

Starożytni chrześcijanie a filozofia. Wokół książki Dariusza Karłowicza „Sokrates i inni święci”

Karłowicz widzi wartość sięgania do tekstów pierwszych wieków chrześcijaństwa przede wszystkim w podobieństwie warunków kulturowych tamtej historycznej epoki do naszych czasów: w obu przypadkach chrześcijaństwo nie stanowi aksjologicznego centrum świata – pisze Katarzyna Nowicka w recenzji książki Dariusza Karłowicza „Sokrates i inni święci” napisanej specjalnie dla Teologii Politycznej.

W swoich słynnych esejach „Jerozolima i Ateny” Leo Strauss stawiał tezę, że cywilizacja zachodnia posiada dwa źródła – Biblię i filozofię grecką – które są ze sobą w nieustającym konflikcie. Jest on nie do rozwiązania na poziomie politycznym (nie można odrzucić żadnego z nich, bo nie ma przekonujących dowodów, by Objawienie się nie wydarzyło czy by filozofowanie nie było najlepszym sposobem życia) i indywidualnym (nie można być filozofem i teologiem jednocześnie). Strauss podkreślał jednak, będąc uczniem Nietzschego, że przesądzenie na korzyść któregoś z tych źródeł – wiary lub rozumu – albo nawet dokonanie ich syntezy doprowadziłoby cywilizację zachodnią do upadku.

Odwiędź księgarnię Teologii Politycznej, w której dostępna jest książka Dariusza Karłowicza "Sokrates i inni święci".

Wydaje się, że Dariusz Karłowicz podchodzi do tej problematyki nieco mniej dramatycznie i stara się dostrzec we wczesnym spotkaniu chrześcijaństwa i filozofii starożytnej oraz wiary i rozumu możliwe podobieństwa i istotne różnice. Swoje badania Ojców Kościoła (sprzed soboru nicejskiego w 325 r.) Karłowicz poprzedza zarysowaniem kontekstu: chrześcijaństwo narodziło się w bardzo konkretnym momencie historycznym, który miał swoją określoną wrażliwość i racjonalność determinującą postrzeganie świata. Wydaje się naturalne, że pierwsi Ojcowie Kościoła do pewnego stopnia musieli podlegać ówczesnym prądom intelektualnym i filozoficznym: religia przecież nie może rozwijać się w próżni. Jest ona do pewnego stopnia również fenomenem kulturowym i dlatego nie może abstrahować od użycia choćby niedoskonałego języka (dość wspomnieć, że Nowy Testament został spisany w grece). Z geograficznego punktu widzenia Palestyna, w której nauczał Chrystus, była już od dawna pod panowaniem helleńskim, a mówienie o odrębnej świadomości kulturowej regionów istniejących we wczesnym chrześcijaństwie mija się z celem przy ogromnej różnorodności etnicznej ludów, wzajemnie na siebie oddziałujących. Jak wskazuje apb Grzegorz Ryś, Chrystus i Jego Kościół narodził się przecież w zhellenizowanej części Azji, a w ciągu pierwszych pięciu wieków prężnie rozwijał się w Afryce, zwłaszcza w Egipcie i Kartaginie. To stąd przecież pochodziło wielu Ojców Kościoła, w tym Tertulian, Orygenes czy Augustyn (czarnoskóry!). Trudno jest więc mówić o konkretnym bloku opozycji filozofii przeciw chrześcijaństwu, skoro sama filozofia nie stanowiła żadnego spójnego systemu i była raczej rozproszona między wiele szkół propagujących różne sposoby życia (harmonię między różnymi prądami filozoficznymi, np. między Platonem a Arystotelesem, zaczęto

dostrzegać dopiero w początkach IV w). To ważne, by pamiętać o tym kulturowym kontekście, by zdać sobie sprawę z nieuchronności wpływu filozofii greckiej na chrześcijaństwo.

Jak wskazuje abp Grzegorz Ryś, Chrystus i Jego Kościół narodził się przecież w zhellenizowanej części Azji, a w ciągu pierwszych pięciu wieków prężnie rozwijał się w Afryce, zwłaszcza w Egipcie i Kartaginie

Czy więc Dante miał rację, umieszczając Platona w piekielnej arkadii, przedsionku piekła? A może pogańskim filozofom należałoby się jednak wieczne potępienie albo, w lepszej wersji, życzliwe pobłażanie? Przecież sam św.

Augustyn pisał: „dziwią się niektórzy, złączeni z nami w łasce Chrystusowej, gdy słyszą lub czytają, że Platon takie miał o Bogu rozumienie, które się w znacznym stopniu zgadza, jak widzą, z prawdą naszej religii”. Jak to możliwe, że chrześcijański święty widział elementy wspólne religii z pogańską myślą? Do jakiego stopnia da się pogodzić rozum i wiarę, wiarę i filozofię w kontekście samych początków Kościoła i apologetów chrześcijańskich? To właśnie dylematy, które rozważa w swojej książce „Sokrates i inni święci” Karłowicz, wznowionej po piętnastu latach. Podaje on trzy konkretne pytania ukierunkowujące jego analizę, skupiające się wokół podtytułu tego szkicu: „postawy starożytnych chrześcijan wobec rozumu i filozofii”. Po pierwsze, analizuje przyczyny zbieżności między nauką pogańskich filozofów a Objawieniem, czyli jak możliwe było to, że pogaństwo posiadało pewną część prawdy o Objawieniu. Po drugie, śledzi

faktyczne zbieżności między chrześcijanami a filozofami starożytnymi. Po trzecie wreszcie, porusza kwestię selekcji i adaptacji poglądów filozofów pogańskich.

Karłowicz podjął się tu zadania trudnego i bardzo delikatnego: za obszar swoich dociekań wybrał styk wczesnego chrześcijaństwa i antycznej filozofii. Jest ono o tyle delikatne, że wkracza na grząski teren łączący teologiczne wątki z pogańską filozofią i kulturą, ale, jak to pisał Graham Ward, „biznes teologiczny zawsze polegał na przekraczaniu granic”. Oczywiście, temat ten jest już dość gruntownie zbadany (i autor doskonale zdaje sobie z tego sprawę, odnosząc się w trakcie swojego wywodu do licznych tekstów wcześniejszych badaczy), jednak Karłowicz odnotowuje na wstępie pewien metodologiczny determinizm w pisaniu o wpływie starożytnej filozofii na chrześcijaństwo. Zazwyczaj to oddziaływanie ujmuje się poprzez wyróżnienie dwóch tylko wykluczających się sposobów adaptacji i selekcji chrześcijaństwa do filozofii antycznej. Z jednej strony badacze wyróżniają tendencję harmonizującą, przedstawiającą apologetów chrześcijańskich jako przyjaciół filozofii starożytnej (tu przykładem świeci Justyn Męczennik, uznany za przyjaciela filozofii), a druga, antyfilozoficzna, czyni ojców Kościoła zadeklarowanymi wrogami wszelkiej racjonalnej myśli filozoficznej (tu z niesłusznie posądzanym o radykalny antyracjonalizm Tertulianem). Odżegnując się od ujęć jednoznacznie szufladkujących „starożytnych chrześcijan”, Karłowicz proponuje spojrzenie na kwestię „hellenizacji chrześcijaństwa” poprzez przywołanie konkretnych fragmentów pism chrześcijan, które czynią przypisanie apologetów do jednego obozu co najmniej problematycznym.

*Czy więc Dante miał rację,
umieszczając Platona w
piekielnej arkadii,
przedścionku piekła? A może
pogańskim filozofom
należałoby się jednak wieczne
potępienie albo, w lepszej
wersji, życzliwe pobłażanie?*

To podejście jest
możliwe również
dlatego, że Karłowicz
wprowadza tu
podział na stosunek
starożytnych
chrześcijan do
rozumu oraz ich
stosunek do filozofii.
Jak dowodzi, jest to
działanie w pełni
uzasadnione i oparte

na starożytnym rozumieniu filozofii nie jako pewnego zasobu wiedzy, ale jako drogi życia, słusznego sposobu życia. To rozumienie, i tu Karłowicz zgadza się ze Straussem, zostało zapoznane przez średniowieczną chrześcijańską scholastykę, przez którą filozofia straciła swój charakter drogi życia. Warto też dodać, że Karłowicz operuje tu na kategoriach możliwie uniwersalnych i filozoficznych. Szkic ten nie jest w żadnym razie tekstem z historii intelektualnej, która śledzi kontekst społeczny czy szuka historycznego rozumienia kluczowych religijnych pojęć (do której to metody chyba przyzwyczała nas historia filozofii czy historia intelektualna), ale raczej chce wyrazić konflikt między rozumem i wiarą jako spór ponadczasowy, niezależny od kontekstu danej epoki. To przecież właśnie zadanie filozofa: odkryć absolutną prawdę filozoficzną, nie prawdę tamtego czasu; opisać stałe problemy w kategoriach uniwersalnych, a nie nauczyć się czegoś o tych kategoriach z kontekstu dawnych epok.

Karłowicz nie po raz pierwszy przypomina o rozumieniu filozofii jako sposobu życia: w swojej książce „Arcyparadoks śmierci. Męczeństwo jako kategoria filozoficzna” z 2000 roku omawiał męczeństwo z perspektywy autorów chrześcijańskich z II i III wieku. Analizował tam problem śmierci za wiarę jako dowodu na prawdziwość chrześcijańskich przekonań wskazując, że idea chrześcijańskiego męczeństwa ma wiele wspólnego z antycznym ideałem zgodności między głoszonymi naukami a życiem filozofa. Gdy bowiem żadnym sposobem nie da się dowieść prawdy głoszonej nauki, wówczas na znaczeniu zyskuje „dowód z życia” filozofia nią żyjącego, z radykalnym dowodem męczeńskiej śmierci.

Tym właśnie jest życie cnotliwe: podporządkowaniem swoich namiętności zasadom głoszonym przez filozofa. Większość szkół filozofii antycznej, wyjąwszy jedynie stoików, stawiała na pełne poznanie świata i człowieka jedynie poprzez kierowanie go ku dobrej drodze pozwalającej osiągnąć szczęście. Poznanie w filozofii antycznej miało więc charakter podmiotowy, personalny, nie było zbiorem czy systemem spekulatywnych poglądów. Karłowicz wskazuje, że starożytny postulat walki z namiętnościami został zaadaptowany w chrześcijaństwie, które traktowało go jako fundament duchowej przemiany. Nic więc dziwnego, że wielu Ojców Kościoła wprost nazywało chrześcijaństwo filozofią i rozumiało pod tym określeniem właśnie pewną drogę życia prowadzącą do zbawienia, przemiany, nawrócenia, szczęścia i doskonałości. Zresztą, wątek antycznych praktyk pogan często powraca w chrześcijaństwie. Dość wspomnieć tu książkę Kevina Vosta “The Porch and the Cross: Ancient Stoic Wisdom for Modern Christian Living”, w której autor zachęca nas, byśmy sięgali po starożytnych myślicieli ćwiczących się w cnotach, w ten sposób idąc drogą do zbawienia. Sami apologety, zauważa Karłowicz, mieli sporo

szacunku do stoików i ideału surowego życia. Nie ma więc sprzeczności między praktykami antycznymi a chrześcijańskimi, choć co innego mają na celu.

Karłowicz wskazuje, że starożytny postulat walki z namiętnościami został zaadaptowany w chrześcijaństwie, które traktowało go jako fundament duchowej przemiany

Zacytujmy tutaj fragment Listu do Diogneta napisanego u schyłku II w.:
„Chrześcijanie nie różnią się od innych ludzi ani miejscem zamieszkania, ani językiem, ani strojem (...). Mieszkają

w miastach helleńskich i barbarzyńskich, jak komu wypadło, stosują się do miejscowych zwyczajów w ubraniu, jedzeniu, sposobie życia, a przecież samym swoim postępowaniem uzewnętrzniają owe przedziwne i wręcz paradoksalne prawa, jakimi się rządzą. Mieszkają każdy we własnej ojczyźnie, lecz niby obcy przybysze (...) każda ziemia obca jest im ojczyzną i każda ojczyzna ziemią obcą. Żenią się jak wszyscy i mają dzieci, lecz nie porzucają nowo narodzonych. Wszyscy dzielą jeden stół, lecz nie jedno łóżko. Są w ciele, lecz żyją nie według ciała. Przebywają na ziemi, lecz są obywatelami nieba. Słuchają ustalonych praw, a własnym życiem zwyciężają prawa”. Jak tłumaczy wspomniany już arcybiskup Ryś, chrześcijanom chodzi o wyrośnięcie ponad prawa stanowione swoim stylem życia i swoimi wyborami. Kościół z tego Listu zwracał się do jednostek, które w środowisku niechrześcijańskim zachowują się w określony sposób — jak bliskie jest więc to rozumieniu filozofii starożytnej, wskazującej nie na dogmaty,

ale na drogę życia. Dopiero średniowieczne pisma przesunęły akcent z zachowania indywidualnej jednostki na całe społeczności tworzące christianitas.

Problem z filozofią jest jednak taki, że nie daje żadnej gwarancji doprowadzenia nas do prawdy. Filozofowie często stawali ze sobą w sprzeczności — dla Justyna oznaczało to, że „nie mieli jasnego zrozumienia ani wiedzy niewzruszonej”. Podobnie i dla Tertuliana, jak twierdzi Karłowicz, „brana ogólnie filozofia jest tak wewnętrznie sprzeczna, że właściwie niepodobna uznać ją za przewodnika, który poprowadzi duszę do szczęścia” — filozofowie starożytni w tym sensie wcale nie byli mędrkami. Warto przytoczyć tu za Karłowiczem zarzut, jaki Tacjan wytacza wobec Diogenesa: „któż z waszych sławnych filozofów nie był tylko nadętym pyszałkiem? Diogenes z dumą pokazywał swą beczkę, chwając się, jak skromne ma wymagania, a zmarł z nieumiarkowania, zachorowawszy na skręt kiszek po obżarciu się surowym krabem”. Filozofowie starożytni niby wiedzieli jak żyć, a mimo to poważnie błędzili, nie osiągnęli doskonałości.

To dlatego trzeba wybrać życie Objawieniem chrześcijańskim, i praktykować cnotę, wieść życie zgodne z religią, pewnie prowadzące do zbawienia. Wiąże się z radykalnie odmienną mądrością Bożą od ludzkiego rozumu, wynikającą wprost z transcendencji Bożej. Z drugiej strony, łaska wiary wcale nie zwalnia z trudu duchowych ćwiczeń, co zauważy Klemens. W ten sposób można choćby ocalić Tertuliana przed zarzutem o fideizm, tak często mu przypisywany. Zauważmy też, że fideizm jest przecież wyraźnie odrzucany przez Kościół (w tym przez Jana Pawła II w encyklice *Fides et ratio*, §52). Tertulian nie był wrogiem rozumu, ale przypisać mu można niechęć do filozofii, czyli jego zepsutych owoców. Karłowicz, powołując się na innego badacza,

Osborne'a, stwierdza, że Tertulianowi niesłusznie przypisuje się twierdzenie „credo, quia absurdum („wierzę, ponieważ to absurd”), które jest przeciwne do jego sposobu myślenia. Nie tyle wydaje on wojnę rozumowi, ile dostrzega konflikt między naturą a historyczną filozofią, która nie oddaje w pełni tej pierwszej.

Zresztą, warto dodać, że Kościół katolicki w pełni uznaje dokonania filozofii antycznej: zacytujmy ponownie JPII z tejże encykliki: „Inne przejawy ukrytego fideizmu to lekceważąca postawa wobec teologii spekulatywnej oraz pogarda dla filozofii klasycznej, której pojęcia dopomogły w rozumowym wyjaśnieniu prawd wiary, a nawet zostały wykorzystane w formułach dogmatycznych.” (§55). Nie dziwi więc fakt, że już w końcówce II w. pojawiały się antologie tekstów pogańskich, które uważano za zgodne z nauką chrześcijańską (co oczywiście nie powstrzymało i krytyki wobec tych tekstów) oraz fakt, że apologetycy chrześcijańscy mieli całkiem pozytywny stosunek do Platona, Sokratesa, czy Epikura. Często zresztą korzystali z greckiej poezji, mów, by dowieść błędności przekonań starożytnej filozofii.

Inną rzeczą jest ocena możliwości rozumu, poznania naturalnego — tutaj Karłowicz pokazuje, że apologetycy byli zgodni, że tym sposobem można zdobyć podstawową wiedzę dostępną ludziom przed Objawieniem: istnienie Boga, Jego sprawiedliwość, intuicję fundamentalnych zasad moralnych. Starożytni mogli to wszystko pojąć, ponieważ Słowo zostało zaszczepione całej ludzkości, a prawa natury odkrywane rozumem nie stoją w żadnej sprzeczności z prawdami Objawienia. Karłowicz podsumowuje rozważania apologetów, że „Objawienie przewyższa rozum, ale mu nie przeczy”. Starożytni chrześcijanie byli więc pesymistami co do możliwości ludzkiego poznania drogą rozumową — pierwszorzędnym sposobem jest droga

Karłowicz stwierdza, że Tertulianowi niesłusznie przypisuje się twierdzenie „credo, quia absurdum, które jest przeciwne do jego sposobu myślenia. Nie tyle wydaje on wojnę rozumowi, ile dostrzega konflikt między naturą a historyczną filozofią, która nie oddaje w pełni tej pierwszej

wiary (notabene, nieobca i starożytnym — Karłowicz, podążając tu za Lukianem z Samosat, wskazuje na podpieranie się wiarą nie tylko przez chrześcijaństwo, ale też przez wszystkie szkoły filozoficzne starożytności, poza sceptykami). Chrześcijanin nie musi więc złożyć ofiary z rozumu —

wiara i rozum są komplementarne, a natura i Objawienie są ze sobą zgodne. Nie dochodzi więc do żadnego przewrotu w racjonalności, a jedynie pokorne przyznanie, że ludzki rozum nie wszystko pojmie.

Karłowicz w tej książce nie waha się również polemizować z wieloma filozofami i historykami filozofii (choć patronem i jakimś wergiliańskim przewodnikiem po książce jest Juliusz Domański, profesor historii filozofii starożytnej). Podejmuje więc polemikę z Lwem Szestowem i jego dziełem życia, „Atenami i Jerozolimą”, w którym rosyjski filozof stawiał tezę, że Tertulian i św. Paweł jednoznacznie odrzucają greckie kajdany pojęciowe racjonalnego „helleńskiego myślenia”. Przypomnijmy tylko, że dla Szestowa nauka pozytywna i filozofia, która chce być nauką, nie dają się pogodzić z wiarą — Ateny i Jerozolima nigdy się ze sobą nie zejdą, choćby nie wiadomo jak filozofowie się trudzili. Objawienia nie da się uzgodnić z

mechanicystycznymi „koniecznymi” prawami nauki, naukową racjonalnością ani z jej wiedzą, bo rozumienie Objawienia opiera się przede wszystkim na wierze — a ta wcale nie jest gorszą formą wiedzy, tylko zupełnie innym rodzajem myślenia. Jak pisał Szestow, Bóg wyzwala nie tylko z moralnych osądów, ale i z wiecznych praw rozumu. To zupełnie inne wnioski, które z analizy Tertuliana i innych apologetów wpływają dla Karłowicza: polski filozof dowodzi, że i w starożytnej filozofii znajdowały się elementy prawdy, wcale nie stojące w sprzeczności z Objawieniem — choć pełna prawda, niemożliwa przecież do poznania przez ludzki rozum, przyszła dopiero wraz z Chrystusem.

Na koniec warto postawić jedno pytanie: czy ta problematyka w ogóle ma dziś znaczenie? Karłowicz widzi wartość sięgania do tekstów pierwszych wieków chrześcijaństwa przede wszystkim w podobieństwie warunków kulturowych tamtej historycznej epoki do naszych czasów: w obu przypadkach chrześcijaństwo nie stanowi aksjologicznego centrum świata. Sięga do pisarzy sprzed soboru nicejskiego, by pokazać ich zdolność dialogowania z pogańskimi filozofami w kontekście problematyki rozumu i wiary. Tym samym lekcja wyciągnięta z analizy argumentów autorów żyjących na obrzeżach filozofii Cesarstwa może pomóc chrześcijaństwu w odnalezieniu swojego miejsca we współczesnym skonfliktowanym świecie politycznym. Karłowicz w kontekście Justyna Filozofa pisze, że apologeci walczyli cudzą bronią (filozofią antyczną) i zwyciężali dzięki niej na obcym terenie — pogańscy mistrzowie byli dyskredytowani „za pomocą filozoficznego ideału, któremu nie potrafili sprostać”. Nie chodziło więc o to, by starożytną filozofię w całości potępić ani też w pełni afirmować, ale by być nienaiwnie otwartym, „na klęczkach czytać tylko Pismo”. Być może to właśnie postawa, której współcześni chrześcijanie mogą nauczyć się od swoich pierwszych chrześcijańskich filozofów.

Katarzyna Nowicka

D. Karłowicz, „Sokrates i inni święci. O postawie starożytnych chrześcijan wobec rozumu i filozofii” Teologia Polityczna 2020

Odwiedź księgarnię Teologii Politycznej, w której dostępna jest książka Dariusza Karłowicza "Sokrates i inni święci".

Katarzyna Nowicka — doktorantka na Wydziale Prawa w Europejskim Instytucie Uniwersyteckim we Florencji, gdzie pisze o tożsamości konstytucyjnej. Publikowała w „Więzi”, „Klubie Jagiellońskim”, „Verfassungsblog”, Tygodniku „Polityka”. Współprowadzi bloga „Wodzirejki”, w którym regularnie pojawiają się recenzje książek.