

Piotr Kaznowski: Co mają wspólnego Ateny i Jerozolima?

Istotą konfrontacji chrześcijaństwa z filozofią nie był bynajmniej spór wiary i rozumu, lecz raczej spór o sam rozum, który toczył się na polu filozofii



Istotą konfrontacji chrześcijaństwa z filozofią nie był bynajmniej spór wiary i rozumu, lecz raczej spór o sam rozum, który toczył się na polu filozofii

Wspólnym bowiem polem dla wszelkich przejawów filozoficzności jest jakie odniesienie do racjonalności. Średniowieczni mnisi przejęli od Ojców Kościoła znaczenie „filozofii” jako sposobu życia zgodnego z naturą i rozumem, który jednocześnie zgodny był z Objawieniem,

ponieważ zarówno natura, jak i Objawienie, ma ją tego samego Stwórcę. Można powiedzieć, że ideał monastyczny stał się ziemską realizacją marzenia greckich filozofów o „Wyspach Szczęśliwych”...

1. „WIE BOWIEM ROZTROPNOŚĆ TWOJA, co nam sama Mądrość powiedziała — Tak więc nikt z was, kto nie wyrzeka się wszystkiego, co posiada, nie może być moim uczniem ” — pisał św. Brunon z Kolonii do przyjaciela. Aby przekonać go do porzucenia świata i przywdziania kartuskiego habitu, argumentował: „Któż nie dostrzega, jak piękne, jak pożyteczne i jak radosne jest przebywanie w szkole pod nakazami Ducha Świętego oraz zgłębianie boskiej filozofii, która jedyna daje prawdziwe szczęście.”² Z kolei pewien mniej znany cysters podczas kazania na uroczystość św. Benedykta, a więc w dniu szczególnie poświęconym refleksji o mniszym powołaniu, z radością oznajmiał współbraciom: „Błogosławieni jesteście, bracia, którzyście poświęcili się dyscyplinie mądrości, którzyście się zapisali do szkoły filozofii chrześcijańskiej.”³ W obu tekstach „szkoła” oznacza bądź Regułę, bądź klasztor założony na tej Regule, zgodnie ze słowami Patriarchy zachodniego monastycyzmu: „Mamy zatem założyć szkołę służby Pańskiej (dominici scola servitii)” (RB Prol. 45). Źródła monastyczne mówią o klasztorach jako „szkołach filozofii” bądź „gimnazjach”, w których poznaje się „filozofią św. Benedykta”. O św. Bernardzie mówiono, że formował mnichów z Clairvaux do „dyscyplin filozofii niebieskiej”, zaś jeden z jego duchowych synów określił swój tryb życia jako studiowanie „filozofii cysterskiej”⁴.

Du Cange tłumaczy słowo „philosophia ”wprost jako „vita monastica ”, a „philosophari ” znaczy w zebranych przez niego tekstach „monachum agere ”⁵. Podobnie rzecz ma się z terminem tak ściśle związanym z antyczną kulturą filozoficzną jak „theoria ”, której bynajmniej nie

należy rozumieć na sposób dzisiejszej „teorii naukowej”, lecz jako „kontemplacją”, „oglądanie prawdy”. Dla greckich filozofów „bios theoretikos ” to nic innego jak właśnie całość życia filozoficznego, które skierowane jest na poznanie prawdy. Gdy Piotr Czcigodny pisał o przeorze Cluny „non relinquebat partem aliquam theoriae intactam ”, miał na myśli, że Mateusz z Albano „ani na chwilą nie odstępował od kontemplacji”, czy „praktykował nieprzerwaną modlitwą i ascezą”, a nie np. że „nie opuścił żadnego fragmentu teorii”. Podobnie należy rozumieć określenie św. Bernarda Pieśni nad Pieśniami jako „theoricus sermo ”, czyli jako tekst wybitnie kontemplacyjny⁶.

2 UTRWALENIE JĘZYKA I KULTURY MONASTYCZNEJ przypada na epokę karolińską. Jeżeli w ogóle można mówić o średniowieczu jako o „wiekach ciemnych”, to chyba właśnie o czasach poprzedzających reformy Karola Wielkiego, których celem było w znacznej mierze „podniesienie stanu intelektualnego i moralnego narodów”⁷. Pod koniec VI wieku Grzegorz z Tours skarżył się, że „niełatwo byłoby spotkać kogoś, kto jako gramatyk wprawiony w dialektyce mógłby opisać wydarzenia już to prozą, już to wierszem. (...) Zginęła w nas umiejętność studiowania literatury”, pisał ze smutkiem⁸. Gdy mnisi uprawiali swoją „filozofią”, nie sposób byłoby świadczyć choćby przesiadującego w becze Diogenesa, nie mówiąc już o dyskutującym na rynku Sokratesie. Pogańskie szkoły filozoficzne po edyktach cesarza Justyniana (529 r.) przestały istnieć.

Statystycznie rzecz biorąc, filozofowie w pierwotnym sensie tego słowa już nie istnieli, a jednak określając swą tożsamość, autorzy monastyczni odnosili się właśnie do tej warstwy społecznej. Żeby zrozumieć ten fenomen i w pełni odkryć znaczenie owej „boskiej filozofii”, należy cofnąć się do czasów, w których wykuwała się

terminologia używana w literaturze mniszej. Kultura monastyczna bowiem to kultura w ścisłym znaczeniu tradycyjna – opierająca się na ciągłym i żywym przekazie, traditio. Św. Benedykt dwukrotnie w swojej Regule zaleca czytanie wykładów czy komentarzy „Ojców prawowiernych i katolickich” (legantur... expositiones, quae nominatis et orthodoxis catholicis Patribus facta sunt, RB 9) oraz zaznajomienie się z nauką „świętych Ojców”, która doprowadza człowieka do doskonałości najwyższej (doctrinae sanctorum Patrum, quorum observatio perducit hominem ad celsitudinem perfectionis, RB 73). Warto zauważyć, że te polecenia niejako okalają Regułę, dotykając samych fundamentów – pierwsze znajduje się wśród rozdziałów, w których Benedykt wykłada, jak mają modlić się mnisi podczas świętego oficjum, drugie zaś w ostatnim rozdziale mówiącym o tym, gdzie szukać wskazówek doskonałego życia. Nie dziwi więc fakt, że teksty Ojców Kościoła, bo o nich chodzi w pierwszym fragmencie, oraz Ojców monastycznych, którzy są wskazani w fragmencie drugim, stały się podstawowym materiałem źródłowym podczas powstawania kultury monastycznej.

3 PRZYJRZYJMY SIĘ ZATEM BLIŻEJ temu, jak Ojcowie rozumieli filozofią. Gdy św. Paweł znalazł się w Atenach podczas swojej drugiej wyprawy misyjnej, co prawda „burzył się wewnątrz na widok miasta pełnego bożków”, jak relacjonuje św. Łukasz (Dz 17, 16), jednak konfrontując się z miejscowymi filozofami, nazwał ich ludźmi „pod każdym względem bardzo religijnymi”. Niestety polski przekład nie oddaje dwuznaczności terminu „deisidaimonesterus”, który równie dobrze może znaczyć tu „zabobonny” (dwuznaczność ta dobrze oddaje dosadność Pawłowego charakteru), jednak nie zmienia to faktu, że nie zraziło to słuchaczy, a dalsza wypowiedź Apostoła składa się z tez wspólnych chrześcijaństwu i wielu szkołom antycznym.

(Przypomnijmy, że filozofowie oburzyli się dopiero, gdy usłyszeli o zmartwychwstaniu ciała, co w ówczesnym paradygmacie antropologicznym musiało wydać się nonsensem).

Natomiast w Liście do Rzymian Paweł stwierdził wprost, że poznanie Boga było dostępne poganom na drodze racjonalnego namysłu nad światem widzialnym (Rz 1, 20). W tym samym jednak fragmencie nie omieszkał stwierdzić, że poganie „podając się za mądrych, stali się głupimi” (Rz 1, 22), ponieważ oddali się idolatrii, a w Liście do Koryntian skonfrontuje prawdziwą Bożą Mądrość, która poganom objawiła się jako „głupstwo Krzyża”, z „mądrością tego świata”, którą Bóg uczynił głupstwem (1 Kor 1, 17nn). Ta ambiwalencja tekstów Pawłowych znajdzie swoje odzwierciedlenie w postawach chrześcijan wobec intelektualnej spuścizny antyku. Konfrontacje misyjne św. Pawła nie były pierwszym spotkaniem „kultury Objawienia” z „kulturą helleńską”. Już w III w. przed Chrystusem w naukowym środowisku Aleksandrii powstaje przekład niektórych ksiąg Starego Testamentu na greką, tzw. Septuaginta. Nie sposób zweryfikować legendę, która znalazła odzwierciedlenie w nazwie tego dzieła, ale fakt o silnym przekonaniu, iż siedemdziesięciu tłumaczy niezależnie od siebie przełożyło hebrajski tekst identycznie, świadczy co najmniej o głębokim poczuciu trafności tego przekładu i akceptacji użytej w nim terminologii. Tym samym słownictwo greckie wchodzi do myślenia biblijnego.

Cały Nowy Testament jest już napisany po grecku. (Warto pamiętać o tym w kontekście XX-wiecznych prób dehellenizacji chrześcijaństwa i poszukiwań jego „czystej” formy.) Jednak konfrontacja świata biblijnego ze światem greckim nabiera pełnego rozmachu dopiero, gdy na chrześcijaństwo nawracają się filozofowie, którzy siłą rzeczy

dokonywają rewizji swoich uprzednich doświadczeń z nową wiarą. Taka była droga św. Justyna i św. Klemensa, a nieco później również Augustyna. Te konfrontacje w rezultacie doprowadziły do stwierdzenia, że chrześcijaństwo jest „prawdziwą filozofią” czy „filozofią według Chrystusa”, a nawet „prawdziwą gnozą”. Zresztą nawet niechrześcijanie, jak np. Żyd Tryfon czy lekarz Galen¹⁰, nadawali chrześcijanom miano filozofów. Mimo radykalizmu postaw daleko posunięta była sympatia dla pogańskich myślicieli. św. Hieronim dołączył do swojego dziełka *Deviris illustribus Seneką* jako jedyne poganina, ze względu na żywe w późnej starożytności przekonanie o korespondencyjnej przyjaźni tego stoika ze św. Pawłem¹¹.

Wcześniej św. Justyn stwierdził, że Sokrates był prawdziwym męczennikiem Chrystusa przed Chrystusem, a nauka Platona niewiele różni się od chrześcijaństwa¹². Wiele nam to mówi nie tylko o wczesnym chrześcijaństwie, lecz również o naturze filozofii antycznej. Zasługą takich badaczy, jak Pierre Hadot¹³ we Francji czy prof. Juliusz Domański¹⁴ w Polsce, jest ukazanie, że nieodłącznym składnikiem filozofii był pierwotnie jej aspekt egzystencjalny. To, co mówili filozofowie, było nieodłącznie związane, niekiedy nawet podporządkowane temu, jak to mówili, jak do tego dochodzili, słowem — jak żyli. Badacze pokazują, że to, co odrodziło się później w nowożytnej Europie pod hasłem „ćwiczeń duchowych” Ignacego Loyoli, było w istocie głęboko zakorzenione w tradycji ćwiczeń antycznych filozofów¹⁵.

Również wezwanie do nawrócenia nie było wynalazkiem chrześcijaństwa. Jak pisze Hadot: „W starożytności filozofia była przede wszystkim konwersją, czyli powrotem do siebie, do swej prawdziwej istoty wskutek nagłego wyrwania się z obłądu nieświadomości. Ten

przełomowy fakt stanowi punkt wyjścia rozwoju filozofii Zachodu. Z jednej strony starała się ona wypracować pewną fizyką czy metafizyką konwersji. Z drugiej (...) — pozostała na zawsze działalnością duchową mającą charakter konwersji prawdziwej”¹⁶. Wystarczy tu przypomnieć Państwo Platona z jego „mitem jaskini” jako prezentacją idei konwersji filozoficznej¹⁷ albo Rozmyślenia Marka Aureliusza jako jedną z jej realizacji¹⁸. Nie wszyscy jednak członkowie pierwotnego Kościoła byli entuzjastami „filozofizmu”. Tacjan, nota bene uczeń św.ąc się do Greków, drwił: „Cóż wreszcie wielkiego wyfilozofowaliście? Któryż z waszych sławnych filozofów nie był tylko nadętym pyszałkiem? Diogenes z dumą pokazywał swą beczką, chwając Justyna, zwracaj się, jak skromne ma wymagania, a zmarł z nieumiarkowania, zachorowawszy na skręt kiszek po obżarciu się surowym krabem. (...) Platona z całą jego filozofią sprzedał Dionizjusz za smakoszostwo. Arystoteles, który bez namysłu określił granice nawet samej Opatrzności, a szczęście zredukował do tylko tych rzeczy, w których osobiście się lubował, wbrew wszelkiej pedagogice podlizywał się Aleksandrowi, zapominając, że to przecież jeszcze młodzieniaszek”¹⁹. (Dodajmy na marginesie, że szyderstwa z filozofów nie były bynajmniej novum wprowadzonym do kultury przez chrześcijan. Styl ten był przez nich zastany, a nazywał się od imienia cynika Mennipposa „satyrą mennippejską”²⁰). Wypowiedzi tego typu skłonią niektórych do stwierdzenia, że „chrześcijaństwo, które kształtowało się do końca drugiego stulecia (...) jest wynikiem (...) bolesnego kompromisu”²¹. Leszek Kołakowski zauważył, że Kościół „utrzymywał filozofią w podległości, kładąc nacisk na to, że wielcy jego doktorzy byli nade wszystko ludźmi pobożności i modlitwy”, zaś „patronami filozofów mianował (...) antyfilozofów: świętego Justyna Męczennika, który do chrześcijan przystąpił po serii rozczarowań wszelkimi możliwymi szkołami greckimi, oraz świętą Katarzyną z Aleksandrii, która (...) wsparta mądrością nadprzyrodzoną konfundowała pięćdziesięciu filozofów pogańskich”²².

Uznanie Justyna za „antyfilozofa” zrzucamy na karb swoistej ironii Kołakowskiego, jednak całą jego myśl można uznać za usprawiedliwioną w kontekście możliwego odczytania źródeł. Za patrona nurtu antyfilozoficznego najczęściej uchodzi jednak Tertulian z Kartaginy, autor słynnych słów „Cóż mają wspólnego Ateny i Jerozolima? Cóż Akademia i Kościół? (...) Prawdziwą szkołą dla chrześcijan jest portyk Salomona, gdzie nauczali Apostołowie. (...) Niech o tym pamiętają ci, którzy głoszą jakieś stoickie, platońskie czy dialektyczne chrześcijaństwo. Po Chrystusie Jezusie nie potrzebujemy już żadnych badań, a po Jego Ewangelii żadnych dociekań”²³. Po takich słowach stwierdzenie o „bolesnym kompromisie”, którego musiał dokonać Kościół między wiarą a filozofią, istotnie nabiera treści.

Tymczasem dokładniejsze przyjrzenie się wypowiedziom chrześcijanina uchodzącego za czołowego irracjonalistą wczesnego Kościoła umożliwia wyraźniejszą optykę ocen. Tertulian zdecydowanie przeciwstawił sobie filozofa — wychowanka Grecji i zarazem „przyjaciela błędu” — oraz chrześcijanina, którego określa jako „uczniaka nieba” i „wroga błędu”²⁴. Jednocześnie, gdy dochodzi do kwestii dowodzenia istnienia Boga, skory jest do wykazania go na podstawie — jak sam to określa — „tak pięknych dzieł, wśród których się znajdujemy, którymi się żywimy, które nas bawią, a nawet, które nas strachem przejmują” albo na podstawie świadectwa samej duszy²⁵. Ład bowiem, który znajdujemy w naturze, a który sprawił, że możemy ją nazywać kosmosem, sam jest znakiem Stwórcy. Natomiast dusza jest wedle słów Kartagińczyka naturaliter christiana, z natury swej ukierunkowana na Boga. Na skutek jednak bycia w ciele, przewrotnego wychowania, wycieczenia namiętnościami oraz służby fałszywym bogom dusza obciążona jest chorobą, która zaciemnia jej naturalne poznanie.

Tym, co podsyca zgubną chorobą, bywa światowa filozofia. Tertulian potępia jednak nie samo naturalne poznanie czy ideą filozofii, lecz jej historyczną realizacją, ponieważ jest przekonany, że to ona odpowiada za zafałszowanie obrazu natury.

Antyfilozoficzność i antyracjonalizm to nie to samo — jak zauważa Dariusz Karłowicz²⁶ — w myśli Tertuliana bowiem spór między naturą i rozumem a Objawieniem nie istnieje. Daleko posunięta nieufność wobec znanej mu filozofii wynika z podkreślania transcendencji Boga wobec świata oraz rewolucyjnej nowości Objawienia, która w kontraście z „mądrością tego świata” każe Kartagińczykowi mówić „credo, quia inaptum” — „wierzą, ponieważ[Objawienie] jest niedorzeczne”.

Niecałe dwa wieki później św. Augustyn rozumował podobnie, choć inaczej rozłożył akcenty. Z jednej strony, dyskutując z poglądami na temat religii Marka Terencjusza Warrona, bez wahania umieścił chrześcijaństwo w kategorii „teologii fizycznej”, którą parają się filozofowie, pytając o prawdę rzeczywistości. Wybór ten nabiera głębokiego znaczenia w zestawieniu z pozostałymi kategoriami typologii Warrona, który wymienia ponadto „teologią mistyczną” będącą domeną poetów opiewających mitycznych bogów oraz „teologią państwową” ludów, których kult oparł się na poetyckiej wizji świata, a nie na prawdzie o rzeczywistości poznawalnej rozumowo²⁷. Z drugiej jednak strony Augustyn, pisząc dziełko *De vera religione* (O prawdziwej religii), nie omieszkał w mocnych słowach skrytykować filozofów. „Nie przynieśli bowiem ci mędrcy ze sobą aż tak wiele na świat, by mogli odwrócić wierzenia swych społeczeństw od przesądów, bałwochwalstwa i marności tego świata i zwrócić ku czci prawdziwego Boga”, pisał biskup Hippony²⁸.

„Nawet Sokrates wraz z całym społeczeństwem oddawał cześć posągom”, choć doskonale zdawał sobie sprawę z fałszywości tego kultu. Krytyka filozofii i filozofów nie była zatem skierowana przeciwko samej filozofii. Chodziło raczej o jej niewystarczalność. Nawet cytowany już Tacjan był przekonany, że istota sporu nie leży w możliwości poznania prawdy, lecz w tym, jak filozofowie potrafi li ją wykorzystać²⁹. Satyry antyfilozoficzne miały na celu pokazanie niespójności nauki z życiem, nie zaś słabości rozumu. Centralną zaś ideą św. Justyna w jego koncepcji chrześcijaństwa jako filozofii jest przejęta ze środowiska aleksandryjskiego, ale od dawna już obecna w greckiej myśli, wyrażająca rozumność człowieka oraz inteligibilność świata kategoria Logosu.

Okazuje się więc, że istotą konfrontacji chrześcijaństwa z filozofią nie był bynajmniej, jak często się to przedstawia, spór wiary i rozumu, lecz raczej spór o sam rozum, który toczył się na polu filozofii. Równoległe do tego sporu toczyła się w ówczesnej kulturze dyskusja dotycząca możliwości poznawczych człowieka wywołana stanowiskami sceptyków. Chrześcijanie, nawet ci najbardziej nieufni wobec filozofii, nigdy nie opowiedzieli się jednak za tym prądem myślowym – stawali raczej po przeciwnej stronie, jak np. św. Klemens, który podawał w swoich Kobiernicach argumenty obalające poglądy uczniów Pirrona.

4 ZAUWAŻMY, ŻE WYRAŻNE PRZECIWSTAWIENIE wiary i rozumu dokonało się dopiero w nowożytności. W łonie chrześcijaństwa reformacja proklamowała hasło „sola fide”, oświeceniowy racjonalizm zrodził fi deizm w samej Francji żywotny od XVII w. do drugiej połowy XIX w., a XX w. doczekał się prób totalnej dekonstrukcji „zatrutego” zbytnim racjonalizmem „chrześcijaństwa hellenistycznego”. Cytowany

już Dariusz Karłowicz rozpoczął jedną ze swoich książek stwierdzeniem, że „żyjemy w czasach filozoficznych”³⁰, a dalej precyzował „już po raz drugi w historii Kościół znalazł się w sytuacji diaspory żyjącej w świecie, który bez licznych zastrzeżeń można nazwać pogańskim. Chociaż współczesność nie zanadto przypomina czasy Imperium Romanum, to wiele doświadczeń starożytnego Kościoła nabiera nieoczekiwanie aktualnej wartości”³¹. Wydaje się, że analogią tą można rozciągnąć dalej, do świata idei. Zachodzi bowiem wiele podobieństw między sporami o filozofię w czasach kształtowania się chrześcijaństwa a tym, co doprowadziło do próby radykalnej reinterpretacji tamtych rozstrzygnięć. Podobnie więc na początku projektu, który dzisiaj jednym tchem skrótowo nazywamy nowożytnością, jednym z najważniejszych problemów filozoficznych był problem granic rozumu.

Kartezjusz za wszelką ceną chciał przełamać sceptycyzm Montaigne’a i w ogóle wszelki sceptycyzm. Jego propozycja zdefiniowania sfery racjonalności poprzez idee jasne i wyraźne wytyczyła kurs nauce na najbliższe stulecia. Jednym ze śmiałków, którzy chcieli się rozliczyć z tym dziedzictwem w imieniu prawdziwej, jak sam mniemał, wiary, był Lew Szestow. W książce o znamienym tytule Ateny i Jerozolima ten XX-wieczny myśliciel rosyjski wprost odwoływał się do Tertuliana, szukając historycznego wsparcia dla swojego fi deistycznego irracjonalizmu.

Szestow bowiem dopatrywał się wszelkiego zła w aspiracjach rozumu (który de facto utożsamiał z rozumem „kartezjańskim”) do szukania wiedzy definitywnej wyrażonej w formule prawd wiecznych i niezmiennych. Zdaje się jednak, że poza tytułem książki Rosjanina z Kartagińczykiem łączy mniej, niż może się zdawać.

Jeśli Tertulian widział chorobą w tym, co przysłania duszy poznanie prawdziwego ładu będącego odbiciem zamysłu Bożego, to Szestow umiejscawiał ją w samym pragnieniu tegoż poznania. Jeśli Tertulian krytykował filozofią za jej nieumiejętność rozpoznania natury rzeczy, a w konsekwencji prawdziwego Boga, to Szestow proklamował filozofią jako „sztuką, która stara się przedostać przez łańcuch logicznych wniosków i która wynosi człowieka na bezbrzeżne morze fantazji, fantastycznego, gdzie wszystko jest równie możliwe, co niemożliwe”³². Itd., itd.

Gdy wziąłem do ręki Ateny i Jerozolimę, pracą raczej obszerną i bogato udokumentowaną historycznie, ciekaw byłem, czy rosyjski myśliciel dokona użytku z żywota św. Benedykta. Czym bowiem była ucieczka Benedykta z Rzymu? św. Grzegorz Wielki pisze, że już w młodym wieku Benedykt „cofnął nogą, którą niejako postawił na progu świata. Obawiał się bowiem, że gdyby zakosztował coś niecoś z jego nauk, mógłby łatwo stoczyć się cały w otchłańbezdenną. Porzucił zatem studia (...) i (...) oszedł (...) pełen wiedzy, choć bez wykształcenia, nieuczony, lecz wiedziony przez Mądrość”. *Scienter nescius et sapienter indoctus* — to określenie stało się jednym z ważniejszych toposów całej tradycji monastycznej³³. Szestow jednak nie wykorzystał go. Myślę, że choć był piewciąnieoczywistości, alogiczności i niekonsekwencji, to na taki zabieg nie mógł sobie pozwolić bez popadania w zbyt jawną sprzeczność. Gdy bowiem Benedykt zachęcał w *Regule* do szukania pokoju i podążania z nim, Szestow mówiłotwarcie, że „zadaniem filozofii nie jest uspokajanie człowieka, lecz budzenie w nim niepokoju”³⁴. Gdy Benedykt zalecał swoim duchowym synom stałość, a niezwykle surowo wyrażał się o *gyrowagach* — mnichach

wędrownych, Szestow twierdził, że „filozofia powinna być dziełem bezdomnych poszukiwaczy przygód żyjących w ciągłym ruchu, niepokoju i wahaniu”³⁵.

5 PRZY TYM, CO ZOSTAŁO powiedziane wcześniej na temat filozofii i życia monastycznego, to zestawienie nie powinno budzić metodologicznego oburzenia. Filozofia jest fenomenem tak szerokim i niejednorodnym, że nie sposób ująć ją w krótkiej formule. Wydaje się jednak, że wspólnym polem dla wszelkich przejawów filozoficzności jest jakieś odniesienie do racjonalności. Średniowieczni mnisi przejęli od Ojców Kościoła znaczenie „filozofii” jako sposobu życia zgodnego z naturą i rozumem, który jednocześnie zgodny był z Objawieniem, ponieważ zarówno natura, jak i Objawienie, mają tego samego Stwórcę. Można powiedzieć, że w pewnym sensie mnisi zrealizowali (i realizują nadal!) na ziemi ideał „Wysp Szczęśliwych”, o których marzyli greccy filozofowie – miejsca, w którym człowiek bez przeszkód mógłby oddać się kontemplacji prawdy. To zdaje się miał na myśli Jan z Salisbury, gdy mówił, że mnisi filozofują w sposób najprostszy i najbardziej autentyczny³⁶.

6 CZY JEDNAK TAK POJĘTA religia – religia „mnichów filozofów” – nie jest czymś ekskluzywnym, wyłącznie dla wybranych umysłów? Czy takie ujęcie problemu religii nie kwestionuje idei jej powszechności (katolickości)? Odpowiedź na to pytanie kryjące zasadniczą wątpliwość dotyczącą roli wiary znajdziemy w wypowiedziach teologa, który również zastanawiał się nad tą kwestią. Chociaż nie jest to autor monastyczny, nie jest to również Ojciec Kościoła, to powołanie się na niego jest tu jak najbardziej zasadne. św. Tomasz z Akwinu bowiem – o nim tu mowa – kończył co prawda swoje życie w białym habicie dominikańskim, lecz zaczynał je w czarnych szatach benedyktyńskich.

Przesadą byłoby stwierdzenie, że był „w habicie urodzony”, ale wcale niewielką, ponieważ został obłóczony w wieku lat pięciu jako doskonały kandydat na opata Monte Cassino. Etienne Gilson stwierdził, że Akwinata w swej mentalności pozostał do końca wierny duchowi Reguły św. Benedykta.

W wykładzie Symbolu Apostolskiego św. Tomasz stwierdza, że wiara uczy o wszystkim, co jest niezbędne do dobrego życia. Z tego zaś wyciąga wniosek, że „przed przyjściem Chrystusa żaden z filozofów przy całym swym wysiłku nie mógł wiedzieć o Bogu i rzeczach niezbędnych do zdobycia życia wiecznego tyle, co po przyjściu Chrystusa zwykła staruszka wie przez wiarą”³⁷. W innym miejscu Akwinata przytacza anegdotę o Pitagorasie, który zaczynał swą karierą życiową jako bokser. Pewnego dnia miał usłyszeć on nauczyciela rozprawiającego o nieśmiertelności duszy i tak się tym przejął, że porzucił wszystko i oddał się filozofii. „Lecz — pyta retorycznie Tomasz — czy jest dziś jakaś staruszka, która nie wiedziałaby o nieśmiertelności duszy?”³⁸ Owa vetula, która pojawia się również w pismach innych scholastyków, jest chyba najlepszym przykładem jedności i spójności kultury chrześcijańskiej średniowiecza. Trawiąc życie dla nauki, wystawiając najpiękniejsze pomniki geniuszu ludzkiego postaci summ, scholastycy doskonale zdawali sobie sprawę, że „znacznie więcej może zdziałać wiara niż filozofia”³⁹. Oto historyczna realizacja stwierdzenia, że szacunek dla rozumu nie wyklucza miejsca dla wiary.

7 ŚREDNIOWIECZE JEDNAK NIE BAŁO się hierarchii i było w stanie uznać gradacją doskonałości. Refleksy tej mentalności znajdujemy w języku. Mnichów nazywano „monachi ” albo „religiosi ”. To drugie słowo

pochodzi wprost od „religio” i było orzekane przez antonomazją (czyli według doskonałego występowania danej cechy w podmiocie) o tych, którzy „całkowicie oddali się na służbę Bożą”⁴⁰.

Jak widać, cechą tą była właśnie „religia”. Tak jak męstwo przysługuje cnotcie, dzięki której człowiek jest mężny, czyli stały nawet pośród największych trudności, a umiarkowanie cnotcie, która „wyznacza miarą” przyjemnościom, tak „religia” jest cnotą, dzięki której ktoś służy Bogu i oddaje mu cześć. Ta wykładnia rozumienia religii podana w Summie Teologii przez św. Tomasza zaczerpnięta jest od Cyncerona, który traktował religię jako specyfikację cnoty sprawiedliwości, na podstawie której „oddawano Bogu, co mu się słusznie należało”.

Dziś taka interpretacja może wydawać się zupełnie egzotyczna. Niestety jest w dużej mierze zapoznana również przez filozofów religii. Wydaje się, że opis fenomenu tego, co potocznie określamy mianem religii przy pomocy narzędzi filozofii klasycznej, mógłby być bardzo przydatny w obecnej sytuacji filozoficznej.

Podobnego zabiegu dokonał Jacques Maritain odnośnie cnoty ars — czyli cnotysztuki, reinterpretując nowożytną wykładnię pojęcia „sztuka”. Przyjęcie bowiem takiej perspektywy badawczej silnie wiąże się z przyjęciem całego kontekstu antropologicznego, metafizycznego, a nawet kosmologicznego, czyli jednym słowem z przyjęciem innej niż nowożytna (pokartezjańska) koncepcji racjonalności.

8 OKAZUJE SIĘ, ŻE JEST to problem aktualny. Często porusza go Benedykt XVI, który dostrzega źródło problemów nie tylko wiary i teologii, ale i całej cywilizacji Zachodu, właśnie w nowożytnym kryzysie rozumu. W tekście, który jak się wydaje przez wielu był żywo komentowany, lecz przez niewielu uważnie czytany, mówił Następca Piotra: „Tutaj przychodzi mi na myśl wypowiedź Sokratesa skierowana do Fedona. W poprzednich dialogach poruszono wiele błędnych poglądów filozoficznych. Wówczas Sokrates mówi: »Byłoby bardzo zrozumiałe, gdyby ktoś z powodu irytacji wywołanych tyłoma błędnymi rzeczami znienawidził przez resztą swego życia każde rozważanie o bycie i je szkalował. Ale tym samym zagubiłby prawdę o bycie i doświadczyłby wielkiej szkody«. Od dawna — kontynuował Papież swój Wykład Ratyżboński — Zachód jest zagrożony tą niechęcią do stawiania sobie fundamentalnych pytań przez rozum. W ten sposób mógłby doznać jedynie wielkiej szkody. Odwaga otwierania się na wielkość rozumu, a nie odrzucenie jego wielkości — to właśnie stanowi program, poprzez który teologia podejmująca refleksję nad wiarą biblijną wchodzi w dialog z obecnymi czasami.”

Niewątpliwie jest tu nawiązanie do tej filozofii, pod którą podpisałiby się również autorzy monastyczni. Okazuje się jednak, że na rynku idei łatwo o pomieszanie języków. Dlatego tym bardziej warto wyruszać w podróż, choćby tą po świecie tekstów. Być może okaże się, że po drodze spotkamy takie kuriozum, jak uciekający przed świeckimi szkołami i zamykający się w zimnych murach opactw mnisi uważający się dumnie za prawdziwych filozofów. Być może też okaże się, że dzięki takim spotkaniom uświadomimy sobie, iż jesteśmy jak ów wiedziony niepokojem poznawczym człowiek ze wstępu do Ortodoksji Chestertona, który — żeglując ku lepszej ziemi — pomylił kurs i

wylądował na rodzimym brzegu. Zachwycony spojrzął na świeżo odkryty, nowy wspaniały świat, aby po chwili uświadomić sobie, że przecież jest w domu.

Piotr Kaznowski

Tekst ukazał się w piśmie Christianitas nr 34 (2007 r.).

PRZYPISY

1 Referat wygłoszony podczas sesji naukowej Religijność na przestrzeni wieków zorganizowanej przez Studenckie Koło Naukowe Historyków UW, która odbyła się w dn. 8–10 maja 2007 r. na Uniwersytecie Warszawskim.

2 Najstarsze pisma kartuzów, „Źródła monastyczne” nr 15, Kraków 1997, s. 196.

3 Są to słowa Gweryka z Igny, por. J. Leclercq, Miłość i nauki a pragnienie Boga, „Źródła monastyczne” nr 14, Kraków 1997, s. 127.

4 Chodzi o Adama z Perseigne, por. J. Leclercq, dz. cyt., s. 126.

5 Du Cange, Glossarium Ad Scriptores Mediae et Infimae Latinitatis,
za: <http://www.uni-mannheim.de/mateo/camenaref/ducange/bd4/jpg/s0294.html>

6 Por. J. Leclerc, dz. cyt., s. 123n.

7 E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1987, s. 103.

8 Cyt. za E. Gilson, dz. cyt., s. 103.

9 Por. J. Leclercq, dz. cyt., s. 109.

10 Por. R. Heinzman, *Filozofia średniowiecza*, Kąty 1999, s. 27.

11 W. Berschin, *Grecko-łacińskie średniowiecze*, Gniezno 2003, s. 80.

12 Por. D. Karłowicz, *Sokrates i inni święci*, Warszawa 2005, s. 71.

13 P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, Warszawa 2003.

14 Np. J. Domański, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, w: *Renesans i Reformacja. Studia z Historii Filozofii i Idei*, t. 15, Warszawa 1996, s. 3–19.

15 P. Hadot, dz. cyt., s. 69.

16 Tamże, s. 232.

17 W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, Warszawa 2001, s. 875 nn.

18 Por. P. Hadot, dz. cyt., s. 141–220.

19 *Tat., Or. 2* (cyt. za D. Karłowicz, dz. cyt., s. 75).

20 D. Karłowicz, dz. cyt., s. 75 (przypis 113).

21 L. Kołakowski, Jeśli Boga nie ma, Kraków 1988, s. 60.

22 Tamże, s. 60 nn.

23 De prescriptione haereticorum, 7. Cyt za E. Gilson, dz. cyt., s. 45.

24 Tert., Apologetyk, por. D. Karłowicz, dz. cyt., s. 42.

25 Tert., Ap. XVII, por. D. Karłowicz, dz. cyt., s. 47.

26 D. Karłowicz, dz. cyt., s. 43.

27 Por. P. Kaznowski, Filozoficzne aspekty debaty o pluralizmie religijnym w: Pluralizm religijny – moda czy konieczność?, red. M. Bała, Pelplin 2005, s. 113.

28 Augustyn, De vera religione, II–2.

29 D. Karłowicz, dz. cyt., s. 74.

30 D. Karłowicz, Koniec snu Konstantyna, Kraków 2004, s. 7.

31 Tamże, s. 155.

32 L. Szestow, Apoteoza nieoczywistości. Próba myślenia adogmatycznego, Londyn 1983, s. 91, por. L. Szestow, Ateny i Jerozolima, Kraków 1993, s. 27.

33 J. Leclercq, dz. cyt., s. 19.

34 L. Szestow, Apoteoza nieoczywistości. Próba myślenia adogmatycznego, Londyn 1983, s. 148, por. L. Szestow, Ateny i Jerozolima, Kraków 1993, s. 28.

35 C. Wodziński, Ateny, Jerozolima, Rzym, w: L. Szestow, Ateny i Jerozolima, Kraków 1993, s. 28.

36 P. Hadot, dz. cyt., s. 74.

37 Tomasz z Akwinu, In Symbolum Apostolorum, pr.: Fides autem docet omnia necessaria ad bene vivendum. (...) Et hoc patet, quia nullus philosophorum ante adventum Christi cum toto conatu suo potuit tantum scire de Deo et de necessariis ad vitam aeternam, quantum post adventum Christi scit una vetula per fidem. 38 Tomasz z Akwinu, Attendite a falsis (sermo), pars 2: Plus scit modo una vetula de his quae ad fidem pertinent, quam quondam omnes philosophi. Legitur quod Pythagoras primo fuit pugil; audivit magistrum disputantem de immortalitate animae, et disserentem quod anima esset immortalis; et in tantum allectus est quod dimissis omnibus dedit se studio philosophiae. Sed quae vetula est hodie quae non sciat quod anima est immortalis? 39 Tamże, Multo plus potest fides quam philosophia. 40 Tomasz z Akwinu, Summa Theologiae II-II, q. 186 a. 1 co.: (...) id quod communiter multis convenit, antonomastice attribuitur ei cui per excellentiam convenit, sicut nomen fortitudinis vindicat sibi illa virtus quae circa difficillima firmitatem animi servat, et temperantiae nomen vindicat sibi illa virtus quae temperat maximas delectationes. Religio autem, ut supra habitum est, est quaedam virtus per quam aliquis ad Dei servitium et cultum aliquid exhibet. Et ideo antonomastice religiosi dicuntur illi qui se totaliter mancipant divino.