

Dariusz Karłowicz

## Detronizacja filozofii

W 17 rozdziale *Dziejów Apostolskich* znajdujemy mowę, którą św. Paweł Apostoł, przebywając w Atenach, wygłosił wobec zgromadzonych na Areopagu filozofów<sup>1</sup>. Fakt, że mowa pochodzi z kanonicznej księgi *Nowego Testamentu*<sup>2</sup>, że została spisana ręką św. Łukasza, i wreszcie, że jej autorem jest właśnie Apostoł Narodów, skłania do tego, by dopatrywać się w niej rodzaju wzorca wiernej *Ewangelii* postawy wobec filozofii czy nawet szerzej — wobec kultury pogańskiej. Nic więc dziwnego, że właśnie w udokumentowanym w *Dziejach* (17, 16–33) epizodzie ateńskim, który miał miejsce na jesieni 50 roku podczas tzw. drugiej podróży apostoelskiej<sup>3</sup>, uczeni spodziewają się znaleźć zasadnicze dyrektywy dotyczące oceny celowości i modelu mediacji oraz istoty ortodoksyjnej relacji między Jerozolimą a Atenami. Niestety jednak, ten, jak nazywa go Harnack, „najpiękniejszy fragment *Dziejów Apostolskich*”<sup>4</sup> przynosi nieoczekiwany zawód wszystkim

---

<sup>1</sup> Inspiracją do napisania poniższego tekstu były uwagi profesora Juliusza Domańskiego, które miałem możliwość wysłuchać biorąc udział w seminarium prowadzonym przez profesora w latach osiemdziesiątych na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej ATK. O wadze ateńskiego spotkania dla modelu relacji między filozofią a chrześcijaństwem Juliusz Domański pisał w: „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii, w: „Studia Mediewistyczne” 19, z. 1, Wydawnictwo PAN, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1978, s. 26–27; *Patrystyczne postawy wobec dziedzictwa antycznego* w: „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć”, V, Białystok 1992, s. 9. Tekst poniższy stanowi fragment rozprawy doktorskiej napisanej pod kierunkiem profesora Juliusza Domańskiego w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN.

<sup>2</sup> Oddzielną kwestią jest wyłanianie się kanonu ksiąg NT. Pierwszy znany nam katalog tego rodzaju zawiera się w tzw. *Fragmentie Muratoriego* datowanym na koniec II wieku. Uwzględnia on *Dzieje Apostolskie* i zaliczając je do pism powszechnie uznanych i czytanych publicznie, uznaje za księgę natchnioną. Wydaje się, że w czasach apologetów *Dzieje* są już powszechnie znane, o czym świadczyć może fakt, iż np. Tertulian odwołuje się do nich dwukrotnie (*Marc.* 5,1; *Praescr.* 23). Kształtowanie się kanonu NT omawia m.in. J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988, s. 52–55; patrz też hasło *Kanon Muratoriego* w: M. Szymusiak SJ i ks. M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971, s. 244–245.

<sup>3</sup> Por. 1 Tes 3, 1–6.

<sup>4</sup> A. Harnack, *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, New York 1962, s. 383.

tym, którzy oczekują jasnej wykładni dokonanej w imieniu apostołskiego magisterium.

### Autentyczność

Zacznijmy od szeroko dyskutowanej kwestii autentyczności mowy. Jest rzeczą jasną, że problem oceny wyrażonego w *Dziejach* stopnia gotowości do integrowania elementów kultury pogańskiej zależy przede wszystkim od przyjętego w tej sprawie stanowiska.

W 1913 roku, nawiasem mówiąc wbrew opinii Harnacka<sup>5</sup>, Norden uznał ją za tekst pochodzący z czasów Hadriana, a więc fałszyfikat zarówno historyczny, jak i literacki<sup>6</sup>. Dzisiaj radykalna teza Nordena nie znajduje już wielu zwolenników. Wszelako obok poglądu uczonych, którzy bronią pełnej autentyczności<sup>7</sup>, dość rozpowszechnione jest stanowisko pośrednie. Jego przedstawiciele, utrzymując wątpliwości wobec historycznej wierności relacji, głoszą zarazem, że mowa nie jest fałszyfikatem literackim, że wyszła spod pióra autora *Dziejów* i jest jego samodzielną kompozycją, która wykorzystuje jakiś wcześniejszy materiał<sup>8</sup>. W istocie Łukasz nie towarzyszył Pawłowi w Atenach i nie ma żadnej pewności, że posiadał zapis Pawłowej oracji. Jeśli idzie o charakter tego wcześniejszego materiału, to pozostaje on kwestią sporną i ściśle łączy problem autentyczności z kontrowersją dotyczącą oceny inspiracji i faktycznej treści mowy.

Mamy tu doskonałą egzemplifikację problemów z pogranicza teologii i krytyki tekstu. Ocena postawy św. Pawła jest skorelowana z oceną historycznej autentyczności opisu tej postawy, ta zaś z jej zgodnością z nauczaniem, które uznamy za chrześcijańskie. Historyczną autentyczność często ocenia się bowiem właśnie na podstawie zgodności z duchem Ewangelii, który rekonstruowany jest na podstawie tekstów uznanych za niewątpliwie autentyczne. W oczywistej problematycznej sytuacji stawia to fragmenty w jakiś sposób nietypowe – a do takich właśnie

---

<sup>5</sup> A. Harnack, *Ist die Rede des Paulus in Athen ein ursprünglicher Bestandteil der Apostelgeschichte?*, w: „Texte und Untersuchungen” 39-1, Leipzig 1913. Omówienie trwających bez mała od początku stulecia kontrowersji dotyczących historycznej i literackiej autentyczności mowy można znaleźć w: L. Legrand, *The Areopagus Speech, its Theological Kerygma and its Missionary Significance*, w: *La notion biblique de Dieu, le Dieu de la Bible et le Dieu des Philosophes*, Louvain 1976, s. 337-350, któremu poniższe analizy zawdzięczają bardzo wiele, oraz w: ks. E. Dąbrowski, *Dzieje Pawła z Tarsu*, Warszawa 1953, s. 235-256, i tenże, *Mowa na Areopagu*, w: *Pismo Święte Nowego Testamentu w 12 tomach, Wstęp — Przekład — Komentarz*, pod redakcją ks. E. Dąbrowskiego, KUL, tom 5, *Dzieje Apostolskie*, s. 534-541. Dla wygody będę się odąd posługiwał skrótem pisząc w kolejności: skrót nazwy księgi, KUL, tom, strona.

<sup>6</sup> E. Norden, *Agnostos Theos*, Leipzig, 1913.

<sup>7</sup> Patrz: ks. E. Dąbrowski, *Dzieje Pawła z Tarsu*, dz. cyt., s. 251-256.

<sup>8</sup> Patrz: E. Schweizer, *Concerning the Speeches in Act*, w: *Studies in Luke-Acts*, Nashville 1966.

należy relacja z jedyne go na kartach *Nowego Testamentu* opisu spotkania Apostoła z filozofami<sup>9</sup>. *Exemplum maius* unikalnego charakteru mowy stanowić może wers 28, w którym uczeni odkryli referencje do aż trzech poetów starożytnych: podziwianego przez Norwida<sup>10</sup> półmitycznego cudotwórcy, poety i mędrca Epimenidesa oraz dwu stoickich poetów-filozofów, a mianowicie Aratosa z Soloi i Kleantesa<sup>11</sup>. Powiedzmy raz jeszcze: fragment może być godnym uwagi przykładem integracji treści pogańskich tylko wówczas, gdy uznamy przynajmniej jego literacką autentyczność. Z kolei za autentyczny może zostać uznany tylko w świetle kryteriów zewnętrznych, a takim kryterium mogą być albo inne, niewątpliwie autentyczne świadectwa, albo charakter źródeł, z których pochodzi. Jak widać, ryzyko błędnego koła jest tu stale obecne.

Sprawa skomplikuje się jeszcze bardziej, gdy zakwestionowana zostanie integralność tekstu, a za nieautentyczne uznane zostaną tylko niektóre fragmenty ateńskiego wystąpienia św. Pawła. Stanowisko takie wyraża się w dość rozpowsechnionej tendencji do przeciwstawiania sobie dwóch części mowy. Pierwszą, główną (24–29), tzw. część teologiczną czy filozoficzną, cechuje, jak się w takich wypadkach twierdzi, wątpliwie chrześcijańska wymowa, druga (30–31) jest wprawdzie zgodna z duchem Ewangelii, lecz stanowi najprawdopodobniej tylko chrystianizujący dodatek. I tak na przykład Schweizer, podkreślając, że w strukturze mowy cytaty poetów zastępują występujące w innych mowach cytaty z *Pisma*, stawia surową tezę, że przed poganami Łukaszowy Paweł występuje jako mono-teista raczej niż chrześcijanin, raczej jako teolog niż chrystolog<sup>12</sup>. Wiąże się to z ogólniejszą sprawą wzmiankowanych już materiałów, które posłużyły do kompozycji mowy, oraz kwestią ich chrześcijańskiego charakteru. Wart zastanowienia jest fakt, że gdy dla części uczonych materiał ten daje się wywieść z popularnych tez teologii stoickiej<sup>13</sup>, dla innych prezentuje typowe tropy judeo-chrześcijańskiej apologetyki. Widzimy, na jak kruchym gruncie ufundowane są rozstrzygnięcia

---

<sup>9</sup> Oczywiście jest więc, że poważne wątpliwości budziła zgodność mowy z niektórymi kategoriami teologii Pawłowej, które występowały tu właśnie jako zewnętrzne kryterium oceny autentyczności tekstu. Pozostawiam ten wątek, zaznaczając tylko, że trudność tę rozwiązuje zarówno przyznanie Pawłowi prawa do zmiany zdania, jak i przyjęcie wyłącznie literackiej autentyczności mowy, a więc uznanie, że choć nie jest ona zapisem prawdziwego wystąpienia św. Pawła, to jest autentycznym fragmentem *Dziejów Apostolskich*, nie zaś owocem jakiejś późniejszej redakcji.

<sup>10</sup> Gdy Norwid pisze o Epimenidesie: „Osoba moralna tego męża ma coś nieledwie ewangelicznego we wszystkim, cokolwiek o nim wie się dzisiaj”, to trudno nie zauważyć, że w owym „nieledwie” po raz kolejny do głosu dochodzi długa historia dylematów i rozterek chrześcijańskich intelektualistów wobec pogańskiej Grecji. Patrz: Cyprian Norwid, *Epimenides. Przypowieść*, w: *Dzieła zebrane*, tom II, Warszawa 1980, s. 47–48.

<sup>11</sup> Ks. E. Dąbrowski, *Cytaty z Aratosa i Epimenidesa w mowie na Areopagu w: Dz.*, KUL, tom 5, s. 542–549.

<sup>12</sup> E. Schweizer, dz. cyt., s. 213.

<sup>13</sup> M. Dibelius, *Studies in Acts of the Apostles*, New York 1956, s. 57.

zupełnie podstawowe. Zdaniem Dibeliusa mianowicie, właściwa część wypowiedzi Pawła jest inspirowaną stoicyzmem hellenistyczną mową o Bogu (24–29), która opatrzona została nie powiązanym z całością chrześcijańskim wtrąceniem (30–31). Podobnie jak Schweizer, Dibelius dzieli więc mowę na w jakiś sposób obcą Ewangelii część teologiczną i zewnętrzny wobec niej chrześcijański dodatek, które wyrażają kontrast odpowiednio między tym, co filozoficzne i zarazem niechrześcijańskie, a niezgodnym z duchem mowy elementem chrystologicznym.

Istnieje jednak możliwość zawieszenia tezy, iż chrystologiczne wersy 30–31 są sztucznym, dołączonym przez kompilatora elementem. Staje się to możliwe poprzez zmianę opinii na temat genezy części teologicznej. Droga do zachowania jedności i zarazem obrony autentyczności mowy okazało się oddanie sprawiedliwości roli, jaką w chrześcijańskim nauczaniu odegrały uprzednie wysiłki prozelityczne hellenistycznego judaizmu. Przyjęcie, że źródłem pierwszej części nie jest stoicyzm, lecz zhellenizowany, judaistyczny monoteizm, unieważnia tezę o nie-możliwym do zażegnania konflikcie między obiema częściami. Stało się tak dzięki badaniom Gärtnera, który wbrew Dibeliusowi dowodzi, że wszystkie bez mała wątki pierwszej części wystąpienia św. Pawła można odnaleźć w *Starym Testamencie* lub judeo-hellenistycznej literaturze<sup>14</sup>. W tym świetle fakt, że świadectwo Chrystusa jest poprzedzone przez część teologiczną (24–29), można interpretować jako pochodzące zarówno treściowo, jak i kompozycyjnie z judaistycznych doświadczeń misyjnych w kulturze przesyczonej wątkami politeistycznymi. Chrześcijanie mogą czerpać z doświadczeń monoteistycznej propagandy hellenistycznego judaizmu i fakt, że deklaracja istnienia jednego Boga i krytyka kultu idoli poprzedza nauczanie o Chrystusie, nie tylko nie marginalizuje, lecz odpowiednio przygotowuje głoszenie Dobrej Nowiny.

Według Legranda współczesne trendy w egzegezie przychylają się do tego właśnie stanowiska. Ateński epizod *Dziejów Apostolskich* interpretowany jest jako Łukaszowa kompozycja i uogólnienie szeroko rozpowszechnionego rodzaju chrześcijańskiego nauczania skierowanego do pogan, a zgodnego z głównymi liniami monoteistycznej propagandy<sup>15</sup>. Warto odnotować, że teza ta zawieszając Pawłowe autorstwo mowy utrzymuje w mocy, a nawet amplifikuje jej typowość i zarazem pozycję wzorca. W istocie fakt, że św. Łukasz przekazuje nam tylko trzy mowy, każdą skierowaną do innej społeczności, tj. do Żydów (13, 16–41), pogan (17, 22–31) i chrześcijan (20, 17–35), wspiera przekonanie, iż mowy ukazują trzy różne, typowe dla różnych środowisk sposoby chrześcijańskiego nauczania<sup>16</sup>. Poprzestając na tych ustaleniach pozwólmy sobie na krótki przegląd mowy wygłoszonej przez Pawła na Arcopagu.

<sup>14</sup> B. Gärtner, *The Arcopagus Speech and Natural Revelation*, Uppsala 1955.

<sup>15</sup> L. Legrand, dz. cyt., s. 341.

<sup>16</sup> G. Lohfink, *La conversion de saint Paul*, Paris 1967, s. 71–72, por. też ks. E. Dąbrowski, *Dzieje Pawła z Tarsu*, dz. cyt., s. 238.

### Treść mowy

Już wstęp wywołuje poważne kłopoty interpretacyjne. Paweł rozpoczyna zwrotem tak doskonale dwuznacznym, że może on służyć zarówno jako policzek, jak i pochwała. Ten pierwszy wers mowy (17, 22) benedyktyni tynieccy tłumaczą następująco: „Mężowie ateńscy -- przemówił Paweł stanąwszy w środku Areopagu -- widzę, że jesteście pod każdym względem bardzo religijni”<sup>17</sup>. W odsyłaczu komentator uzupełnia tłumaczenie uwagą, iż „bardzo religijni” może być również rozumiane pejoratywnie, a mianowicie jako: „zabobonni”. Tak właśnie, nawiasem mówiąc, tłumaczy to ks. Jakub Wujek pisząc: „Mężowie Ateńscy we wszystkim was widzę jakoby zabobonniejszymi”<sup>18</sup>. Rzecz dotyczy określenia *deisidaimonesterous* i, szerzej, powodu, dla którego Paweł używa tak niejednoznacznego zwrotu w tak eksponowanym miejscu swojego wystąpienia. Wprawdzie bibliści przychylają się generalnie do pozytywnego sensu tego wyrażenia w wersji 22<sup>19</sup>, jednak trzeba pamiętać, że ma to swoje źródło w sposobie interpretacji całej mowy. Choć Paweł może nie wiedzieć o istnieniu gromiącej zabobon rozprawy Plutarcha *Peri deisidaimonias*, to trudno przyjąć, żeby bez żadnych powodów, właśnie tam, gdzie starożytna retoryka kazała umieszczać zjednującą słuchaczy *captatio benevolentiae*, Apostoł używał terminu wyraźnie prowokacyjnego<sup>20</sup>. Po prostu trudno uwierzyć, by chcąc zaskarbić sobie życzliwość zebranych Paweł posługiwał się tak oczywistą dwuznacznością.

Problem *deisidaimonia* ściśle wiąże się z występującym w następnym wersie odniesieniem do ateńskiego ołtarza poświęconego Nieznanemu Bogu (*Agnosto Theo*). Paweł powołuje się na istnienie takiego kultu, by, jak się często uważa, zdobyć przychyłność zebranych wskazując na przedchrześcijańskie przeczucie Boga, którego w swojej mowie obwieści filozofom. Kończące ten wers „Ja wam głoszę to, co czcicie nie znając” jest formułą, która wprowadza właściwą część mowy. I tu wszelako możliwa jest nieco inna interpretacja. Otóż zarówno archeolodzy, jak i pisarze starochrześcijańscy informują nas o istnieniu wyłącznie ołtarzy

<sup>17</sup> Cytaty z *Pisma Świętego* podają za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, w przekładzie z języków oryginalnych, opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, wydanie czwarte, Poznań-Warszawa 1989.

<sup>18</sup> Tłumaczenie Biblii ks. Jakuba Wujka podają za przedrukiem Brytyjskiego i Zagranicznego Towarzystwa Biblijnego, Warszawa 1950.

<sup>19</sup> W. Bauer, *Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments*, Berlin-New York 1971, rozróżniając trzy znaczenia *deisidaimonii*: pozytywnie rozumiana „bojaźń boża”, pejoratywnie „zabobon” i neutralne „religia” (s. 344), pod hasłem „*deisidaimon*” pisze: „wie *deisidaimonia* im üblen Sinn gebraucht werden kann (...) muß jedoch in der *Captatio des Paulus AG 17.22 die Bedeutung 'religiös' haben*” (s. 344).

<sup>20</sup> Słownik Liddel-Scotta akcentując generalną dwuznaczność wszystkich słów o rdzeniu *deisidaim-* podkreśla, że czasownik *deisidaimoneo* rzadko występuje w sensie pozytywnym, patrz: *A Greek-English Lexicon*, compiled by Liddel & Scott, A New Edition, by Jones & Mc Kenzie, Oxford 1940, s. 375.

wzniesionych nieznany bogom (*agnostois theois*), a więc ołtarzy o zdecydowanie politeistycznym charakterze. Ich powstanie, związane z postacią legendarnego Epimenidesa, łączono z obawą przed gniewem bezimiennych i nieznanymi bogów<sup>21</sup>. Hieronim uważa, że Paweł dokonał świadomej zamiany liczby mnogiej na pojedynczą. Jak pisze: „Prawdziwy napis głosił nie, «Nieznanemu Bogu», lecz: wszystkim bogom Azji, Europy i Afryki, wszystkim nieznanym, obcym bogom. A ponieważ Paweł nie potrzebował wielu bogów, tylko jednego Nieznanego Boga, użył liczby pojedynczej”<sup>22</sup>. Ta zręczna manipulacja gramatyczna, monoteizująca ołtarze wznoszone nieznanym bogom, ma jednak również swój wymiar krytyczny, bliski w duchu wcześniejszej naganie pod adresem ateńskiego zabobonu. Zmiana liczby jest czymś więcej niż zgrabnym zabiegiem retorycznym. Paweł podkreśla tu bardzo stanowczo, że Nieznany Bóg jest całkowicie obcy politeistycznej religii, że jest w pełnym tego słowa znaczeniu Bogiem Nieznanym, a nie jednym z wielu nieznanych bogów. Istotą sprawy, jak pisze Legrand, nie jest twierdzenie, że w greckiej religii *implicite* zawarty jest kult prawdziwego Boga, lecz że zgodnie z ich własnym wyznaniem jeden prawdziwy Bóg był im dotąd całkowicie nieznan<sup>23</sup>. Po tym wstępie, który trudno uznać za bezprzykładne świadectwo życiowej otwartości wobec pogan, następuje krótki wykład monoteistycznej teologii kładącej bardzo silny nacisk na krytykę kultu idoli.

Pierwszą część mowy (24–29) otwiera i zamyka krytyka idololatrii, której absurdalność wydobywa konfrontacja z prawdą o Nieznanym Bogu. Samowystarczalny Bóg, który jest stwórcą, dawcą i panem wszystkiego (17, 24–25), który daje „życie i oddech i wszystko” (*dzoen kai pnoen kai panta*) (17, 25), nie może być mieszkańcem wybudowanych przez ludzi świątyń (17, 24), nie może być uważany za podobnego do wytworu rąk i myśli ludzkich (17, 29), a Jego samowystarczalność (fakt, że niczego nie potrzebuje) czyni absurdalnymi jakiegokolwiek ofiary (17, 25).

Wers 26 wprowadza opis relacji człowieka do Boga. Dominują tu dwa główne motywy. Po pierwsze: celowości natury człowieka, który został stworzony przez Boga po to, by Go poszukiwał, motyw, dodajmy, uzupełniony tezą o ułomności ludzkiego poznania oraz, po drugie, posiadający wybitnie stoickie źródła, wątek *connaturalitas* człowieka i Boga czy, szerzej, pewnego rodzaju bliskości między człowiekiem i Bogiem. Bóg, który wyznaczył czasy i granice zamieszkania,

<sup>21</sup> Mądrość Epimenidesa, który miał uchronić Ateny przed zarazą, wyraziła się w nakazie składania ofiar wszystkim bogom, w tym również bezimiennym, by w ten sposób żadnego z nich nie pominąć. Relacjonujący tę historię Diogenes Laertios zapewnia, że „dotychczas jeszcze można znaleźć bezimienne ołtarze po wsiach attyckich” i że są „to pamiątki złożonego wówczas zadośćuczynienia”. Patrz: D.L. I,110, cyt. za: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski przy współpracy B. Kupisa, PWN, Warszawa 1984, s. 68; por. też Pl., *Epin.* 642d e.

<sup>22</sup> *Comment. in Titum*, I,12.

<sup>23</sup> L. Legrand, dz. cyt., s. 348.

wyprowadził ród ludzki z jednego (człowieka?), by ludzie zamieszkali ziemię (17, 26), a przede wszystkim aby Go szukali (17, 27). Jednak poszukiwania te odbywają się „niejako po omacku” (17, 27), gdy tymczasem Bóg jest niedaleko od nas (17, 27), „w nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (*dzomen kai kinoumetha kai esmen*) (17, 28).

Od tej uwagi, którą możemy uznać za jasno sformułowany sąd o stanie ludzkiego poznania, rozpoczyna się druga część mowy, którą otwiera wezwanie do nawrócenia i pokuty. Inauguruje je jednoznacznie negatywna ocena epoki określonej mianem „czasów nieświadomości” (17, 30). Bóg, kontynuuje Apostoł, wszędzie i wszystkich wzywa do nawrócenia (17, 30). Czyni tak, ponieważ wyznaczył dzień sprawiedliwego sądu, tego zaś dokona za pośrednictwem wyznaczonego przez siebie Człowieka, którego przeznaczył na to „po uwierzytelnieniu Go wobec wszystkich przez wskreszenie Go z martwych” (17, 31).

Wolno nam uchylić się od szczegółowego komentowania mowy. Nie wdając się w skomplikowane dyskusje terminologiczne powiedzmy tylko, że Paweł wykorzystuje tu szereg ściśle technicznych pojęć stoicyzmu, a wersy 26, 27 i 28 są tego najlepszym przykładem. Warto natomiast raz jeszcze wrócić do kwestii źródeł. Jeśli odrzucić tezę o nieautentyczności pierwszej części mowy, to pod pewnymi warunkami można uznać interpretacje Gärtnera i Dibeliusa za komplementarne. Taki koncyliaryzm pozwala jednym spojrzeniem objąć całą osobliwość hellenistycznego tygla, w którym na bazie greki i greckiej filozofii wykuwał się wspólny sposób komunikacji, mający służyć określaniu zakresu tego, co wspólne, ale i przekazywać to, co nieprzekraczalnie różne. I właśnie osobliwość tej sytuacji czyni możliwym fakt, że to samo, co Dibeliusowi pozwala sklasyfikować mowę jako sztucznie dołączony do *Dziejów* stoicki traktat o poznaniu Boga, może być porównane z przesłaniem fragmentu *Listu do Tessaloniczan* (1, 9–10), a treściowo i terminologicznie mieści się w hellenistycznej tradycji literatury judaistycznej. Jednocześnie zarówno wstęp, jak i ostatnie dwa wersy mowy w niczym nie uzasadniają podejrzania, iż taki dialog grozi rozmyciem istoty chrześcijańskiej kerygmy, chyba że z góry założymy, iż jakiegokolwiek naruszenie języka Ewangelii jest zafalszowaniem jej ducha. Paweł wie, co i do kogo mówi, a problem polega raczej na tym, iż przecenia się życzliwość Apostoła, niż że jego flirt z filozofią zaprzepaścić może chrześcijańską tożsamość.

### Ocena mowy

Pisaliśmy, że mowa nie spełnia pokładanych w niej oczekiwań, że sprawia zawód. Dlaczego? Mamy tu dwa problemy. Gdy, jak widzieliśmy, niełatwo przychodzi jednoznacznie scharakteryzować postawę św. Pawła wobec kultury antycznej, to jeszcze trudniej określić, jaka jest zawarta w *Dziejach Apostolskich* ocena wystąpienia przed obliczem zgromadzonych na Areopagu mędrców. Po pierwsze więc nie mamy wcale jasności, jaki był proponowany przez Pawła

model stosunku wobec kultury i filozofii pogańskiej, po drugie nie wiemy, czy zdaniem autora *Dziejów* był on przykładem godnym naśladowania. Zaczniemy od kwestii pierwszej, od próby ostatecznej definicji stanowiska Łukaszowego mówcy. Pytamy więc: jaką postawę prezentuje wystąpienie Apostoła Narodów?

W samej strukturze mowy znajdujemy kilka fundamentalnych założeń. Paweł ukazuje trzy niezbywalne elementy chrześcijańskiej kerygmy: wiarę w jedynego Boga, zmartwychwstanie Chrystusa i wezwanie do nawrócenia. W istocie jednak cały prozelityczny wysiłek skupia się na ukazaniu, że tylko w wypadku pierwszej tezy można dążyć do adaptowania pewnych przekonań pogańskich. Stąd pierwszą lekcją, jaką daje nam mowa, jest możliwość stwierdzenia, jak bardzo niekontrowersyjny dla zgromadzonych na Areopagu filozofów był cały szereg tez konstytutywnych dla chrześcijańskiego nauczania o Jedynym, Nieznanym Bogu. Zakładając, jak to czynimy, iż *captatio benevolentiae* nie posuwa się poza dopuszczalne granice, mamy tu, wyrażony w powszechnie zrozumiałych kategoriach, katalog tez z zakresu teologii, antropologii, czy epistemologii, które w niczym nie zaskakują współczesnych Pawłowi filozofów. Pytanie, dlaczego zapal Apostoła wyczerpuje się wraz z zakończeniem wątku teologicznego, tak że Paweł nawet nie próbuje ukazać prawdy o zmartwychwstaniu w nieco choćby łatwiejszym do zaakceptowania świetle, na razie pozostawmy bez odpowiedzi. Powiedzmy tylko, że fakt, iż Apostoł zdaje sobie sprawę z trudności tego zadania, raczej zaciemnia niż wyjaśnia ten problem.

Co do samej postawy Apostoła, to możemy, jak sądzę, mówić o życzliwości czy może, ostrożniej, umiarkowanej życzliwości wobec filozofii. Wiele wskazuje na to, że Paweł z powagą traktuje obowiązki gościa. Dość wspomnieć cytaty z poetów, być może wstępną uwagę o ołtarzu Nieznanego Boga, a na pewno szereg technicznych wyrażen wziętych ze stoicyzmu<sup>24</sup>. Dobrze ujął to Legrand. Zdaniem którego sam fakt niejasności zakresu wpływów stoickich i judaistycznych wskazuje na wyrażającą się w mowie teologię dialogu, który może dopiero doprowadzić do ogólniejszych ustaleń, dla których jednak, dodajmy, podstawowym kryterium będzie surowo przestrzegany monoteizm i nauka Chrystusa. W ramach tego, co bardziej nawet niż greckie cytaty znamionuje ową życzliwość, mieści się uwaga o „czasach nieświadomości”, która może być rozumiana jako usprawiedliwienie filozofii z jej faktycznej a niezawinionej ignorancji.

Spróbujmy podsumować uwagi św. Pawła dotyczące filozofii i jej relacji do chrześcijaństwa. Otóż filozofia nie poznała Boga, szukając Go po omacku, gdy jednocześnie to właśnie nauka chrześcijańska jest tym, czego poszukiwała filozofia. Chrześcijaństwo jest tu przedstawione jako depozytariusz prawdy, której dociekano bez skutku. Głosi ono Boga, którego poszukiwanie jest naturalnym celem człowieka. Filozofia wyrasta z tego samego pnia, którego koroną jest

---

<sup>24</sup> W sprawie związków św. Pawła ze stoicyzmem patrz również: ks. E. Dąbrowski, *Św. Paweł a stoicyzm* w: *Kor.* KUL, tom 7, s. 308-322.

chrześcijaństwo. Jest nim -- mówiąc językiem nie zniekształcającym chyba intencji tekstu -- ufundowana w stwórczym planie, celowa konstytucja ludzkiej natury, realizująca się w pełni w poznaniu Boga i posłuszeństwie wobec Jego woli. Bez Bożej pomocy filozofia nie może jednak sprostać wpisanej w naturę ludzką woli Kreatora, pozostając wyrazem nie zrealizowanych, a być może, choć nie jest to zupełnie jasne, nierealizowalnych dążeń „czasów nieświadomości”. Filozofia to usprawiedliwione i sensowne do czasów Dobrej Nowiny poszukiwanie Boga bez Boga.

Niestety sama mowa to dopiero punkt wyjścia. Nawet jeśli nasza interpretacja nie mija się z prawdą, to żeby odpowiedzieć na nasze zasadnicze pytanie, musimy wyjść poza tekst wystąpienia św. Pawła. Musimy mianowicie dowiedzieć się, jaka jest zawarta w *Dziejach Apostolskich* ocena tej ostrożnie życziwej postawy wobec tradycji pogańskiej, którą reprezentuje mowa na Arcopagu. Czy zdaniem natchnionego autora *Dziejów* wystąpienie Pawła należy do historii apostolskich błędów, czy też godnych naśladowania przykładów? Nie trzeba, jak sędzę, wyjaśniać kapitałnej wagi tego pytania. Ustaliliśmy, że wystąpienie na Arcopagu wyraża pewną postawę; pytanie dotyczy tego, co zdaniem autora *Dziejów* należy o niej sądzić. Czy mediacyjne wysiłki Pawła są tylko mitręgą czasu, a próby dialogu nieużytecznym, a nadto ryzykownym dla chrześcijaństwa eksperymentem? Czy też mamy tu do czynienia z zachętą do naśladowania i poszukiwania tego, co łączy, i to nawet kosztem zwykłego w tym wypadku ryzyka?

Tradycyjnie rozwiązania tej kwestii poszukuje się pytając o sukces Pawłowej misji. I trzeba niestety powiedzieć, że biorąc pod uwagę ciężar problemu nie znajdujemy w *Dziejach* dostatecznie jasnej odpowiedzi na to pytanie. Opinie uczonych są sprzeczne, a spór niekonkluzywny. Z jednej strony mówi się o całkowitej porażce Apostoła. Zwraca się uwagę na nikłą liczbę nawróconych, brak dowodów istnienia gminy w Atenach, atmosferę klęski towarzyszącą okolicznościom zakończenia mowy. Z drugiej strony porównując wystąpienie ateńskie na przykład ze skutkami mowy św. Szczepana mówi się o prawdziwym sukcesie, z czym jednak trudno się pogodzić czytając zakończenie mowy: „Gdy usłyszeli o zmartwychwstaniu, jedni się wyśmiewali, a inni powiedzieli: 'Posłuchamy Cię innym razem'. Tak Paweł ich opuścił. Niektórzy jednak przyłączyli się do niego i uwierzyli. Wśród nich Dionizy Arcopagita i kobieta imieniem Damatris, a z nimi inni” (32–34). Ostatecznie, jak się zdaje, nie sposób ustalić, czy wychodzący wśród gromkiego śmiechu zebranych św. Paweł jest symbolem chrześcijaństwa, które powinno opuścić filozofię, czy może rodzajowym obrazem misjonarskich trudów. Nie można też wykluczyć, że w narrację *Dziejów* wpisana jest dwuznaczność, która ma chronić misjonarzy zarówno przed entuzjazmem, jak i przed zaniechaniem. A więc nie miara, lecz celowa niejasność, nie wzorzec, lecz zamierzone niedopowiedzenie ukazujące trudy apostolskiego posługiwania? Trzeba powiedzieć, że byłaby to wskazówka wyjątkowo nieczytelna i zawodna.

### Prawda przed trybunałem mniemań

Jeśli odrzucić myśl, że scena na Areopagu ilustruje po prostu sukces lub daremność apostoelskich wysiłków św. Pawła, to trudno się oprzeć wrażeniu, że struktura narracji została zbudowana na kanwie czytelnego filozoficznego toposu. Idzie mianowicie o motyw, który możemy nazwać procesem prawdy przed trybunałem mniemań, a który w sposób najbardziej spektakularny urzeczywistnia się w legendzie Sokratesa.

Przyjrzyjmy się samej relacji z pobytu Pawła w stolicy filozofii. Paweł dzieli swój czas między Synagogę, gdzie spotyka się z żydowską diasporą, a agorę (17, 17). I właśnie agora, faktyczne centrum handlowego, politycznego i intelektualnego życia Aten, jest miejscem jego codziennych kontaktów z Grekami. Wątek Synagogi, skwitowany w kilku słowach, nie wraca więcej, a miejsce tryptyku Synagoga-agora-Areopag zajmuje opowieść osnuta na dyptyku agora-Areopag. Za pierwsze nawiązanie do sokratejskiego wątku można uznać rodzajowy obrazek stojący za stwierdzeniem, iż na agorze Paweł rozmawia codziennie ze wszystkimi, których tam spotka (*dielegeto... en te agora kata pasan hemeran pros tous paratynchanontas*) (17, 17)<sup>25</sup>. Warto zwrócić uwagę, że spośród wszystkich tych rozmówców św. Pawła, autor *Dziejów* wymienia wyłącznie filozofów (których określa jako stoików i epikurejczyków) (17, 18), sprowadzając człon alternatywny rysującej się tu modelowej opozycji do filozofii właśnie, nie zaś na przykład religii, polityki, retoryki czy poezji. Niezmiernie istotne jest również to, że właśnie filozofowie kwitują rozmowę z apostołem, a zwłaszcza jego nauczanie o Jezusie i zmartwychwstaniu, nadając mu obraźliwe miano nowinkarza, gaduły czy słowosiewcy (*spermologos*) i wypowiadają znamienne frazę „zdaje się, że jest zwiastunem nowych bogów” (*ksenon daimonion dokei katangeleus einai*) (17, 18). Tę właśnie formułę Łukasz przedstawia jako bezpośredni powód przymusowego, jak można sądzić po zwrocie „Zabrali go i zaprowadzili” (*epilabomenoi ... egagon*)<sup>26</sup>, przesłuchania przed Areopagiem.

Uwagam ks. Eugeniusza Dąbrowskiego zawdzięczam zrozumienie faktu, że najszerszymi ramami Łukaszowej relacji jest historia ateńskich procesów, stanowiąca wspólną własność całej starożytnej filozofii, a będąca figurą zasadniczego konfliktu filozoficznej, niejawnej prawdy i potocznej wiedzy. W swoim komen-

<sup>25</sup> W napisanej przed laty książce *St. Paul the Traveler and the Roman Citizen*, Hodder and Stoughton 1895, s. 237, W.M. Ramsay pisze: „...in Athens (Paul) made himself like an Athenian and adopted the regular Socratic style of general free discussion in the agora”.

<sup>26</sup> O niedobrowolnym charakterze wystąpienia Pawła jest głęboko przekonany ks. E. Dąbrowski, Dz. KUL, tom 5, s. 376, który pisze, że „Słowa: *epilabomenoi... egagon* (chwycili go i zaprowadzili, w. 19) nie pozostawiają żadnej wątpliwości co do tego, że przesłuchanie przed Areopagiem było przymusowe, choćby nie posiadało znamion procesu”. Patrz też hasło „*epilambanomai*” w: W. Bauer, dz. cyt., s. 583–584; oraz Liddell-Scott, dz. cyt., s. 642.

tarzu do wersu 18 Dąbrowski zwraca uwagę na fakt, że sama „frazja *ksenon daimonion dokei katangeleus einai* może być echem oskarżeń zwróconych przeciw Sokratesowi”<sup>27</sup>. Nie trzeba dodawać, że w sposób zupełnie automatyczny nie tylko kieruje to ostrze ironii przeciw filozofom, lecz zgoła odbiera im prawo do tego miana, czyniąc ich ambasadorami sił wrogich prawdzie.

Aż trzy różne źródła zachowały do naszych czasów formułę oskarżenia Sokratesa<sup>28</sup>. W każdej z wersji sprawa nowych bogów sąsiaduje z oskarżeniem o nieuznawanie bogów państwowych i nietrudno zgadnąć, że był to dodatkowy powód, który w niedalekiej przyszłości zjedna Sokratesowi sympatię wielu chrześcijan. Wątek obcych bogów w konfrontacji z politeistyczną religią państwową jest zresztą obecny we wszystkich głośnych procesach filozofii. Do rangi symbolu można podnieść fakt, że pierwszym, który został oskarżony o bezbożność, był filozof, który przyniósł filozofię do Aten. Dowodem bezbożności Anaksagorasa, bo o nim mowa, było twierdzenie, iż słońce stanowi rozżarzoną masę<sup>29</sup>. Widzimy wyraźnie zasadniczą dla legendy procesów linię podziału. Wiedza o niejawnej, odkrywanej przez filozofa rzeczywistości wchodzi w konflikt z potocznym obrazem świata, przy czym konflikt ten jest oczywiście najgorętszy tam, gdzie te fałszywe mniemania stanowią element konstytutywny religijno-państwowego ładu. Proces filozofii jest zderzeniem mniemań w ich najbardziej niebezpiecznej zinstytucjonalizowanej formie z reprezentowaną przez filozofa prawdą. Tę samą strukturę, niezależnie od różnic poglądów filozoficznych, znajdujemy w procesie tak różnych filozofów jak potępionego za skrajny agnostycyzm Protagorasa<sup>30</sup> czy

<sup>27</sup> Uwagę tę wypowiada ks. Dąbrowski w swoim komentarzu *Dz*, KUL, tom 5, s. 376. W ekskursie *Mowa na Areopagu*, tamże, s. 536, zwraca uwagę na fakt, iż cień Sokratesa unosi się nad całą kompozycją ateńskiego epizodu.

<sup>28</sup> Posiadamy wersje Platona, Ksenofonta i Favorinusa. Platon w *Obronie Sokratesa* pisze: „Sokrates, powiadają, zbrodnię popelnia, albowiem psuje młodzież, nie uznaje bogów, których państwo uznaje, ale inne duchy nowe (*kai theous hous he polis nomidzei ou nomidzonta, hetera de daimonia kaina*)”. Patrz: *Ap.* 24b, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958, s. 101. U Ksenofonta sprawa młodzieży zostaje zepchnięta na drugi plan: „Sokrates wykracza przeciw prawom, ponieważ, po pierwsze, nie uznaje bogów, których uznaje państwo, a na ich miejsce wprowadza nieznanne i nowe bóstwa (*adikei Sokrates hous men he polis nomidzei theous ou nomidzon, hetera de kaina daimonia eisagomenos*). Po wtóre, wykracza przeciw prawom, ponieważ znieprawia młodzież”. Patrz: *X., Mem.* I,1, tłum. L. Joachimowicz w: Ksenofont, *Pisma sokratyczne*, Warszawa 1967, s. 17. Jego wersję potwierdza znakomity pisarz z czasów Trajana Favorinus, który, jak twierdzi, miał jeszcze dostęp do oryginału, przechowywanego w Metroon: „Meletos, syn Meletosa, z gminy Pitteus, wnosi pod przysięgą następujące oskarżenie przeciw Sokratesowi, synowi Sofronikosa, z gminy Alopeke: Sokrates jest winien nieuznawania bogów, których uznaje państwo, i wprowadzaniu kultu jakichś nowych bóstw; jest też winien psucia młodzieży. Za co powinien ponieść karę śmierci”. Patrz: *D.L.* II,40, tłum. cyt., s. 99.

<sup>29</sup> *D.L.* II,3.

<sup>30</sup> Pisze Diogenes Laertios (*D.L.* IX,51–52, tłum. cyt., s. 546): „Inny traktat Protagorasa zaczynał się od słów: 'O bogach nie mogę wiedzieć ani, że istnieją, ani, że nie istnieją; wiele jest bowiem przeszkód na drodze do zdobycia takiej wiedzy, że wymienię niemoż-

zаслућanego w głos daimoniona Sokratesa<sup>31</sup>. I dlatego, powiedźmy to wyraźnie, stwierdzenie Sokratesowej sytuacji chrześcijaństwa wcale nie musi oznaczać aprobaty wobec Sokratesa. W tradycji chrześcijańskiej Sokrates wcale nie jest we wszystkim i dla wszystkich bohaterem jednoznacznie pozytywnym. Dlatego można śmiało przyjąć, że chrześcijanie, którzy, jeśli wierzyć Lukianowi, mogli nazywać więzionego męczennika Sokratesem<sup>32</sup>, czynili tak odnosząc się do metafizycznej kategorii, której Sokrates był doskonałym ucieleśnieniem, nie zaś do konkretnych poglądów ateńskiego filozofa.

Ta formalna, metafizyczna struktura, ukazująca konflikt prawdy i mniemań, posiada pewne wspólne treści materialne. Jest nią nade wszystko krytyka kultu idoli czy, szerzej, tradycyjnego obrazu bóstw, która od zarania przecież głęboko związana jest z filozofią. Obecna już w Heraklitowej propozycji wychłostania Homera i Hezjoda, w całej pełni ujawni się u Ksenofanesa w jego zjadliwej krytyce antropomorfizmów greckiej religii. Trudno o temat łatwiej godzący filozofów i zarazem lepiej ukazujący wpisane w ich kondycję obywatelstwo ławy oskarżonych. Paweł trafia w dziesiątkę wybierając ten właśnie wątek jako *leit-motiv* teologicznej części swojej mowy. Tworzy on doskonałe tło dla części drugiej, w której przesunie dawną, właściwą dla „czasów nieświadomości” linię podziału, ustawiając ją teraz między filozofią a chrześcijaństwem. Relacji między politeistyczną religią z jej dziecinnie naiwną teologią a filozofią dawnych mędrców odpowiadać ma dzisiejszy konflikt między filozofią a chrześcijaństwem. Czy nie dlatego — po łagodnej, pełnej filozoficznych i poetyckich referencji, a i bez tego zupełnie niekontrowersyjnej części pierwszej — druga prezentuje tezy, i to tak trudne do przyjęcia, w sposób możliwie najmniej przystępny? Aprobata filozofów kończy się dokładnie w chwili, w której Paweł przywołuje naukę o zmartwychwstaniu. Arcopagici, zdaje się mówić św. Łukasz, zawsze odrzucali prawdę, tyle tylko, że dzisiaj Arcopagitami są filozofowie.

---

liwość doświadczenia zmysłowego w tej dziedzinie i krótkość ludzkiego żywota’. Z powodu tego ustępu Ateńczycy skazali filozofa na wygnanie, a dzieła jego spalili na agorze, wezwawszy uprzednio przez herolda wszystkich posiadaczy takowych, ażeby je tam złożyli”.

<sup>31</sup> Widać to bardzo wyraźnie w opinii, która, zdaniem Sokratesa, stała u źródeł dawnej wobec niego niechęci Ateńczyków: „Sokrates popełnia zbrodnię i dopuszcza się występku badając rzeczy ukryte pod ziemią i w niebie i ze słabszego zdania robiąc mocniejsze i drugich tego samego nauczając”. Patrz: Pl., *Ap.* 19b, tłum. cyt., s. 92. Gdy druga część zdania nawiązuje wyraźnie do obaw przed groźbą zgubnej dla demokracji sofistyki, to pierwsza doskonale mieści się w tradycji oskarżeń zwróconych przeciw Anaksagorasowi.

<sup>32</sup> Tak wg Lukiana ze Smostat naiwni chrześcijanie nazywają oszusta Peregrinosa. Choć niechęć Lukiana do chrześcijan nie trzeba dowodzić, to przecież nie stoi na przeszkodzie, by uznać, że Lukian zaczerpnął ten pomysł z jakiejś prawdziwej opowieści. Patrz: Lucianus, *Peregr.* 12. O sokratejskiej tradycji w chrześcijaństwie pisze obszernie Th. Deman, *Chrystus Pan i Sokrates*, przeł. Z. Starowieyska-Morstinowa, Warszawa 1953.

## Ironia

Szereg rysów typowo sokratycznych odkrywamy nie tylko w sytuacji na agorze, ale i w obrazie św. Pawła przed Areopagiem. Można przypuszczać, że przesłuchanie, na które Paweł został prawdopodobnie wzięty siłą, miało związek z procedurą zatwierdzania nowego kultu. Jednak Paweł nie zachowuje się jak przesłuchiwany i przed filozofami demonstruje dezynwolturę godną tej, jaką Sokrates okazywał wobec pogrążonych w mniemaniach Ateńczyków. Jego ton, choć życzliwy, nie jest przecież pozbawiony ironicznej wyższości. Zwracaliśmy uwagę na prozelityczne akcenty mowy. To prawda, zawarte w niej aluzje literackie i filozoficzne posiadają wszelkie cechy pojednawczej otwartości. Wszelako trudno zamknąć oczy na fakt, że jeśli schwytywany na ulicy mędrzek zapewnia rodzimych mędrców, że poznał to, czego bezskutecznie szukają, że ogłosi im to, co nie znając czcili, to ma to tyle z dyplomacji, ile Sokratesowa propozycja, by karą dla niego była dożywotnia pensja na koszt państwa. Przy takiej perspektywie jasności nabiera, omawiana już, sprawa dwuznacznego początku mowy. Adres do pobożnie-zabobonnych Ateńczyków, i dziwna fraza o nieznanym bogach, to dobre przykłady użytku, jaki św. Paweł robi z sokratejskiej ironii.

Istotne, a na ogół pomijane tło mowy, stanowi fakt, że niekontrowersyjna dla filozofów część pierwsza jest jednak wygłaszana w mieście, gdzie nie brakowało ani posągów ręką ludzką uczynionych, ani dymu składanych bogom ofiar. Trzeba pamiętać, że krytyka kultu idoli to jednak również krytyka tradycyjnej religii Ateńczyków. To prawda, że jest ona zgodna z zapatrywaniem wielu filozofów. Nie wolno jednak zapominać, że już od czasów Ksenofanesa filozofia wykształciła osobliwy konsens z religią. Krytykując religię aprobowała ją zarazem jako formę obrzędowości patriotycznej czy też po prostu na mocy życiowego *status quo*. Warto o tym pamiętać, kiedy zestawia się życzliwą postawę Pawła z *Dziejów* z tzw. teologią konfrontacji obecną w jego *Listach*. Relację z Aten otwiera informacja o niezwykle wzburzeniu (*paroksyneto to pneuma autou en auto*) Apostoła „na widok miasta pełnego bożków” (17,16). Wzburzenie to nie zelżało i łatwo usłyszeć je w mowie Pawła, jeśli pamiętać, że echo jego głosu wybrzmiewa wśród posągów i świątyń, których liczba robiła wrażenie nawet na starożytnych. Na Areopagu Paweł mówi przede wszystkim o tym, co filozofia wie, nie zaś o tym, co czyni. Dla tych, dla których teoretyczne przyzwolenie na krytykę nie musi oznaczać zaniechania fałszywego kultu, uzupełnieniem mowy będą surowe słowa z *Listu do Rzymian*.

Pozwólmy sobie na krótkie podsumowanie. Proces filozofa jest efektem zderzenia zawsze dziwnej, niepokojącej prawdy z codziennością mniemań i dóbr pozornych. Nie bez przyczyny Leo Strauss mówił o proteście wobec tego, co odziedziczone, jako o źródle filozofii<sup>33</sup>. Łukasz świadomie wykorzystuje ten

---

<sup>33</sup> L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, przeł. T. Górski, Warszawa 1969, s. 81 i nast.

sposób ukazywania chrześcijańskiej prawdy wobec filozoficznej opinii szerokich kół. Przed-filozoficzne mniemania osądziły i skazały Anaksagorasa, pierwszego myśliciela, który głosił Atenom filozofię. Teraz filozoficzne mniemania wzywają przed swój trybunał chrześcijańską prawdę, bezwiednie rozstawiając dekoracje, w których dokona się obrzęd detronizacji i przekazania insygniów władzy prawowitemu następcy. Wbrew pozorom niezwykle znaczenie posiadają tu elementy, które mogą ująć naszej uwadze. Władza prawdy jest władzą poniżoną i pogardzaną, dlatego niezwykle ważne są wszelkie objawy dowodzące jej dziwności, śmieszności, nowości czy absurdalności. Dlatego tak ważne w relacji Łukasza jest sokratejskie, ironiczne ukazywanie się nauki chrześcijańskiej jako czegoś w istocie gorszego, głupszego, czy nawet śmiesznego, a więc pewien właściwy prawdziemu sposób autoprezentacji. Przytyki pod adresem „nowej nauki”, przydomek *spermologos* i wreszcie śmiech, który towarzyszył wygłaszaniu tezy o zmartwychwstaniu — w przyjętej konwencji są może nie rękojmią, ale na pewno oczywistym kostiumem prawdy, a jednocześnie dobrym wyjaśnieniem zagadkowej dwuznacznej wymowy Pawłowej misji.