Sokrates i inni święci. Z Juliuszem Domańskim rozmawia Dariusz Karłowicz

Erazm z Rotterdamu, pilny wydawca tekstów patrystycznych i niewątpliwy inspirator reformacji, wielokrotnie przypominał, że i filozofia, i chrześcijaństwo to przede wszystkim szczególny rodzaj życia, a chrześcijaństwu przywrócił ową zagubioną nazwę mówiąc o nim często jako o filozofii Chrystusa – mówi Juliusz Domański w rozmowie z Dariuszem Karłowiczem.

Dariusz Karłowicz (Teologia Polityczna): Dante umieścił pogańskich filozofów w przedsionku Piekła – jakby w zawieszeniu. Nie są zbawieni, ale nie są też potępieni. Na tej decyzji zaważyła długa tradycja, w której podziw wobec starożytnych splata się ze świadomością radykalnej odmienności Objawienia od najdoskonalszych nawet przejawów pogańskiej mądrości. Nie zapominając o tym, że dla wielu chrześcijan – przynajmniej deklaratywnie – pogaństwo w całości zasługiwało na odrzucenie, warto zwrócić uwagę na ten wariant pozytywny i na właściwe mu ograniczenia. Gdy Norwid pisze o Epimenidesie: „Osoba moralna tego męża ma coś nieledwie ewangelicznego we wszystkim, cokolwiek o nim wie się dzisiaj", to trudno nie zauważyć, że w owym „nieledwie" do głosu dochodzi cała historia chrześcijańskich dylematów i rozterek wobec pogańskiej Grecji. Wyraźnie słychać tu głos Erazma, który w *Zbożnej biesiadzie* podobnym „nieledwie" opatruje swój zachwyt wobec Sokratesa (683d-e). Idąc za Pańskim tłumaczeniem, czytamy: „Zaiste, godny podziwu sposób myślenia u człowieka, który nie znał Chrystusa i Pisma Świętego. Toteż gdy czytam coś takiego o takich mężach, ledwie mogę powstrzymać okrzyk: święty Sokratesie, módl się za nami". Panie Profesorze, w jaki sposób chrześcijanie rozwiązywali problem pogańskiej doskonałości? Jak odpowiadano na pytania o to, czy poganina można nazwać mędrcem i czy istnieje pogańska świętość? Nie jest to kwestia akademicka. Idzie przecież o problem zbawienia „poza Chrystusem".

Prof. Juliusz Domański (historyk filozofii i filolog klasyczny, emerytowany profesor Instytutu Filozofii i Socjologii PAN oraz Instytutu Filologii Klasycznej Uniwersytetu Warszawskiego): Do tego, że Dante nie umieścił starożytnych filozofów ani wśród potępionych, ani wśród zbawionych, miałbym na początek paralelę: postać Wergiliusza. Ten przewodnik poety po Piekle i Czyśćcu pod koniec Czyśćca znika, aby ustąpić miejsca Beatrice, która zanim jeszcze oprowadzi Dantego po Raju, skłoni go do czegoś w rodzaju pokuty. Jest tam i druga paralela, bodaj ciekawsza: to kończący odbywanie kary w Czyśćcu Stacjusz, który pod wpływem dwóch idei Wergiliuszowych – potępienia „przeklętej chciwości złota" (*auri sacra fames*) z *Eneidy* i domniemanej zapowiedzi narodzenia się Chrystusa z czwartej eklogi – stał się jakby chrześcijaninem. Ta zaszczytna – w porównaniu z filozofami – rola przyznana przez Dantego poetom (Wergiliuszowi przede wszystkim, ale również Stacjuszowi) przywodzi na myśl problem, który mnie jako filologa intryguje: nierównego, jak mi się zdaje, wartościowania filozofii i poezji przez starożytnych myślicieli chrześcijańskich. Przecież poezja antyczna jest, rzec można, kwintesencją pogaństwa! I tak właśnie, jak mi się zdaje, była przez pisarzy chrześcijańskich w starożytności postrzegana, podczas gdy pogaństwo filozofii było przez nich raczej neutralizowane, jeśli nie wręcz ignorowane. Mam nadzieję, że jeszcze do tego wątku wrócimy.

Problem mądrości i doskonałości poza Chrystusem jest problemem przede wszystkim teologicznym, wynikającym ze stopnia skażenia natury przez grzech, ze stopnia zniweczenia w niej tych mocy, które zdolne by były w człowieku generować doskonałość i mądrość. I jest to problem sposobu czy trybu wspierania natury przez łaskę, czyli wspomagania słabości ludzkiej przez moc Bożą. Mądrość i doskonałość osiągalna jest – czy tylko w stanie natury upadłej wskutek grzechu, czy także *ante lapsum*, w to już możemy nie wchodzić – tylko w takim trybie.

Spróbujemy odpowiedzieć sobie na pytanie: czy i w jakiej mierze starożytni myśliciele chrześcijańscy zdejmowali z filozofii i filozofów ciężar pogaństwa, którego nie mogli pod żadną postacią zaakceptować? Jest to tylko inna formuła pytania o mądrość i doskonałość, a zwłaszcza pod to drugie pojęcie wolno w myśleniu chrześcijańskim podstawić

także świętość (szczególnie jeśli się zignoruje fakt, iż biblijny i przede wszystkim nowotestamentowy termin „święty” jest identyczny z nazwą „chrześcijanin”).

Gdybyśmy dokonali dość nieprecyzyjnego, ale może operatywnego określenia wiedzy i doskonałości w taki sposób, że wiedzę uznalibyśmy za należącą do dziedziny myśli, a doskonałość do dziedziny życia i praktyki, to moglibyśmy powiedzieć, że starożytni myśliciele chrześcijańscy łatwiej przyznawali filozofii wiedzę, a więc częściową choćby znajomość prawdy, niż doskonałość.

Oznacza to przede wszystkim, że uznawali w doktrynach filozoficznych lub w niektórych ich elementach zalążki albo co najmniej przeczucie prawdziwego, monoteistycznego pojęcia Boga i Bożych działań, a także zalążki czy przeczucie pojęcia bytu duchowego, w szczególności zaś – nieśmiertelnej duszy ludzkiej. Oznacza to również, że uznawali za zbieżne z własnymi przynajmniej niektóre treści teorii i pouczeń moralnych filozofów. Wydaje się zatem, iż istniało coś w rodzaju przekonania myślicieli chrześcijańskich o częściowej wspólnocie prawd, które im zostały objawione, i prawd, do których zdołali o własnych siłach dotrzeć filozofowie.

Dlaczego jednak myśliciele chrześcijańscy przyznawali filozofom doskonałość mniej chętnie niż wiedzę? Najprościej rzecz ujmując: filozofowie zdołali rozeznać wiele prawd i o Bogu, i o człowieku, zdołali też poznać moralne tych prawd konsekwencje, czyli reguły godziwego życia, jednak nie potrafili im sprostać. Że zaś doskonałość dla chrześcijan polegała nade wszystko na owej realizacji, a w każdym razie bez jej pełni była ułomna, przeto filozofii w mniejszym stopniu można było przyznać doskonałość niż wiedzę. A skoro uznaliśmy roboczo, że to raczej doskonałość jest synonimem świętości, nie powinno nas dziwić, że świętych filozofów być nie mogło – że filozofowie mogli być uznawani za mędrców, ale nie za świętych. W tym więc chyba przede wszystkim sensie poganami pozostawali nawet ci z nich, którzy myślą doszli do mądrości, czyli odkryli jakieś prawdy bliskie objawionym lub z nimi wręcz identyczne.

Miałoby to znaczyć, że chrześcijanie godzą się z ideą autonomii wiedzy i cnoty, że aprobują przekonanie, iż można być mądrym, nie będąc zarazem etycznie doskonałym?

W istocie trzeba trochę skomplikować ten – nie chcę powiedzieć: nieprawdziwy, ale jednak – zbyt prosty schemat. Muszę najpierw przypomnieć, że ma on swoje umocowanie w Nowym Testamencie – w pierwszym rozdziale Pawłowego *Listu do Rzymian*. Św. Paweł mówi tam, że poganie wprawdzie – z przyzwolenia czy daru, czy, ściślej jeszcze, z objawienia Bożego – poznali Boga z dzieł Bożych, ale mimo to ani nie oddawali Bogu czci, ani nie żyli stosownie do tego poznania, wydani przez Boga na pastwę własnych namiętności. Wszystko to razem określone jest za pomocą kategorii bezrozumności oraz utraty mądrości na rzecz głupoty.

Tak chyba można streścić ten dość długi i bardzo gęsty *passus* Pawłowy. A jeśli tak, to trzeba stwierdzić, że się nam tutaj opisane poprzednio kategorie wiedzy i doskonałości – i, konsekwentnie, ich zaprzeczenia – na siebie nakładają i dystynkcja przedtem uczyniona nie jest już tak wyraźna. Wiedza i doskonałość tworzą raczej nierozerwalny splot, nawzajem się warunkują. Nieoddawanie czci Bogu i oddawanie czci stworzeniu czyni – mimo posiadanego naturalnego poznania Boga, czyli osiągnięcia tego, cośmy uznali za wiedzę – niemożliwym rozumne i cnotliwe życie, a to z kolei niweczy jakby, a w każdym razie udaremnia, ową zdobytą mądrość. Wynikałoby z tego może, że wiedza i doskonałość, którą uznaliśmy za tożsamą dla chrześcijan ze świętością, są synonimami i jak nie można poznać pełni prawdy nie będąc doskonałym, tak i *vice versa*.

Był to dla starożytnych myślicieli chrześcijańskich ważny i żywotny problem. Stanowił on być może najważniejszą przeszkodę na drodze do całkowitego zaakceptowania niechrześcijańskiej filozofii. Istniały, rzecz jasna, przeszkody w samej treści wielu doktryn filozoficznych. Ale tam, gdzie owe treści były z doktryną chrześcijańską jakoś zbieżne, to ten sprzęg wiedzy i doskonałości-świętości głosicieli i realizatorów doktryn filozoficznych stanowił nie lada szkopuł. Czy Sokrates, który w dialogach Platona wygląda na monoteistę z przekonań i który głosi, że lepiej jest doznawać krzywdy, niż ją wyrządzać, a na dodatek jeszcze

ponosi śmierć na równi za swoją naukę i swoje postępowanie, jest jeszcze poganinem, czy już stał się świętym, a jeśli się nie stał, to czego mu brakuje do prawdziwej mądrości i prawdziwej doskonałości, czyli świętości? W pismach starożytnych myślicieli chrześcijańskich spotykamy szereg tego rodzaju pytań – i bardzo różne odpowiedzi. W każdym razie św. Jan Chryzostom na przełomie IV i V wieku udzielał mniej korzystnej dla doskonałości Sokratesa odpowiedzi niż w II wieku Justyn. Jakiekolwiek jednak były te chrześcijańskie rozstrzygnięcia dotyczące świętości poganina Sokratesa, był i on, i niejeden inny filozof, kimś wśród pogan szczególnym, bo i (według słów św. Pawła) przeniknął lub przynajmniej starał się przeniknąć przez widzialne stworzenie do niewidzialnych spraw Bożych, i żył lub umarł podobnie jak święci chrześcijańscy. Ze wszystkich dziedzin pogańskiego patrymonium filozofia była obszarem najbardziej wyróżnionym, co nie znaczy, że zawsze wyróżnionym pozytywnie, bo na to nie pozwalały chrześcijanom nauki i życie wielu filozofów.

Chętnie charakteryzuje się postawę chrześcijan wobec filozofii, opisując stanowiska skrajne. Z jednej strony szczerze oddani klasycznej kulturze intelektualiści, jak choćby Hieronim, który zgodnie ze swoją własną relacją ze snu-widzenia usłyszeć miał przed tronem Bożym, że bardziej jest cyceronianinem niż chrześcijaninem, z drugiej Tertulian, Tacjan czy Piotr Damiani, którzy odrzucają jakoby wszystko, co niechrześcijańskie. W swoich pracach ostrzega Pan przed tak skontrastowanym opisem postaw wobec filozofii.

Ostrzegam nie ja jeden. Nawet Étienne Gilson, który tak się lubował w kontrastowaniu starożytnych zwolenników i przeciwników filozofii – na chwałę i filozofii, i owych zwolenników – nie zamykał oczu na identyczność tych stanowisk w wielu ważnych punktach. U podstaw każdej odpowiedzi starożytnych chrześcijan na pytanie, jaką postawę zająć wobec filozofii, leżał niepokój sumienia spowodowany lękiem przed tym, co pogańskie i światowe – światowe wedle tego swoiście pejoratywnego sensu „świata”, jaki mamy zarówno w tekstach św. Jana Ewangelisty, jak w tekstach Pawłowych. Niepokój sumienia, rozterka wewnętrzna – oto, sądzę, najbardziej adekwatne kategorie, do których trzeba się odwoływać, próbując rozeznać osobliwości owych tak wyraźnie zróżnicowanych (co nie znaczy – zawsze przeciwstawnych) postaw wobec pogańskiego dziedzictwa.

Weźmy dwa najbardziej znane przykłady: Justyna i Tacjana. Ich wypowiedzi o filozofii i filozofach są oczywiście skontrastowane. Justyn stworzył całą, rzec można, pozytywną teorię relacji między filozofią i chrześcijaństwem. Wyjaśnił nawet, skąd się wzięły podobieństwa między nimi, posługując się i metodą, którą by można nazwać teologiczną, i metodą, którą by można nazwać historyczną. Uznał, że filozofowie otrzymali jakby swoiste własne objawienie, bo oddziałał na nich Logos Boży, i to było teologiczne wyjaśnienie podobieństw. Nie wykluczył jednak, że niektórzy filozofowie przejęli swoje podobne do chrześcijańskich czy nawet identyczne z chrześcijańskimi poglądy ze starotestamentowego objawienia, i to było wyjaśnienie historyczne. Takie wyjaśnienia pomieścił w swoich apologiach, czyli w pismach, w których bronił prawa chrześcijaństwa do legalnej i normalnej egzystencji. Ale w *Dialogu z Żydem Tryfonem*, w którym opowiedział swoją biografię filozoficzną i duchową, aby wyjaśnić, jak stał się chrześcijaninem, przedstawił właściwie negatywny obraz całej filozofii. Pokazał, jak go po kolei wszyscy filozofowie rozczarowali, dopóki nie trafił na chrześcijanina. Dalekie to od pochwały filozofii i nikogo nie miało skłaniać do jakiejś jej entuzjastycznej czy bodaj bezkrytycznej akceptacji. To raczej dyskurs chrześcijanina o niedostatkach filozofii, jakaś łagodna jej nagana, łagodna – w obrębie innego gatunku literackiego – na nią satyra. Tacjanowe *Wyszydzenie filozofów* też jest satyrą, tyle tylko że ostrą, bo samoistną, autonomiczną, napisaną dla wyszydzenia właśnie. Zupełnie podobnie jak pisali swoje nagany i wyszydzenia filozofów sami filozofowie, na przykład Tymon z Fleius czy Menippos z Gadary w czasach przedchrześcijańskich, a w czasach już chrześcijańskich filozof i sofista Lukian z Samosat, wyśmiewający się zarówno z filozofów, jak z chrześcijan. Szyderstwo Tacjana godzi m.in. w rozbieżności i sprzeczności tego, co twierdzą poszczególni filozofowie. Można by więc powiedzieć, że w filozofii widzi on – i ma jej za złe – to, że nie jest ani pełna, ani koherentna. I jeśli w świetle takiego uogólnienia przypatrzyć się różnym wypowiedziom tych starożytnych myślicieli chrześcijańskich, którzy uchodzą za przychylnych filozofii, to najogólniejsza ocena jest u nich zawsze taka: obok cennych i bliskich chrześcijaństwu prawd odkrytych przez filozofów dostrzegają oni w filozofii jako całości nie tylko błędy, ale i sprzeczności pomiędzy poszczególnymi doktrynami.

Chętnie bym te ogólniki zilustrował jeszcze przykładem postawy, jaką zajmuje wobec filozofii św. Augustyn, którego wszak nie sposób nie uznać za jej zwolennika, ba, entuzjastę. Otóż Augustyn, w którego życiu tak ważną rolę odegrało najpierw zapoznanie się z Cyceronową zachętą do filozofii, czyli dialogiem pt. *Hortensius*, a potem lektura przełożonych na łacinę przez Mariusza Wiktoryna pism Plotyna i innych neoplatoników (których Augustyn nazywa platonikami), nie wahał się – w *Wyznaniach* i gdzie indziej – twierdzić, że u tych ostatnich znalazł prawie wszystkie najważniejsze prawdy chrześcijańskie, wyjąwszy właściwie tylko prawdę o wcieleniu Chrystusa i jej, by tak rzec, historyczne konsekwencje. Nie można było bardziej pozytywnie odnieść się do filozofii. Jednocześnie ten sam Augustyn, kiedy w *Państwie Bożym* rozważa skomplikowane zagadnienia czasu i wieczności, wolności człowieka i wszechmocy Bożej, przygodności dziejów i opatrzności, bardzo ostro kontrastując chrześcijańską i filozoficzną koncepcję czasu, nie tylko polemizuje z tą drugą, ale o filozofach w ogóle – o wszystkich filozofach! – mówi w sposób mocno deprecjonujący. Augustyn nazywa ich „filozofami świata", a „świat" ma tu właśnie te wspomniane negatywne konotacje nowotestamentowe.

Wydaje mi się zatem, że od podziału postaw patrystycznych na pozytywne i negatywne o wiele bardziej wyraźne i zarazem powszechne jest coś innego. Można to określić słowami, którymi często i chętnie posługiwał się jeszcze Erazm z Rotterdamu, kiedy rozważał wartość pospołu klasycznego dziedzictwa pogańskiego i postbiblijnego dziedzictwa chrześcijańskiego. Mówił mianowicie, że trzeba to wszystko przyjmować w krytycznym wyborze, *cum iudicio et delectu*. To prowadzi nas jednak do ogromnego problemu selekcji, a także adaptacji dziedzictwa klasycznego, który dotyczył nie samej tylko filozofii, ale całej spuścizny pogańskiego antyku.

No właśnie, czy chrześcijanie wypracowali jakieś czytelne zasady selekcji i adaptacji kultury klasycznej?

O tak, tyleż czytelne, co bogate i zróżnicowane. Mają one zresztą swoją długą historię, która wcale się nie kończy z epoką starożytną, lecz trwa aż po czasy prawdziwie nowożytne, tzn. co najmniej po przełom XVI i XVII wieku. Najogólniej można by powiedzieć, że selekcja była

warunkiem adaptacji, tzn. że adaptowano przede wszystkim elementy uznane za pożyteczne, a odrzucano te, które oceniono jako szkodliwe. Tak to przynajmniej wygląda w różnych deklaracjach, w różnych radach i przestrogach, takich jak pomieszczony w *Filokalii* list Orygenesa do Grzegorza Thaumaturga, jak listy 22 i 70 św. Hieronima, jak św. Bazylego Wielkiego tzw. *Mowa* (a właściwie chyba list) *do młodzieży o tym, jak odnosić pożytek z pism pogańskich*. Zasada, powiadam, jest taka, że selekcja warunkuje w tych wypowiedziach prawie zawsze adaptację, ale z drugiej strony, gdyby ta zasada była rygorystycznie przestrzegana, nasz stan posiadania antycznego patrymonium klasycznego, jeśli idzie o teksty, byłby znacznie uboższy, niż jest.

Nie wiem, jak się zabrać do przedstawienia w jakiś krótki, syntetyczny sposób tego procesu, jakimi przykładami go najwyraziściej zilustrować. Mówimy prawie cały czas o filozofii i na jej przykładzie rzecz opisać jest zapewne najłatwiej, ale też – byłby to opis najbardziej chyba banalny, chciałoby się powiedzieć: podręcznikowy. Nietrudno zgadnąć, że z doktryn filozoficznych deklarowano sympatię dla tych i w praktyce adaptowano te, które się wydawały z jakichś powodów pokrewne chrześcijaństwu, więc większą życzliwością cieszył się na przykład platonizm z jego nauką o duszy, a także stoicyzm dla swej rygorystycznej etyki, epikureizm zaś, w którym dostrzegano przede wszystkim niski hedonizm i negację opatrzności, był odrzucany i potępiany prawie powszechnie. Nie chciałbym ciągnąć tego wątku. O wiele ciekawsze – i w pewnym sensie dla późniejszego kształtu kultury ważniejsze – wydaje mi się to, co zaprzątało niejednego z myślicieli chrześcijańskich, gdy oceniał filozofię nie tylko jako zawartość doktryn, ale jako realizację tego szczególnego życia filozoficznego, będącego i ćwiczeniem duchowym, i konwersją, i sprzeciwem wobec powszechnie uznanych standardów i konwencji. Od tej strony rozpatrywana i oceniana, filozofia jawiła się myślicielom chrześcijańskim przeważnie jako coś kontrowersyjnego. Choć nie odmawiali filozofom pozytywnych cech moralnych, bliskich ideałom chrześcijańskim, to przecież skłonni byli albo przypisywać im opaczne intencje, albo uznawać ich życie co najwyżej za normę negatywną, którą chrześcijanin powinien przekroczyć. Ale i tego wątku nie chciałbym rozwijać. Myślę bowiem, że problem selekcji można i warto rozpatrywać w szerszej perspektywie. Taką perspektywę osiągnie się, porównując postawę starożytnych myślicieli chrześcijańskich wobec

filozofii z ich postawą wobec innych dziedzin klasycznego dziedzictwa kulturowego, na przykład piśmiennictwa artystycznego, a zwłaszcza poezji czy teatru.

Warto, myślę, wrócić do słynnego Erazmowego *bon mot*, od któregośmy zaczęli, i przypomnieć, że dalszy jego ciąg to analogiczne kanonizowanie nie tylko Cycerona jako autora *Tuskulanek* i *De officiis*, ale też rzymskich poetów: Wergiliusza i Horacego. To jest, jak mi się zdaje, punkt dojścia długiego procesu, którego początkiem było owo napięcie między filozofią i poezją, o którym wspomniałem, a które tak osobliwą formę przybrało u Dantego.

Poezja, jak Pan powiedział, to jakby kwintesencja pogaństwa.

I to, by tak rzec, pogaństwa zarówno teoretycznego, jak i praktycznego. Pogaństwo bowiem to naturalnie przede wszystkim wielobóstwo, ale, chciałoby się powiedzieć, także pewna szczególna jakość – zwłaszcza jakość moralna – osobników politeistycznego panteonu. Problemu tej jakości nie postawili, jak wiadomo, chrześcijanie, postawili go filozofowie, i to stosunkowo dawno. Mniej więcej dwa stulecia upłynęły od powstania poematów Homera i Hezjoda, kiedy Ksenofanes z Kolofonu wytknął obu poetom, że nie ma takiego niecnego uczynku wśród ludzi, którego by nie przypisali swoim bogom. Platon sto lat później rozbudował tę krytykę i wzbogacił ją oraz pogłębił ontologicznie, połączywszy ją w dziesiątej księdze *Państwa* z odrzuceniem właściwie wszelkiej zastanej poezji, łącznie z dramatyczną. Jeśli idzie o klasycznych myślicieli łacińskojęzycznych, to bardzo znamienne jest na przykład rozwinięcie tego odnoszącego się do dramatu punktu Platońskiej krytyki przez Cycerona (w drugiej księdze *Tusculanae disputationes*). Wielobóstwo nie było ani w Ksenofanesowej, ani nawet w Platońskiej krytyce punktem głównym, na dobrą sprawę nie było nawet istotnym problemem. Ale było nim w chrześcijaństwie, tak jak w judaizmie, i na równi ze skandalicznym etosem bogów konstytuowało idololatrię, bałwochwalstwo, surowo zakazane w pierwszym przykazaniu Dekalogu. Co więcej, poezja klasyczna obfitowała też w wątki erotyczne, które Ksenofanesa irytowały u Homera i Hezjoda jako niegodne bogów, ale w ocenie chrześcijan niegodne były również ludzi, albowiem nie liczyły się z ich – o wiele surowszymi niż starożytne klasyczne – rygorami w tej

dziedzinie życia. Z jednej więc strony spotęgowanie się w oczach chrześcijan obu tych grzechów poezji klasycznej – wielobóstwa połączonego z różnorodną, ale zwłaszcza z erotyczną niemoralnością – z drugiej zaś surowa krytyka poezji dokonana przez filozofów, szczególnie przez tak bardzo cenionego Platona – sprzyjały, jak się zdaje, równoczesnemu akceptowaniu oraz wywyższaniu filozofii i odrzuceniu oraz degradowaniu poezji.

Myślę też, że taka nierównowaga w wartościowaniu obu tych niezmiernie ważnych – najważniejszych chyba – dziedzin antycznej kultury pogańskiej jest faktem, a nie tylko logicznie skonstruowaną hipotezą. Trzeba by może tylko do poezji dołączyć cały obszar prozaicznego słowa artystycznego, żeby naprzeciw filozofii jako dociekania prawdy i jako godziwego życia znalazła się cała – porównywalna jakoś z filozofią – dziedzina piękna i czerpanej z niego przyjemności, żeby nie wyglądało na to, że powodem odrzucenia i degradacji, czy choćby tylko nieufności, była jedynie przymieszka politeizmu i idololatrii.

Pozostańmy jednak na użytek tej rozmowy przy poezji jako nośniku politeizmu. Idzie mi tym razem nie o politeistyczną teologię Homera i Hezjoda, ale o przesycenie obu języków klasycznych metaforyką z dziedziny mitologii, tym nazewnictwem, które przeszło w czasach postantycznych do języków wernakularnych i przetrwało w nich, przynajmniej śladowo, po dziś dzień. Otóż twierdzę, że stało się tak – po części przynajmniej – dzięki antycznym pisarzom chrześcijańskim. Czytając różne ich teksty, stawiałem sobie nieraz konkretne filologiczne pytanie: czy pisarze ci rygorystycznie i konsekwentnie wystrzegali się mitologicznego, czyli politeistycznego słownictwa? Dla bardzo konkretnego cząstkowego celu poczytałem kiedyś pod tym kątem Prudencjusza i stwierdziłem, że takie z materii mitycznej utkane przymiotniki, jak *Eous*, *Cecropius*, jak *Romuleus*, a także na przykład imię własne Rzymian *Romulidae* lub *Romuleum genus*, są w jego słownictwie i nie przeszkadzają mu zgoła ich łatwo rozpoznawalne mityczne, pogańskie źródłosłowy. Jeśli zważyć, że w apostrofie do Chrystusa Prudencjusz używa przymiotnika *Eous*, urobionego od Homerowej różanopalcej *Eos*, aby nim określić Chrystusa jako „światłość eojskiej gwiazdy” („*tu, lux Eoi sideris, vultu sereno illumina*”), nie będzie przesady w stwierdzeniu, że mityczna konotacja tego wydarzenia została tu zneutralizowana czy wręcz zignorowana.

Jeden przykład to oczywiście za mało i nie zamierzam ukrywać, że w tej naszej rozmowie ma on być tylko antycznym precedensem uogólnienia na temat roli mitologii w średniowieczu, które wyczytałem w artykule N. H. Otta w *Lexikon des Mittelalters* i które chcę rozciągnąć na chrześcijańską starożytność. Mówi się tam, że średniowiecze ani nie demonizowało mitologii, ani jej nie neutralizowało całkowicie przez alegorezę, lecz ją wykorzystywało w swojej historiografii do legitymizacji i podnoszenia prestiżu władzy przez legendy genealogiczne. Otóż coś takiego można bodaj upatrywać już w nazewnictwie Prudencjusza, w owych wyrażeniach *Romulidae* i *Romuleum genus*. Ale i niezależnie od tego całkowite odrzucenie mitologii nie było możliwe i nikt go chyba naprawdę nie chciał. Nie sposób było wykorzenić z języka nie tylko poezji, ale i prozy artystycznej, a także z języka potocznego zadomowionych w nim z dawien dawna mitologicznych metafor, metonimii, przysłów. O tym zaś, że mitologię chciano nie tyle eliminować, lecz ją także jakoś oswoić, świadczą fakty nieliczne, ale wymowne. Oto obok częstszego i bodaj głośniejszego zwalczania jej jako fałszywej religii i obok szyderstw z jej niedorzeczności (Arnobiusz, Firmicus Maternus, Augustyn w *De civitate Dei*) mamy wymowne próby chrześcijańskiej adaptacji i przetworzenia mitologii w postaci Laktancjuszowej przeróbki wątku feniksa (*De ave Phoenice*) i późniejszego podjęcia tego samego wątku przez Klaudiana, a nadto też opracowania przez Klaudiana wątku Persefony-Prozerpiny (*De raptu Proserpinae*). Myślę, że bez tych antycznych chrześcijańskich prób oswojenia poetyckiej mitologii nie byłaby możliwa o wiele bogatsza i o wiele bardziej pomysłowa twórczość poetycka o antycznej tematyce mitologicznej, którą spotykamy w średniowieczu. Nie byłoby możliwe np. coś takiego, jak zamiar (który postanowił ziścić Baudri de Bourgueil) wykazania, że poetyckie czyli mitologiczne księgi pogańskie nie są wcale zbiorem przykładów niemoralności, że przeciwnie, pełne są przykładów budujących, że Diana to przykład czystości, Perseusz czy Herkules to przykłady męstwa i wytrwałości, i tak dalej. Myślę też, że bez nich nie byłoby – choć to już nie mitologia, a w każdym razie nie tylko mitologia – moralistycznych wykładów Owidiuszowej erotyki, zawartych w słynnych *accessus Ovidiani*.

Wróćmy do filozofii. Powiada się często za Harnackiem, że apologeci rozpoczęli proces hellenizacji chrześcijaństwa, w trakcie którego, za sprawą filozofii, zatarciu uległa istota Objawienia.

To też ogromne i wielce skomplikowane zagadnienie. Za poglądem Harnacka stoi bogata tradycja heterodoksji religijnej XVI wieku, tradycja postreformacyjna. Dość to banalna prawda, że Marcin Luter nie był entuzjastą filozofii i że niedługo po nim w dziejach reformacji pojawili się myśliciele, którzy jeszcze mniej mieli dla niej uznania. Nawet prekursor i niewątpliwy inspirator reformacji, Erazm z Rotterdamu, nie taił swej niechęci wobec filozofii, przynajmniej filozofii pewnego rodzaju, pewnego stylu, i to właśnie wtedy, kiedy tę filozofię konfrontował z chrześcijaństwem. Warto przypomnieć, co o odpowiedzialności filozofii za deformację chrześcijaństwa pisali przedstawiciele najbardziej rewolucyjnego odłamu reformacji, szesnastowieczni antytrynitarze. Uznali oni filozofię – w szczególności platońską – za nieprawomocne skonceptualizowanie, czyli uabstrakcyjnienie zupełnie nieabstrakcyjnych treści Nowego Testamentu. Zwalczali dogmat Trójcy Świętej właśnie dlatego, że widzieli w nim najbardziej jaskrawy przykład tego skonceptualizowania. Tak z grubsza biorąc wygląda podłoże czy tło Harnackowego poglądu na rolę zafascynowanych filozofią starożytnych apologetów.

Gdybym miał się teraz ustosunkować do tego poglądu, musiałbym powiedzieć o najpierwotniejszym, to znaczy widocznym w niektórych kanonicznych pismach Nowego Testamentu powiązaniu chrześcijaństwa z filozofią. Mogę to, jak mi się wydaje, zrobić bardzo krótko, nieomal aluzyjnie. Przypomnijmy sobie najpierw o bogatych tradycjach filozoficznych hellenistycznego judaizmu (czyli przede wszystkim o Filonie Aleksandryjskim) jako przedchrześcijańskiej jeszcze recepcji filozofii platońskiej i stoickiej i adaptowaniu jej do alegorycznego wykładu Starego Testamentu. Potem – co nas tutaj interesuje szczególnie – o greckim Logosie w Prologu Ewangelii według św. Jana. I wreszcie – o relacji *Dziejów apostolskich z* ateńskiego epizodu działalności św. Pawła Apostoła.

Czy oznacza to, że wobec faktu obecności pojęć i zagadnień filozoficznych w Starym i Nowym Testamencie, orzekanie o dopuszczalnych granicach hellenizacji Objawienia czy o „istocie chrześcijaństwa" należy bardziej do kompetencji teologów niż historyków?

W rzeczy samej.

Gdy asymilacja niektórych spekulatywnych wątków filozofii po dziś dzień stanowi przedmiot kontrowersji, to obszar filozoficznej *praksis* – pogańskie ćwiczenia duchowe – został wchłonięty w sposób bezdyskusyjny. Filozoficzny sposób życia, cała technika codziennej pracy nad duchową przemianą i rozwojem cnoty zostały przyswojone nieomal bez reszty. Dziś zdumiewać nas mogą raczej ich niechrześcijańskie korzenie. Tymczasem bez szczególnej przesady można powiedzieć, że na przykład Ignacy Loyola z jego *Ćwiczeniami duchownymi* jest nie mniej zależny od pogańskiej tradycji filozoficznej niż św. Tomasz od Arystotelesa. Czy na zakończenie naszej rozmowy nie należy odwrócić kwestii, od której zaczęliśmy, pytając już nie o to, na ile poganie mogli być uznani za dobrych chrześcijan, ale w jakim stopniu chrześcijanie stali się dobrymi filozofami?

To temat, który, zdaje się, jednakowo fascynuje nas obu – temat od wieków notorycznie zapoznawanej drugiej strony filozofii, tego jej składnika nie mieszczącego się w filozofii rozumianej jako dociekanie naukowe i jako akademicka profesja, składnika, który ciągle na nowo warto przypominać i któremu można nadawać różne nazwy: życia filozoficznego, autorefleksji, konwersji, ćwiczeń duchowych. Tak to zwykle jest – i w naszej rozmowie dawało to o sobie znać raz po raz niemal wbrew naszej woli – że myśląc o filozofii antycznej w kontekście pogaństwa i chrześcijaństwa zatrzymuje się uwagę na podobieństwie lub niepodobieństwie chrześcijańskich i filozoficznych poglądów, czyli w obszarze doktrynalnym, teoretycznym. Jest on ważny w ogólności i oczywiście był ważny również dla starożytnych myślicieli chrześcijańskich w ich postawie wobec dziedzictwa pogańskiego (mówiliśmy o tym), ale ważniejszy jeszcze był ten drugi składnik, który nam rzadziej na myśl w takich razach przychodzi. Dziś, przede

wszystkim dzięki pracom Hadota (warto tu odesłać do jego książki *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*), łatwiej nam to sobie uświadomić, ale bodaj jeszcze nie na tyle spontanicznie, żeby nie trzeba było przypominać o wadze tego drugiego elementu składowego pojęcia filozofii, a przede wszystkim o tym, że to on – bardziej jeszcze niż tamten pierwszy – kazał owym starożytnym myślicielom chrześcijańskim nazywać ich własne zgodne z wiarą życie po prostu filozofią.

W późniejszych, postantycznych dziejach chrześcijaństwa nazwa ta została zaniechana z przyczyn, w które trudno tu wchodzić, ale które – paradoksalnie – zaczęły działać jeszcze w chrześcijańskiej starożytności. Niemniej powracała sporadycznie w różnych okresach dziejów. Z jej powrotem wzmagała się zwykle świadomość, że chrześcijaństwo to nie tylko zbiór twierdzeń o Bogu, człowieku i świecie, ale także i nade wszystko szczególny rodzaj życia. Takich nawrotów było więcej, ale koleje tego, który się dokonał w pierwszej połowie XVI wieku, są dla nas szczególnie wymowne. Erazm z Rotterdamu, pilny wydawca tekstów patrystycznych i niewątpliwy inspirator reformacji, wielokrotnie przypominał, że i filozofia, i chrześcijaństwo to przede wszystkim szczególny rodzaj życia, a chrześcijaństwu przywrócił ową zagubioną nazwę mówiąc o nim często jako o filozofii Chrystusa, *philosophia Christi*. W tym samym mniej więcej czasie Ignacy Loyola, założyciel zakonu jezuitów, ułożył swoje słynne *Ćwiczenia duchowne*. Znawcy tych ostatnich widzą w nich bardzo wiele cech świadczących o ich homogeniczności z tymi właśnie ćwiczeniami duchowymi, które były tak istotnym składnikiem zarówno starożytnego pojęcia filozofii, jak i chrześcijaństwa nazywanego w starożytności filozofią.

Z prof. Juliuszem Domańskim rozmawiał Dariusz Karłowicz

Wywiad opublikowany był pierwotnie w miesięczniku „Znak”.

Foto: KingaKarpati&DanielZarewicz - PrestigePortrait