

ETYKA SOKRATYCZNA A ETYKA PAWŁA Z TARSU (RÓŻNICE I PODOBIENSTWA)

Nie tylko niektórzy religiolodzy naszych czasów, lecz i wieku minionego wyrażali pogląd, że doktryna chrześcijańska wyrosła w mniejszym lub większym stopniu na gruncie religii starożytnych Hellenów w połączeniu z judaizmem. Adolf Harnack uważał, że nauka Chrystusa uległa, poczynając od początku II w., postępującej hellenizacji, zwłaszcza w sformułowaniu i interpretacji dogmatów¹. Katolicycy historycy teologii utrzymują, że filozofia grecka spełniła jedynie pomocniczą funkcję w rozwoju chrystianizmu. Główny trzon nauki Jezusa Chrystusa pozostał autentyczny i niezmienny. „Według tego poglądu żadne greckie pojęcie filozoficzne, brane ściśle w jego sensie filozoficznym, nigdy się nie stało elementem konstytutywnym wiary chrześcijańskiej jako takiej”².

Wśród polskich badaczy religii świata antycznego szczególne miejsce zajmuje m.in. Tadeusz Zieliński (1859—1944)³. W swych studiach opie-

¹ A. Harnack: *Das Wesen des Christentums*. Neuaufl. zum fünfzigsten Jahrestag des ersten Erscheinens mit einem Geleitwort von Rudolf Bultmann. Stuttgart 1950.

² Zob. E. Gilson: *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*. Tłum. S. Zalewski. Warszawa 1966 s. 9.

³ Profesor T. Zieliński pozostawił w spadku naukowym kilkutomowe dzieło pt. *Religie świata antycznego*. T. 1. *Religia starożytnej Grecji*. Zarys ogólny. Z upoważnienia autora przełożył S. Srebrny. Warszawa 1921. T. 2. *Religia hellenizmu*. Warszawa 1925. T. 3. *Hellenizm a judaizm*. Warszawa 1927 (w dwóch woluminach). T. 4. *Religia rzeczypospolitej rzymskiej*. Cz. 1—2. Warszawa 1933—34. T. 5. i 6., mówiące o religii cesarstwa rzymskiego i religii wczesnego chrześcijaństwa, dotychczas pozostają w maszynopisie. Janina Niemirska-Pliszczyńska, emerytowana profesor KUL, przewodnicząca Lubelskiego Oddz. Polskiego Towarzystwa Filologicznego, ze względu na wartość pracy, robi starania, by wydać je drukiem.

rał się on na z góry przyjętych pewnikach. Oto niektóre z nich: „Jak nie może zrozumieć sztuki antycznej człowiek pozbawiony poczucia artystycznego, tak samo nie zrozumie antycznej religii ten, komu brak uczucia religijnego (...). Bóg objawia się w pięknie, w prawdzie i w dobru; doskonała jest tylko ta religia, która uwzględnia wszystkie te trzy objawienia w ich całości. Szczytem dążeń religijnych ludzkości jest chrześcijaństwo w jego najbardziej rozwiniętej postaci. Religia antyczna jest właściwym Starym Testamentem tego chrześcijaństwa”⁴. Z ostatniego pewnika wynikałoby, że poza judaizmem także religia starożytnych Rzymian, a zwłaszcza Hellenów, stanowiła jakiś etap przygotowawczy względem chrześcijaństwa. Ale tylko etap przygotowawczy, bo w rzeczywistości profesor Zieliński nie uważa chrześcijaństwa za bezpośredniego następcę hellenizmu w dziedzinie religii⁵. Przygotowanie polegało na wychowaniu ludzi ku pewnym pojęciom i potrzebom religijnym, na oswojeniu ich z niektórymi zagadnieniami religijnymi. A są one, według T. Zielińskiego, następujące:⁶

1. Religia misteriiów rozwinęła w starożytnym świecie myśl o zbawieniu duszy ludzkiej. Chodziło o zbawienie bądź to od konieczności poddawania się kolejnym wcieleniom i śmierci, bądź też od smutku i cierpienia w jakimś pośmiertnym świecie. Zbawienie to prowadzi do niekończącej się szczęśliwości.

2. Religia misteriiów oswoiła swych wyznawców także z pojęciem bogini-matki. Z tym pojęciem wiązała się również idea zwycięstwa nad śmiercią⁷.

3. W postaci olimpijskiego Apollona widzi T. Zieliński rozpowszechnienie koncepcji boga-syna, spełniającego funkcję pośrednika między Zeusem a ludźmi. Apollon ogłasza ludziom wolę władcy Olimpu, pou-

Według jej relacji byłoby skłonne to uczynić Towarzystwo Naukowe KUL. Profesor Zieliński poświęcił problematyce religioznawczej jeszcze szereg innych rozpraw, np. *La Sibylle. Trois essais sur la religion antique et le christianisme*. Paris 1924; *Iresione. Dissertationes ad antiquorum religionem spectantes continens*. T. 2. Lwów 1936; lub cykl esejów pt. *Współzawodnicy chrześcijaństwa*, wydawanych w pojedynczych tomikach w Zamościu w pierwszych latach po I wojnie światowej.

⁴ Zieliński: *Religie świata antycznego*, jw. t. 3 s. VI.

⁵ Tamże t. 2. s. 237: „Byłoby oczywiście błędem widzieć w chrześcijaństwie bezpośredniego następcę hellenizmu: dla olbrzymiej większości mieszkańców świata grecko-rzymskiego były one oddzielone od siebie religią, charakterystyczną właśnie dla tego świata”. Tamże s. 238: „Nie mamy zupełnie zamiaru szukać w hellenizmie „źródeł” czy „korzeni” chrześcijaństwa, w zamiarze pomniejszania znaczenia twórczej inicjatywy Jego Założyciela”.

⁶ Tamże s. 238 nn.

⁷ Por. R. Graves: *Mity greckie*. Przełożył H. Krzeczowski. Wstępem opatrzył A. Krawczuk. Warszawa 1967 s. 14, 18 i in.

cza ich, przynosi uleczenie od cierpień. W związku z Heraklesem natomiast ukształtowało się pojęcie boga-człowieka.

4. Uznanie wtajemniczenia w misteria za konieczny warunek zbawienia prowadziło do wniosku, że poza społecznością wtajemniczonych nie ma zbawienia. W organizatorach misteriów widzi Zieliński poprzedników chrześcijańskich apostołów.

5. Starożytni Helleni mieli wypracowaną naukę o trojakim losie duszy człowieka po śmierci: bądź to nieustające męki dla moralnie nieuleczalnych, bądź pokuta oczyszczająca dla uleczalnych, bądź też wieczna szczęśliwość dla dobrych.

6. Wśród Hellenów istniało przekonanie, że bóstwo może przybierać ludzką postać i żyć na sposób ludzki, a równocześnie zachować swą boską naturę.

Takie są mniemania T. Zielińskiego. Idee te, jego zdaniem, były znane już przedchrześcijańskiemu światu helleńskiemu. Ułatwiły one potem zrozumienie prawd ewangelicznych. Co do tego ułatwienia ów znawca antyku ma na pewno rację. Niemniej gdy czytamy jego wypowiedzi, odczuwamy jakieś zaniepokojenie. Wydaje się, że powstaje ono na skutek pewnej niekonsekwencji metodologicznej profesora. Dokonując bowiem ogromnej syntezy filozoficznych, mitologicznych, misteryjnych, literackich i ludowych poglądów starożytnych Hellenów na temat bogów i w ogóle religii, określa on pewne zjawiska kultowe i wyobrażenia religiologiczne terminologią typowo chrześcijańską, a ściślej biorąc, terminologią teologiczną, zdefiniowaną później przez wielowiekową tradycję kościelną, jak na przykład „bóg-syn”, „pośrednik między bogiem-ojcem i ludźmi”, „zbawienie duszy”, „bóg-człowiek”, „łaska”, „grzech”, „wcielenie” itp.

W sposób bardziej przekonywający wyraził swą opinię na temat wpływu myśli ludzi antyku pogańskiego na chrześcijaństwo historyk filozofii, Władysław Tatarkiewicz. Mówi on mianowicie, że fundament chrześcijaństwa położony został w nauce Chrystusa zanim działać na nią zaczęły wpływy helleńskie⁸. A i potem oddziaływały one „nie na jądro nauki, lecz na jej pojęciowe ujęcie i systematyczne rozwinięcie (...) Są podobieństwa między filozofią wczesną chrześcijan a współczesną im filozofią pogan; ale są w niej też rysy własne, nie dające sprowadzić się do niczego, co było dotychczas w filozofii: Bóg na ziemi i w sercach, miłość i łaska jako podstawa życia, osobowe pojmowanie Boga i stosunku do Boga”⁹.

Poglądy e t y c z n e starożytnego świata grecko-rzymskiego przed-

⁸ W. Tatarkiewicz: *Historia filozofii*. T. 1. Wyd. 6. Warszawa 1968 s. 192.

⁹ Tamże.

stawił Tadeusz Zieliński m.in. w odczycie wygłoszonym na publicznym posiedzeniu Polskiej Akademii Umiejętności w dniu 11 czerwca 1927 r. Odczyt ten wydano drukiem¹⁰. Autor ujął rzecz diachronicznie. Prześledził rozwój myśli etycznej od Homera aż do Chrystusa Jezusa. Spostrzeżenia swe oparł na źródłach nie tylko ściśle filozoficznych, lecz także na literackich i religioznawczych. Na bazie fragmentarycznie zachowanych wypowiedzi tzw. siedmiu mędrców greckich, na dziełach epików, liryków i tragików, na tekstach pism filozoficznych oraz ksiąg Starego i Nowego Testamentu oparł profesor Zieliński swój pogląd, że świat antyczny wytworzył trzy odrębne moralności (przez moralność rozumie autor naukę o „arete”¹¹). Oto one:

1. Pierwszej moralności dopatruje się Zieliński w epoce przedsokratycznej. Według tej moralności „arete”, czyli „dzielność, cnota”, podlega dziedziczeniu. „Człowiek jest cnotliwy wskutek tego, że urodził się z cnotliwego ojca”¹². W stawianiu się jeszcze bardziej cnotliwym, niż się jest przez dziedziczenie, pomaga uczenie się cnoty, to znaczy — choć to brzmi paradoksalnie — uczenie się samego siebie, bo przecież tę cnotę ma się od urodzenia. Funkcję uboczną spełnia tutaj m.in. także pomoc bogów. Tę pomoc nazywa Zieliński „łaską współdziałającą”, gratia cooperans, w sensie wypracowanym później przez myślicieli chrześcijańskich¹³.

2. Druga moralność to — zdaniem T. Zielińskiego — moralność sokratyczna. Według niej „cnota” jest jedna dla wszystkich. Nabywa się ją przez naukę, bez współdziałania bogów¹⁴. Ogólnie mówiąc, jest to moralność intelektualistyczna.

3. Moralność woluntarystyczna — to trzecia moralność, wydana przez świat wprawdzie jeszcze starożytny w stosunku do nas, ale już chrześcijański¹⁵. Zapowiedzią jej były — zdaniem Zielińskiego — słowa aniołów zapisane w Nowym Testamencie: „(...) na ziemi pokój ludziom dobrej woli” (Łk 2, 14). Chrześcijaństwo, nie odrzucając funkcji

¹⁰ T. Zieliński: *Rozwój moralności w świecie starożytnym od Homera do czasów Chrystusa*. Kraków 1927.

¹¹ Wyrazy greckie podajemy w transliteracji według projektu ISO w: J. Grycz, W. Borkowska: *Skrócone przepisy katalogowania alfabetycznego*. Wyd. 4 popr i uzup. Warszawa 1970 s. 195.

¹² Zieliński: *Rozwój moralności*, jw. s. 4.

¹³ Tamże s. 9.

¹⁴ Tamże s. 13 n.

¹⁵ Zdaniem E. Dąbrowskiego woluntarystyczna była już etyka Starego Testamentu, zob. tenże: *Słowo wstępne*. W: Th. Deman: *Chrystus Pan i Sokrates*. Tłum. Z. Starowieyska-Morstinowa. Warszawa 1953 s. XVII.

rozumu, rozwinęło po raz pierwszy w dziejach myśli europejskiej etykę woli¹⁶. Połączyło helleńską „sofia”, „mądrość”, z ewanegliczną „eudokia”, „dobra wola”.

A zatem Tadeusz Zieliński różnicę między etykami helleńskimi a etyką chrześcijańską widzi w tym, że ta ostatnia uwzględniła element woli. Podobieństwa natomiast dopatruje się w uznawaniu przez chrześcijaństwo w zakresie życia etycznego funkcji rozumu. Przez moralność chrześcijańską rozumie moralność opartą na Nowym Testamencie i rozwiniętą później przez Ojców Kościoła, a zwłaszcza przez św. Augustyna.

Zaniechajmy teraz relacji poglądów prof. Zielińskiego i sami przyjrzymy się tej etyce, której on daje imię sokratycznej, by potem ją porównać z moralnością chrześcijańską, taką jednak, jaka wyłania się ze sformułowań przede wszystkim Corpus Paulinum. Idąc tą drogą, na końcu zobaczymy różnice między nimi i podobieństwa.

Etyka sokratyczna wyłoniła się przez opozycję do etyki nazwanej przez Zielińskiego fizyczną. Z założenia utrzymującego, że cnotę, „arete”, dziedziczy się, wynikało, że jest ona zróżnicowana przez zawody, stany, zainteresowania ludzi itp. Inną cnotę posiadają kobiety, a inną mężczyźni, inną potomstwo marynarza, a inną wieśniaka, inną synowie cieśli, a inną myśliwego itd. Sokrates tymczasem szukał jednej, powszechnej i nadrzędnej cnoty dla wszystkich ludzi, bez względu na ich zawód, płeć, stanowisko społeczne, wykształcenie. Własną refleksję opierał na założeniu, że człowiek w postępowaniu swoim dąży do tego, by mu było dobrze: „Bo któryż człowiek nie chce, żeby mu było dobrze (eu prattein)”¹⁷ — pyta Klejniasza w *Eutydemie* (278E). I dalej w tejże rozmowie, w obecności dwóch sofistów, Eutydema i Dionizodora, dowodzi, że owo „eu prattein”, zwane gdzie indziej „eutuhis”, „powodzenie”, osiąga się przez posiadanie wielu dóbr takich, jak na przykład bogactwo, zdrowie, piękność, zaszczyty, wpływy w swoim państwie, dobrze wyposażony zakład pracy i inne. Ale nie samo posiadanie tych dóbr czyni człowieka szczęśliwym („eudaimonein kai eu prattein” — 280B), lecz to, że dobra do czegoś się nam przydają i że ich używamy. Z kolei wykazuje Sokrates w tymże dialogu *Eutydem*, że nie każde używanie dóbr czyni człowieka szczęśliwym. Musi to być bowiem używanie w sposób właściwy (280E). Większym złem jest posługiwanie się dobrami w sposób niewłaściwy niż w ogóle ich brak lub ich nieużywanie. Dobra same przez się nic nie są warte (281E). Czymś nadrzędnym w stosunku do dóbr jest rozsądek i mądrość („fronesis te kai sofia” — 281B).

¹⁶ Pogląd T. Zielińskiego jest w tym względzie zbyt radykalny. Nie uwzględnił on bowiem „proairesis” Arystotelesa ani „eksis” stoików.

¹⁷ Teksty Platona podajemy w przekładzie W. Witwickiego.

One uczą, jak posiadać wszelkiego rodzaju dobra, jak się nimi posługiwać, jak wykorzystywać swój warsztat, swe umiejętności zawodowe i dziedziczne, i w konsekwencji one tylko decydują o powodzeniu i szczęściu człowieka. A zatem — konkluduje Sokrates — „z innych rzeczy żadna nie jest ani dobrem, ani złem, a tylko z tych dwóch rzeczy jedna, mądrość („sofia”), jest dobrem, a głupota („amathia” — lepiej byłoby przetłumaczyć ten wyraz na „brak wiedzy”) — złem” (281E). I dalej mówi: „Skoro szczęśliwi chcemy być wszyscy, a pokazało się, że stajemy się tacy dzięki posługiwaniu się rzeczami, i to jeżeli się nimi właściwie posługujemy, tę zaś umiejętność, a wraz z nią i powodzenie daje nam wiedza („episteme”), to trzeba przecież, tak się wydaje, żeby na każdy sposób każdy człowiek o to dbał, żeby był jak najmądrzejszy” (282A). Zwróćmy tu uwagę na to, że Sokrates (według relacji Platona) używa zamiennie wyrazów „sofia”, „fronesis” i „episteme” dla oznaczenia owej jedynej i najwyższej „arete”, „cnoty”, oraz słów „eu prattein” „eutuhein” i „eudaimonein” dla oznaczenia „być szczęśliwym” „Mądrość”, czy też „wiedza”, stanowi ostateczny cel dążeń każdego człowieka. Z jej posiadania wyniknie stan „być szczęśliwym” Wiedza jest źródłem etycznie poprawnego postępowania. Błąd w zachowaniu, występki, rodzi się z braku wiedzy, z kierowania się nie mądrością, lecz lekko-myślnością, namiętnościami, rutyną, lękiem, namową, przykładem innych, opinią ogółu itp. Etyka sokratyczna uczy i broni autonomii człowieka. Ścisłe brana, nie dopuszcza nawet pomocniczego działania bóstw¹⁸. Etyka ta także nie pozostawia miejsca na decyzje woli. Czyn rodzi się bezpośrednio z wiedzy. Z wyeliminowania woli wynika także brak wolności w wyborze złego lub dobrego postępowania¹⁹. Posiadanie wiedzy etycznej jest jakimś absolutnym imperatywem szlachetności w działaniu. U Sokratesa wiedzieć, co jest sprawiedliwe, znaczy być sprawiedliwym; wiedzieć, co jest rozważne, znaczy być rozważnym itd. Jednym słowem, według spopularyzowanej definicji, u Sokratesa „cnota jest wiedzą”

Ale jeśli wiedza jest czymś tak bardzo istotnym w etyce sokratycznej, to powstaje pytanie, skąd ją człowiek ma czerpać. Mimo trudności

¹⁸ Taka laicka etyka rysuje się na podstawie dialogów Platona. Inny uczeń natomiast Sokratesa, Ksenofont, przekazuje nam w swoich *Memorabiliach* (np. 1, 1, 6; 1, 1, 9; 4, 3, 1 nn.) odmienny obraz etyki sokratycznej. Sokrates, według Ksenofonta, radził kierować się najpierw własnym sumieniem, a w sprawach trudnych i wątpliwych prosić o radę bogów. Na Ksenofontowej relacji opiera swe spostrzeżenia Z. J. Zdybicka w rozprawie pt. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. Lublin 1977 s. 33 (zob. tamże zwłaszcza przypis 24).

¹⁹ O problemie wolności zob. J. W. Gałkowski: *Wolność moralna w ujęciu Sokratesa i Arystotelesa*. „Roczniki Filozoficzne” 21:1973 z. 2 s. 13—30.

w odróżnieniu nauki Sokratesa od koncepcji Platona czy od poglądów wcześniejszych, stwierdza się, że według czystego sokratyzmu ta wiedza, czyli jedyna i najważniejsza cnota, nie jest dziedziczna i że można się jej nauczyć²⁰. I tu byłoby miejsce na wolność człowieka: może on dążyć lub nie dążyć do posiadania owej „sofia” Lecz oczywiście Sokrates mu będzie usiłował wykazać, że wiedzy szukać i zdobywać powinien. Bywało, że sam Sokrates wyznawał, że nie ma jasnego poglądu na jakąś sprawę. Wynikałoby z tego, że wiedza etyczna osiągnana jest w stałym rozwoju od stanu niewiedzy do pełni tej wiedzy. Źródło wiedzy mieści się — a jest to charakterystyczny rys sokratyzmu — w samym podmiocie ją zdobywającym. Człowiek ma ją w sobie ukrytą. Trzeba ją z siebie wydobyć. Pomoc w tym dziele dać może ktoś doświadczony i rozważny: ten, kto już jest mądry. Ułatwi on wydobyć tej wiedzy z siebie tak, jak akuszerka ułatwia wydanie na świat dziecka. Sokrates siebie samego uważał za takiego właśnie akuszerza. Stąd też znany jest ów element postępowania Sokratesowego: metoda majeutyczna²¹. A zatem choć cnota, czyli wiedza etyczna, jest nauczalna, to nie pochodzi ona ani z ksiąg zawierających myśli ludzi uczonych, czy z bezpośredniego kontaktu z tymi ludźmi, ani nawet z przekazu jakiegoś bóstwa. Ona tkwi w samym uczącym się.

Sokrates wielokrotnie powołuje się na jakieś „theion” lub jakieś „daimonion”. Jak wyznaje w *Obroń*, powstrzymywało go ono od niektórych poczynań, nigdy natomiast niczego nie doradzało i do niczego nie zachęcało (31D). Pomijając kwestię natury tego głosu, zauważymy na podstawie wyznania samego Sokratesa, że nie pochodzi on od jakiegoś bóstwa z zewnątrz, lecz odzywa się w nim, w jego wnętrzu. A zatem „daimonion”, jako głos wewnętrzny, nie łamie autonomii podmiotu etycznego.

Korzystając z ewentualnej pomocy „akuszerza”, człowiek wiedzę etyczną zdobywa przez wgląd w siebie. Refleksja jest elementem twórczym moralności sokratycznej. Stąd za nakazem czysto sokratycznym, choć nie od Sokratesa pochodzący, uważa się napis widoczny niegdyś na świątyni Apollona w Delfach: „gnothi seauton”, „poznaj samego siebie”²². Sokrates przestrzegał tej rady w stosunku do siebie i nakłaniał innych do jej realizacji. Imperativus „gnothi” oznacza drogę dojścia do wiedzy etycznej: „poznaj”, czyli drogę poznania rozumowego; natomiast zaimek zwrotny „seauton” kieruje to poznanie nie na otaczającą przyrodę i lu-

²⁰ Tatariewicz, jw. s. 82.

²¹ O zagadnieniu sokratycznego rodzenia zob. J. Niemirska-Pliszczyńska: *Dialog „Teajtet” Platona jako dramat rodzenia*. W: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*. Lublin 1973 s. 273—281.

²² Zob. Ksenofont: *Wspomnienia o Sokratesie*. 4, 2, 24.

dzi, nie na księgi i objawienie boże, lecz na „siebie samego” Georges Bastide, profesor filozofii na uniwersytecie w Tuluzie, wyróżnia trzy etapy owego „poznawania siebie”, prowadzącego do wiedzy etycznej²³. Ze względu na niezwykłość nazw tych etapów zachowujemy je w oryginalnej wersji:

1. L'auto-épuration — oczyszczenie siebie z błędnych mniemań, odrzucenie fałszywych wartości, dojście do negatywnej mądrości: „Wiem, że niczego nie wiem”.

2. L'auto-détermination — określenie siebie przez sprowadzenie do jednego aktu swych słów, przekonań i czynów. W człowieku mądrym, który osiągnął ten etap poznawania siebie, nie ma rozdźwięku między przeświadczeniem a działaniem, między wiedzą etyczną a jej praktyczną realizacją. W życiu bowiem normowanym przez zasady sokratyczne nie ma miejsca na taką sytuację, którą moglibyśmy określić słowami poety Owidiusza: *Video meliora proboque, deteriora sequor*. Z kolei znowu bardziej do sokratyzmu niż do chrystianizmu odnieść moglibyśmy znany w teologii moralnej aksjomat, dotyczący etycznej kwalifikacji czynu: *Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu*²⁴. Sokrates osiągnął ideał tego etapu „autodeterminacji”, bo przecież pozostał wierny swym przeświadczeniom etycznym, choć tę wierność przypłacił życiem. Nie skorzystał po wyroku śmierci z ofiarowywanej mu przez przyjaciół możliwości ucieczki, bo uważał, że byłoby to niezgodne z jego przekonaniami.

3. L'auto-construction — oznacza formowanie siebie jako obywatela państwa, jako rzemieślnika, jako syna lub nauczyciela w oparciu o tę osiągniętą w poprzednim etapie poznawania siebie jedność. Podmiot etyczny konkretyzuje swą najważniejszą i jedyną cnotę wiedzy etycznej w poszczególnych aktach, spełniając mianowicie swe obowiązki zawodowe i stanowe, przewyciężając trudności, opory swego ciała, nacisk błędnych opinii. Jest to etap najbardziej dynamiczny i permanentny, a równocześnie najbardziej społecznie przydatny.

Mówiąc o etyce św. Pawła nie mamy zamiaru iść śladami starożytnego gnostyka Markiona (II w.) czy dziewiętnastowiecznego egzegety F. Chr. Baura. Nie przeciwstawiamy jej bowiem etyce Ewangelii lub innych ksiąg Nowego Testamentu. W całym Nowym Testamencie istnieje

²³ G. Bastide: *Les grands thèmes moraux de la civilisation occidentale*. Ed. 2. Paris 1958 s. 19 nn.

²⁴ Zob. np. H. Noldin: *Summa theologiae moralis. Scholarum usui accommodavit...* Recognovit A. Schmitt. Vol. 1. *De principiis*. Ed. 33, quam paravit G. Heinzel. Innsbruck 1960 s. 71 n.

tylko jedna nauka moralności. W tradycji badań nad Corpus Paulinum²⁵ były okresy, kiedy widziano w św. Pawle współtwórcę gnozy²⁶ albo znowu inicjatora hellenizacji chrześcijaństwa²⁷. Uwypuklano hellenizm Apostoła²⁸, to znowu jego judaizm²⁹. Nowsza egzegeza zajmuje w kwestii wpływów helleńskich stanowisko bardziej umiarkowane³⁰. Refleksje niniejsze pozostają na platformie czysto komparatystycznej, świadomie unikają spojrzenia diachronicznego, zmiierzają tylko do pokazania różnic i podobieństw między moralnością chrześcijańską w ujęciu Pawła Apostoła a moralnością sokratyczną.

Pisma św. Pawła nie są utworami omawiającymi w sposób naukowy etyczne zagadnienia. Mają formę listów katechetycznych. Możliwe jest jednak utworzenie na ich podstawie systemu etycznego. Etyka ta opiera się na antropologii chrześcijańskiej. Źródłem tej antropologii w ujęciu św. Pawła szukać trzeba w wydarzeniu pod Damazkiem, zwłaszcza w tym krótkim dialogu, który wtedy miał miejsce między Pawłem — wówczas noszącym imię Szawła — a Chrystusem, mówiącym do niego z góry ze światłości (zob. opisy tego faktu w Dz. 9, 1—9; 22, 6—11; 26, 12—16). Szawel bardzo żarliwie prześladował chrześcijan. Osobiście dokonywał aresztowań, głosował za karą śmierci dla chrześcijan, przymuszał ich do wyrzeczenia się swej wiary. Byli to ludzie znani mu lub i nieznani. A tymczasem wtedy pod Damazkiem Chrystus postawił mu oskarżające pytanie: „Dlaczego mnie prześladujesz?” Owo „mnie” było szokujące. Zmuszało do wyciągnięcia wniosków. Odmieniony Paweł te wnioski wyciągnął. I tak, chrześcijanin, według niego, tworzy jedność ontyczną z Chrystusem człowiekiem, ale i z Bogiem. A więc chrześcijanin jest bytem bosko-ludzkim. Ten niezwykły stan osiąga w obrzędzie zwanym po grecku „baptisma”, co w polskiej terminologii przyjęło nazwę „chrztu”, a co w rzeczywistości znaczy „zanurzenie”. „Baptisma” — to „zanurzenie” w Chrystusie. I dalsze wnioski: jeśli chrześcijanin stanowi jedność ontyczną z Chrystusem, a Chrystus jest Synem Boga, to i chrze-

²⁵ Zwzięte informacje na temat historii studiów nad listami św. Pawła podaje E. Dąbrowski: *Paweł Apostoł. (Badania nad życiem i nauką św. Pawła w czasach nowożytnych)*. W: *Podręczna encyklopedia biblijna*. Dzieło zbiorowe pod redakcją ks. E. Dąbrowskiego. T. 2. Poznań 1960 s. 234—241.

²⁶ F. Chr. Baur: *Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Tübingen 1835.

²⁷ B. Bauer: *Kritik der paulinischen Briefe*. Berlin 1850—1852.

²⁸ H. J. Holtzmann: *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*. Freiburg i.Br. 1896—1897.

²⁹ W. Bousset: *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*. Berlin 1903; oraz tenże: *Die jüdische Apokalyptik, ihre religionsgeschichtliche Herkunft und ihre Bedeutung für das Neue Testament*. Berlin 1903.

³⁰ E. Dąbrowski: *Dzieje Pawła z Tarsu*. Wyd. 2. Warszawa 1953.

ścijanin jest synem Boga. Jeśli Chrystus umarł na krzyżu, by wyzwolić ludzi spod władzy grzechu, to i chrześcijanin umarł razem z Chrystusem dla grzechu i razem z Chrystusem zmartwychwstał do nowego życia, i razem z Chrystusem przebywa w chwale u boku Boga-Ojca. Wszystko to człowiek ochrzczony osiąga nie na skutek swoich uczynków, lecz ma za darmo od Boga.

Równocześnie Apostoł Paweł zdawał sobie sprawę, że „baptisma” nie działa magicznie, ostatecznie i nieodwołalnie. Z obserwacji i doświadczenia wiedział, że w chrześcijaninie, choć jest synem Boga, nadal działają nie zawsze szlachetne popędy, że ulega on złym wpływom, że czasem zawodzą go siły. Sam o sobie zresztą zrobił to pocieszające dla niedoskonałych wyznawców Chrystusa wyznanie: „Odkrywam w sobie takie prawo: gdy chcę czynić dobro, zło mi się narzuca. Podoba mi się prawo Boże, dotyczące wnętrza człowieka, lecz w członkach moich widzę inne prawo. Prowadzi ono walkę przeciwko prawu mojej myśli i bierze mnie do niewoli prawa grzechu, który jest w moich członkach”³¹ (Rz 7, 21—23).

Widzimy zatem, że antropologia Pawłowa częściowo opiera się na objawieniu Bożym, częściowo na obserwacji siebie i innych ludzi. Obydwa źródła koncepcji antropologicznej kształtują także jego etykę. Powodują to, że w nakazach etycznych św. Pawła widać pewną dwuwarstwowość. Jedne jego nakazy wynikają z koncepcji chrześcijanina jako bytu zjednoczonego z Bogiem, inne — z koncepcji chrześcijanina jako ułomnego człowieka.

1. Z pierwszej koncepcji wynika etyka, którą nazwiemy etyką konsekwencyjną³². Schematem jej nakazów może być następujące zdanie: Ponieważ przez „baptisma” stanowisz jedność ontyczną z Bogiem, postępuj na podobieństwo Boga, postępuj jak Chrystus. Konkretnych przykładów na tego rodzaju nakazy jest w Corpus Paulinum wiele, np.: „Tak i wy liczcie się z tym, że jesteście umarli dla grzechu, a życie dla Boga w Chrystusie Jezusie. Niech więc grzech nie króluje w waszym śmiertelnym ciele tak, że musielibyście słuchać jego zachcianek” (Rz 6, 11—12); albo: „Bądźcie, jako umiłowane dzieci, naśladowcami Boga. I podążajcie drogą miłości, podobnie jak i Chrystus was umiłował i wydał samego siebie za nas Bogu na dar i ofiarę o wdzięcznym zapachu” (Ef 5, 1—2; zob. także Gal 2, 19b—20; 3, 26—27; Kol 2, 6—7; 3, 1—2 i in.). W zakresie tej konsekwencyjnej etyki można wyłonić następujące twierdzenia:

³¹ Przekłady z Corpus Paulinum własne R. P.

³² R. Popowski: *O podstawach etyki chrześcijańskiej*. W: *Seminare. Poszukiwania naukowo-pastoralne*. Kraków 1977 s. 217—225.

a) Jedność z Chrystusem, dziecięstwo Boże i wszystkie wynikające z tego przywileje, łącznie z życiem w chwale Boga po śmierci, nie są celem dążeń i pragnień chrześcijanina, lecz stanem realnym, już mu ofiarowanym z łaski przez Boga dzięki ofierze krzyżowej Chrystusa. Chrześcijanin jednak przez życie niegodne swego stanu może ten dar i wszystkie jego przywileje utracić. To, co popularnie w chrześcijaństwie oznacza się mianem nieba, pozostaje nie w sferze zdobywania, lecz w sferze ewentualnej utraty go przez człowieka. Owocem utrzymania się w „baptisma” nie jest nigdy w etyce św. Pawła szczęście, lecz radość, pokój, triumf, chwała, królowanie z Bogiem itp.³³

b) Chrześcijanin musi skądś wiedzieć, że stanowi ontyczną jedność z Bogiem i musi poznać zasady zachowywania się w sposób godny stanu „baptisma” w Chrystusie. Wiedzę tę otrzymuje bądź nadzwyczajnie przez bezpośrednie objawienie Boże (jak np. św. Paweł na drodze w pobliżu Damaszku), bądź zwyczajnie od wysłanników Boga. Obydwa źródła musi uzupełniać własną refleksją. Z formą zwyczajną łączy się z jednej strony nakaz apostołowania, głoszenia tej „dobrej nowiny”, z drugiej — nakaz dania wiary owemu przekazowi i nakaz przyjęcia „baptisma”. Dowodem na konieczność uzyskania tej wiedzy przez wiarę są m.in. charakterystyczne zdania Pawłowe, zaczynające się od słów: Czyż nie wiecie (...), np. „Czyż nie wiecie, że jesteście przybytkiem Boga i że Duch Boga w was mieszka?” (1 Kor 3,16; por. Rz 6, 16; 1 Kor 5, 6; 6,2 i 3 i in.). Bezwzględnie koniecznym przedmiotem nabywanej wiedzy chrześcijanina jest Bóg i Chrystus, inaczej nie będzie on zdolny do postępowania na wzór Chrystusa i na podobieństwo Boga.

c) Etyka chrześcijanina opiera się na współdziałaniu z Chrystusem-Bogiem. Przy czym inicjatywa i skuteczność działania należą do Chrystusa.

d) Etyka według ujęcia św. Pawła jest etyką egzonomiczną, to znaczy, że jej normy przychodzą do człowieka z zewnątrz, że celem człowieka jest przejście poprzez „baptisma” w Boga i osiągnięcie przez to Jego królowania, chwały itd., że realizacja jej norm nie zależy od samego człowieka, lecz od współdziałania człowieka z Bogiem, a przede wszystkim Boga z człowiekiem.

2. Druga warstwa nakazów etycznych Apostoła wynika z obserwacji człowieka i z własnego doświadczenia. Św. Paweł liczy się z tym, że o postępowaniu człowieka decyduje nie tylko wiedza religijna, kim on jest, lecz także jego wola (zob. w Corpus Paulinum np. użycie czasownika „thelein”), popędy ciała, otoczenie, jakieś duchowe złe siły istniejące

³³ Zob. G. Didier: *Désintéressement du chrétien. La rétribution dans la morale de saint Paul*. Paris 1955 s. 220 n.

poza człowiekiem, ale także sam Bóg (np. Rz 8, 28: „Wiemy, że z tymi, którzy Boga kochają, we wszystkim współdziała Bóg dla dobra”). Liczenie się z wpływem tych czynników świadczy o realizmie etycznym św. Pawła. Pouczenia tej realistycznej etyki mają na celu wykluczenie owej niezgodności między chceniem a czynem, między właściwym rozumieniem swojej godności a postępowaniem. Chcą uzbroić człowieka przeciwko złym wpływom, przypominają mu o potrzebie ostrożności, czuwania, wytrwałości, żarliwości, modlitwy, pomocy innych. Etyka ta zwalcza przede wszystkim pychę, uleganie żądom ciała, niesprawiedliwość itp. W ostatecznym rozrachunku wobec Boga i tak każdy człowiek, choćby posiadał najwyższą świadomość religijną i najmocniej starał się postępować zgodnie ze swym stanem „baptisma”, ma wystarczająco dużo powodów, by wciąż liczyć na wybaczące i pomocnicze miłosierdzie Boże.

Obserwacja życia zmuszała także św. Pawła do pouczeń, jak wykonywać społeczne obowiązki ojca, żony, pana, niewolnika, biskupa, diakona itd. Niejednokrotnie Apostoł daje szczegółowe rozwiązania problemów etycznych, ale na ogół dąży do tego, by adresaci jego listów w pełni uświadomili sobie pewne generalne normy i potem w oparciu o nie, korzystając ze swej wiedzy teoretycznej dotyczącej owych norm, sami rozstrzygali, jak się zachować w konkretnych sytuacjach. Jako najdonioślejszą normę życia etycznego podaje miłość. Ona kształtuje przebywanie w stanie „baptisma” i życie społeczne w jego praktycznych, codziennych przejawach. Dlatego Apostoł mówiąc o miłości w 13 rozdziale I listu do Koryntian sięgnął po poetyckie środki wyrazu i stworzył na jej cześć pewien rodzaj hymnu. Istota miłości nie polega na uczuciu, lecz na podstawie rozumu nakazującego czyny, mające na celu dobro drugiego człowieka, bez względu na to, czy należy on do społeczności chrześcijan, czy nie. Wyraził to Apostoł m.in. w następującym zdaniu: „Niech każdy z nas ma upodobanie w tym, co dobre dla bliźniego, celem budowania go. Bo przecież i Chrystus nie zabiegał o dobro własne” (Rz 15, 2—3); lub jeszcze bardziej radykalnie: „Niech nikt nie szuka swego dobra, lecz dobra drugiego człowieka” (1 Kor 10, 24). Jest to taka postawa, w której człowiek zapomina o sobie, o swoich celach, i gotów jest nawet życie swe oddać, byleby zapewnić drugiemu człowiekowi potrzebne mu dobro. Niedościęłym wzorem takiej postawy jest Jezus Chrystus.

Po tych krótkich refleksjach nad etyką sokratyczną i etyką chrześcijańską według ujęcia św. Pawła dokonajmy ich bezpośrednich zestawień. Wydaje się, że różnice między nimi są następujące:

1. Etyka sokratyczna jest ezonomiczna, a etyka św. Pawła egzonomiczna. To znaczy, że w koncepcji Sokratesa wiedza etyczna oraz cel i normy postępowania etycznego znajdują się od urodzenia w samym

podmiocie etycznym, u św. Pawła natomiast te elementy są poza tym podmiotem. Dlatego w etyce sokratycznej podstawowym obowiązkiem człowieka jest skierowanie całego wysiłku poznawczego na samego siebie, chrześcijanin natomiast, świadomy swego „baptisma”, tj. zanurzenia w Chrystusie-Bogu, jeśli chce wiedzieć, jak ma postępować etycznie, musi najpierw poznawać Boga i Jego działanie. Ułatwi mu to refleksja nad ziemskim życiem Jezusa Chrystusa.

2. Etyka Sokratesa — taka, jaką widzimy w dialogach Platona — obywa się bez interwencji Boga. Jest etyką humanistyczno-naturalną, wynikającą z antycznego pojęcia „filantropia” Pawłowa zaś — to etyka zależna od istnienia, objawienia i współdziałania Boga z człowiekiem. Jest etyką humanistyczno-teologiczną.

3. W etyce Sokratesa najwyższym dobrem jest wiedza etyczna, w nauce Pawła — Osoba. Jej wprawdzie posiąść nie można, ale osiąga się Ją w zjednoczeniu poprzez „baptisma”. Ponieważ najwłaściwszą postawą względem wiedzy jest poznanie, a względem Osoby świadczenie Jej dobra, stąd w sokratycznej etyce dominującą funkcję spełnia mądrość, a w chrześcijańskiej miłość.

4. Sokrates nie pozostawia miejsca na słabość, złe popędy, przymus czy lęk, czyli na czyny niedoskonałe. Albo ktoś jest w pełni cnotliwy, albo w ogóle takim nie jest. Św. Paweł tymczasem dostrzega realną możliwość wykroczeń przeciwko normom etycznym. Zdaje sobie sprawę, że wiedzieć, to nie zawsze znaczy dobrze czynić. Przyjmuje naprawianie niedoskonałego działania człowieka przez miłosierną pomoc Boga.

Wspólne zaś cechy obu etyk widzimy w następujących sprawach:

1. Obydwie uznają, choć w niejednakowym stopniu, konieczność udziału rozumu. U Sokratesa jest on narzędziem autorefleksji, ostoją cnoty, dominantą osobowości człowieka, dysponującą całym jego jestwem; u św. Pawła, nie przestając być dominantą człowieka, staje się narzędziem poznania objawionych prawd, refleksji nad nimi, instrumentem rozwiązywania szczegółowych problemów etycznych zgodnie z wolą Boga. Rozum ludzki, wg św. Pawła, powinien posiadać zdolność do przyjmowania postawy pokory wobec prawd objawionych, bo niektóre z nich przekraczają jego zdolności poznawcze, i tylko przy pomocy łaski Boga może do nich, przynajmniej częściowo, dotrzeć. Nadto powinien pokorą kierować się w takich sytuacjach życiowych, w których podmiot musi rezygnować ze swego dobra na rzecz dobra bliźniego.

2. W etyce Sokratesa pomocniczą funkcję poznawczą spełnia człowiek mądry, „akuszer”, w Pawłowej niezbędny jest jakiś wysłannik, apostoł. Tamten pomaga tylko narodzić się cnotcie, dotychczas w podmiocie etycznym ukrytej, ten zaś występuje jako konieczny pośrednik między Bogiem a tymże podmiotem.

3. Św Paweł uznaje inspirujące, dynamizujące, twórcze i naprawcze działanie Boga w człowieku. Małą częstkę tych czynności spełnia w etyce Sokratesa owe jakieś „daimonion”. Ono mianowicie odzywało się w samym tylko Sokratesie i powstrzymywało go jedynie od jakiegoś działania, a nigdy niczego nie doradzało.

Ogólnie rzecz ujmując, nie można się zgodzić na to, że etyka sokratyczna mogła mieć poprzez św. Pawła, obywatela zhellenizowanego miasta Tarsos, decydujący wpływ na ukształtowanie się fundamentów etyki chrześcijańskiej. Zaprzecza zwłaszcza temu miejsce Boga w tej etyce, wysoka ranga miłości, skierowanie poznania i działania człowieka na inną Osobę. Pośredni wpływ natomiast mógł wywrzeć Sokrates na przyznanie rozumowi wprawdzie nie najważniejszej i wyłącznej, ale doniosłej funkcji w życiu etycznym. Dzięki temu chrześcijaństwo obroniło się przed przyjęciem formalizmu, który wypaczał w judaizmie etykę Starego Testamentu.

The Socratic Ethic versus the Ethic of Paul of Tarsus. Differences and Similarities

S U M M A R Y

The structure of the present article is as follows: 1. Presentation of the views of some scholars, and especially the views of a Polish classicist, Tadeusz Zieliński (1859—1944), concerning a possible influence of the ancient pagan thought on the formation of the Christian doctrine. 2. Discussion of the Socratic ethic on the basis of Plato's dialogues. 3. Discussion of the Christian ethic on the basis of Corpus Paulinum. 4. Demonstration of the differences and similarities between the Socratic ethic and the Christian ethic. 5. Conclusions: It is impossible to accept the view that through the person of St. Paul, a citizen of the hellenized city of Tarsus, the Socratic ethic could significantly influence the formation of the foundations of the Christian ethic. The factors which contradict such a hypothesis are: the place of God in the Christian ethic; the high role of love; direction of man's inquiries and activities towards another Person. Socrates, however, might have had an indirect impact on recognizing the important, although not the most important or exclusive, function of reason in the ethical life. Thanks to that Christianity has defended itself against accepting stiff Judaistic formalism.
