

**Słowa kluczowe:** Starożytność chrześcijańska; hellenizm; Biblia; filozofia

**Keywords:** Christian Antiquity; Hellenism; Bible; Philosophy

*Ks. Marek Starowieyski*

# RODZĄCE SIĘ CHRZEŚCIJAŃSTWO WOBEC FILOZOFII

Związki filozofii pogańskiej i chrześcijańskiej stanowią jeden z najbardziej ogranych tematów w dziejach historii filozofii patrystycznej: istnieją setki, jeśli nie tysiące prac na ten temat. Czy warto więc go podejmować? Wydaje się jednak, że tak. Istnieją bowiem prace omawiające stosunki chrześcijaństwa i filozofii poczynając od Apologetów oraz Klemensa Aleksandryjskiego, czyli od połowy II w. i początku III w. A przedtem? Tu uczeni zachowywali dawniej raczej powściągliwość i dopiero ostatnio pojawiło się w kręgu amerykańskim wiele prac o związkach literatury, a więc i filozofii greckiej, z Nowym Testamentem<sup>1</sup>. Naszym więc zadaniem jest pokazać główne linie wchodzenia filozofii greckiej w myśl judaistyczną, a następnie w chrześcijańską od III w. przed Chr. aż do decydującej - moim zdaniem - daty: połowy II w., kiedy chrześcijaństwo wyraźnie zaczyna formułować już swoje stanowisko względem filozofii i kultury pogańskiej. Aby przedstawić te zasadnicze linie rozwoju, trzeba było unikać szczegółowych analiz, ponieważ każdy z poruszanych tu tematów ma swoją mniej lub bardziej bogatą literaturę i wymagałby osobnego przebadania szeregu tekstów. W artykule tym więc znajdziemy raczej zasygnalizowanie i naszkicowanie problemów niż ich rozwiązanie.

Na początku należy wspomnieć dwie trudności. Pisma żydowsko-greckie (tzn. pisma pisane przez Żydów diaspory po grecku, szczególnie z kręgu Aleksan-

1 Obszerną bibliografię podaje G. E. Sterling, *Hellenistic Philosophy and NT* [w:] *Handbook to Exegesis of the NT*. Red. S. E. Porter. Leiden 1997, s. 342-351.

drii) są zachowane tylko szczątkowo, i to zazwyczaj w niewielkich fragmentach, z wyjątkiem dzieł Filona z Aleksandrii i Józefa Flawiusza. Jeszcze gorzej przedstawia się sprawa z literaturą filozoficzną, której posiadamy tylko nieliczne fragmenty, np. pism średnioplatońskich czy wczesnostoickich. Z tego powodu należy ich używać bardzo ostrożnie, a analogie są z pewnością bardzo niekompletne. Mimo to wydaje się, że można zarysować, przynajmniej w przybliżeniu, pewne elementy problemu.

\* \* \*

Od III/II wieku przed Chr. Grecy mogli zapoznać się ze Starym Testamentem dzięki przekładowi greckiemu zwanemu *Septuagintą*. Dzięki *Septuagincie* następuje pierwszy znaczący kontakt myśli greckiej i literatury żydowskiej. Nie wydaje się jednak, żeby przekład ten wywarł większy pozytywny wpływ na myśl grecką, ośmieliłbym się nawet stwierdzić, że był to raczej wpływ negatywny: wrogość do Żydów mogła nawet znaleźć w *Septuagincie* swoje uzasadnienie.

Trudno bowiem było o dwa bardziej przeciwstawne sobie sposoby myślenia: semicki i grecki. Chociaż Żydzi żyli w świecie greckim, szczególnie w Aleksandrii, gdzie znajdowała się wielka kolonia żydowska, to jednak ich sposób życia, obrzezanie, powstrzymywanie się od niektórych pokarmów, separacja od świata pogańskiego, odmowa udziału w kulcie religijnym powodowały nieufność i pogardę Greków. Odpychały ich nie tylko sposób życia, ale i system religijny Starego Testamentu.

Wprawdzie Żydzi byli monoteistami i z tego powodu nazywano ich „narodem filozofów”, ponieważ niektórzy filozofowie greccy przyjmowali istnienie jednego Boga<sup>2</sup>, na tym jednak kończył się szacunek Greków, którzy nie tylko nie znali Starego Testamentu, ale się nim nie interesowali. Ten motyw „religia = filozofia” rozwinie Filon Aleksandryjski w I w. po Chr.: dla niego Prawo i religia żydowska to prawdziwa filozofia, a praktykowanie Prawa to uprawianie filozofii<sup>3</sup>. Pojęcie Boga zazdrosnego raziło tolerancyjnych Greków. Bóg Żydów był jakże

2 A. Świderkówna, *Bogowie zeszli z Olimpu*. Warszawa 1991, s. 274. Tę myśl podkreślali także pisarze grecko-żydowscy, z upodobaniem przedstawiając się jako filozofowie, np. Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, 2, 119-166. Z języka greckiego przeł. oraz wstępem i komentarzem opatrzył J. Radożycki. Poznań 1980, s. 161-166; tenże, *Przeciw Apionowi*, 1, 176-184 [w:] Józef Flawiusz, *Przeciw Apionowi, Autobiografia*. Z oryginału greckiego przeł., wstępem i objaśnieniami opatrzył J. Radożycki. Poznań 1986, s. 43 n. Podobnie zresztą stwierdza Filon. To stwierdzenie staje się jednym z toposów literatury grecko-żydowskiej.

3 Szerzej: A. M. Malingrey, „*Philosophia*”. *Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque des Présocratiques au IV<sup>e</sup> siècle après J. C.* Paris 1961. s. 88 n.

różny od pojęć greckich: był Bogiem litującym się nad człowiekiem, kochającym go jak u Izajasza czy Ozeasza. Był Bogiem, który brzydzi się grzechem, ale który przebacza, Bogiem opiekującym się w szczególności Narodem Wybranym - Izraelem, Bogiem Abrahama, Izaaka, Jakuba, Mojżesza. Ale był też Bogiem uniwersalnym, gromadzącym wszystkie ludy na jednej wielkiej uczcie<sup>4</sup>.

Jahwe był Bogiem objawiającym się, a Stary Testament to dzieje tego objawienia. Trudno było przyjąć Grekom, kochającym się w spekulacjach filozoficznych, że mogą być one ograniczone jakimś objawieniem, jakimiś przykazaniami, jakimś grzechem.

Jeżeli zawartość Starego Testamentu była obca Grekom, to podobnie obca była jego forma: *Septuaginta* (podobnie zresztą jak Nowy Testament) była - według nich - spisana w barbarzyńskim języku i w barbarzyńskiej formie, odbiegającej od form przyjętych w świecie klasycznym, np. prorocstwa, obrazy, sposób pisania historii, a nawet liryka Psalmów, oparta na zupełnie innym systemie poetyki i estetyki. Trudno o coś bardziej odległego, jak kosmogonia Księgi Rodzaju i kosmologia *Timajosa* Platona. Podobnie zresztą sposób nauczania Jezusa w przypowieściach daleki był od wzbudzania zachwyty u współczesnych Mu Greków. Jeżeli dodamy, że zarówno *Septuaginta*, jak i tekst grecki Nowego Testamentu były napisane prostym językiem greckim, dalekim od kunsztownej prozy greckiej - a sprawa języka była zawsze drogą wyczulonym na ten problem Grekom - zrozumiemy, że Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu nie mogło wzbudzać ich zachwyty.

Ze swej strony Żydzi, uznawani przez Greków za barbarzyńców, twierdzili, że ich święte księgi zostały spisane przed dziełami greckich pisarzy, którzy nie tylko na nich się wzorowali, ale wprost z nich spisywali; tak twierdziła „teoria zapożyczeń” sformułowana przez Arystobulosa w II w. przed Chr.<sup>5</sup> Wedle niej myśl żydowska była pierwotna, a to, co jest dobrego w myśli greckiej, a więc np. myśl Homera, Hezjoda, Pitagorasa, Platona i innych, zostało zaczerpnięte od pisarzy hebrajskich. Ta „teoria zapożyczeń”, szeroko rozpowszechniona w literaturze żydowsko-greckiej, a następnie chrześcijańskiej, jest nieświadomym hołdem złożonym przez Żydów myśli greckiej.

Jeżeli kultura żydowska nie wywierała wpływu na kulturę grecką, to ta ostatnia potrafiła wciągnąć w swój krąg myśl hebrajską - szczególnie diaspory, ale także i Palestyny. Ślad tego widzimy zarówno w księgach kanonicznych Starego Testamentu, jak apokryfach i innej literaturze żydowskiej, a poprzez nie, w I i w II wieku po Chr., prowadzi on do literatury chrześcijańskiej: zarówno do ksiąg No-

4 Por. np. Iz 25.

5 *The Oxford Classical Dictionary*. Oxford 1984, s. 111.

wego Testamentu, jak i innych pism pierwszych pokoleń chrześcijańskich. Nas interesuje tu jednak wyłącznie wpływ greckiej myśli filozoficznej na myśl religijną judaizmu i chrześcijaństwa.

W Aleksandrii następowała stopniowa hellenizacja diaspory żydowskiej, która straciła znajomość języka hebrajskiego, a jej więzy z Jerozolimą były raczej luźne. W tej sytuacji powstała konieczność przekładu Ksiąg Świętych na język grecki. Przekład ten, zwany *Septuaginta*<sup>6</sup>, został dokonany stopniowo, a nie - jak podaje *List Arysteasza* - jednorazowo. Obok *Septuaginty* powstała literatura żydowska pisana w języku greckim, a więc np. dramat (ps. Ezechiel), romans (*Józef i Asenet*), komentarze biblijne i dzieła filozoficzne Filona, dzieła historyczne Józefa Flawiusza i Justusa z Tyberiady. Arystobulos w II w. wprowadził alegorię grecką do egzegezy biblijnej, którą obficie zastosuje Filon rozwijając ponadto koncepcję boskiego Logosu - oto kilka przykładów tego skomplikowanego procesu hellenizacji myśli żydowskiej, który daleki jest od wyjaśnienia.

Literatura ta powstała jednak poza głównym nurtem twórczości judaistycznej, rabinistycznej i w wielkim stopniu została odrzucona w późniejszych wiekach przez Żydów; zachowała się natomiast fragmentarycznie, paradoksalnie, w dziełach wczesnochrześcijańskich, np. Klemensa Aleksandryjskiego czy u Euzebiusza z Cezarei.

Jednym z pierwszych ważnych etapów tego procesu była twórczość Arystobulosa (III/II w. przed Chr.)<sup>7</sup>. Próbował on użyć alegorii - stosowanej przez filozofów (stoików i platoników) oraz gramatyków do interpretacji dzieł Homera - do egzegezy *Pentateuchu*. Stwierdził on, że należy wyjść poza literę tekstu, poza wszelkie biblijne antropomorfizmy i dopiero takie postępowanie pozwoli na wyrobienie sobie prawdziwego pojęcia Boga. Tylko tak można dotrzeć do prawdziwej treści Starego Testamentu, do prawdziwej postaci Mojżesza, którego znali i od którego zależeli filozofowie greccy od Orfeusza i Pitagorasa, poprzez Sokratesa do Platona. Cokolwiek byśmy myśleli o teoriach Arystobulosa, stanowią one pierwszą znaną nam próbę przerzucenia pomostu pomiędzy Starym Testamentem a myślą grecką<sup>8</sup>.

Obok Arystobulosa wpływ filozofii greckiej widzimy w dwóch księgach kanonicznych Starego Testamentu: u Koheleta i w Księdze Mądrości.

6 O literaturze żydowskiej w języku greckim por. A. Świderkówna, *op. cit.*, s. 272-332.

7 A. Świderkówna, *op. cit.*, s. 287 nn. Wydanie tekstów Arystobulosa: C. Kraus Reggiani, *I frammenti di Aristobulo esegeta biblico*. „Accademia Nazionale dei Lincei, Bolletino di Classici”, ser. 3, 1982-87-134; przekład angielski: J. H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. II. New York 1985, s. 831-842 (Bibliografia).

8 Zob. *Allegorische Dichtererklärung* [w:] K. Ziegler, W. Sontheimer, *Der kleine Pauly. Lexikon der Antike*, Bd. I. Stuttgart 1979, s. 224; A. Świderkówna, *op. cit.*, s. 287-292.

Księga Koheleta<sup>9</sup> została napisana po hebrajsku w środowisku palestyńskim w III w. przed Chr., choć autor jej, jak się wydaje, był dobrze obznajomiony ze środowiskiem intelektualnym hellenistycznym. Jest to jedyna księga Starego Testamentu, której treścią są rozważania filozoficzno-etyczne zabarwione zaledwie treścią religijną, toteż w I w. po Chr. pojawiły się nawet w środowisku judaistycznym wątpliwości co do jej kanoniczności. Nie weszła ona do przekładu *Septuaginty*, do której później włączono przekład Akwili.

Księga ta sprawia sporo kłopotu egzegetom, jako że znajdujemy w niej treści nawiązujące do epikureizmu: „Jedyną pociechą w ludzkiej niedoli jest to, że można sobie pojeść, popić i doświadczyć trochę szczęścia dzięki swojej pracy”, pisze Kohelet, ale pogląd ten odrzuca, bo to „jest darem Boga” (2, 24). Podobnie stwierdza: „Zastanowiłem się nad tym, kim jest człowiek. Czyżby Bóg wystawiał go na próbę, chcąc, aby odniósł wrażenie, że jest tylko zwierzęciem? Przecież los ludzi i zwierząt jest taki sam, jedni i drudzy umierają podobnie, tak samo ustaje ich oddech. Nie ma więc żadnej różnicy między człowiekiem a zwierzęciem. Wszystko jest takie ulotne, wszystko zmierza do jednego miejsca, z prochu bowiem powstało i w proch się obróci. Czy ma ktoś pewność, że duch człowieka wstępuje ku górze, a duch zwierzęcia spływa w dół, do ziemi?” (3, 19-21). Pod koniec księgi prostuje również to twierdzenie: duch ludzki powróci do Boga, który go dał człowiekowi (12, 7).

Wynikałoby więc z tego, że te epikurejskie poglądy stanowią dla człowieka „próbę”, podobnie jak stoicki pogląd, że duch życiodajny człowieka pochodzi z nieba astralnego, do którego powraca po śmierci<sup>10</sup>. Fragmenty te, mimo odrzucenia ich przez autora, pokazują, jak silne były wpływy szkoły epikurejczyków, sceptyków i stoików w III w., jeśli echa ich poglądów zdołały przeniknąć nawet do stosunkowo dość zamkniętego środowiska, jakim był judaizm palestyński.

Księga Mądrości została napisana po grecku, w środowisku żydowskim Aleksandryjskim, w I wieku przed Chr. Już jej forma jest grecka - jest to typowy protreptyk, zachęta do mądrości. Takie protreptyki różnego rodzaju spotykamy

9 *Księga Koheleta*. Tł. i opr. M. Filipiak. Poznań 1980. Używam tu nie wydanego jeszcze, pięknego przekładu ks. K. Bardskiego, przygotowanego do nowego wydania Biblii przez Paulistów, który, jak się wydaje, podsuwa nowe rozwiązania.

10 P. Grelot, „La vie spirituelle”. *Supplément*, 77 (1968), s. 147, cytuję za M. Filipiak, *op. cit.*, s. 126.

w literaturze greckiej<sup>11</sup>. Także jej treść w wielu miejscach zależy od myśli platońskiej i stoickiej i przy pomocy pojęć tych szkół stara się wyrazić elementy religii żydowskiej<sup>12</sup>. Księga Mądrości, jak podkreśla A. M. Malingrey, bierze z filozofii greckiej wszystko to, co służy do opisanego mądrości Bożej, jej istoty i działania i jej związku z ludzką mądrością<sup>13</sup>.

Autor zaczyna księgę od obrony dobroci świata: „Bóg nie jest stwórcą śmierci [ ... ]. On wszystko stworzył, by istniało” (1, 13 n.), a następnie, w drugim rozdziale przechodzi do polemiki z „bezbożnymi”, w których bez trudu odkrywamy epikurejczyków<sup>14</sup>. Autora oburza ich twierdzenie, że to przypadek sprawił, że przyszliśmy na świat i kiedyś będziemy, jakby nas nie było (2, 2), z czego wynikałoby, że należy używać życia i oddawać się jego rozkoszom.

W obydwu tych księgach kanonicznych Starego Testamentu widzimy polemikę z pewną formą epikureizmu, nie tyle filozoficznego, ile praktycznego, oraz z elementami stoicyzmu. Jedna i druga księga Starego Testamentu świadczą o wpływie tego kierunku na środowiska judaistyczne w Palestynie i Aleksandrii.

W Księdze Mądrości znajdujemy jeszcze inny pogląd wzięty z literatury greckiej, a mianowicie długi passus na temat powstania kultu bożków. Bogowie to ludzie śmiertelni, którym po śmierci wystawiono posągi, „a tłum zachwycony ich pięknem uznał za bóstwo tego, którego dopiero co czczono jako człowieka” (Mdr 14, 20). Mamy tu do czynienia z teorią Euhemerosa z Messyny, pisarza greckiego pochodzącego z III wieku, który uważał bogów za wybitnych ludzi (w sensie dobrym lub złym), których po śmierci uznano za bogów. Poglądy jego były popularne wśród chrześcijan: znają jego dzieła i nawet cytują pisarze greccy i łaciniści wieku IV i V: Euzebiusz z Cezarei (+339) i pisarze łaciniści: Laktancjusz (IV w.), Arnobiusz (IV w.) i św. Augustyn (+430)<sup>15</sup>. Czy przypadkiem popularność tego te-

11 *Księga Mądrości*. Tł., oprac. K. Romaniuk. Poznań 1969; J. Vilchez, *Sabiduría*. Estella 1990. Por. B. Poniży, *Panteizm w Księdze Mądrości (13, 1-9) na tle krytyki bałwochwalstwa w Biblii*. „Poznańskie Studia Teologiczne” 8 (1998), s. 27-60. Liczne przykłady protreptyków greckich podaje Diogenes Laertios, np. Arystotelesa (5, 22), Teofrasta (5, 49), Demetriusza z Faleronu (5, 81); spotykamy je w różnych szkołach filozoficznych i w różnych okresach. Protreptykiem był zaginiony *Hortensjusz* Cyserona (por. *Wyznania św. Augustyna*, 3, 4). Spotykamy go również w literaturze chrześcijańskiej (Justyn, *Dialog*, *Protreptyk Klemensa Aleksandryjskiego* itd.). Istnieje teza, że *List do Rzymian* Pawła jest takim protreptykiem, por. D. E. Aune, *Romans as a „Logos protreptikos”* [w zbiorze:] *The Romans Debate*. Red. K. P. Donfried. Peabody, Mass. 1991, s. 278-296, cytuję za: G. E. Sterling, *op. cit.*, s. 323.

12 Por. P. Heinisch, *Griechische Philosophie und Altes Testament*. Münster 1914, s. 35-114, cytuję za A. M. Malingrey, *op. cit.*, s. 71.

13 A. M. Malingrey, *op. cit.*, s. 70-73.

14 Inaczej nieco widzi to J. Vilchez: „Los impíos son materialistas eclécticos superficiales, sin sistema filosófico propio, alimentados por las corrientes filosóficas vulgarizadoras en todo el ámbito helenístico” (*op. cit.*, s. 156, por. s. 154, przyp. 7).

15 O Euhemerze z Messyny por. T. Sinko, *Historia literatury greckiej*. T. II. Cz. I. Kraków 1947, s. 170-173.

matu u pisarzy chrześcijańskich nie jest spowodowana potwierdzeniem go przez Księgę Mądrości?

W diasporze żydowskiej, być może w Antiochii, powstała apokryficzna IV Księga Machabejska<sup>16</sup>. Datacja dzieła jest niepewna: być może powstało na początku panowania Hadriana (117/118 po Chr.). Napisał je Żyd, zwolennik nie bardzo ortodoksyjnego stoicyzmu, prawdopodobnie z kręgów Posejdoniosa. Już w pierwszych słowach wstępu, zbudowanego wedle zasad retoryki starożytnej, zaznacza, że celem dzieła jest udowodnienie, iż rozum pobożny jest całkowicie panem ludzkich namiętności. Do tej tezy filozoficznej nawiązuje również w trakcie księgi. Interpretuje on z punktu widzenia stoicyzmu męczeństwo Eleazara i braci Machabejskich. Cały wstęp stanowi wykład jego poglądów etycznych.

Wprawdzie bierze pod uwagę Prawo, niemniej jednak widzi wartość odwagi i samoopanowania, łącząc więc elementy judaistyczne z wziętymi od Platona i stoików. Zadaniem rozumu jest nie zniszczyć uczucie (jak twierdzili stoicy), ale je opanować tak, aby mu nie ulec (1, 29). Znajdujemy w tej księdze platońską naukę o czterech cnotach kardynalnych, przejętą następnie przez stoików, oraz platońską tezę, że lepiej zło znosić niż je wypełniać. Definicję mądrości jako wiedzy o rzeczach boskich i ludzkich i o ich przyczynach, którą podaje autor (1, 16), znajdujemy również u Cyserona<sup>17</sup>. Ilustrację tez filozoficznych wyrażonych we wstępie znajdziemy w dalszym ciągu IV Księgi Machabejskiej. Sygnalizując problem, nie wchodzimy w dokładniejszą analizę księgi, odsyłając do wspomnianego już komentarza C. Kraus Reggiani. IV Księga Machabejska zawiera więc ciekawą interpretację filozoficzno-eklektyczną do wydarzeń biblijnych. Jej wymowa pozostaje jednak tradycyjnie biblijna, a filozofia stanowi tylko narzędzie przekazu tez typowo żydowskich.

Kluczową jednak postacią w łączeniu kultury judaistycznej i filozofii greckiej jest Filon Aleksandryjski<sup>18</sup> (postać niemalże współczesna Chrystusowi), który

16 Wydanie: *Septuaginta*. Stuttgart 1962<sup>7</sup>, s. 1157-1184; H. J. Klouck, 4. *Makkabäerbuch*, Gütersloch 1989. Przekłady, zazwyczaj ze znaczącymi wstępami, komentarzem i bibliografią: angielski - H. Anderson [w:] *The Old Testament Pseudepigrapha. Op. cit.*, s. 531-564; hiszpański - M. López Salvá [w:] A. Díez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Vol. III. Madrid 1982, s. 121-166; niemiecki - E. Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*. Bd. II. Tübingen 1900, s. 149-177; P. Rießler, *Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel*. Heidelberg 1975<sup>3</sup>, s. 700-728; włoski: C. Kraus Reggiani, 4 *Maccabei*. Genova 1992 (ważny komentarz); R. Renehan, *The Greek Philosophical Background of Fourth Maccabees*. „Rheinisches Museum für Philologie”, 115 (1972), s. 223-238; O. de Silva, 4. *Maccabees*. Sheffield 1998. *Słownik wiedzy biblijnej*. Red. naukowa B. M. Metzger, M. D. Coogan. Konsultacja wyd. polskiego W. Chrostowski. Warszawa 1996, s. 416 n.

17 Por. *Tusculanae disputationes* 4, 57.

18 E. Dąbrowski, *Nowy Testament na tle epoki*. Poznań 1965, s. 459-494; W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*. T. I. Warszawa 1978, s. 161-165.



wywarł ogromny wpływ na rozwój myśli chrześcijańskiej - zarówno egzegezy biblijnej, jak i filozofii. On to nadał Biblii, a zwłaszcza księgom Mojżeszowym miano filozofii, wyodrębniając ją jednak od filozofii greckiej<sup>19</sup>.

Jeśli chodzi o egzegezę, to Filon rozwinął alegorię, wprowadzoną do egzegezy - jak widzieliśmy - przez Arystobulosa. Ta stoicka kategoria egzegetyczna przyjęła się następnie powszechnie w egzegezie chrześcijańskiej: od pism Nowego Testamentu (używa jej św. Paweł<sup>20</sup>), poprzez Orygenes, Ojców Kapadockich na Wschodzie i Ambrożego i Augustyna na Zachodzie - zdomowi się na stałe w egzegezie biblijnej patrystycznej i średniowiecznej.

Drugim, równie ważnym elementem wprowadzonym przez Filona jest jego pojęcie Boga jako Logosu. Termin ten ma w filozofii greckiej długą tradycję i wiele znaczeń; mógł więc znaleźć swoje miejsce w myśli judaistycznej i chrześcijańskiej. U Filona jest on osobą, pośrednikiem pomiędzy Bogiem a światem, zastępcą Boga, drugim Bogiem, który ukształtował świat z materii.

To pojęcie Logosu, odpowiednio zmodyfikowane, wprowadził św. Jan do swojej Ewangelii i ten aspekt filozoficzny Ewangelii uznali ówczesni filozofowie, np. neoplatonik Amelius cytowany przez Euzebiusza z Cezarei<sup>21</sup>. Ten termin filozofii greckiej znajduje swe zaczepienie w starotestamentalnym pojęciu uosobionej Bożej Mądrości - stajemy więc znowu wobec zbliżenia myśli judaistycznej i greckiej. Znaczący jest jednak fakt, że wprowadził je Jan do swojej ewangelii napisanej w Efezie, ojczyźnie Heraklita, który jako pierwszy to pojęcie wprowadził do filozofii greckiej.

Pozostaje problem pochodzenia tego terminu u św. Jana (J 1). Do czasów J. Lebretona, autora wielkiej monografii o narodzinach dogmatu Trójcy św.<sup>22</sup>, było pewnikiem, że termin ten Jan zaczerpnął z filozofii Filona. Okazało się jednak, że różnica pomiędzy tymi dwoma autorami jest wielka. U Filona Logos jest pierwiastkiem dynamicznym, przeciwieństwem materii, podczas gdy u Jana to właśnie Logos, sam będąc Bogiem, stał się ciałem i zamieszkał pomiędzy nami, co jest nie do pomyślenia u Filona. Janowe pojęcie Logosu jest więc jego własnym wytworem, opartym jednak na tradycji greckiej, szczególnie Filona i przejętym przez niego twórczo w duchu chrześcijańskim.

19 Por. J. Domański, *Metamorfozy pojęcia filozofii*. Warszawa 1996, s. 20. Na ten temat: G. Bardy, „*Philosophe*” et „*philosophie*” dans le vocabulaire chrétien des premiers siècles, „*Revue d’ascétique et de mystique*” 25 (1949), s. 97-108 oraz A. M. Malingrey, *op. cit.*, s. 77-91.

20 Por. Gal 4, 22-28.

21 *Praeparatio evangelica* 11, 19, cyt. za: P. Hadot, *Qu’est-ce que la philosophie antique?* Paris 1995, s. 356 n.

22 J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*. Vol. I-II, Paris 1927-1928.

Sławny fragment prologu Ewangelii Jana: „A słowo ciałem się stało i zamieszkało między nami” - można również wyjaśnić wedle tradycji typowo judaistycznej, jak to pokazuje np. ks. E. Dąbrowski: „Słowo to aram. *memra*, zamieszkało między nami - hbr. *szekina*, a widzieliśmy chwałę Jego - hbr. *jekara*”<sup>23</sup>. Prolog więc Jana stoi na pograniczu dwóch tradycji: judaistycznej i hellenistycznej, jakby ich rozwinięcie. Jest więc jakoby symbolem dalszego rozwoju myśli - a więc i filozofii - chrześcijańskiej, opierającej się zarówno na spuściźnie żydowskiej, jak i greckiej<sup>24</sup>.

Pojęcie Logosu u Jana jest punktem wyjścia dla całej chrystologii chrześcijańskiej. Rozwiną je apologety (pisarze chrześcijańscy II w.) oraz teologowie aleksandryjscy III wieku, jak Klemens, Orygenes oraz w IV wieku Atanazy, będzie stanowiło podstawowy element dyskusji ariańskiej, rozwiną je w IV wieku Ojcowie Kapadoccy.

Obok tego podstawowego tekstu o Logosie, znajdziemy w pismach Janowych - w jego listach - fragmenty wyraźnie nawiązujące do gnozy (o której będzie mowa za chwilę) i potępiające ją<sup>25</sup>.

Jeśli chodzi o ewangelie synoptyczne, nie znajdujemy w nich jakichkolwiek wpływów filozofii greckiej, choć być może istnieją pewne elementy spotykane również w ówczesnej filozofii<sup>26</sup>.

Elementy filozoficzne znajdziemy jednak u innego autora pism Nowego Testamentu, u św. Pawła, w jego mowie na Areopagu i jej uzupełnieniu - w mowie w Listrze, a terminologię filozoficzną i *clichés* filozoficzne znajdziemy rozrzucone po jego listach.

23 E. Dąbrowski, *op. cit.*, s. 492-494.

24 Warto przytoczyć dłuższy fragment z dzieła kard. A. Grillmeiera, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*. Vol. I. Brescia 1982: „Possiamo ammettere che il prologo di Jo. è indirizzato in primo luogo, se non esclusivamente, direttamente ai Greci. Esso spicca come un vestibolo greco davanti ad un edificio giudeo-cristiano, cioè al Vangelo stesso... Il suo scopo è di permettere agli elleni l'accesso all'edificio, ma proprio a questo proposito bisogna osservare che la concezione greca del Logos di per sé non è affatto sufficiente a spiegare il concetto giovanneo. Senza dubbio Eraclito e la Stoa fanno del Logos il principia dell'ordine cosmico, ma Io pongono immanente al mondo. Il Logos del prologo è al tempo stesso personale e trascendente. Anche Filone, nonostante tutta l'analogia riscontrabile in alcune formulazioni, non basta a spiegare la concezione giovannea. È vero che il Logos filoniano è concepito come un essere da una parte dis tinto da Dio e dall'altra dotato di proprietà divine e investito di una fondazione cosmologica-antropologica. Ma nel prologo giovanneo il Logos è in rapporto tanto con Dio quanta anche con il mondo, e in particolare con la storia, che va al di là di quello previsto da Filone, e ciò sulla base dell'incarnazione: un'idea totalmente estranea al giudeo di Alessandria” (s. 176 n.).

25 Np. 1 J 4, 1-6; 2 J 7-11 i inne.

26 O związkach Nowego Testamentu i filozofii hellenistycznej por. G. E. Sterling, *op. cit.*, s. 313-358 (bibliografia!). Ten więc autor widzi szereg analogii pomiędzy filozofią cyników a nauką Jezusa (np. Epiktet 3, 22, 45-50 / Mt 8, 18-22; 9, 57-62); tam podana przez niego literatura na temat związków Nowego Testamentu i filozofii cynickiej. Mniej przekonujące jest szukanie analogii pomiędzy śmiercią Chrystusa i Sokratesa, *op. cit.*, s. 318 n., 321.

Mowę na Areopagu (Dz 17, 10-3 5) wygłosił św. Paweł podczas swego pobytu w Atenach na spotkaniu z filozofami ateńskimi - stoikami i epikurejczykami. Jeśli możemy stwierdzić, że niewątpliwie autor Dziejów Apostolskich, św. Łukasz, wystylizował ją, to przyjmuje się zasadniczo jej autorstwo św. Pawła. Mowa ta stanowi fragment typowo stoicki użyty jako apologia chrześcijańska. W całym fragmencie jedynym elementem chrześcijańskim jest końcowe zdanie o zmartwychwstaniu i sądzie, które powoduje - dodajmy - odrzucenie Pawła. Paweł operuje argumentacją zrozumiałą dla słuchaczy: wychodząc od obrazu ołtarza zbudowanego „nieznanemu bogu”, Paweł przechodzi do pojęcia Boga stwórcy wszystkiego, który wszystkiemu daje tchnienie życia, i który zakreślił ludziom czasy i granice, w Nim też żyjemy i jesteśmy - cytuje tu stoika Aratosa z Soloi<sup>27</sup>. Ludzie pochodzą z rodu boskiego - jest to owa stoicka *συγγένεια*. Cały fragment, z wyjątkiem ostatniego wiersza, mógłby być uznany za stoicki traktat o poznaniu Boga. Uzupełnieniem tego fragmentu jest pierwsza mowa św. Pawła do Greków, skierowana do nich w Listrze<sup>28</sup>, w której mówi on o Bogu, stwórcy wszystkiego, nad którym czuwa Opatrzność. Tę treść stoicką wyraża św. Paweł poetyckim językiem stoickich hymnów<sup>29</sup>.

Ciekawa jest oprawa literacka nadana mowie na Areopagu przez św. Łukasza. Opowiadanie to ujmuje Łukasz w schemat: synagoga - agora - areopag i, jak można by powiedzieć poetycko, nad kompozycją opisu pobytu Pawła w Atenach unosi się cień Sokratesa: stąd jego rozprawa na agorze z filozofami, stąd „nowe bóstwa”, które ma głosić św. Paweł; to samo oskarżenie skierowano przeciw Sokratesowi (Ksenofont, *Memorabilia* 1, 1). I znowu schemat ten podkreśla myśl o związku filozofii starożytnej z Prawem żydowskim<sup>30</sup>.

Dwa fragmenty Listu do Rzymian św. Pawła wskazują na związki ze stocyzyzmem. W Rz 1, 19 n. Paweł stwierdza, że Boga poznajemy ze świata stworzonego. Jest to element wyraźnie stoicki, ale zaczerpnięty z tej filozofii prawdopodobnie za pośrednictwem Księgi Mądrości (13, 1-9). Dużo bardziej wyrazisty element zawiera Rz 2, 14: „Kiedy bowiem poganie, którzy nie mają Prawa idąc za naturą [*φύσει*] czynią właśnie to, co nakazuje Prawo, to ludzie ci, nie posiadając Prawa, sami sobie są prawem [*ἑαυτοῖς εἰσι νόμος*]. Dają dowód, że treść Prawa wy-

27 *Phaenomena* 5.

28 Por. Dz 14,15-17.

29 F. Überweg, *Die patristische und scholastische Philosophie*. Berlin 1928, s. 8. O mowie na Areopagu: E. Dąbrowski, *Dzieje Pawła z Tarsu*. Warszawa 1953, s. 218-256, i tenże, *Dzieje Apostolskie*. Poznań 1961, s. 378-381, 534-541.

30 E. Dąbrowski, *Dzieje Pawła z Tarsu, op. cit.*, s. 605.

pisana jest w sercach, przy czym sumienie [συνείδησις] ich jest jak świadek, który w myślach oskarża lub bierze w obronę”. Nie jest to tylko fragment zawierający terminologię stoicką, ale, jak pisze F. Überweg, nauka o Prawie moralnym w naturze i istnienie prawa w nas samych stanowią podstawowy dogmat [Fundamentaldogma] etyki stoickiej<sup>31</sup>. Dodajmy, że list do Rzymian bywa uważany, jak już wspomnieliśmy, za protreptyk<sup>32</sup>.

Jakie było więc przygotowanie filozoficzne i klasyczne Pawła z Tarsu? W Tarsie Paweł się urodził i otrzymał gruntowne wykształcenie rabinistyczne. Ale czy tylko? W Tarsie również przebywał kilka lat po swoim nawróceniu. Należy unikać skrajności: z jednej strony robienia z Pawła filozofa stoickiego, świetnie wykształconego w literaturze klasycznej, z drugiej strony jej wroga. Ks. Dąbrowski zwraca uwagę na fakt, że Atenodor, uczeń Posejdoniosa, którego wykłady słuchał Oktawian, a Cicero radził się pisząc *De officiis*, umarł właśnie w Tarsie, na początku I w. po Chr. Tars był bastionem filozofii stoickiej w Azji Mniejszej. Dwa przytoczone fragmenty nie są jedynymi, które świadczyłyby o pewnym wykształceniu klasycznym Pawła, o jego znajomości obiegowych pojęć filozoficznych<sup>33</sup> czy jakiejś przynajmniej bardzo ogólnej znajomości autorów klasycznych, ale nie wychodzą one jednak poza zestaw pojęć przeciętnie wykształconego człowieka tamtych czasów.

W listach św. Pawła znajdujemy jeszcze inne ślady jego kultury filozoficznej. W Pierwszym Liście do Koryntian (15, 44-49) daje on przykład platonizującej egzegezy Księgi Rodzaju (2, 7), podobnej jak ta, którą znajdujemy u Filona. Elementy średniego platonizmu można dostrzec w 2 Kor 4, 16-5, 10. Pojęcie „cienia” pojawiające się w Liście do Hebrajczyków (8, 5; należy on do *Corpus Paulinum*, choć nie jest on autorstwa Pawłowego) jest, jak się daje, nawiązaniem do pojęcia platońskiego<sup>34</sup>. Natomiast poważne wątpliwości może budzić domniemane podobieństwo 1 Tes 2, 1-12 i Diona Chryzostoma 32, 11 n. czy elementów epikurejskich podobnych do tych zawartych w papirusach z Herkulanum<sup>35</sup>.

Nie zapominajmy jednak, że tenże Paweł w Pierwszym Liście do Koryntian stwierdza: „Bóg wybrał głupstwo tego świata [...] nauka krzyża stanowi głupstwo dla Greków szukających mądrości. Bóg wybrał prostaków, aby zawstydzić mędrców” (1 Kor 1, 18-30; 3, 19 n.), a w Liście do Kolosan uważa, że filozofia

31 *Ibidem*.

32 D. E. Aune, *op. cit.*, s. 278-296.

33 O terminologii filozoficznej u św. Pawła por. F. Überweg, *op. cit.*, s. 9.

34 Por. Platon, *Państwo* VII, 515 a-b; G. E. Sterling, *op. cit.*, s. 320.

35 G. E. Sterling, *op. cit.*, s. 320.

znaczy kłamstwo<sup>36</sup>. Te słowa będą niejednokrotnie przywoływane jako argument przeciw filozofii.

Jest przedmiotem dyskusji stosunek Epikteta do chrześcijaństwa i św. Pawła w szczególności. Lagrange stwierdza, że Epiktet nie tylko znał chrześcijaństwo, ale poznał je poprzez naukę św. Pawła<sup>37</sup>.

Jeśli mówimy o pismach Nowego Testamentu, nie możemy pominąć Listu św. Jakuba, jedynej księgi mądrościowej NT. Bywa on również nazywany diatrybą stoicką ze względu na jego formę, a W. Jaeger stwierdza w nim istnienie pojęcia typowo pitagorejskiego, jakim jest termin „koło narodzin [ὁ τροχὸς τῆς γενέσεως]”<sup>38</sup>.

Warto tu dodać, że niektóre pisma Nowego Testamentu, szczególnie listy Pawłowe, stosują formy powszechne w ówczesnej filozofii, jak protreptyk, parenezę, diatrybę<sup>39</sup> oraz używają podobnych obrazów i toposów ówczesnej literatury filozoficznej<sup>40</sup>.

Pisma pierwszego pokolenia chrześcijan poapostolskich - tzw. Ojców Apostolskich - są niemalże całkowicie (z wyjątkiem Klemensa Rzymskiego) afilozoficzne i to nie dlatego, że ich autorzy żywili jakąś szczególną awersję do filozofii, ale po prostu dlatego, że byli to prości duszpasterze, zajęci rozwiązaniami doraźnych problemów i nie tylko nie mieli czasu na zajmowanie się nią, ale jej prawdopodobnie nie znali i ona ich nie interesowała. I właśnie w tym czysto duszpasterskim aspekcie znajdujemy u nich potępienia gnozy, np. u św. Ignacego Antiocheńskiego.

Jedynym pisarzem tej grupy, który nawiązuje do filozofii, jest Klemens, bp Rzymu<sup>41</sup>. Był on Żydem zhellenizowanym, znał więc znakomicie Stary Testament, a równocześnie posiadał pewną kulturę filozoficzną i retoryczną. W swoim *Liście do Koryntian* używa on zarówno obrazów, jak i pojęć stoickich, a więc np. terminologię stadionu i wojskową dla wyrażenia pojęć etycznych. Najbardziej jednak charakterystyczny jest obraz porządku wszechświata, który jest obrazem porządku pośród ludzi. Jeżeli na pierwszy rzut oka uderza w *Liście* Klemensa ten koloryt

36 Por. J. Domański, *op. cit.*, s. 20. Por. G. E. Sterling (*op. cit.*, s. 332 n.), który pokazuje filozoficzne podłoże tych stwierdzeń.

37 R. G. Lagrange, „Revue biblique” 1912, s. 210 nn., cyt. za: F. Überweg, *op. cit.*, s. 10.

38 Jk 3, 6, por. W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*. Przekład, redakcja i wprowadzenie K. Bielawski. Bydgoszcz 1997, s. 29.

39 O diatrybie w Nowym Testamencie por. G. E. Sterling, który fragmenty o charakterze diatryby widzi w pismach Pawłowych, szczególnie zaś w Liście do Rzymian i w I Liście do Koryntian.

40 Obszerniej G. E. Sterling, *op. cit.*, s. 321-330.

41 Tekst Listu do Koryntian [w:] *Sources chrétiennes* 167, 1971, przekład polski A. Świderkówny [w:] *Pierwsi świadkowie: pisma Ojców Apostolskich*. Przekład A. Świderkówna. Wstęp, komentarz i opracowanie M. Starowieyski. Wyd. 2, uzup. i popr. Kraków 1998, s. 45-87.

stoicki, to przy bliższej analizie stwierdzamy, że jego stoicyzm nie wykracza również poza zakres popularnej filozofii, charakterystycznej dla wykształcenia średniego obywatela świata hellenistycznego, którego Klemens używa dla wyrażenia pojęć swojej wiary<sup>42</sup>.

Stoimy więc na tej samej linii co Kohelet i Księga Mądrości: autorzy ich używają bądź zwalczają obiegowe pojęcia epikurejskie; Klemens natomiast wprowadza, podobnie jak Paweł w swych listach, elementy obiegowe filozofii stoickiej i argumentuje nimi głoszoną przez siebie nową wiarę.

Pierwszym systemem, który próbuje nadać wyjaśnienie racjonalne danym Objawienia, jest gnostycyzm. Jak się wydaje, nie należy demonizować gnostycyzmu, jak to czynili zwalczający go najstarsi Ojcowie Kościoła. Rozumiemy ich - gnoza stanowiła wtedy śmiertelne niebezpieczeństwo dla Kościoła II w., niemniej jednak wielu spośród gnostyków było ludźmi, którzy starali się wyjaśnić dane Objawienia racjonalnie, przy pomocy pojęć i danych filozofii, mitów i religii orientalnych. Należy również przypomnieć, że istniało wiele szkół gnostyckich i uogólnianie w tej dziedzinie, jakie zresztą tu stosujemy, jest zabiegiem niebezpiecznym.

Gnostycy starali się przekształcić więc wiarę w wiedzę i na tej podstawie zbudować pogląd na świat i normy postępowania ludzkiego. Wprowadzenie wiedzy jako elementu odkupiającego usunęło kategorie tak podstawowe dla chrześcijaństwa, jak wcielenie Chrystusa i Jego odkupienie przez krzyż. Świat i materia, wedle gnostyków, są złe. Głosili oni skrajny dualizm: materii i ducha, dobra i zła, przerzucając te pojęcia, jak zbliżony do gnostyków Marcjon, na pojęcie Boga: stąd Bóg zły Starego Testamentu, stwórcy materii, i Bóg dobry, miłości, Nowego, który odkupuje człowieka spod panowania materii. Potępienie materii niweczy chrześcijaństwo: stawia pod znakiem zapytania wcielenie Chrystusa, znaczenie sakramentów, jak Eucharystii i małżeństwa, a stwarzając system eonów (jest to skrzyżowanie systemu emanacji Filona z mitologią pogańską) i sprowadzając postać Jezusa do roli jednego z nich - niweczy naukę o Jezusie jedynym pośredniku pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Daleko posunięta alegoryzacja tekstu biblijnego, traktującego dane ksiąg świętych jako symbole rzeczywistości dostępne wyłącznie dla doskonałych (pneumatyków), podważa bazy historyczne chrześcijaństwa jako religii faktu i historii. W ten sposób chrześcijaństwo przemienia się w jeden z systemów teozoficznych<sup>43</sup>.

42 O stoicyzmie Klemensa por. *Sources chrétiennes* 167, 28-39 oraz G. Bardy, „Recherches de science religieuse” 12 (1922), s. 73-85; W. C. van Unnik, „Vigiliae christianae”. A Review of Early Christian Life and Language, 4 (1950), s. 181-189.

43 O gnostycyzmie jako systemie filozoficznym por. W. Tatarkiewicz, *op. cit.*, s. 176-179 oraz liczne prace ks. W. Myszora.

Gnostycy, czasami w najlepszej woli, wybrali niewłaściwe narzędzie do tych badań, dzięki któremu ich droga musiała prowadzić donikąd. Takie przygody intelektualne - próby wykluczania tajemnicy i wiary, a zastąpienia ich wiedzą - spotykały chrześcijaństwo wielokrotnie podczas jego dziejów.

Jeżeli gnostycyzm jako system był zaprzeczeniem podstawowych elementów chrześcijaństwa, to był on jednocześnie pierwszym systemem, który starał się całościowo zapisać chrześcijaństwo w innym systemie niż system myślenia judaistycznego. Nie dziwimy się, że ta próba zawiodła.

A jednak spotykamy się z gnostykami chrześcijańskimi. Za takich uważali się na przykład aleksandryjczycy Klemens i Orygenes. Według nich gnoza to zgłębianie rozumowo danych wiary i pogłębianie jej w świetle filozofii, której skarby powinny być oddane do dyspozycji wiary. Wiara - πίστις - jest zgodna z γνῶσις; wiedzą. Wiara, wedle nich, jest początkiem prawdziwej filozofii.

W ten sposób w drugim pokoleniu poapostolskim, w II wieku, dochodzimy do pierwszej, a zarazem podstawowej dla dziejów tego problemu refleksji na temat roli filozofii i jej stosunku do myśli chrześcijańskiej. Sformułowali ją dwaj chrześcijańscy filozofowie-apologeci w połowie II wieku: Justyn męczennik i jego uczeń - Tacjan Syryjczyk.

Justyn<sup>44</sup> pochodził z rodziny greckiej osiadłej w Palestynie. Urodził się na początku II w. Przeszedł różne szkoły filozoficzne, skosztował filozofii stoików, perypatetyków, pitagorejczyków, platoników, ale nie znalazł w nich odpowiedzi na swoje problemy. Tajemniczy starzec wprowadził go w myśl chrześcijańską, której pozostał wiemy i za którą oddał swoje życie. Te wiadomości autobiograficzne znajdujemy w jego *Dialogu z Żydem Tryfonem* (2-8). Justyn oddał się całkowicie filozofii - jest on pierwszym filozofem chrześcijańskim - i założył w Rzymie pierwszą chrześcijańską szkołę filozoficzną, która, jak się wydaje, przyciągała ludzi z daleka, oraz ułożył szereg dzieł. Zachowały się dwie *Apologie* i wspomniany *Dialog z Żydem Tryfonem*. Zadenuncjowany przez filozofa cynika, przez filozofa Rustyka, prefekta Rzymu, został zasądzony na śmierć, który to wyrok potwierdził cesarz, również filozof - Marek Aureliusz. Pierwsze frontalne starcie filozofii pogańskiej i chrześcijańskiej kończy się wprawdzie klęską tej ostatniej, ale zarazem pokazuje poziom moralny filozofów pogańskich II wieku, postępujących wbrew elementarnym zasadom ogólnoludzkim, które - dodajmy - sami głoszą.

44 O Justynie zob. J. M. Szymusiak, M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*. Poznań 1971, s. 238-241 oraz A. Lisiecki, *Wstęp [do:] św. Justyn, Apologie, Dialog z Żydem Tryfonem*. Z greckiego tłum. oraz wstępem i objaśnieniami opatrzył A. Lisiecki. Poznań 1926 (T. IV serii *Pisma ojców Kościoła* pod red. J. Sajdaka). Tam również *Męczeństwo św. Justyna*.

Nie miejsce tu na analizę filozofii Justyna, chciałbym natomiast zwrócić uwagę na dwa elementy: założenie szkoły filozoficznej i uzasadnienie stosunku chrześcijaństwa do kultury pogańskiej; a ponieważ kultura pogańska była wtedy jedyna, jest tu mowa o kulturze w ogóle.

O szkole Justyna wiemy bardzo mało. Na podstawie jednak tego, co wiemy o szkole aleksandryjskiej, możemy z dużym prawdopodobieństwem twierdzić, że nauka w niej polegała, jak we współczesnych szkołach filozoficznych, na czytaniu i komentowaniu pisma: w szkołach pogańskich komentowano pisma Platona i to w pewnym określonym porządku, tu pisma Starego Testamentu i Nowego Testamentu, też w pewnym porządku. Jak wynika z jego pism, Justyn zna je doskonale. Nie była to lektura teoretyczna, ale lektura duchowa, związana z postępem życia duchowego i realizacją życia chrześcijańskiego<sup>45</sup>. Egzamin uczniowie Justyna zdali w sposób doskonały - wraz ze swoim mistrzem oddali swe życie za swoją filozofię, którą uważali za prawdziwą.

Chrześcijaństwo jest dla Justyna filozofią i to jedyną naprawdę Filozofią zarówno w teorii, jak i w praktyce. Wychodzi on od pojęcia Logosu. Chrześcijaństwo posiada całą prawdę –  $\pi\tilde{\alpha}\varsigma \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ , natomiast wszystkie inne systemy mają tylko zasiew boskiego Logosu –  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma \sigma\pi\epsilon\rho\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ , Słowo Boże bowiem zaszczerpiło swój zasiew całej ludzkości, a wszyscy, którzy przed przyjściem Logosu żyli na świecie zgodnie z Logosem (rozumem), mieli w Nim udział jak Grecy (Heraklit czy Sokrates) czy Żydzi (Abraham czy Eliaszy i inni); byli oni chrześcijanami, choć uważano ich za ateistów. Oni jednak nie mieli pełnej wiedzy o Bogu<sup>46</sup>. I trzeba było, aby Chrystus, Boskie Słowo -  $\acute{o} \Lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ , przyszedł na świat, aby ludzie poznali pełną prawdę. A więc w kulturze i w filozofii greckiej znajduje się też Boże Objawienie. W ten sposób wartość kultury antycznej, a więc szczególnie filozofii, zyskała teologiczne potwierdzenie w systemie myślowym Justyna<sup>47</sup>.

Nie była to jednak jedyna możliwa opcja. Prawdopodobnie uczniem Justyna był Tacjan Syryjczyk<sup>48</sup>. Przybył on do Rzymu z innego kręgu kulturalnego, sam zresztą nazywał siebie barbarzyńcą. Po powrocie do Syrii ułożył harmonię Ewangelii, *Diatessaron*, ważny w kulturze chrześcijaństwa zarówno wschodniego, jak i zachodniego. Nas jednak interesuje jego traktat *Przeciw Grekom*. Jest to paszkwil na kulturę grecką jako dzieło szatana, które trzeba bezwzględnie odrzucić.

45 O tym szeroko pisze P. Hadot, *op. cit.*, *passim*, szczególnie s. 358 nn.

46 *Apologia* I, 46, 4.

47 Ważniejsze teksty Justyna na ten temat: *Apologia* I, 20; 46, 2-4; *Apologia* 1110, 13 n.

48 J.M. Szymusiak, M. Starowieyski, *op. cit.*, s. 366 n.; teksty Tacjana [w:] M. Michalski, *Antologia patrystyczna*. T. I. Warszawa 1975, s. 109-116.



Cały atak przeciw kulturze greckiej jest przeprowadzony przy pomocy pomówień, paszkwilów i zieję nienawiścią do rzeczywistości, którą Tacjan zna powierzchownie i która jest mu po prostu obca.

Taki był punkt wyjściowy dwóch dróg, którymi poszło chrześcijaństwo. Twierdzenia Justyna stoją u podstaw kultury Europy. Chrześcijaństwo bowiem stanęło w II w. wobec dwóch możliwości: przyjąć lub odrzucić cały skarbiec kultury grecko-rzymskiej. Przyjęcie go oznaczało równocześnie przyjęcie, choćby nawet z ograniczeniem, wszystkich osiągnięć myśli i sztuki starożytnej, całego aparatu pojęć, które następnie pozwoliły na dalszy rozwój kultury, także teologicznej. Odrzucenie ich oznaczałoby przekreślenie dorobku myśli grecko-rzymskiej, a więc cofnięcie się; dla chrześcijaństwa natomiast oznaczałoby to stanie się albo jedną z licznych sekt orientalnych, albo - w razie dynamicznego rozwoju - narzucenie Europie antyintelektualnego i antykulturalnego systemu religijnego.

Decyzja ta nie była jednak tak prosta, jak nam się wydaje. Kultura grecko-rzymska była związana ze światem pogańskim, który zwalczał i prześladował chrześcijaństwo. Jesteśmy po prześladowaniu Nerona i Domicjana, wszędzie w cesarstwie wybuchały pogromy chrześcijan, mniej lub bardziej popierane przez władzę. Obok tego istniały prześladowania innego rodzaju: paszkwil na chrześcijan filozofa Frontona, stoika, nauczyciela Marka Aureliusza, jest ich najlepszym przykładem<sup>49</sup>. I nie były to jedyne racje przeciw filozofii pogańskiej: Justyn głosił swoje poglądy w czasie pełnego kryzysu gnostyckiego, który mimo całego balastu orientального był systemem wprowadzającym filozofię do serca chrześcijaństwa, stąd nieco młodszy od niego Tertulian twierdził, że filozofia jest dziełem demonów, a filozofowie patriarchami heretyków<sup>50</sup>, co będą powtarzali czasami i inni Ojcowie Kościoła. Trzeba było więc ogromnej przenikliwości i bystrości umysłu, a zarazem wiary w Boski Logos rozsiany po świecie, by mimo wszystko widzieć w filozofii grecko-rzymskiej system wyznawany nie tylko przez prześladowców chrześcijan lub gnostyków, ale iskry Boskiego Logosu. Opcja Justyna była wyborem Hellena z krwi i kości, opcja Tacjana - barbarzyńcy duchowego.

Te dwie opcje będą towarzyszyły myśli europejskiej - nie tylko filozoficznej - aż do czasów współczesnych.

Koncepcja Justyna otworzyła drogę rozwoju intelektualnego chrześcijaństwa. W następnym pokoleniu gnostyk chrześcijański, Klemens Aleksandryjski,

49 O stosunku intelektualistów pogańskich do rodzącego się chrześcijaństwa por. ks. M. Starowieyski, *Pogarda, plotka, oszczerstwo - pisarze pogańscy II wieku o chrześcijanach* [w:] *Pierwsi świadkowie. Op. cit.*, s. 351-397.

50 Obszerniej o tym problemie: J. Sajdak, *Kwintus Septimiusz Florens Tertulian. Czasy - Życie - Dzieło*. Poznań 1949, s. 361-409.

gorąco przywiązany do myśli greckiej, będzie widział wzajemne ubogacenie się w kontakcie filozofii greckiej i chrześcijaństwa, przyjmując zgodę πίστις i γνῶσις, choć przyznając prymat πίστις; wiedza jednak pozwala lepiej zgłębić wiarę. Boski Logos jest centralnym elementem teologii Klemensa. Współczesny Klemensowi Tertulian, pisarz łaciński z właściwą sobie niekonsekwencją potępia w czambuł filozofię i ... buduje swój system teologiczny na stoicyzmie. Młodszy o pokolenie Orygenes rozwinie swoją teologię na bazie platonizmu. I dalej teologia chrześcijańska rozwijać się będzie bujnie wykorzystując wszystkie wielkie systemy filozofii starożytnej, a więc przede wszystkim neoplatonizm, a następnie stoicyzm, później arystotelizm, i nie brakło nawet takich, którzy sięgali do filozofii tak - zdawać by się mogło - antychrześcijańskiej, jak cyników.

Te systemy stanęły u podstaw teologii, bujnie rozwijającej się od III w. Na nich budowali swoją teologię Orygenes, Atanazy, Ojcowie Kapadoccy czy Pseudo-Dionizy Areopagita na wschodzie, a Tertulian, Ambroży czy Augustyn na Zachodzie. Na nich i na podstawach literatury klasycznej rozwinie się wielka literatura chrześcijańska, która wyda pisarzy klasy Ojców Kapadockich, Jana Chryzostoma na Wschodzie, a Tertuliana, Hieronima, Prudencjusza, Paulina z Noli na Zachodzie. Na podstawach sztuki antycznej powstanie od IV w. wielka rzeźba, którą podziwiamy w sarkofagach wczesnochrześcijańskich w Muzeum Watykańskim, w architekturze kościelnej czy sztuce, np. mozaikowej. To wszystko są konsekwencje omawianej decyzji Kościoła II w. I oczywiście na tych podstawach rozwinie się wielka teologia, filozofia, literatura i sztuka - jednym słowem, kultura chrześcijańska czasów późniejszych.

Z bujnego rozwoju filozofii wyrosłej ze stwierdzenia św. Justyna nie wynika, że tendencja Tacjana nie cieszyła się także powodzeniem. Myślicieli, potępiających filozofię antyczną, a potem także i całą współczesną kulturę świecką, było wielu. Współczesny Tacjanowi Hermiasz prześcigał się z nim w potępianiu filozofii pogańskiej, za nim poszli łacinnicy Tertulian, Amobiusz, Firmikus Maternus. Św. Hieronim, opisując swoją sławną wizję porwania przed tron Boży za swoją miłość do Cicerona, usłyszał gromki głos: „Ciceronianus es, non christianus”, i aniołowie przystąpili do wymierzania batów wielkiemu Doktorowi Kościoła łacińskiego, dopóki ten nie wyrzekł się swojej miłości do retoryki łacińskiej<sup>51</sup>. Ikonoklastów zwalczających kulturę nigdy nie brakło w chrześcijaństwie, aż do czasów współczesnych.

A więc dwie drogi: jedna jedynie słuszna Justyna, druga niesłuszna Tacjana? To byłoby zbyt proste. Gromy Tacjana na kulturę filozoficzną miały swoje

51 Hieronim, *List 22*, 30.

podstawy. Zastosowanie dosłowne stoicyzmu w nauce Tertuliana doprowadziło do swoistego materializmu. Bezkrytyczne wprowadzanie neoplatonizmu do teologii doprowadziło do dziwnych poglądów następców Orygenesusa, a arianizm nie jest niczym innym jak konsekwentnym racjonalizmem wprowadzonym do nauki o Trójcy.

Było jeszcze inne niebezpieczeństwo - to, co nazywa H. I. Marrou „le culte des Muses”: zachwyty nad kulturą antyczną prowadził do takiego oczarowania nią, że nawet biskupi zapominali o swoich obowiązkach. W VII w. Grzegorz Wielki gromi biskupa Vienne Dezyderego za to, że zamiast komentować Ewangelie z ambony, tłumaczy pisarzy klasycznych<sup>52</sup>. A nie był to jedyny przykład chrześcijańskiego oczarowania Muzami ...

A jednak przyjęcie kultury filozoficznej starożytności sownie opłaciło się chrześcijaństwu, a straty były ceną za przyjęcie tego wielkiego bogactwa myśli.

\* \* \*

Przebiegliśmy drogę trzech wieków pokazując, *per capita* oczywiście, jaką drogą filozofia starożytna wchodziła do świata pojęć judaizmu, a przez niego do świata chrześcijańskiego.

Jakie są tego wyniki?

Pokazały one, po pierwsze, że niektóre przynajmniej problemy filozofii starożytnej stały się w pewnym momencie problemami dla Żydów zarówno w Aleksandrii, jak i w Palestynie: jedne z nich, jak epikureizm, zwalczali oni, inne, jak niektóre z poglądów stoików, przyjmowali. Jedno z podstawowych pojęć filozofii antycznej - Logos - poprzez naukę Filona, a następnie św. Jana Ewangelisty wkroczyło do świata pojęć chrześcijańskich, a stoicka alegoria stała się jednym z podstawowych narzędzi chrześcijańskiej egzegezy biblijnej.

Te wszystkie jednak pojęcia filozoficzne, tak stoickie, jak platońskie, nie świadczą bynajmniej o szczególnym zainteresowaniu się autorów żydowskich czy następnie chrześcijańskich tymi szkołami filozoficznymi czy filozofią w ogóle. Były one bowiem mniej lub bardziej wygodną odskocznia do udowadniania tez, najpierw judaistycznych, potem chrześcijańskich lub, z kolei, do krytykowania współczesnego im pogaństwa. Szczególnie wygodne były tezy stoików, zwłaszcza związane z etyką, mniej platoników, natomiast tematem zwalczanym były szczególnie zwulgaryzowane tezy epikureizmu.

52 Grzegorz Wielki, *List* 12, 34.

Te pojęcia widzimy w literaturze żydowskiej: pozabiblijnej (np. Arystobulos, Filon), biblijnej (np. Kohelet, Księga mądrości) i apokryficznej (np. IV Księga Machabejska), jak i w kanonicznych tekstach chrześcijańskich (np. Ewangelia Jana, Dzieje Apostolskie, List do Rzymian). Jednak trzeba to bardzo mocno podkreślić, że to wejście pojęć filozoficznych nie wynikało z jakichś szczególnych studiów filozoficznych (z wyjątkiem Filona), ale stanowiło presję na judaizm, a następnie na chrześcijaństwo tego, co Festugière nazywa „*koiné* filozoficzną”, czyli zestawu obiegowych pojęć filozoficznych używanych w popularnej filozofii.

Wobec coraz głębszego wchodzenia chrześcijan w ówczesny świat i przyjmowania go przez ludzi wykształconych, przed młodą religią stanęło zasadnicze pytanie: jak ocenić pogańską kulturę, a więc i filozofię. Wybór akceptacji kultury pogańskiej w połowie wieku II jest jedną z najważniejszych dat i decyzji w dziejach kultury europejskiej.

Sesja niniejsza ma za temat neoplatonizm, a w referacie był on ledwie wspomniany, i to nie dlatego, że w interesującej nas epoce jeszcze go nie było, bo istniał platonizm, który ewoluował w stronę neoplatonizmu. Ale ten platonizm nie bardzo interesował najstarszych filozofów chrześcijańskich, a Justyn go po prostu odrzucił. Podstawowym adwersarzem judaizmu i chrześcijaństwa był epikureizm, natomiast budulca etycznego i metafizycznego dostarczał stoicyzm. I dopiero trzeba było genialnych intuicji i wiedzy Orygenesesa, by neoplatonizm triumfalnie wszedł do filozofii chrześcijańskiej i w niej się na stałe zadomowił: tą drogą pójdą na Wschodzie Ojcowie Kapadoccy, szczególnie Grzegorz z Nyssy, a potem Pseudo-Dionizy Areopagita, a na Zachodzie św. Augustyn. Fakt, że pierwszą opcją judaizmu i chrześcijaństwa był stoicyzm, nie może zaćmić ogromnej i twórczej roli neoplatonizmu w historii chrześcijaństwa.