

## **Bogna Kosmulska: (Teo)logika nawrócenia – filozoficzne wątki chrześcijańskiej idei**

Rodzący się z logosu chrześcijaństwa ethos nie jest tylko logicznym skutkiem przyjętych przekonań (jak u stoików), ani też drogą do logosu rozumianego intelektualnie (jak w platonizmie). Nawrócenie chrześcijańskie, choć może się dokonywać stopniowo, jest w swej istocie zwrotem całego człowieka i to takim, który dokonuje się stale – pisze Bogna Kosmulska.

W polszczyźnie termin „nawrócenie”, choć używany w wielu kontekstach, niesie w znacznej mierze konotację religijną. Nie inaczej jest w innych językach nowożytnych, w których często używa się słów pochodzących od łacińskiej *conversio*. Te religijnie nacechowane terminy niekoniecznie są traktowane jako pozytywne, co wiąże się z samym stosunkiem użytkowników języka do religii, niemniej wydaje mi się, że istnieje pewna różnica w ocenie samego zjawiska nawrócenia w zależności od skali, w jakiej się ono dokonuje. Tam gdzie mowa o nim w skali jednostkowej, traktowanej też współcześnie jako główna sfera wolności, po pierwsze konwersja może dotyczyć nie tylko spraw religii (choć zachowywać analogie z językiem religijnym), po drugie zaś, jest rozumiana raczej dodatnio, jak termin „reforma”, który to z zasady powinien dotyczyć zmiany na lepsze. Idąc jednak za najprostszą etymologią, ani zmiana kierunku czy odwrócenie się (ani ponowne ukształtowanie) nie są niczym więcej niż odmianą wcześniejszego stanu rzeczy. Wygląda to więc tak, jakby każdorazowa ocena sytuacji człowieka, niezależnie od jego przekonań i aktualnych osiągnięć,

wypadała na tyle źle, że warto radykalnie się zmienić, czyli poprawić. Jest to zapewne wywołane doświadczeniami błędów i upadków, które towarzyszą nam w życiu stale, ale też warto zastanowić się, czy same te doświadczenia nie są traktowane jako błędy i upadki ze względu na głęboko zakorzenione w naszej kulturze intuicje religijne, a mówiąc już konkretnie: chrześcijańskie.

Próbując uchwycić początki tych intuicji, można odnieść się do wielkiej antropologicznej wizji pierwotnego upadku, która jest przede wszystkim biblijna. Śledząc jednak wczesnochrześcijańskie próby jej filozoficzno-teologicznego skonceptualizowania, natrafiamy na wiele trudnych pytań, choćby: czy człowiek był od początku doskonały i popsuł się (i w takim razie, dlaczego? – od zhellenizowanego Żyda Filona pytanie to przeszło na Orygenesesa, a i na młodego i, w innym już ujęciu, na starszego św. Augustyna), czy był jednak w jakiejś mierze niedoskonały (niedojrzały raczej niż źle skonstruowany – różnica wyznaczająca cezurę pomiędzy gnostycyzmem a żydowską, a już na pewno chrześcijańską gnozą)? Pytania te prowadziły do dalszych: o związek ludzkości z jej pierwszymi rodzicami, o naturę duszy, jej ewentualną preegzystencję, jej związek z ciałem i wiele innych, które stawały dyskusje już nie tylko w świetle zdobyczy żydowskiej i chrześcijańskiej myśli, mającej za podstawę egzegezę biblijną, ale również filozofii grecko-rzymskiej, która w okresie powstania i rozszerzania się chrześcijaństwa także bywała rodzajem egzegezy pism klasyków greckich (na co zresztą skarżył się stoik Epiktet, wróć do niego w dalszym wywodzie). Dla chrześcijan nawróconych z pogaństwa, jeśli coś było znane, to raczej ten filozoficzny (w znaczeniu: helleński) wymiar toczonych debat, bowiem nie istniało przez wiele wieków wyższe szkolnictwo ściśle chrześcijańskie (zadziwia wyjątkowość na tle całej chrześcijańskiej *oikumene* szkoły w Edessie/Nisibis; szkoła Orygenesesa była jednak instytucją

katechetyczną, ośrodki monastyczne długo zaś nie miały większych szkolnych ambicji). Czy owi wykształceni chrześcijanie mieli do czego odnieść głoszoną przez nowo przyjętą religię wizję upadku i potrzeby nawrócenia? I to nawrócenia, które należy rozumieć jako zmianę religijnego wyznania?

*Czy wykształceni chrześcijanie mieli do czego odnieść głoszoną przez nowo przyjętą religię wizję upadku i potrzeby nawrócenia? I to nawrócenia, które należy rozumieć jako zmianę religijnego wyznania?*

W pierwszym odruchu należałoby na tak postawione pytanie odpowiedzieć przecząco, bowiem to dopiero chrześcijańskie: ekskluzywizm wiary (podobny żydowskiemu) przy jednoczesnej

powszechnej misyjności (ostatecznie, niepodobnej do żydowskiej), dały w rezultacie ideę powszechnego upadku i równie powszechnego powołania ludzkości do nawrócenia. Same losy nazewnictwa związanego z grzechem i konwersją, tak w grece, jak i w łacinie, są na tyle skomplikowane (włączając w to przekłady Biblii), że świadczą o długotrwałym braku jednoznaczności co do opisywanej treści. Septuaginta wprawdzie dostarczała pewnego wzorca stosowania greckich terminów, w przypadku terminologii nawrócenia: *epistrophe* i *metanoia*, później zaś np. Vulgata – *conversio* i *paenitentia*, ale korpus pism Nowego Testamentu (w tym Dzieje Apostolskie) i wczesnochrześcijańskich, bynajmniej nie dostarczają jednoznacznego słownika nawrócenia, które w niewielkiej liczbie słów oddawałyby sprawy tak w istocie różne, jak: przemiana wewnętrzna – intelektualna,

ale też moralna; powstanie i rozszerzenie się nowej obyczajowości; przemiana sposobu rozumienia polityki i tego, czym w ogóle jest posiadanie i wyznawanie nowych przekonań. To wszystko mieści się we współczesnym, dawno już zakorzenionym, choć z kolei w pewnej mierze zubożonym dziś o konotacje pokutne, słowie „nawrócenie” (i *conversio* oraz jej pochodne). Droga do takiej wspólnej idei była kręta i, jeśli dobrze interpretuję jej przebieg, o ile jakakolwiek interpretacja może być trafna na takim poziomie ogólności, ważną jej aporią był związek chrześcijaństwa i filozofii pogańskiej, który do tej pory stanowi: dla chrześcijan – źródło nadziei na pogodzenie *logosu* i *ethosu* chrześcijaństwa, a dla nie-chrześcijan, wychowanych jednak w kulturze post-chrześcijańskiej – źródło nadziei na niereligijne w swoim charakterze, ale autentyczne nawrócenie.

By tę aporię ukazać, powracam na razie do pytania o możliwość – dla pogańskich konwertytów na chrześcijaństwo – skorzystania z jakichś wzorców, ułatwiających zrozumienie idei upadku i nawrócenia.

W drugim więc odruchu, po pierwszym zaprzeczeniu, szukałabym takiej możliwości w klasycznej *paidei*. Jej podstawą była jednak nie filozofia, ale, użyję tu współczesnego określenia, literatura. Wydaje się, że mogła ona (czy mogłaby była) wskazywać pewien kierunek. Błądzenia bohaterów tragicznych czy Odysa albo Eneasza z jakichś, widocznie istotnych względów, nie stały się wszakże kanwą dla większej liczby narracji chrześcijańskich (teatry były przez chrześcijan traktowane jako niebezpieczna pokusa natury moralnej, co wiązało się zapewne z upadkiem sztuki teatralnej w czasach rzymskich; chrześcijańskie teksty, jak Homero-centony, które interpretowały literaturę pogańską przez pryzmat Ewangelii, to jednak zjawisko rzadkie). Jeśli miałabym pokusić się o próbę wyjaśnienia tej chrześcijańskiej niechęci do

literatury pogańskiej, to z jednej strony postawiłabym na hipotezę nieprzystawalności światopoglądu tragicznego do nowej religii (Dobrej Nowiny), z drugiej zaś – na bardziej lub mniej dyskretną w literaturze pogańskiej obecność bogów, o których chrześcijanie chcieli zapomnieć albo lękali się ich jako demonów – to ostatecznie oczywiście także decydowało o, że się tak wyrażę, ograniczonej ikonizacji sztuki wczesnochrześcijańskiej. W tej samej mierze, w jakiej sama literatura była problematyczna, problematyczna była także retoryka, czerpiąca obficie ze wzorców literackich. Chrześcijanie zresztą nie podejmowali prób schryścianizowania retoryki, którą bardzo często krytykowali, traktowali ją natomiast jako pewną praktyczną umiejętność, czego wspinałego dowodu dostarcza traktat O nauce chrześcijańskiej św. Augustyna.

Co innego dziedzina filozofii – z jej teologią naturalną (logosem), ale i specyficznym *ethosem* – wydaje się, że już sama identyfikacja wczesnych chrześcijan jako wyznawców „filozofii prawdziwej” jest dowodem na odczuwaną przez nich głębszą zbieżność tak intuicji teologicznych, jak i etycznych, zbieżność, która dla już nawróconych niosła stosunkowo mniejsze ryzyko utraty tożsamości, a pozwalała nawiązać do zdobytego wcześniej (czy równolegle) wykształcenia. Intuicje teologiczne w filozofii, które okazały się przydatne chrześcijaństwu w pierwszych wiekach były rozmaite, jednak szczególnie płodny na tym polu okazał się platonizm, co do samego *ethosu* – raczej stoicyzm.

Zacznę od *ethosu*. Jak głosił Epiktet, chrześcijanie (jeśli tak interpretować jego sformułowanie „Galilejczycy”), nie mieli dla swej postawy wystarczającego uzasadnienia – logosu, działali pod wpływem przyzwyczajenia. Jest to zarzut w ustach stoika poważny, bowiem etyka

*Jak głosił Epiktet,  
chrześcijanie nie mieli dla  
swej postawy wystarczającego  
uzasadnienia – logosu,  
działali pod wpływem  
przyzwyczajenia. Jest to  
zarzut w ustach stoika  
poważny, bowiem etyka była  
dla przedstawicieli Stoi  
owocem nie tylko działań, lecz  
i stoickich dogmatów*

była dla  
przedstawicieli Stoi  
owocem nie tylko  
działań, lecz i zbioru  
przekonań, czyli  
stoickich dogmatów.  
Z drugiej jednak  
strony, w ustach tego  
akurat stoika, który  
chyba najdalej, na  
wzór cynicki,  
posunął praktyczne  
rozumienie filozofii,  
w tej przyganie jest  
też jakaś nuta  
pozytywna. *Ethos*

Epikteta jest zresztą i dla chrześcijan czymś pozytywnym – ach, gdybyż przyjął on nasze dogmaty, byłby jednym z nas, mogliby odpowiedzieć. Czy skutkiem niewiedzy, czy jakichś negatywnych doświadczeń, Epiktet chyba nie zauważył logicznej, tj. dogmatycznej strony chrześcijaństwa, od której, jak się wydaje, rozpoczyna się chrześcijańska tożsamość. Nie jest to bowiem religia ortopraksji, lecz ortodoksji i z niej wypływającej ortopraksji – widać to wyraźnie, gdy zestawia się chrześcijańską ocenę postaw grzesznych i heretyckich. Te drugie były historycznie traktowane surowiej. Wracając do wątku nawrócenia: czy zatem zwrot, który się w nim dokonuje, jest natury etycznej, czy jednak jest metanoią w dosłownym rozumieniu, a więc przemianą umysłu – kierunku myślenia?

Jest to pytanie częste w literaturze przedmiotu i zwykle można się spotkać z twierdzeniem, że rzeczywiste nawrócenie zawiera w sobie obie warstwy – jest przemianą całego człowieka, tj. jego postawy moralnej, ale i wiąże się ze swego rodzaju oświeceniem. Pomostem między nimi wydaje się być skrucha, która mieści się po części w pojęciu *metanoia*. Słowo to często rozumiane jest jako swoista reforma myślenia, ale całkowicie naturalnym dla greki jego elementem znaczeniowym jest żal za złym wcześniejszym sposobem myślenia. Znow historycznie rzecz biorąc, w najbardziej szczegółowej relacji z chrześcijańskiego nawrócenia, jaką zdał św. Augustyn, są obecne wszystkie trzy komponenty: przemiana przekonań, żal i zmiana postaw. I rzecz charakterystyczna, odmiana w myśleniu dokonała się u autora Wyznań początkowo nie pod wpływem Biblii, ale „ksiąg platoników”. Jest to oczywiście jeden tylko przykład, ale znaczący – wskazujący przynajmniej na taką możliwość. I nie chodzi tu tylko o samą zawartość tej myśli, która głosi istnienie bytów niecielesnych czy przewagę bytową dobra, ani nawet o możliwość wpisania wątków tworzenia świata w wizję Bożego stworzenia, ale także o jej strukturę.

*Rodzący się z logosu  
chrześcijaństwa ethos nie jest  
tylko logicznym skutkiem  
przyjętych przekonań (jak u  
stoików), ani też drogą do  
logosu rozumianego  
intelektualnie (jak w  
platonizmie)*

Platonizm jest w  
pewnym sensie  
filozofią nawrócenia  
– szczególnie  
sugestywny jest tu  
fragment ze słynnej  
Platońskiej paraboli  
jaskini o *periagaoge*  
– zwrocie całej duszy  
jako koniecznym  
wstępie do

wznoszenia się ku kontemplacji świata ponadzmysłowego. Wątek ten, jeśli nawet u samego Platona jest podporządkowany refleksji politycznej, w dalszych losach platonizmu jest już bardzo zbliżony do indywidualnego spojrzenia chrześcijańskiego. Różnica tkwi jednak w czymś, co można opisać, przypominając sobie dokładnie słowa z VII księgi Państwa (518C, w tłum. W. Witwickiego): „jak oko nie mogło się z ciemności obrócić ku światłu inaczej, jak tylko wraz z całym ciałem, tak samo całą duszą trzeba się odwrócić od świata zjawisk”. Mamy tu do czynienia z przeniesieniem, metaforą, nie zaś z uznaniem obu elementów: cielesnego i psychicznego – chodzi tu o „całą duszę” i tylko o nią, nie zaś „także i o całe ciało”. Ciało ma swój udział w nawróceniu (platoński wątek miłosny, tak wspaniale uzupełniony o wątek twórczy u Plotyna), ale jest ono środkiem do mistyki czysto intelektualnej. W chrześcijaństwie jest inaczej, co wynika po pierwsze z biblijnej wizji człowieka, kładącej akcent na jego psychofizyczną jedność, po drugie z wagi Bożego Wcielenia (ściślej należałoby powiedzieć „wczłowieczenia”, ale jednak teologiczne nazewnictwo podkreśla właśnie w-cielenie), warunkującego także wiarę w zmartwychwstanie ciała.

Rodzący się z logosu chrześcijaństwa *ethos* nie jest więc tylko logicznym skutkiem przyjętych przekonań (jak u stoików), ani też drogą do logosu rozumianego intelektualnie (jak w platonizmie). Nawrócenie chrześcijańskie, choć może się dokonywać stopniowo, jest w swej istocie zwrotem całego człowieka i to takim, który dokonuje się stale: upadek, z którego należy się podnieść, nie jest bowiem rozumiany jako coś, co znajduje się ostatecznie w naszej władzy jako istot rozumnych, ale coś, co diametralnie nas odmieniło i nie zmieniając celu, czyli przebóstwienia, potwierdziło tylko naszą niemoc. Moc przychodzi w tym wypadku oczywiście z góry, wychodzi na spotkanie i czeka pod postacią, której nikt by się spodziewał.

W jakim więc sensie Augustyn mógł nawrócić się na chrześcijaństwo pod wpływem „ksiąg platoników” – czy tylko jako zwrot z fatalistycznego manicheizmu? Sądzę, że platonicy byli mu potrzebni w głębszym sensie, jako człowiekowi wykształconemu, podobnie jak Justynowi, by zaspokoić ich poszukiwanie logosu. Nie mogli się go (czy Go) spodziewać zawczasu w takim miejscu, w jakim go (czy Go) odnaleźli. Nie mogli też bez niego (czy Niego) sformułować dla innych dogmatyki, którą tamci mogliby przyjąć jako w pewnej mierze gotową. W sensie praktycznym, nawrócenie w przypadku ich obu, a także wszystkich pozostałych chrześcijan zapewnia *ethos* – zmiana życiowej postawy, z teologicznego punktu widzenia nieodłącznie związanej z życiem sakramentalnym (zwłaszcza pokutą), żaden jednak Galilejczyk, przynajmniej na ludzki rozum i jako rzeczywisty Galilejczyk, nie ostałby się, gdyby działał tylko pod wpływem *ethosu* jako przyzwyczajenia – stałe nawracanie się jest chyba istotą chrześcijaństwa, a także źródłem wielu intuicji tak oczywistych w naszej kulturze, że nawet niełatwo zauważalnych.

*Bogna Kosmulska*



Sfinansowano przez Narodowy Instytut  
Wolności - Centrum Rozwoju  
Społeczeństwa Obywatelskiego  
ze środków Programu Rozwoju  
Organizacji Obywatelskich  
na lata 2018 – 2030



Ministerstwo  
**Kultury**  
i Dziedzictwa  
Narodowego.

Dofinansowano  
ze środków Ministra  
Kultury i Dziedzictwa  
Narodowego