnemu spotkaniu jak walka, która rodzi uprzedzenia i mury nieufności, czasem tak trudne do pokonania.