

Jaroslav Pelikan: Kultura klasyczna a teologia chrześcijańska

Teologia naturalna Kapadocjan, a także jej całość w tradycji greko-chrześcijańskiej od okresu patrystycznego po Bizancjum, była produktem zetknięć z kulturą hellenistyczną. Rezultat tego spotkania i interakcje między myślą grecką a chrześcijańską w jego ramach stanowiły trwałe zagadnienie w debacie wieków kolejnych – pisze Jaroslav Pelikan we wprowadzającym, I rozdziale książki „Chrześcijaństwo i kultura klasyczna”.

Jeśli nastawienie ojców kapadockich do literatury klasycznej można najlepiej scharakteryzować jako ambiwalentne utożsamianie się z nią, pojęcie takie znalazłoby nade wszystko odniesienie do ich wykorzystania filozofii klasycznej, które dla omówienia tej kwestii na potrzeby rozdziału wstępnego jest jednocześnie najbliższe teologii naturalnej. Ambiwalencja owa staje się szczególnie uderzająca, zważywszy, jaką pozycję w ich dyskusjach na temat herezji chrześcijańskich ma filozofia klasyczna. W zgodzie ze swoją krytyką myśli greckiej ojcowie kapadoccy wielokrotnie oskarżali o herezje osoby, których celem nie było „przekazywanie prostym duszom nauk zaczerpniętych z Pisma Świętego, ale mącenie harmonii [chrześcijańskiej] prawdy pogańską filozofią” [1]. Przykładowo, ci spośród teologów chrześcijańskich, którzy błędnie podporządkowali hypostasis Ducha Świętego hypostasis Ojca w obrębie Trójcy Świętej, zostali „do tak wielkiego oszustwa [...] doprowadzeni przez obserwację ludzi z zewnątrz [czyli autorów pogańskich]” [2] i ich filozoficznej doktryny przyczynowości. Grzegorz z Nyssy jako źródło herezji Eunomiusza wskazał wpływ, jaki wywarła nań obca „sophia” [3] filozofii pogańskiej. Sam będąc neoplatonikiem, nie wahał się zarzucić Eunomiuszowi

usiłowań „uczynienia z filozofii Platona nauczania Kościoła” [4]. A jednak, oskarżając go o nadmierne ustępstwa wobec filozofii, wytykał mu jednocześnie zaniedbywanie jej. Kiedy bowiem Eunomiusz rozróżniał między „substancją” Ojca a „substancją” Syna i „substancją” Ducha, Grzegorz z Nyssy wskazał na to, że jak „niewykształcony [*amathōs*] bezmyślnie ustawiał jedną «substancję» nad drugą idąc za nieznaną wcześniej argumentacją”. Odrzucał rozróżnienia Eunomiusza nie tylko w oparciu o trynitaryzm nicejski, ale także z tego powodu, że „ani wśród filozofów pogańskich nie znajdujemy żadnego, który by gadał takie głupoty, ani jego koncepcja nie zgadza się z natchnionymi przez Boga słowami i z powszechnymi przekonaniem” [5]. Zadawszy retoryczne pytanie, „Co ma bowiem wspólnego chrześcijańska nauka z mądrością, która okazała się głupia?” (1 Kor 1,20), wnioskował z widoczną ambiwalencją względem rozumowania logicznego: Pożegnajmy tego rodzaju filozofię i przejdźmy do omówienia tej kwestii zgodnie z miarą naszej inteligencji [6].

Aby odrzucić herezję chrześcijańską, która w jego opinii została zanieczyszczona „greckim szaleństwem”, Grzegorz z Nyssy wykorzystał sylogizm rozłączny [*diazeuktikos*], chwyt zaczerpnięty bezpośrednio z klasycznej retoryki i logiki [7]. Również występując przeciwko heretyckiemu trynitaryzmowi Eunomiusza, Grzegorz z Nazjanzu wskazał na zawarty u tamtego błąd „nazywany przez logików «argumentowaniem ze szczegółu na temat ogółu»” [8]. Twierdząc zaś wbrew apolinarystom, że boski Logos nie zastąpił duszy ludzkiej podczas wcielenia, ale że Chrystus musiał mieć prawdziwie ludzki umysł, uważał, że przedstawił swój pogląd, „czy chcą czy nie, jak sami mówią, geometrycznymi i koniecznymi dowodami” [9]. Wbrew tym samym rywalom, Grzegorz z Nyssy uznał jednak „nauczyciela Apolinarego” [10], tj. sofistę Epifaniusza, za źródło jego wypaczonego wykorzystania sylogizmu. Również Bazyli, argumentując przeciwko Eunomiuszowi, podważył założenie, że „sylogizmy Arystotelesa i Chryzypa” były konieczne, by obrońcy ortodoksji mogli ustanowić swój dogmat [11].

Jedną z najbardziej wnikliwych analiz ambiwalentnego statusu logiki i dialektyki przedstawiła „ta Czwarta” z Kapadocji. Według Makryny „dialektyczna biegłość ma po obu stronach równą siłę – tak dla wywrócenia prawdy jak i dla odparcia kłamstwa”. Jako że stanowi ona tego rodzaju miecz obosieczny, „poddajemy w podejrzenie, gdyż tego rodzaju biegłość oszukuje nasze zmysły i odwodzi od prawdy” [12]. Rozszerzając ów wgląd dotyczący niejednoznacznej wartości argumentów logicznych [13], Grzegorz z Nazjanzu ostrzegał: „Kiedy poniechamy wiary i chronić się zaczniemy wyłącznie za siłą argumentów, a zadając pytania zniszczymy roszczenie, jakie Duch ma do naszej wiary, zaś nasz argument okaże się nie dość mocny względem wagi kwestii (a być tak musi w sposób konieczny, ponieważ ustanowił go organ tak nieznaczny jak nasz umysł), jaki może być wówczas skutek? Słabość argumentu, jak się wydaje, należy do tajemnicy, jak uważał także Paweł. To wiara bowiem uzupełnia nasze argumenty” (1 Kor 1,17). Czy też, jak słowa te często oddawano w przekładzie, „wiara jest dopełnieniem naszych dowodów” [14].

Stosunek do metafizyki klasycznych filozofów oraz szkół filozoficznych w dziełach ojców kapadockich charakteryzował się wyższym jeszcze poziomem ambiwalencji wobec kultury klasycznej od tego, który zauważalny był w ich nastawieniu do logiki oraz dialektyki. Ulubionym chwytem retorycznym Kapadocjan było wyliczanie katalogu greckich szkół filozofii opatrzonych epitetem lub dwoma [15]; równie często wybierali jednego filozofa, bądź szkołę, by poświęcić im krytyczną uwagę. I tak, Grzegorz z Nyssy w ramach polemiki przeciwko heretykowi Eunomiuszowi i jego nauczycielowi Aecjuszowi, oskarżył „złowrogą umiejętność” Arystotelesa o wsparcie Aecjusza w jego bezbożności przez umożliwienie mu „przejęcia metody sylogizmów z popłuczyn po Arystotelesie” [16]. Bazyli odrzucał głoszących herezje dotyczące doktryny Ducha Świętego jako godnych „wymieniania ze stoikami i epikurejczykami” [17]. Makryna upominała siebie i swoich słuchaczy, przypominając, że Apostoł Paweł, kiedy przybył do Aten (Dz

17,18), zmuszony był mierzyć się z „filozofami epikurejskimi i stoickimi” [18]. Jej stanowisko było szczególnie krytyczne w stosunku do Epikura, ponieważ odrzucał on Bożą opatrność, a w rezultacie również nieśmiertelność duszy. Natomiast Grzegorz z Nazjanzu, mimo swego „chrześcijańskiego sokratyzmu”, zresztą dzielonego przezeń z szeregiem starożytnych pisarzy chrześcijańskich [19], a uwidaczniającego się zwłaszcza w jego podejściu do subiektywnych i obiektywnych elementów epistemologii, przypominał swoim słuchaczom, w tym neohelleńskiemu moralistcie zasiadającemu na cesarskim tronie, o niemoralnym charakterze Sokratesa [20].

W obrębie niniejszej książki zajmować się będziemy tym, co Stanley L. Jaki w swoim cyklu Wykładów Gifforda nazwał „ogromną różnicą oddzielającą platonizm od platonizmu chrześcijańskiego” [21], a także konkretnymi przypadkami wykorzystania Platona i platonizmu przez Kapadocjan, konstytutywnymi na przykład dla ich doktryny duszy, czy to traktowanej z punktu widzenia filozofii, czy teologii [22]. Jednak platonizm (w tym, co jasne, również neoplatonizm [23]) zasługuje na szczególne dostrzeżenie nawet tu, na samym początku rozważań, jako być może najistotniejszy przejaw postaw owych teologów chrześcijańskich wobec kultury klasycznej [24]. Ponadto, jak to widać szczególnie wyraźnie w kosmologii Kapadocjan, nie było w korpusie platońskim pism przewyższających wagą *Timajosa* ze względu na jego znaczenie dla ich myśli i to nie tylko dlatego, że zarówno Bazyli, jak i Grzegorz z Nyssy byli autorami kosmogonii chrześcijańskich zwanych *Hexaemeron* [25], w których *Timajos* i Księga Rodzaju były ze sobą zestawiane w ciągłym dialogu [26]. Ilustracją tej doniosłości może być też fakt, że Grzegorz z Nyssy mógł nawiązywać do *Timajosa* niemal *en passant* [27], nie zadając sobie trudu, by cytat identyfikować lub dookreślać. Co więcej, to z niego właśnie zaczerpnął jedno ze swych najbardziej fundamentalnych rozróżnień [28], tj. pomiędzy naturą, która jest „zmysłowa i materialna”, dzieloną przez ludzkość ze światem fizycznym a naturą, która była „duchowa i niematerialna [*noēton te kai aýlon*]” [29], dzieloną przez

ludzkość z Bogiem i aniołami. Również po niezbędną zasadę niemożności zdefiniowania Boga, przenikającą całą teologię negatywną ojców kapadockich, zmuszeni byli zwrócić się do tego źródła. Kiedy Grzegorz z Nazjanzu twierdził, że „pojąć Boga rozumem jest rzeczą trudną; wypowiedzieć Go zaś jest rzeczą niemożliwą” [30], jako autorytet cytował nie świadectwo chrześcijańskiego Pisma czy pisarzy tradycji greko-chrześcijańskiej, jak mógł być to uczynić i jak zarówno on, jak i pozostali Kapadocjanie wyczerpująco czynili w innych miejscach, ale to, „czego nauczał jeden spośród [pogańskich] greckich nauczycieli boskości i nie bez talentu”. Nie podał owego źródła, chociaż niektórzy uczeni identyfikowali je jako fragment z pism hermetycznych [31], mógł to także być platoński *Timajos* [32]. Również na innym miejscu, Grzegorz z Nazjanzu zdołał wpleść cytaty z tego dzieła [33] w treść przemowy skierowanej przeciwko juliańskiej gloryfikacji tradycji klasycznej jako przewyższającej tradycję chrześcijańską [34].

Teologia naturalna Kapadocjan, a także jej całość w tradycji greko-chrześcijańskiej od okresu patrystycznego po Bizancjum, była produktem owych zetknięć z kulturą hellenistyczną. Rezultat tego spotkania i interakcje między myślą grecką a chrześcijańską w jego ramach stanowiły trwałe zagadnienie w debacie wieków kolejnych, debacie, która osiągnęła swój „jakościowy szczyt” w pierwszej połowie osiemnastego stulecia [35]. Jak stwierdził Edward Caird, kończąc swój kurs Wykładów Gifforda, „Istnieje wielu autorów, nie tylko nastawionych sceptycznie, lecz także teologów chrześcijańskich – wliczając, co istotne, najważniejszą szkołę teologii niemieckiej ostatnich lat – utrzymujących, że w wielkich sporach wczesnego Kościoła dotyczących Trójcy Świętej oraz Wcielenia chodziło [...] o subtelności wprowadzone do religii chrześcijańskiej przez filozofię grecką” [36]. Szczególnie od czasów reformacji oskarżenia i kontroskarżenia o „hellenizację” [37] wraz z kwestią, czy hellenizacja stanowiła „apostazję” czy też „postęp” [38], nadawały kształt teologicznemu sporowi, spekulacjom

filozoficznym, a także historycznym interpretacjom. Dla tych, którzy jak platonicy z Cambridge, uznawali wartość prób syntezy kultury hellenistycznej i Ewangelii, typ teologii naturalnej uosabianej przez ojców kapadockich stanowił podstawę dla wysiłków jeszcze śmielszych [38]. W przeciwieństwie do nich ci, którzy jak Albrecht Ritschl i Adolf von Harnack usiłowali oczyścić Ewangelię z elementów obcych, widzieli w tak pojętej teologii naturalnej źródło zniekształceń tym bardziej zdradzieckie, że powoływano się nań dla obrony dogmatycznej ortodoksji [39]. Częstokroć w polemikach toczonych w ramach tych debat pomijano szczegóły owej „teologii naturalnej” i jej miejsce nie tylko w systemie spekulatywnym Kapadocjan, ale w całym greckim prawosławiu [40], dla którego byli oni tak wpływowymi interpretatorami. Te właśnie szczegóły będą stanowić przedmiot niniejszego studium.

Jaroslav Pelikan

Fragment I rozdziału książki Jaroslava Pelikana *Chrześcijaństwo i kultura klasyczna*, tłum. M. Szczurowski, wyd. Teologia Polityczna, Warszawa 2024, s. 58-65. Książka dostępna w księgarni internetowej Teologii Politycznej.

Przypisy:[1] Tamże 8.2 (Courtonne 1:23).

[2] Tenże, *De Spiritu Sancto 3.5 (SC 17.264); O Duchu Świętym*, tłum. A. Brzostkova, wstęp. J. Naumowicz, Warszawa 1999, s. 86.

[3] Grzegorz z Nyssy, *Contra Eunomium 3.6.56 (GNO 2:206); Przeciwno Eunomiuszowi*, dz. cyt., s. 170.

[4] Tamże 2.405 (GNO 1:344); s. 390.

[5] Tamże 1.186 (GNO 1:81); s. 83.

[6] Tamże 3.8.43 (GNO 2:255); s. 212.

[7] Por. tamże 3.2.35 (GNO 2:63);); s. 56.

[8] Arystoteles, Kategorie 1a; Grzegorz z Nazjanzu, Oratio 29.15 (SC 250:208); Mowa 29 o Synu Bożym, [w:] Mowy wybrane, dz. cyt., s. 338 [popr. red.].

[9] Tenże, Epistula 101 (PG 37:188); List 101 do Kledoniusza prezbitera przeciw Apolinariuszowi, dz. cyt., s. 142 [popr. red.].

[10] Grzegorz z Nyssy, Antirrheticus Adversus Apollinarem 45 (GNO 3–I:206).

[11] Bazyli Wielki, Adversus Eunomium, 1.5 (SC 299:172–174); Przeciw Eunomiuszowi, dz. cyt., s. 161.

[12] Makryna, za: Grzegorz z Nyssy, De anima et resurrectione (PG 46:52); Dialog z siostrą Makryną, dz. cyt., s. 43.

[13] J. de Ghellinck, Quelques appréciations de la dialectique ed d'Aristotle durant les conflits trinitaires du IVe siècle, „Revue d'histoire ecclésiastique” 1930, nr 26, s. 5–42.

[14] Grzegorz z Nazjanzu, Oratio 29.21 (SC 250:224); Mowa 29 o Synu Bożym, [w:] Mowy wybrane, dz. cyt., s. 326.

[15] Tamże 25.6 (SC 284:168); Mowa 25 na cześć Herona Filozofa [czyli Maksyma Cynika], [w:] Grzegorz Teolog, dz. cyt., s. 348-349.

[16] Grzegorz z Nyssy, Contra Eunomium 1.46 (GNO 1:37–41 [var.]); Przeciwno Eunomiuszowi, dz. cyt., s. 53.

[17] Bazyle Wielki, De Spiritu Sancto 17.42 (SC 17:396); O Duchu Świętym, dz. cyt., s. 143.

[18] Makryna, za: Grzegorz z Nyssy, De anima et resurrectione (PG 46:21), Dialog z siostrą Makryną, dz. cyt., s. 30.

[19] Por. A. von Harnack, Sokrates und die alte Kirche, [w:] Reden und Aufsätze, wyd. 2, Giessen 1906.

[20] Por. Grzegorz z Nazjanzu, Oratio 4.72 (SC 309:184–186); Mowa 4. Napiętnowanie cesarza Juliana, [w:] Mowy wybrane, dz. cyt., s. 88-99.

[21] S. L. Jaki, *The Road...*, dz. cyt., s. 47.

[22] Por. Ch. Apostolopoulos, dz. cyt.

[23] Por. D.J. O'Meara, *Neoplatonism and Christian Thought*, Albany (NY) 1982.

[24] Por. C. Courcelle, Grégoire de Nysse, lecteur de Porphyre, „Revue des études grecques” 1967, nr 80, s. 402–406.

[25] Por. S. Giet, La doctrine de l'appropriation des biens chez quelques-uns des pères, „Recherches de science religieuse” 1948, nr 35, s. 57–59.

[26] Por. Grzegorz z Nyssy, *Adversus Macedonianos de Spiritu Sancto*(GNO 3–I:99).

[27] Platon, *Timajos* 29e.

[28] Tamże 27d.

[29] Tenże, *In Canticum Canticorum. Homilia 6* (GNO 6:173); *Homilie do Pieśni nad Pieśniami*, tłum. M. Przyszychowska, Kraków 2007, s. 100.

[30] Grzegorz z Nazjanzu, Oratio 28,4 (SC 250, 106–108); Mowa 28 o poznaniu Boga, [w:] Mowy wybrane, dz. cyt., s. 288.

[31] Por. J. Pépin, Grégoire de Nazianze, lecteur de la littérature hermétique, „Vigiliae Christianae” 1982, nr 36, s. 251–260.

[32] Platon, Timajos 28c.

[33] Tamże 19b.

[34] Grzegorz z Nazjanzu, Oratio 4.113 (SC 309:270); Mowa 4. Napiętnowanie cesarza Juliana, [w:] Mowy wybrane, dz. cyt., s. 107-108.

[35] Por. W.K.E. Glawe, Die Hellenisierung des Christentums in der Geschichte der Theologie von Luther bis auf die Gegenwart, Berlin 1912, s. 150–176.

[36] E. Caird, The Evolution of Theology in the Greek Philosophers, 2 tomy, Wykłady Gifforda w Glasgow 1900–1902, Glasgow 1904, t. 2, s. 359.

[37] Por. G. Florovsky, Collected Works, dz. cyt., t. 12, s. 23–30.

[38] Por. A. Grillmeier, Hellenisierung-Judaisierung des Christentums als Deutepinzipien des Geschichte des kirchlichen Dogmas, „Scholastik“ 1958, nr 33, s. 332–343.

[39] The Cambridge Platonists, red. G.R. Cragg, New York 1968, s. 3–31.

[40] Por. E.P. Meijering, Orthodoxy and Platonism in Athanasius: Synthesis or Antithesis?, Leiden 1968, s. 11–48.

[41] Por. K. Unterstein, dz. cyt.