

Roman STAWINOĞA

STANOWISKO TERTULIANA WOBEC FILOZOFII I FILOZOFÓW¹

Gdy nastęła „pełnia czasu” (Gal 4, 4), w rozbudowany szeroko świat myśli ludzkiej, w świat bujnie rozwiniętych pojęć i rozlicznych systemów filozoficznych, wkroczyła „dobra nowina” Proroka z Nazaretu.

Ewangelizacja świata całego, wszystkich ludów, tkwiąca w samym założeniu i programowo zamierzona (Mt 28, 19n.; Mk 16, 15), musiała z konieczności doprowadzić wkrótce do konfrontacji treści nowej nauki z dotychczasowym dorobkiem myślowym świata zastanego – do spotkania „starego” z „nowym”. Wydaje się rzeczą oczywistą, że – jak zwykle w takich wypadkach – będą tu spotkania i rozminięcia się. Będą różne postawy wobec tego, co przychodzi, jak i wobec tego, co było dotąd. Zapowiada się długi proces kształtowania się myśli chrześcijańskiej w bezpośrednim jej zetknięciu się ze starą, a ciągle na nowo w różnych formach odżywiającą i odnawiającą się tradycją myśli filozoficznej – głównie greckiej.

Sam Chrystus nie konstruował jakiegoś systemu filozoficznego, lecz po prostu – „słowem nieozdobnym”² – głosił naukę zbawienia na zasadzie Objawienia, a więc podawał gotowe prawdy i prawa Królestwa „nie z tego świata” (J 18, 36) – Królestwa Bożego, mającego swe dziedziny w duszach ludzkich (Łk 17, 21). To inni dopiero – Jego wyznawcy – będą się starali wniknąć w istotę tych prawd, wyjaśnić je i przybliżyć rozumieniu ludzkiemu, o ile nie poprzestaną na samym tylko przekazywaniu Jego nauki następnym pokoleniom wyznawców.

I tu właśnie zaznaczają się już w pierwotnych czasach chrześcijaństwa dwa kierunki: jeden – „prostej” wiary; drugi – wiary „oświeconej”, jakby „filozofi-

¹ Opracowanie tego tematu stanowi część nie opublikowanej pracy *Tertulian a świat antyczny*, napisanej z inspiracji S. Oświecimińskiego, autora traktatu *De scriptorum Romanorum vestigiis apud Tertullianum obviis*, Kraków 1951.

² K. Morawski, *Historia literatury rzymskiej*, t. 7: *Schylek literatury rzymskiej w II i III w. po Chr.*, Kraków 1921, s. 73.

cznej”. Zapowiedź tych dwu nurtów w chrześcijaństwie możemy dostrzec już u autorów „natchnionych”: Jana i Pawła.

Pierwszy z nich – w prologu do swej ewangelii (J 1, 1–14) – od razu zrywa się i wzbija „orlim wzlotem” na szczyty myśli o boskim Logosie, korzystając z greckiej terminologii filozoficznej w zastosowaniu do Słowa, które Ciałem się stało – człowiekiem, centralną postacią bożej ekonomii zbawienia. Jego Logos to osobowa myśl Boża, wszechwłórcza – źródło życia i prawdy. Logos u Jana jest, oczywiście, czymś daleko więcej znaczącym niż w filozofii greckiej – od Heraklita³ do Filona i później jeszcze do Plotyna, ale nawiązanie do tego pojęcia, jego poszerzenie i pogłębienie wydaje się niewątpliwe⁴.

Drugi – Paweł, jakby zniechęcony niepowodzeniem swej misji w stolicy filozofii, w Atenach, źle się wypowiada o „mądrości tego świata” zwąc ją „głupstwem”, a całą i prawdziwą mądrość, rzeczywiście potrzebną, widzi w znajomości Chrystusa ukrzyżowanego dla zbawienia świata (I Kor., 1, 18–25). Dlatego wiernych swych ostrzega przed tymi, którzy „podając się za mądrych, głupimi się stali” (Rz. 1, 22) – przed ich zwodniczą mądrością⁵. Mimo tych obaw i zastrzeżeń, Paweł niejednokrotnie odwoła się do siły poznawczej rozumu ludzkiego, np. gdy chodzi o naturalne poznanie Boga „przez dzieła jego” (Rz 1, 20) [argument kosmologiczny] czy o znajomość jego „zakonu” – prawa moralnego „wypisanego w sercach” (Rz 2, 14–15) [argument deontologiczny].

Te dwie postawy wobec mądrości ludzkiej będą symptomatyczne dla wielu późniejszych głosicieli nauki chrześcijańskiej. Pawłowa postawa oscylująca między uznaniem dla wartości poznawczej ludzkich poszukiwań prawdy, a zirytowanym potępieniem „szaleństw (...) badaczy tego świata” (1 Kor 1, 18.20.) – charakteryzować będzie również Tertuliana.

³ W. Tatarakiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1958, s. 34: „Heraklit był zapewne pierwszym filozofem, który mówił o rozumie (logos) działającym we wszechświecie [...] i jest jego czynnikiem najdoskonalszym, boskim”. Inaczej B. Fuller, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1966, s. 59: nie Heraklit, lecz „później filozofowie używali tego słowa (scil. logos) w sensie metafizycznym, dla oznaczenia rozumu boskiego o charakterze osobowym [...], który tkwi immanentnie we wszechświecie i rządzi procesami kosmicznymi”.

⁴ F. Böhner, E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 1962, s. 19: „św. Jan był obeznany z grecką koncepcją logosu, bo przecież tworzył w Efezie, gdzie od czasów Heraklita słowo »logos« było używane na oznaczenie przenikającego wszystko rozumu, przyczyny bytu, poznania i działalności moralnej. Zapewne znał on także koncepcję logosu żyda Filona, pojmującego go jako boską myśl świata, przy pomocy której Bóg na świat oddziaływał. We wszystkich tych koncepcjach logos jest najwyżej tylko czymś boskim, czymś, co jest w Bogu. Dla Jana Logos to coś więcej. Logos jest żywym Bogiem”. Obszerne studium monograficzne na temat »logosu« w dziejach filozofii greckiej i w literaturze chrześcijańskiej dał A. Aall, *Geschichte der Logosidee*, t. 1–2, Leipzig 1896–1899. Również wiele na temat logosu u J. Legowicza, *Filozofia okresu cesarstwa rzymskiego*, Warszawa 1962.

⁵ Kol. 2, 8: „Bacicie, aby was kto nie zwiódł przez filozofię oraz przez czcze urojenia oparte na podaniach ludzkich i na żywiołach świata, a nie na Chrystusie!”.

Tertulian, biegły prawnik i retor rzymski w wieku dojrzałym przyjąwszy wiarę chrześcijańską, stał się jej żarliwym wyznawcą, wybitnym apologetą i polemistą niestrudzonym w zwalczaniu herezji „filozofujących” zwłaszcza na gruncie gnostyckim.

Dla niego chrześcijaństwo to nie jakaś tam filozofia (*philosophiae genus*), ale sprawa boska (*negotium divinum*), wyższa i ważniejsza od wszelkiej innej, jako że pozwala chrześcijanom osiągnąć prawdę nieskażoną, zbawczą, a wszystkim – także prostym umysłem – dostępną, nie zaś zarezerwowaną dla elity intelektualnej. Toż „pierwszy lepszy rzemieślnik chrześcijański znalazł już Boga, głosi go innym i konsekwentnie czynem codziennym potwierdza swą znajomość prawdy bożej” (Apologetyk 46).

A tymczasem – cóż pewnego mogą powiedzieć filozofowie o Bogu, albo czym mogą wykazać się w życiu? Nie mogą stanąć w szranki życia obok chrześcijan; niepodobna im mierzyć się z nimi ani czystością obyczajów, ani innymi cnotami. A jeśli chodzi o wiedzę, tak słynny mędrzec jak Tales, ów *princeps physicorum*, indagowany przez Krezusa, po długim a próżnym namyśle nie potrafił nic pewnego powiedzieć o Bogu. A Platon tyle tylko stwierdza, że o twórcy wszechświata niełatwo coś wiedzieć, a kiedy się już trochę wie, trudno to innym przekazać (*ibid.*). W powodzi najrozmaitszych poglądów różnych mędrców, ich systemów i szkół, ujawnia się pełno wątpliwości i sprzeczności, wynikających z nieznamości prawdy⁶: w ich nauce o Bogu, jego istocie i właściwościach; o świecie, czy i jak powstał, przemienie, czy trwać będzie wiecznie; o duszy, czy jest boska i wieczna, czy też i ona przemija i ginie jak wszystko inne. Oto do czego prowadzi ludzka spekulacja na własne zdana siły. Bo „nawet gdy tu i ówdzie prawda okazała się prosta, to nadmierna dociekliwość ludzka, gardząc tradycją, pogrążała się w wątpliwościach i nawet to, co pewnego znalazła, pomieszała z niepewnym” (Apolog. 47).

O jaką to prawdę, o jaką tradycję chodzi Tertulianowi? I on – nie pierwszy, bo pogląd taki był niejako *locus communis* w systemie obronnym apologetyki greckiej⁷ – powołując się na wcześniejszość „boskich pism” (Apolog. 47 i 19; De test. an. 5) – biblijnych, dowodzi że prawda w nich objawiona była „skarbcem dla każdej późniejszej mądrości”, źródłem, z którego czerpali i poeci i filozofowie; „stąd [...] gasili pragnienie swego ducha”. A jako ludzie nazbyt dbający o własną sławę, gdy tylko w świętych pismach znajdowali coś dla siebie odpowiedniego, z chęci zabłyśnięcia swą mądrością przed światem, brali jak swoje. Niestety, nie bacząc, że to słowa boskie, fałszowali je dowolnie i zniekształcali. A co gorsza – ich nieszczęsne pomysły stały się zgubnym posiewem na gruncie nowej nauki, chrześcijańskiej. Bo oto znaleźli się ludzie,

⁶ Ad nat. 2, 2; „varietas opinionum veniens de ignorantia veritatis”; zob. także De pat. 1.

⁷ Np. Justyn, Apol. 1, 44; Minucius Felix, Octavius³⁴.

którzy ją wypaczyli i z prostej drogi sprowadzili na kręte ścieżki i bezdroża (Apolog. 47).

Oto, według Tertuliana, zatrute źródło rozmaitych błędów, wypaczeń, filozofującej gnozy heretyckiej, której mętne wody fałszywego poznania stanowią zagrożenie dla czystości prawdy – prawdy jedynej, która w prostej linii „idzie od Chrystusa, przekazana przez jego towarzyszy” (*ibid.*).

Stąd niechęć Tertuliana do filozofii i do samych filozofów⁸. A niechęć ta – w sposób właściwy temu nieprzejechanemu „strażnikowi” chrześcijańskiej prawdy – wyraża się w dosadnych, często wręcz niewybrednych epitetach pod ich adresem. Filozofowie – to protopłaści heretyków⁹, zarozumialcy chępliwi¹⁰, w rozgadanych Atenach (*linguata civitas*) z wielką swadą kupczący mądrością zaprawioną fałszem, podobni szynkarzom dolewającym wody do wina¹¹ – uparcie pretendują do miana posiadaczy prawdy, a przecież jej nie posiadają¹²; niesławnej pamięci zawodowi głosiciele mądrości, których plody umysłowe dostarczają pożywki dla wszelkiej herezji¹³, choćby i mimowolnie, jak w przypadku Platona, gdy jego mądrość stała się jakby kramikiem korzennym, w którym wszelkiego rodzaju heretycy zaopatrują się w przyprawy dla okraszenia swej kiepsko przyrządzonej strawy intelektualnej – właśnie na kredyt Platona¹⁴.

Nic po filozofach, na nic ich filozofia – żłudny majak ludzkiej mądrości¹⁵, puste słowa bez treści¹⁶. Co nam po tak przewrotnej nauce, której owocem raczej fałsz – nie prawda¹⁷. Wszystkie herezje zbudowane są na zasadach filozoficznych przy pomocy gładkich słów sztuki dialektycznej¹⁸. Toż najgroźniejszy heretyk, Marcjon, swą wiarę buduje w zasadzie na elementach przejętych ze szkoły epikurejskiej, bądź przeniesionych z krągów stoic-

⁸ Zob. Oświecimski, *op. cit.*, s. 16, przyp. 1; także O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Bd. 2, Freiburg im Breisgau 1903, s. 342.

⁹ Adv. Hermogenem 8: „haereticorum patriarchae philosophi”; podobnie: De anima 3.

¹⁰ De anima 1: „philosophus, gloriae animal”; por. Apol. 19. De pat. 1: „Philosophi [...] alicuius sapientiae animalia”.

¹¹ De anima 3: „sapientiae atque facundiae caupones [...] per philosophatas doctrinas hominum miscentes aquas vino”.

¹² Ad nat. 1, 4: „veritatem [...] philosophi quidem affectant, possident autem christiani”.

¹³ Adv. Marcionem 1, 13: „ipsi illi sapientiae professores, de quorum ingenii omnis haeresis animatur”.

¹⁴ De anima 23: „doleo bona fide Platonem omnium haereticorum condimentarium factum”.

¹⁵ De praescr. haer. 7: „inanis seductio”; Tertulian cytuje tu św. Pawła (Kol. 2, 8): „videte, ne quis vos circumveniat (Vulgata: decipiat) per philosophiam et inanem seductionem (Vulgata: fallaciam)”.

¹⁶ De pat. 1: „vanae saeculi disciplinae”.

¹⁷ De test. an. 1: „nihil nobis erit cum litteris et doctrina perversae felicitatis, cui in falso potius creditur quam in vero”.

¹⁸ Adv. Marc. 5, 19: „omnes haereses [...] ex subtililoquentiae viribus et philosophiae regulis constant”.

kich¹⁹. Wniosek stąd oczywisty: filozofia – to najobfitsze źródło błędów wszelakich, a tym samym, prawdy wróg śmiertelny²⁰.

Te i tego rodzaju wypowiedzi Tertuliana o filozofach i filozofii składają się na *corpus delicti* w oskarżaniu go o nieprzejednaną „wrogość” w stosunku do wiedzy²¹. A klasyczny w tej materii rozdz. 7 z *De praescriptione haereticorum* – to niejako koronny świadek powoływany dla wykazania zdecydowanie negatywnej oceny, a raczej otwartej kondemnaty filozofii ze strony surowego jej sędziego, Tertuliana.

Warto prześledzić jego myśl tutaj zawartą. Istotnie – nie szczędzi tu nagan dla mądrości tego świata, z której ducha zrodziły się błędne doktryny wiary. Przecież sam Bóg tę mądrość nazwał głupstwem, a to co światu wydaje się głupie, wybrał, aby zawstydzić mędrców – stwierdza Tertulian w oparciu o św. Pawła. To właśnie ta mądrość wypacza rozumienie Boga i jego zrządeń. Właśnie filozofia w swych arsenalach zbroi herezje – wyposaża je w ekwipunek pojęciowy (*Haereses a philosophia subornantur*)²².

Następuje szczegółowa egzemplifikacja tego twierdzenia. Padają nazwiska: kto, co, od kogo wziął, zapożyczył; czyje, w jakiej formie doznał pomocy – treściowej czy formalnej. W ostatnim przypadku smutnie się przysłużył Arystoteles swą wątpliwą wartością sztuką dialektyczną, która wszystkiego dowodząc, w końcu niczego właściwie nie dowodzi²³. Więc oto rezultat: niekończące się dociekania i spory, baśnie, płonna gadanina, krętanina bałamutnych, zarażających umysły wywodów, czyli to wszystko, przed czym ostrzegał już przewidujący apostoł, wyraźnie wskazując na niebezpieczeństwo zagrażające ze strony filozofii – owej zwodniczej mądrości ludzkiej, kłócącej się z jasną mądrością bożą²⁴. A do tego przeświadczenia doszedł z bezpośredniego zetknięcia się w Atenach z ową mądrością fałszującą prawdę, pograżoną w rozlicznych sprzecznościach²⁵.

Wreszcie, gwałtowna eksplozja patetycznych antytez, które – w formie krótkich, a bardziej ekspresywnych, niż proste twierdzenie, pytań retorycznych

¹⁹ *Ibid.*: „Marcion principalem suae fidei terminum de Epicuri schola agnoscit [...] collocans [...] materiam de porticu stoicorum”.

²⁰ Adv. Hermog. 8: „nihil philosophia veritati infensus, nihil omnium errorum abundantius”.

²¹ Zob. np. Tatarakiewicz, *op. cit.*, t. 1, s. 256; E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1966, s. 48.

²² De praescr. haer. 7; „doctrinae hominum et daemoniorum [...] natae de ingenio sapientiae saecularis, quam dominus stultitiam vocans, stulta mundi in confusionem etiam philosophiae ipsius elegit” (*ibid.*); zob. I Kor. 1, 20. 27.

²³ *Ibid.*: „miserum Aristotelem, qui illis dialecticam instituit, artificem struendi et destruendi, versipellem in sententiis, [...] omnia retractantem, ne quid omnino tractaverit”.

²⁴ *Ibid.*; por. Kol. 2, 8; I Tym. 1, 4, 6; 6, 4n.; II Tym. 2, 16n.; Tyt. 3, 9.

²⁵ *Ibid.*: „Fuerat Athenis, et istam sapientiam humanam, affectatricem et interpolatricem veritatis, de congressibus noverat, ipsam quoque in suas haereses multipartitam varietate sectarum invicem repugnantium”; por. Apol. 46.

– każą spojrzeć w przepaść, rozdzielającą dwie stolice mądrości: Ateny i Jerozolimę, dwa na dnie tej przepaści, a może na przeciwległych jej brzegach, bijące źródła wiedzy: jedno, zatrute – w krużgankach Akademii – służy heretykom; drugie, czyste – w portyku Salomona – krzepi chrześcijan, którzy, za dobrą tego mędrca radą, w prostocie serca szukają Boga i znajdują Go, a nie na drodze proponowanego skądinąd chrystianizmu filozoficznego – stoickiego, platońskiego czy dialektycznego²⁶.

W rozumieniu Tertuliana taki chrystianizm, zrodzony z ducha niezdrowej ciekawości i próżności, z chęci imponowania innym niepospolitością, przynoszący w rezultacie zgubne nowinkarstwo jest oczywistym nieporozumieniem, bo niezrozumieniem Ewangelii, z którą też nie ma nic wspólnego. Rzetelnemu chrześcijaninowi nie trzeba takiej ciekawości. Wystarczy mu prosta wiara – wiara w słowo Chrystusowe, ewangelijne. A naczelną zasadą tej wiary jest – nie wierzyć w nic innego²⁷.

Niewątpliwie tok i kierunek wywodów w tym rozdziale daje podstawę do jednoznacznego określenia postawy Tertuliana wobec filozofii. Ale równocześnie wskazuje na właściwe źródło żywiołowej jego do niej niechęci²⁸. A w końcu wyraża jego przekonanie o samowystarczalności i adekwatności wiary w przedmiocie prawdy religijnej i jej poznania.

Potwierdzenia takich refleksji, nasuwających się w czasie lektury rozważanego tekstu, można szukać i doszukać się również w innych wypowiedziach Tertuliana. Ale znaleźć można i takie wypowiedzi, które każą zachować ostrożność w formułowaniu poglądu na jego postawę w poszczególnych kwestiach.

I tak, jeśli chodzi o zagadnienie wiary i wiedzy, i ich stosunku do siebie – można się zastanawiać, czy Tertulian naprawdę „wyrzeka się wiedzy, odrzuca rozumowanie, nie uznaje badań filozoficznych i dociekań naukowych w sprawach wiary”²⁹ – czy jego kłopotliwe dla nas, bo paradoksalne,

²⁶ *Ibid.*: „Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid Academiae et Ecclesiae? quid haereticis et christianis? Nostra institutio de porticu Salomonis est, qui et ipse tradiderat Dominum in simplicitate cordis esse quaerendum (Sap. 1, 1). Viderint, qui stoicum et Platonicum et dialecticum christianismum protulerunt”; por. znakomite antytezy w Apol. 46: „Quid adeo simile philosophus et christianus, Graeciae discipulus et Coeli, famae negotiator et salutis, verborum et factorum operator, rerum aedificator et destructor, interpolator erroris et integrator veritatis, furator eius et custos”.

²⁷ *Ibid.*: „Nobis curiositate opus non est post Christum Iesum, nec inquisitione post Evangelium; cum credimus, nihil desideramus ultra credere; hoc enim prius credimus, non esse quod ultra credere debeamus”.

²⁸ *Ibid.*: „inde aeones [...]”; „hinc illae fabulae [...]”.

²⁹ Tak J. Sajdak, *Tertulian*, Poznań 1949, s. 398; natomiast P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. 1, Paris 1901, s. 362, uważa, że Tertulian poszukuje rozumowego wyjaśnienia prawd wiary i nie widzi u niego antynomii czy zacierania granic między rozumem a wiarą, lecz próbę uzgodnienia i kompromisowego rozwiązania.

sformułowania (jak słynna „deklaracja absurdu”³⁰) rzeczywiście oznaczają opowiedzenie się za „niedorzecznością”, przeciw rozumowi.

Może jednak ma rację E. Gilson³¹, wysuwając w kwestii rozumienia kontrowersyjnej formuły Tertuliana: *credo quia ineptum* takie rozwiązanie: „w jego czysto werbalnym paradoksie” odczytać można po prostu stwierdzenie, że „wiara jest pewniejsza niż ludzki rozum” – co nie jest równoznaczne z negacją jego wartości poznawczej.

Chyba tak. „Czysto werbalny paradoks” – to koncept retora, trochę sofistyczny, lubującego się w oryginalnych, zaskakujących zestawieniach słów. To mógł być szok dla „normalnie” myślącego człowieka. Ale o to może właśnie chodziło – o zaszokowanie umysłu, by wskazać, że tu jest coś zupełnie innego niż w normalnym świecie przyrody. Tu inną trzeba przykładać miarę, bo to inna dziedzina, sfera innego porządku – nadprzyrodzonego. To świat wiary – w oparciu o autorytet Objawienia. Na tym terenie trzeba poruszać się inaczej; wyznając tutaj fakty skądinąd niezrozumiałe, jak: Bóg się rodzi, Bóg umiera, pogrzebany zmartwychwstaje – Tertulian chrześcijanin powie, że nie ma powodu wstydzić się takiej wiary i on woli tu, na szczęście, być głupim (*De carne Chr. 5: bene impudens et feliciter stultus*).

W ten bardzo dziwny sposób nasz apologeta, zafascynowany urokiem wiary, w jego pojęciu jedynej niewzruszonej gwarantki prawdy i mądrości – bo, powie, ten tylko mądrze myśli, kto wierzy³² – przez słowa wkraczające w sferę absurdu wyraża właściwie swoje bezwzględne i bezgraniczne zaufanie do wiary, nawet wbrew oporom przyrodzonego rozumu wobec spraw transcendentnych, pozostających poza zasięgiem właściwej mu zdolności poznawczej. Na niej, na wierze, pewnie oprzeć się może – pewniej i oczywiście niż na oczywistości poznania filozoficznego.

Filozofia nie ma już racji bytu, a to dlatego, że prawda – przedmiot zainteresowania filozofii, cel dążeń i wysiłków intelektualnych – znalazła się w pełnym posiadaniu wierzących. Filozofia, poszukując prawdy, znajduje tylko jej surogat i nim musi się kontentować. Właściwa prawda, jedyna, jest darem Objawienia. A do człowieka przychodzi przez wiarę.

Wydaje się, że taki jest właśnie sens wywodów Tertuliana i jego często zaskakujących sformułowań odnoszących się do wartości i użyteczności

³⁰ *De carne Christi* 5: „non pudet, quia pudendum est; [...] credibile est, quia ineptum est; [...] certum est, quia impossibile”. Natomiast nigdzie w jego pismach nie znajdujemy: „credo quia absurdum” – „formuły przypisywanej Tertulianowi” (Tatarkiewicz, *op. cit.*, s. 257); podobnie Gilson, *op. cit.*, s. 48: Tertulian „nigdy nie napisał takiej formuły często cytowanej”; zob. np. T. Zieliński, *Świat antyczny a my, [w:] Po co Homer?*, Kraków 1970, s. 164: „jego (scilicet Tertuliana) sławne »credo quia absurdum«; także Legowicz, *op. cit.*, s. 129, ale żaden nie podaje lokalizacji tej formuły.

³¹ Gilson, *op. cit.*, s. 48.

³² *De praescr. haer.* 3: „nemo sapiens est, nisi fidelis”.

dotychczasowej wiedzy filozoficznej a nowej „lepszej filozofii” (De pallio 6) – wiary, którą każe budować na własnym fundamencie, tj. na Objawieniu; nie zaś na obcym, filozoficznym³³. I w tym widzi całą siłę chrześcijaństwa, że oparte jest ono na mocnym fundamencie nauki boskiej, a nie na zawodnej mądrości ludzkiej; źródłem właściwym tej nauki są księgi święte, a nie dzieła greckich filozofów³⁴. Chrystus powierzył głoszenie swej nauki ludziom prostym, a nie uczonym³⁵.

A jednak, choć Tertulian z taką siłą eksponuje wiarę, nie można mu przypisać stanowiska fideistycznego, uznającego wiarę religijną za wyłączny instrument prawdy i jedyny miernik jej wartości. Szerszy zestaw jego wypowiedzi wykazuje, że nie żąda on całkowitej kapitulacji rozumu na rzecz wiary, nie domaga się „wiary ślepej”. Jego ulubiony i często przezeń cytowany przewodnik w wierze, św. Paweł – mimo ostrej nagany udzielonej „mądrości tego świata” – stwierdza możliwość rozumowego poznania Boga „przez widzialne dzieła jego”, i wewnętrzną moc wycucia jego woli (Rz 1, 20; 2, 14–15).

Podobnie Tertulian: „*vultis ex operibus ipsius (scil. Dei) tot et talibus [...] vultis ex animae ipsius testimonio comprobemus?*” (Apol. 17). Choć dla niego wiara jest bramą szeroko otwartą do jedynie ważnej prawdy, zbawczej prawdy bożej – to przecież rozum towarzyszy wierze, idzie za nią, pod jej przewodnictwem nie błądzi; a nawet, nim ją pozna, zmierza ku niej, siłą własną odnajduje część prawd chrześcijańskich, których zarody nosi w sobie rozumna dusza ludzka – *anima naturaliter christiana* (Apol. 17,6). „Tertulian właściwie nie żąda *sacrificium intellectus* (złożenia ofiary z rozumu), lecz [...] ograniczenia intelektualnej pychy (*hybris*) człowieka – zgodnie ze słowem bożym”³⁶. Nie przekreśla działania czynnika rozumowego w wierze. Nie wzbrania samych badań, ale zakreśla granice poszukiwań rozumowych. Granice te wyznacza zasada nienaruszalności treści wiary³⁷. Przy zachowaniu tej zasady, badaj sobie do woli – powie³⁸. Każe tylko przy tym bezwzględnie uszanować hierarchię wartości celów i środków czy bodźców³⁹.

W sumie, Tertulian nie dyskredytuje zasadniczo immanentnej władzy poznawczej człowieka – rozumu; ale ogłasza prymat wiary, wykazuje jej odrębność, jej charakter specyficzny – odgórny, transcendentny.

Zatem, gdy chodzi o tzw. „wrogi stosunek Tertuliana do filozofii” – sądzę, że dość mówić o jego niechęci do niej, bez uciekania się do słowa „wrogość”, przynajmniej jeśli to słowo implikuje permanentny i konsekwentny stan

³³ De anima 26: „de tuo, frater, fundamento fidem aedifica”.

³⁴ Ibid. 3: „divina doctrina ex Iudaea potius quam ex Graecia oriens”.

³⁵ Ibid.: „Christus piscatores citius quam sophistas ad praeconium emittens”.

³⁶ H. Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, Warszawa 1967, s. 195.

³⁷ De praescr. haer. 12: „quaeramus ergo [...] salva regula fidei”.

³⁸ Ibid. 14: „ceterum, manente forma eius (scil. regulae) in suo ordine, quantumlibet quaeras et tractes, et omnem libidinem curiositatis effundas”.

³⁹ Ibid.: „cedat curiositas fidei; cedat gloria salutis”.

odniesienia do przedmiotu owej wrogości. A z tym przedmiotem – z filozofią – nie jest tak źle u Tertuliana (choćby – jak ktoś powiedział⁴⁰ – „z konieczności filozofa”), jeśli się nie zaniedba wziąć pod uwagę szeregu momentów nie bez istotnego znaczenia dla widzenia pełnej i w pełni autentycznej postawy Tertuliana.

Nie wystarczy tu oprzeć się na wykazanych już tekstach. Trzeba uwzględnić jeszcze inne teksty i fakty. A wówczas może się okazać, że ten „z konieczności filozof” był w swych pismach (nie wszystkich) tylko z konieczności anty-filozofem. Z konieczności narzuconej przez twarde obowiązki czujnego strażnika „reguły wiary”; przez obowiązek obrony zagrożonej czystości i integralności chrześcijaństwa, któremu – ten chrześcijanin z wyboru – był szczerze i bez reszty oddany.

W istocie, ostrze owej „wrogości”, wynikającej z takiego właśnie zaangażowania, skierowane jest przeciw tym, których spekulacje „filozoficzne” stanowiły zagrożenie dla wiary. To heretycka gnoza jest właściwym adresatem, przeciwko któremu wymierzona jest cała siła argumentacji „antyfilozoficznej” – gnoza synkretyczna, kumulująca „trzy różne nurty teistyczno-filozoficzne”⁴¹ (wszystkie trzy obce czystemu chrześcijaństwu), a roszcząca sobie prawo do wyłącznego reprezentowania prawdziwej wiedzy o Bogu i świecie, wiedzy wyższej, dostępnej tylko dla intelektualnej enklawy umysłów zaprawionych w sztuce abstrakcyjnego myślenia i pojmowania tego, co uchodzi zakusom sprawdzalnego określenia bytu aparatem zmysłów.

Tak więc manifestowana „antyfilozoficzność” Tertuliana, jak się wydaje, nie jest odbiciem prawdziwego jego nastawienia wewnętrznego, ale określa raczej przyjętą przez niego taktykę, podyktowaną względami polemicznymi z uwagi na rolę, jaką w jego rozumieniu spełniała wiedza filozoficzna w dociekaniach gnostyckich, niejako przerabiających wiarę na samą wiedzę, na filozofię; podczas gdy wiara religijna pozostaje sobą tak długo, jak długo zachowuje właściwy jej charakter, tj. opiera się „na własnym fundamencie” (zob. przyp. 33) – na Objawieniu – z czego Tertulian zdawał sobie jasno sprawę, i co w polemice wewnątrzchrześcijańskiej mocno akcentował.

Myślę, że i Tertuliana – nie mniej niż kogokolwiek innego z wczesnych pisarzy chrześcijańskich, a może szczególnie właśnie jego – trzeba włączyć do tych apologetów, którzy „przeciwstawiając myśl ateńską poglądom pochodzącym z Jeruzalem [...] nie tyle może negowali wartość nauki i poznania, ile raczej na tę naukę i poznanie patrzyli z punktu widzenia funkcji, jaką miały one spełniać dla umysłowości chrześcijańskiej”⁴². I ze względu na tę właśnie

⁴⁰ Sajdak, *op. cit.*, s. 362.

⁴¹ Legowicz, *op. cit.*, s. 117; dzieło poświęcone jest zasadniczo omówieniu tych trzech nurtów: „teistycznej gnozy judejskiej z Filonem [...], mitozofii i filozofii hellenistycznej oraz wschodniej gnozy misteriolologicznej”; zob. także Tatarkiewicz, *op. cit.*, s. 236–240.

⁴² Legowicz, *op. cit.*, s. 129.

funkcję, którą spełniały pewne elementy filozofii w urabianiu i kształtowaniu błędnych poglądów na wiarę i jej fundament, Objawienie, wyrażających się w gmatwaniu wielorakich systemów gnostycznych, wprowadzających zamęt pojęciowy do chrześcijańskiej „reguły wiary” – w postawie Tertuliana należałoby widzieć raczej zrozumiałą, choćby i niesłuszną, niechęć do filozofii, a niekoniecznie „wrogość”, o którą się go zazwyczaj pomawia, w stosunku do wiedzy i nauki „świeckiej”.

Za taką postawą – ze względu na rolę owej „funkcji” – niechętną czy nieprzyjazną, ale nie wewnętrznie wrogą, przemawia nie tylko i nie tyle jego wszechchronne wykształcenie, także filozoficzne, czego daje ustawiczne dowody, co przede wszystkim fakt i rozmiar korzystania przez niego ze swej wiedzy⁴³. Tertulian nie rezygnuje z materiału filozoficznego i z dialektycznej argumentacji; owszem, niby z musu – sprowokowany przez filozofujących heretyków⁴⁴ – chyba jednak chętnie korzysta z oręża intelektualnego przygotowanego w firmowych kuźniach filozoficznej myśli greckiej, wykazując przy tym wysokiej klasy sprawność dialektyczną i doświadczenie bojowe widoczne zwłaszcza w stosowaniu jakby systemu walki sprzężonej, łączącej różne rodzaje broni i taktyki – *ad casum*. Toż on pełną i pewną ręką bierze ze skarbcza wiedzy antycznej zaleźnie od doraźnej potrzeby i sytuacji – raz, by gromić przeciwników własną ich bronią na ich własnym polu⁴⁵, a przy swych zdolnościach retoryczno-advokackich potrafi to czynić znakomicie, zręcznie odwracając materiał argumentacyjny jak piasek w klepsydrze, i starając się przez to wykazać niedorzeczność ich poglądów, a ich samych niejednokrotnie ośmieszyć.

Innym razem posłuży się Tertulian wynikami owej wiedzy, by wesprzeć własną argumentację teologiczną – i to nie tylko takiej wiedzy, jaką prezentowali stoicy w dziedzinie etyki, w ich wydaniu sprzyjającej rozumieniu ewangelicznych zasad życia. Bliskiego w tym względzie chrześcijaństwu Senekę chętnie inkorporuje do rodziny chrześcijańskiej⁴⁶. Ale Tertulian idzie śladami stoików także w innych poglądach, obcych myśleniu teologicznemu, prawowiernemu w sensie chrześcijańskim. Szczególnie zaś wiele myśli zapożycza od Lukrecjusza; często cytuje wyjątki z jego poematu *De rerum natura* – co jest tym bardziej znamienne, że inni ówczesni pisarze chrześcijańscy raczej nie wykazują obeznania z tym poetą – skrajnym materialistą spod znaku Epikura⁴⁷.

⁴³ Sajdak, *op. cit.*, s. 329: „Autor dzieła *De anima* okazuje wielkie oczytanie w starożytnej literaturze filozoficznej i medycznej. Zna i cytuje prawie wszystkich filozofów greckich”.

⁴⁴ *De resurr. carnis* 5: „Ita nos rhetoricari quoque provocant haeretici, sicut etiam philosophari”.

⁴⁵ *Ad nat.* 1, 10: „nunc vero eadem ipsa (scil. tela) de nostro corpore vulsa in vos retorquebo”.

⁴⁶ *De anima* 20: „Seneca saepe noster”.

⁴⁷ Zob. P. Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, t. 1, Paris 1947, s. 97, przyp. 1.

To znów w dziele *De anima*⁴⁸ sięga w swych wywodach do traktatu (o duszy) Soranosa z Efezu, lekarza i filozofa-sceptyka, co jest znów tym dziwniejsze, że Soranos, dowodząc tam materialności duszy wyprowadza stąd konsekwentnie wniosek o jej śmiertelności. Czemu przecząc Tertulian, potwierdza jednak ze swej strony jego sąd, że dusza jest materialna⁴⁹. A to dlatego, jego zdaniem, że istnieje tylko to, co jest cielesne⁵⁰ – nawet Bóg⁵¹. Jakaś – „swego rodzaju” – cielesność jest niezbędną podstawą i koniecznym warunkiem istnienia⁵². A także z tej przyczyny, że – jak sądzi – „przyjmując cielesność duszy, zapewnia jej substancjonalność” oraz możliwość oddziaływania wzajemnego duszy i ciała⁵³. Zresztą, w tym względzie Tertulian poszedł również i za stoikami. „Ich wzorem argumentowałem na korzyść cielesności duszy: gdyby nie była cielesna, to nie mogłaby działać na ciało”⁵⁴.

W ten sposób Tertulian – powołując się w swej argumentacji na filozofów – sam właściwie opowiedział się po stronie filozofii, szczególnie w jej postaci stoickiej. Nadto słuszność każe zauważyć jego lekkie ukłony w stronę nie tylko Seneki, ale i innych mędrców, kiedy przyznaje im w pewnych wypadkach pokrewny chrześcijańskiemu sposób myślenia⁵⁵ – czy to dlatego, że tak uderzająco podobne pojęcia zaczerpnięli, jak mniema, z tych samych źródeł świętych, z tajników wiedzy objawionej⁵⁶, czy też doszli do nich po omacku, przypadkowo, szczęśliwym jakimś trafem⁵⁷.

Trzeba wreszcie i o tym pamiętać, że Tertulian jest autorem dziełka *De pallio*, które stanowi swego rodzaju apologię filozofii, jej „wspaniałą pochwałę”⁵⁸. W pewnym momencie życia Tertulian demonstruje swą postawę filozoficzną przywdziewając „płaszcz filozofów”, a broniąc go zawzięcie, broni właściwie siebie – i jako filozofa, i jako chrześcijanina (wobec zarzutu ze strony współwyznawców, że hołduje pogańskiej modzie). Dlaczego tak czyni? Wyraża to jego wyborna metafora – i chełpliwa: „wszystko czym tak hojnie darzy

⁴⁸ *De anima* to „najstarsza chrześcijańska psychologia” (Sajdak, *op. cit.*, s. 168). Autor ten poświęca wiele uwagi temu dziełu (*ibid.*, s. 165–168, 381–398), podziwiając tu „wielkie bogactwo obserwacji psychologicznych i fizjologicznych, dających piękne świadectwo wszechstronności Tertuliana” (*ibid.*, s. 168).

⁴⁹ *De anima* 9: „animae corpus asserimus propriae qualitatis et sui generis”.

⁵⁰ *De carne* Chr. 11: „omne, quod est, corpus est sui generis”.

⁵¹ *Adv. Prax.* 7: „quis enim negabit Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie”.

⁵² *De carne* Chr. 11: „nihil est incorporale, nisi quod non est”.

⁵³ Böhner, Gilson, *op. cit.*, s. 153.

⁵⁴ Tatariewicz, *op. cit.*, s. 257.

⁵⁵ *De anima* 2: „plane non negabimus aliquando philosophos iuxta nostra sensisse”.

⁵⁶ *Apol.* 47: „unde haec philosophis aut poetis tam consimilia? non nisi de nostris sacramentis”.

⁵⁷ *De anima* 2: „prospero errore, nonnumquam et in tenebris [...] caeca felicitate”.

⁵⁸ Monceaux, *op. cit.*, t. 1, s. 341: „une magnifique éloge de la philosophie”.

nauka, mieści się w czterech rogach mego pallium”⁵⁹. A więc, całą naukę zgarnął pod płaszcz filozofa – cała wiedza to filozofia. Jak teraz widać, nie tylko „nie wstydzi się Ewangelii” (wraz z Pawłem apostołem, Rz 1, 16), ale i filozofii. Tym bardziej że pallium dostąpiło nowego i wyższego zaszczytu. O tym mówi znów patetyczna apostrofa, zamykająca dziełko: „raduj się wielce, pallium; bo oto przydała ci godności lepsza filozofia, odkąd zaczęłoś odziewać chrześcijanina” (*De pallio* 6) – nadal filozofa, któremu w szczęśliwym udziale przypadła inna mądrość – potrzebniejsza. Ale ta nie przekreśla tamtej, choć ją przewyższa⁶⁰.

Ujmując całościowo dotychczasowe omówienie wypowiedzi Tertuliana i faktów, świadczących o jego stosunku do filozofii, można nie bezpodstawnie wnosić, że widziana w jego pismach „wrogość” wobec dorobku intelektualnego świata antycznego jest o tyle iluzoryczna, że – jakby z powyższych uwag wynikało – nie wypływa ona z wewnętrznej potrzeby rzekomo antyfilozoficznie nastawionego i usposobionego Tertuliana, ale jest po prostu następstwem zewnętrznej konieczności, w jego rozumieniu, przeciwstawienia się błędom gnostyków, dobywających zatrute strzały skażonej wiedzy religijnej z różnego rodzaju arsenałów pojęciowego i terminologicznego zasobu filozoficznego w starożytności.

Jest to – rzec by można – robiona *ad hoc*, swoista, adwokacka, a więc nieobca Tertulianowi taktyka: gromi filozofów, by zdyskredytować ich przekrętnych naśladowców w chrześcijaństwie. Albo – to samo inaczej – sprawa strategii: bić wroga skutecznie, niszcząc jego bazy zaopatrzeniowe.

Widać, że Tertulian potrafi zręcznie posługiwać się dialektyką filozoficzną, jak i sięgać, gdy chciał, do sezamu wiedzy antycznej. A mógł to czynić będąc w posiadaniu klucza zdobytego gruntownym wykształceniem w zakresie ówczesnego jej stanu.

QUID TERTULLIANUS DE PHILOSOPHIA ET PHILOSOPHIS SENSERIT?

(argumentum)

Tertullianus, omni genere litterarum eruditissimus atque iuris prudentiae peritus, quamquam – ad philosophiam colendam quod attinet – hoc sapientiae studium „ex professo” non exercuit, verumtamen philosophorum disciplinae ei alienae non erant.

Sunt quidem viri docti, qui eum philosophiae hostem dicunt. Rectene ac iuste ita iudicent – quaeritur. Ad quod investigandum ad ea, quae sequuntur animadvertere par est.

⁵⁹ De pallio 6: „omnis liberalitas studiorum quattuor meis angulis tegitur”.

⁶⁰ Filozofia stoi u bramy prawdy, lecz jej nie przekracza; por. De resurr. carnis I: „pulsata saltem, licet non adita veritate”.

Tertullianus – adulta iam vitae suae aetate „Christi iugo” libentissime a se accepto – exinde toto animo christianus, omnia videt in speculo, ut ait, „regulae fidei”, cuius defensor evasit fortissimus atque ardentissimus propugnator itemque in certaminibus cum religionis christianae adversariis ipse adversarius acerrimus vehementer ac effrenate contra eos agens.

Quinam sint adversarii isti? En „philosophorum” cohors superba – gnosticorum praesertim turba permulta, qui „a philosophia subornati” instrumentis eius sanam Christi doctrinam corrumpunt eamque ad scientiae genus prorsus humanae adducunt.

Hos igitur, infestissimos integrae fidei christianae hostes, non autem philosophiam ipsam, Tertullianus – „meliorem philosophiam” (disciplinam nempe christianam) iam adeptus, „philosophorum pallio” christianus etiam porro ipse vestitus eoque gaudens et sic palam incedens – acriter coarguit et fortiter impugnat.