

KS. PRZEMYSŁAW ARTEMIUK

**ATEŃSKI FILOZOF I ANGIELSKI
KONWERTYTA WOBEC OSKARŻYCIELI.
OBRONA SOKRATESA PLATONA I APOLOGIA
PRO VITA SUA JOHNA H. NEWMANA JAKO
PRZYKŁADY APOLOGII PRO VITA SUA**

Treść: Wstęp, 1. Apologia Sokratesa, 2. Obrona Johna H. Newmana, Zakończenie – wnioski.

Wstęp

Postać Sokratesa nieustannie inspiruje¹. Jej ślady odnaleźć możemy zarówno u autorów starożytnych, jak i u współczesnych apologetów. Chrześcijanie, jak zauważa M.L. McPherran, bardzo szybko zaczęli porównywać antycznego filozofa z Chrystusem². Podobieństw dopatrywali się najpierw w historii życia Sokratesa, czyli w niesprawiedliwych zarzutach, procesie, karze pieniężnej, uwięzieniu w celi i samotnej śmierci, ale powiązań szukali również na poziomie idei. Sokrates jawił się jako „protoplasta i prorok Chrystusa”³. Pierwszym, który dostrzegł paralele między tymi postaciami, był św. Justyn Męczennik (*Apologia pierwsza*, V,3-4; *Apologia druga*, X,4-8). Kolejni to Klemens Aleksandryjski (*Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, I,XIV,63,3; V,XIV,99,3; V,XIX,92,3; *Zachęta*

Ks. prof. UKSW dr hab. Przemysław Artemiuk (ur. 1974) – teolog fundamentalny, adiunkt w Katedrze Teologii Fundamentalnej i Prakseologii Apologijnej WT UKSW w Warszawie, wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży oraz przewodniczący Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce.

¹ Zob. P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przekład P. Domański, Warszawa 2003, s. 95-139.

² M.L. McPherran, *Religia Sokratesa*, przekład M. Filipczuk, Warszawa 2014, s. 19.

³ Tamże.

do Greków, VI,71,1 i nn), Orygenes (*Przeciw Celsusowi*, III,66,67; IV,89; VII,56) i Augustyn (*O wierze prawdziwej*, c.39, przyp. 72; II,2; *Wyznania*, I,II; *O zgodności Ewangelistów*, I,12,18). Z kolei współcześni apologetyci, sięgając do Sokratesa, widzą w nim zarówno wzorzec filozofa polityki i zarazem krytyka oligarchicznego układu, dominującego wśród starożytnych Ateńczyków (R. Legutko⁴), jak i model świadka-męczennika, dokonującego całkowitej konwersji w imię prawdy (D. Karłowicz⁵).

Do postaci Ateńczyka chętnie wraca dzisiaj także teologia fundamentalna, wyrosła ze starożytnej apologii⁶. Podejmując badania nad dawnymi formami obrony, przywołuje osobę filozofa i widzi w jego postawie model apologii *pro vita sua*, który będzie znajdował w kolejnych wiekach naśladowców. W czym tkwi fenomen obrony Sokratesa i dlaczego tak silnie oddziałuje? Spróbuję znaleźć odpowiedzi na te pytania, analizując najpierw dzieło Platona, a potem sięgając do dziewiętnastowiecznej *Apologia pro vita sua* J.H. Newmana, która stanowi w jakiś sposób naśladowanie obrony ateńczyka. Wnioski z analizowanych dzieł przedstawię w perspektywie teologii fundamentalnej.

1. Apologia Sokratesa

Platon na własne oczy mógł się przekonać, jak funkcjonuje antyczne państwo. Przygotowany do kariery ateńskiego polityka, wybiera prawdziwą filozofię, która pozwala człowiekowi zrozumieć, co jest sprawiedliwe w *polis* oraz w życiu jednostki⁷. Momentem przełomowym dla młodego myśliciela okazuje się kryzys (ok. 390 roku przed Chr.), który wywołały najprawdopodobniej ataki Polikratesa na Sokratesa. Dialog *Gorgias* jest tego świadectwem⁸. W kolejnych latach Platon przekonał się, że próba ustanowienia

⁴ R. Legutko, *Sokrates. Filozofia męża sprawiedliwego*, Poznań 2013.

⁵ D. Karłowicz, *Arcyparadoks śmierci. Męczeństwo jako kategoria filozoficzna. Pytanie o dowodową wartość męczeństwa*, Warszawa 2007; myśl Sokratesa nieustannie wzbudza zainteresowanie filozofów, zob. P. Augustyniak, *Aporetyczna nieśmiertelność. Esej o Fedonie, śmierci i nowoczesnym podmiocie*, Kraków 2016; P. Nowak, *Umieram, więc jestem*, Warszawa 2016.

⁶ H. Seweryniak, *Apologia i dziennikarstwo*, Warszawa 2018, s. 23-29; P. Artemiuk, *Renesans apologii*, Płock 2016, s. 17-30; w tekście odwołuję się do fragmentów mojej książki.

⁷ Zob. E. Voegelin, *Platon*, przekład A. Legutko-Dybowska, Warszawa 2009, s. 20 oraz tenże, *Świat polis*, przekład M.J. Czarnecki, Warszawa 2013.

⁸ Zob. Ch.H. Kahn, *Platon i dialog sokratyczny. Wykorzystanie literackiej formy na użytek filozofii*, przekład M. Filipczuk, Warszawa 2018, s. 215-249.

sprawiedliwego porządku w Atenach może być jeśli nie niemożliwa, to niemal niewykonalna. Ta obserwacja jednak nie doprowadziła go do rezygnacji. Postanowił bowiem „odbudować porządek cywilizacji helleńskiej, czerpiąc z zasobów własnego umiłowania mądrości, wzmocnionego paradygmatem życia i śmierci męża najsprawiedliwszego – Sokratesa”⁹. E. Voegelin podkreśla, że to jest najciekawszy wątek myśli filozofa, czyli „sprzeciw wobec nieporządku panującego w otaczającym go społeczeństwie”¹⁰ oraz próba „przywrócenia, poprzez umiłowanie mądrości, porządku cywilizacji helleńskiej”¹¹. Kluczem do myśli Platona pozostaje osoba Sokratesa¹². Poznajemy ją głównie z dzieła zatytułowanego *Obrona (apologia) Sokratesa*¹³. Niemniej jednak osoba mistrza stale jest obecna w twórczości Platona do tego stopnia, że staje się maską samego filozofa¹⁴.

Chociaż wciąż trwają dyskusje na temat genezy tego dzieła Platona¹⁵, można przyjąć, że inspiracją do napisania utworu było skazanie w roku 399 Sokratesa na karę śmierci¹⁶. Diogenes Laertios przechował w swoim dziele oświadczenie złożone przez oskarżyciela Meletosa. Brzmiało ono tak: „Sokrates jest winny nieuznawania bogów uznawanych przez polis oraz wprowadzania nowych bóstw [*daimonia*]; jest także winny psucia młodzieży. Kara śmierci” (II,40)¹⁷. Charakteryzując sam utwór, należy podkreślić, że Sokrates, wykonując swoje zadanie, czyli broniąc się, posłuszny jest bogu. Ma świadomość bowiem, że jego mądrość nie pochodzi jedynie z intelektu, przysła do niego z Delf. Dlatego góruje nad rozmówcami, widząc w ich wysiłkach jedynie chęć dorównania mu, co jest przejawem pychy. „Próbuje, podkreśla E. Voegelin, wstrząsnąć poszczególnymi Ateńczykami, przede wszystkim najbardziej pysznymi, aby przywołać ich z powrotem do prawdziwego porządku. Sokrates jest dla polis darem boga, ateńskim

⁹ E. Voegelin, *Platon*, s. 21.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże.

¹² Zob. Ch.H. Kahn, *Platon i dialog sokratyczny*, s. 27-178.

¹³ Zob. Platon, *Obrona Sokratesa*, tłumaczenie i komentarz R. Legutko, Kraków 2007, inna wersja apologii zob. Ksenofont, *Obrona Sokratesa*, tłumaczenie i komentarz D. Tymura, Warszawa 2019.

¹⁴ Zob. P. Friedländer, *Plato*, New York 1959, t. I, s. 126. Więcej na temat Sokratesa i jego dziejów zob. M.L. McPherran, *Religia Sokratesa*, przekład M. Filipczuk, Warszawa 2014.

¹⁵ Zob. R. Legutko, *Sokrates i jego obrona*, w: Platon, *Obrona Sokratesa*, s. 7-19.

¹⁶ Zob. C. Wodziński, *Logo nieśmiertelności. Przypisy Platona do Sokratesa*, Gdańsk 2008; J. Grzybowski, *Uciec z krainy zapomnienia*, Warszawa 2016, s. 17-47.

¹⁷ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przekład zbiorowy, Warszawa 1982, s. 99.

gzem, który ma pobudzić Ateny do życia. Odwołując się do heraklitowej frazy, Sokrates napomina swoich sędziów, aby nie wpadli w irytację jak człowiek nagle przebudzony ze snu; muszą go oszczędzić, ponieważ niełatwo znajdą jego następcę, który będzie ich pobudzał, przekonywał i napominał. Człowiek, który stoi przed nimi oskarżony o bezbożność – mówi Sokrates – jest prawdziwym sługą boskiego porządku, posłanym przez delickiego boga dla zbawienia bezbożnych oskarżycieli¹⁸. Jak przebiega cała rozprawa? „W mowach obrończych, zdaniem niemieckiego filozofa, dzieją się jednocześnie trzy rzeczy: proces Sokratesa zakończony skazaniem go, proces Aten zakończony odrzuceniem zbawcy oraz oddzielenie Sokratesa od polis zakończone jego śmiercią w samotności¹⁹”.

Pierwsza mowa jest właściwą obroną Sokratesa. Dowodzi on bowiem, że oskarżenie go o bezbożność jest bezpodstawne, „nie może być on bowiem bezbożnikiem, skoro próbuje zreformować polis zgodnie z nakazem boga z Delf²⁰. Filozof próbuje także wytłumaczyć sędziom, co wewnętrzny głos, *daimonion*, mówi mu²¹. Nie zachęcał go do ubiegania się o urząd w celu uratowania społeczeństwa, ale doradzał, aby nadal prowadził badania nad mądrością innych. Niemniej jednak filozof dokładnie widział problem Aten, który polegał na rozdzieleniu władzy i ducha. Przy czym to właśnie brak reform konstytucyjnych, a przy tym równoczesne zepsucie rządzących prowadziły do upadku polis. „Sokrates, stwierdza E. Voegelin, przemawiając jako przedstawiciel boskiej mocy Hellady, podkreśla ironię faktu, iż to właśnie on – jedyny Ateńczyk, który wierzy w bogów do tego stopnia, że wypełnia ich nakazy i naraża tym swoje życie – został oskarżony o bezbożność, i to przez tych samych ludzi, których brak wiary w rzeczy boskie stanowi przyczynę zepsucia²²”. Słowa Sokratesa nie wywołały powszechnego entuzjazmu. Jego mowa obronna, o czym świadczy głoso-

¹⁸ E. Voegelin, *Platon*, s. 24-25.

¹⁹ Tamże, s. 25.

²⁰ Tamże.

²¹ „Sokratejski *daimonion*, wyjaśnia M.L. McPherran, jest wewnętrznym głosem, znakiem ostrzegawczym oraz głosem ukazującym się w horyzoncie świadomości za sprawą bóstwa, bóstw lub boskiego *daimona*. Przed Sokratesem *daimonion* pojawiał się nielicznym lub wręcz nikomu, natomiast Sokratesowi towarzyszył od dziecka. Ingerencje tego głosu w sprawy filozofa – zarówno istotne, jak i drobne – są dobrze znane. Zazwyczaj (albo zawsze) przyjmuje się, że *daimonion* działa w ten sposób, że daje Sokratesowi znak, który – bez uprzednich przygotowań – ostrzega filozofa, by nie podejmował on działań, w które właśnie ma zamiar się zaangażować”; tenże, *Religia Sokratesa*, s. 343-344.

²² E. Voegelin, *Platon*, s. 26.

wanie, nie była w całości zaakceptowana, a słuchacze, czyli Pięciuset, znajdowali się w sytuacji niezwykle stresującej. Ostatecznie sąd podzielił się niemal równo, bowiem 281 jego członków zagłosowało za winą filozofa. Broniąc się przed oskarżeniami, Sokrates w swojej mowie wyrokuje w sprawie Aten. Ma do tego pełne prawo, bowiem jest postrzegany jako objawienie boga delfickiego i na tym właśnie polega jego misja.

W drugiej mowie z kolei następuje oddzielenie filozofa od polis. Dokonuje się ono według określonej procedury prawnej. Powód musi zaproponować karę, oskarżony zaś, jeśli przyznaje się do winy, winien przedstawić swoją kontrpropozycję. Oczywiście oskarżyciel domaga się kary śmierci. Oznacza to, że duchowy zbawca polis, czyli filozof, zostaje odrzucony, chociaż pozostaje wolny. Pozostając w takim zawieszeniu, Sokrates medytuje nad służbą na rzecz miasta i nad stosowną zapłatą za swoją działalność. Nie uznaje postawionych mu zarzutów, ale posłuszny prawu polis i wierny procedurom, proponuje drobną grzywnę. W konsekwencji sąd skazuje go na śmierć²³.

W ostatniej mowie Sokrates zwraca się do sędziów, którzy go skazali. Przypomina im o odpowiedzialności za jego śmierć i o przeznaczeniu, przed którym nie ma ucieczki. Przed tymi, którzy go uniewinnili, odkrywa tajemniczy porządek obrad: skoro w żadnym punkcie procedury *daimonion* go nie ostrzegł, to oznacza, że bogowie zaakceptowali obronę przez filozofa linię obrony²⁴.

Apologię zamyka wielki temat, który będzie się przewijał przez dzieła Platona. Jest nim sens życia filozofa, jego misja wobec państwa oraz przeznaczenie.

Obrona Sokratesa do dzisiaj uchodzi za utwór wyjątkowy i posiada ogromne znaczenie z kilku przynajmniej powodów.

Po pierwsze, jest najwcześniejszym z dzieł Platona i relacjonuje wydarzenia dopiero co dokonane. Stanowi zatem nie tylko reportaż z przeszłości, ale jest już z pewnością interpretacją życia Sokratesa widzianego oczami Platona, a równocześnie ekspozycją idei filozofa, które z czasem ulegną rozwojowi.

Po drugie, co łatwo stwierdzić, czytając antyczny tekst, odpowiedzi oskarżonego mijają się z zarzutami, bowiem nie o to mu chodzi, aby je odeprzeć. Sokrates, podkreśla R. Legutko, „nie chciał dać się wciągnąć

²³ Zob. tamże, s. 27-28.

²⁴ Zob. tamże, s. 28.

w to, co było oczywistym podtekstem procesu: zagrożenie demokracji ze strony zwolenników oligarchii, konflikty między stronnictwami oraz zła pamięć o krótkich, lecz brutalnych rządach Kritiasa i innych. Odżegnał się wyraźnie od nastawienia prooligarchicznego, ale też nie miał ochoty przedstawić się jako zwolennik demokracji. Próbował wytłumaczyć Ateńczykom, że jego działalność nie ma związku z politycznymi sporami i nie da się do nich sprowadzić. Dotyczy czegoś bardziej podstawowego niż konflikty o władzę między zwolennikami różnych ustrojów. Prawdziwym celem mowy było wyjaśnienie współobywatelom sensu swoich działań, a ten polegał na szczególnym sposobie uprawiania filozofii. Filozofowanie takie było kierowaniem uwagi ludzi na problemy dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości, po to, by w wyniku refleksji nad nimi oraz nad własnym życiem mogli to życie uczynić lepszym²⁵. Można zatem wnioskować, że w apologii Platon rozpoczyna prezentację jednego z najważniejszych wątków, a mianowicie dokonuje pierwszej refleksji nad rolą filozofa w życiu publicznym i nad sensem życia filozoficznego.

Po trzecie, apologia Sokratesa była zdecydowanie czymś więcej, niż tylko obroną przed oskarżeniami. Sokrates w mowie procesowej chciał wyjaśnić, jakie znaczenie, sens ma jego działalność. Filozofowi na pewno nie chodziło o prezentację własnej wizji reform Aten czy też wyjaśnienie koncepcji wychowania, które miało go oczyścić z zarzutu bezbożności i demoralizacji młodzieży.

Po czwarte, Sokrates chciał jasno wyartykułować Ateńczykom, że nie może zrezygnować z własnej misji, ponieważ jest ona nienegocjowalna w kategoriach politycznych. Nie chodzi bowiem o korzyści płynące z niej dla polis. Filozofia, a zatem refleksja nad tym, co dobre i sprawiedliwe, oznacza coś o wiele większego. Tutaj, jak zauważa R. Legutko, tkwi podstawowe przesłanie i największe odkrycie Sokratesa. Filozofia bowiem nie zależy „ani od nastrojów w społeczeństwie, ani od przewagi fizycznej czy militarnej, ani od wyroków sądu, ani nawet – jak się okaże w innych dialogach – od woli bogów. Było to dla Sokratesa odkrycie tak niezwykle, że zmieniło całe jego życie. Wyobrażał sobie zapewne, że kto dobrze pojmie, iż źródła mądrości nie podlegają arbitralnej władzy człowieka, ten również musi swoje życie przewartościować²⁶. Odkrycie okazało się również ponadczasowe. Jego skutki bowiem trwają do dzisiaj. „Refleksja filozoficzna

²⁵ R. Legutko, *Sokrates i jego obrona*, s. 15-16

²⁶ Tamże, s. 18.

uzyskała status niezależności od wszelkich subiektywnych i społecznych uwarunkowań. Stała się narzędziem, za pomocą którego mogliśmy oceniać siebie i innych, prowadząc spory co do sensu moralnego naszych działań²⁷.

Po piąte, okazało się, iż refleksja filozoficzna to nie tylko sfera intelektu, ale również moralności. Człowiek bowiem, podejmując namysł nad podstawowymi pojęciami, zaczął w oparciu o nie zmieniać swoje życie, podporządkowując się im. „Ta władza czy siła duchowa, którą Sokrates nazywał duszą, nie była więc jedynie sprawnością intelektualną, ale tak naprawdę stanowiła to, co było istotą człowieka, czyli jego moralną podmiotowość. (...) Dzięki trudowi filozoficznemu mogliśmy, według Sokratesa, zobaczyć siebie inaczej: nie w swoich rolach społecznych, nie w przebraniu, jakie dawała nam nasza pozycja czy reputacja, nie w stanie zadowolenia wywołanym przyjemnościami i sukcesami. Mogliśmy zobaczyć siebie takimi, jacy jesteśmy niezależnie od tych wszystkich przebrań. A gdy już ktoś osiągnął taką zdolność patrzenia na siebie, to musiał, zdaniem Sokratesa, dojść do nieodpartego wniosku, iż owa ocena jest jedyną, jaka się naprawdę liczy i że całe swoje życie powinien pokierować w ten sposób, by wypadła ona jak najlepiej²⁸.

Czy jednak sam rozum i wiara w filozofię wystarczą, aby odkryć prawdę, która nada życiu sens? Przecież nadmierna ufność w intelekt zgubiła już wielu. Chrześcijańskie objawienie podpowiada, iż prawda nie pochodzi z nas, lecz jest darem, światło przychodzi z zewnątrz od Boga. Tego jednak Sokrates wiedzieć jeszcze nie mógł. L. Kołakowski nazywa go najważniejszym architektem kultury europejskiej i to nie ze względu na doktrynę, ale sposób docierania do prawdy²⁹. Ateńczyk pytaniami usiłował zmusić rozmówców do jej poszukiwań. Wierzył jednak, iż sama prawda znajduje się w ludzkim wnętrzu, należy tylko ją wydobyć odpowiednimi sposobami. „Prawda – streszcza myśl Sokratesa L. Kołakowski – jest już w nas – choć najczęściej o tym nie wiemy; przeniesiona jest z poprzedniego naszego wcielenia; nie uczymy się zatem naprawdę, lecz przypominamy sobie zapomnianą wiedzę³⁰. Dla antycznego filozofa najważniejszy był Rozum. W nim najpierw szukał prawdy. Rozum pozwalała odróżnić dobro od zła. Był też jedynym autorytetem i wszystko pozostawało na jego łasce. Dlatego L. Kołakowski zastanawia się, „czy może jest jakaś racja w mniema-

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże, s. 19.

²⁹ Zob. L. Kołakowski, *O co nas pytają wielcy filozofowie. Trzy serie*, Kraków 2008, s. 7.

³⁰ Tamże, s. 10.

niu Sokratesa, iż zło, które czynimy, ma za przyczynę ignorancję naszą; po prostu marny nasz Rozum nie potrafi zła i dobra odróżnić; pomyślmy też, czy gdyby tak było, wynikałoby stąd, że jesteśmy po prostu niewinni, cokolwiek czynimy”³¹.

R. Legutko podkreśla, że myśl klasyczna posiada „nieskończenie głębokie pokłady treści ukazujące się umysłowi badacza w kolejnych odsłonach”³². Dlatego zgłębiając chociażby Sokratesa, „studiujemy – zauważa krakowski filozof – także coś, co stało się filozoficznym modelem człowieczeństwa, modelem, który dla dalszych pokoleń był wzorem i miarą doskonałości. Stajemy wobec tego wzorca onieśmieleni, bo wiemy, że przedmiotem badań nie jest po prostu system filozoficzny, lecz że dotykamy tutaj jednego z głównych składników ludzkiej duchowości”³³.

Wracając do samej apologii Sokratesa, należy podkreślić, iż stanowi ona model obrony, swoisty wzorzec. Sama akcja zakorzeniona jest w konkretnym wydarzeniu, pokazuje proces filozofa z roku 399 przed Chrystusem. Jednak jej wydźwięk, przesłanie, które niesie, zdecydowanie przekracza ramy starożytności. To do niej będą sięgali późniejsi twórcy szukający wzoru dla własnych dzieł. *Obrona Sokratesa* na zawsze pozostanie obrazem, który będą naśladowali pisarze zarówno pogańscy, jak i chrześcijańscy. Jej ponadczasowość została zapisana w formule, dialogu, który odsłania zarzuty stawiane filozofowi, a równocześnie prezentuje odpowiedzi oskarżonego, przyjmujące formę apologijnych mów, w których filozof wyłuskuje własne racje poparte logiczną argumentacją.

2. Obrona Johna H. Newmana

J.H. Newman (zm. 1890)³⁴, konwertyta z anglikanizmu i rzymskokatolicki święty, uchodzi za ojca Kościoła czasów nowożytnych, a równocześnie znakomitego apologetę³⁵. Jego droga życiowa wiodła od ruchu oksfordzkie-

³¹ Tamże, s. 13.

³² R. Legutko, *Sokrates*, s. 12.

³³ Tamże; analiza innych wątków filozofii klasycznej w perspektywie współczesnej, zob. tenże, *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*, Kraków 1998, s. 73-107.

³⁴ Zob. G.L. Müller, *John Henry Newman begeben*, Augsburg 2003; F. O'Brien, *Nie pokój, lecz miecz. John Henry Newman*, przekład S. Golus, Kraków 2003; *Serce mówi do serca. Bł. John Henry Newman (1801-1890)*, red. K. Pek, Lublin 2013; T.J. Norris, *Kardynał Newman dzisiaj*, przekład B. Moderska, Poznań 2014.

³⁵ Zob. *John Henry Newman. Kirchenleher der Moderne*, red. C. Arnold, B. Trocholepczy, K. Wenzel, Freiburg im Breisgau 2009; M. Rusecki, *Apologetyczna myśl J.H. Newmana*,

go³⁶, w którym wyróżniał się jako wybitny kaznodzieja i proboszcz kościoła Panny Marii w Oksfordzie³⁷, poprzez studia nad historią wczesnego chrześcijaństwa³⁸, która zaowocowała nawróceniem na katolicyzm, bronionym następnie wobec zarzutów dawnych kolegów³⁹, aż po dogłębną refleksję nad logiką wiary⁴⁰ i głos w sprawie nieomylności biskupa Rzymu⁴¹. Myśl apologijna ujawnia się najpełniej w dziele *Apologia pro vita sua*, przyjmując postać obrony własnych poglądów i decyzji konwersji na katolicyzm.

Z pewnością nie byłoby wymienionej obrony, gdyby nie spotkanie J.H. Newmana z Ojcami Kościoła. H. de Lubac nazywa konwertytę spadkobiercą ich myśli i wskazuje równocześnie na stałą obecność refleksji nad patrystyką w tradycji anglikańskiej⁴². „Wizja Ojców, przyznaje angielski teolog, była dla mojej wyobraźni zawsze źródłem zachwytu, obiektem kontemplacji, w chwilach wolnych od codziennych obowiązków kierowałem ku niej myśli”⁴³. Pierwsze spotkanie J.H. Newmana z głębią patrystyki rozpoczęło się już w wieku piętnastu lat i powróciło po krótkiej fascynacji liberalizmem. Jednak to doświadczenie odkrywania pisarzy wczesnochrześcijańskich było niepełne, bowiem do momentu przełomu towarzyszyła mu protestancka perspektywa. „Przeczytałem Justyna bardzo uważnie w 1828 roku, wyznaje późniejszy Kardynał – i zrobiłem obszerne notatki – ale, jak sądzę, po części traciłem tylko czas. Byłem jak żeglarz, który przybija do portu w Atenach albo w Kairze, rozgląda się wokoło, nie wie, co podziwiać, czemu się dokładnie przyjrzeć, czyni przypadkowe uwagi i zapomina o wszystkim po wyjeździe”⁴⁴. Około 1830 roku J.H. Newman

„Studia Theologia Varsaviensia” 47/2009 nr 2, s. 41-55.

³⁶ Zob. P. Kantyka, *Anglikanizm i katolicyzm w XIX wieku*, w: *Serce mówi do serca. Bł. John Henry Newman (1801-1890)*, s. 7-16.

³⁷ Zob. J.H. Newman, *Kazania uniwersyteckie. Piętnaście kazań wygłoszonych przed Uniwersytetem Oksfordzkim między 1826-1843 rokiem*, przekład P. Kostyło, Kraków 2000.

³⁸ Doskonałym świadectwem patrystycznych poszukiwań jest dzieło powstałe już po nawróceniu, ale zbierające wcześniejsze badania, zob. J.H. Newman, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, przekład J.W. Zielińska, Warszawa [brw].

³⁹ Tenże, *Apologia pro vita sua*, przekład S. Gąsiorowski, Warszawa 2009.

⁴⁰ Tenże, *Logika wiary*, przekład P. Boharczyk, Warszawa 1989.

⁴¹ Tenże, *List do Księża Norfolk „O sumieniu”*, przekład A. Muranty, Bydgoszcz 2002.

⁴² Zob. H. de Lubac, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, przekład M. Stokowska, Poznań 2011, s. 257.

⁴³ J.H. Newman, *Certain Difficulties felt by Anglicans in Catholic Teaching (Diff. I)*, t. I, s. 370 (wykład 12 – *Ecclesiastical History No Prejudice to the Apostolicity of the Church*); cyt. za: T.J. Norris, *Kardynał Newman dzisiaj*, s. 66.

⁴⁴ Tenże, *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, ed. C.S. Dessain et al. (LD V), t. V, s. 133 (do Roberta Isaaca Wilberforce, 30 sierpnia 1835); cyt. za: T.J. Norris, *Kardynał*

przyjmuje propozycję napisania historii wczesnych soborów Kościoła. Ta praca staje się w jego życiu przełomem. „Intensywne studia patrystyczne, komentuje biograf, były dla [niego] kluczem do ponownego odkrycia Objawienia chrześcijańskiego w całej jego pełni. Pismo Święte już studiował i dużą część znał na pamięć; teraz otworzył się przed nim drugi wielki skarb⁴⁵. Czytając zatem Ojców, odkrywa ważną zasadę, która pozwala mu nabrać dystansu do własnej konfesji. J.H. Newman oddaje ją porównaniem z sądami religijnymi. „Jeśli człowiek, wyjaśnia, zaczyna naginać je do siebie, zamiast naginać się do nich, jeśli czyni z nich dowody na współczesne założenia, zamiast wniknąć umysłem w tekst, jeśli wyciąga z nich swe własne doktryny, to z całą pewnością umknie mu właściwy ich sens⁴⁶.”

Dlatego J.H. Newman poddaje się sile patrystyki, pozwalając się prowadzić interpretacjom Pisma Świętego proponowanym przez Ojców Kościoła. Oni „(..) czynią, coś, wyznaje teolog, czego nie może dokonać w sposób satysfakcjonujący żadne badanie konkretnych kontekstów, zapoznają nas z tym, o czym mówi Pismo. Nie mówią nam, co oznaczają słowa w sensie etymologicznym, filozoficznym czy klasycznie scholastycznym, ale co znaczą aktualnie, co znaczą w Kościele w teologii chrześcijan⁴⁷. Ostatecznie zatem pisarze pierwszych wieków stają się kluczem do odkrycia Kościoła katolickiego. „W pełni czasów, stwierdza J.H. Newman, i judaizm, i pogaństwo stały się nicością; zewnętrzne ramy, ukrywające, lecz i nasuwające Żywą Prawdę, nigdy nie były zamierzone jako trwałe i rozplywały się w promieniach Słońca Sprawiedliwości, świecącego poza nimi i poprzez nie (...). Kościół święty pozostanie w swych sakramentach i hierarchicznym porządku nawet do końca świata ostatecznie tylko symbolem tych faktów niebiańskich, które wypełniają wieczność. Jego tajemnice wyrażają w ludzkiej mowie jedynie prawdy, którym umysł ludzki sprostać nie może⁴⁸. W stwierdzeniach tych wyraźnie widać sakramentalną głębię tajemnicy Boga, którą dostrzega J.H. Newman. „To, co zewnętrzne, komentuje słowa konwertyty T.J. Norris, zawierać może to, co wewnętrzne, widzialne zawiera niewidzialne, to, co historyczne, zawiera wieczność, to, co doty-

Newman dzisiaj, s. 71.

⁴⁵ C.S. Dessain, *John Henry Newman. Pionier odnowy Kościoła*, przekład M. Stebart, Poznań 1989, s. 29.

⁴⁶ J.H. Newman, *Esseys Critical and Historical* (Ess. I), t. I, s. 228 (VI. *The Theology of St. Ignatius*); cyt. za: T.J. Norris, *Kardynał Newman dzisiaj*, s. 73.

⁴⁷ Tenże, *Lectures on the Doctrine of Justification* (Jfc.), s. 121 (wykład 5 – *Misuse of the Term Just or Righteous*); cyt. za: T.J. Norris, *Kardynał Newman dzisiaj*, s. 80.

⁴⁸ Tenże, *Apologia pro vita sua*, s. 88.

kalne i ludzkie, zawiera w sobie niedotykalnego Boga⁴⁹. Angielski teolog w starożytności chrześcijańskiej nie tylko znalazł niewidzialną religię, ale zobaczył coś zdecydowanie ważniejszego. Nie zbiór suchych dokumentów, z których można wyciągnąć konstruktywne wnioski, lecz żywą, pobudzającą rzeczywistość, która winna być nieustannie przyswajana przez nowe pokolenia wierzących. Początkowo wydawało mu się, że Kościół anglikański, tak zresztą pisał w *Via media*, jest zbudowany na takim mocnym fundamencie Ojców, którzy nigdy nie mogli prowadzić do Rzymu⁵⁰. Uważał nawet, że papież zdradził rzeczywistość katolicką, o czym świadczą świadectwa patrystyczne. Wniknięcie jednak w rozumienie katolicyzmu i studia nad monofizytyzmem przekonały go, że się myli. „To w Ojcach, podkreśla G. Dragas, konkretnie żyjących i działających w określonym czasie historycznym jako katolicy, napotkał J.H. Newman realną siłę rzeczywistości katolickiej (...). Byli napełnieni życiodajną mocą Boga, który w Chrystusie przyjął ludzką słabość, odkupił ją i udoskonalił (...). Znalazł w Ojcach Chrystusa apostołów jako życiodajnego Ducha działającego w historii ludzkości i prowadzącego ją do zgodności ze swą duchową i doskonałą formą⁵¹. Postanowił zatem przekonać zwolenników Ruchu Oksfordzkiego do takiej wizji katolicyzmu, który nie jest kwestią geografii. Narodził się on bowiem w dniu Pięćdziesiątnicy i polega na pełni Objawienia, „przejawiającej się w tajemnicy wiary i wyrażonej w doktrynie apostołowskiej, świętych obrzędach i jednolitym ustroju, pochodzącym od apostołów⁵². J.H. Newman „coraz wyraźniej widział rzeczywistość «katolicką u Ojców jako katolicką prawdę zmartwychwstałego Chrystusa wraz ze wszystkimi jej implikacjami dla chrześcijańskiego życia i wzrastania w historii»⁵³.

Czytając następnie dokumenty Soboru Chalcedońskiego z 451 roku w czasie letnich wakacji 1839 roku i analizując spór z monofizytami, po

⁴⁹ T.J. Norris, *Kardynał Newman dzisiaj*, s. 82.

⁵⁰ „W pełni wierzyłem w naszą sprawę, wyznaje, myśmy podtrzymywali to pierwotne chrześcijaństwo, które głosili po wszelkie czasy wcześnie nauczyciele Kościoła i które zostało utrwalone i poświadczane przez anglikańskie formularze i anglikańskich teologów. Ta starożytna religia prawie uwiędła w naszym kraju wskutek zmian politycznych ostatnich 150 lat i musiała być przywrócona. Faktycznie byłaby to druga Reformacja i lepsza Reformacja, ponieważ byłby to powrót nie do XVI wieku, lecz do XVII”; tenże, *Apologia pro vita sua*, s. 108.

⁵¹ G. Dragas, *John Henry Newman: A Starting-Point for Rediscovering the Catholicity of the Fathers Today*, „The Greek Orthodox Theological Review” 3/1980, s. 279; cyt. za: T.J. Norris, *Kardynał Newman dzisiaj*, s. 84.

⁵² T.J. Norris, *Kardynał Newman dzisiaj*, s. 84.

⁵³ Tamże.

raz pierwszy poczuł wątpliwości, czy rzeczywiście anglikanizm dziedziczy patrystyczną katolickość. A jeśli nie, pytał, to czy da się go w takim razie utrzymać? Postawa papieża Leona I strzegącego chrystologicznego depozytu wiary, a także świadectwo wierności Kościołów, które nie zdecydowały się na odejście od ortodoksji, przemówiły do angielskiego teologa najmocniej. Potem przysłyły pisma św. Augustyna i jego przekonanie, że „Kościół jako całość nie może się mylić”⁵⁴. Te słowa najmocniej uderzyły w J.H. Newmana. Sami Ojcowie Kościoła powstałi niejako przeciwko jego wcześniejszym koncepcjom zawartym w *Via Media* i zaczęli przemieniać go w katolika. Studia nad św. Atanazym wzmocniły ten kierunek nawrócenia⁵⁵. Ostatecznie J.H. Newman dokonał konwersji na katolicyzm w październiku 1845 roku, a rok później przyjął święcenia kapłańskie w Kościele katolickim. O swojej przemianie opowiada w autobiografii zatytułowanej *Apologia pro vita sua*, broniąc procesu nawrócenia.

Dzieło to zostało napisane błyskawicznie w roku 1864 jako odpowiedź na oskarżający pamflet Charlesa Kingsley`a, który zarzucał J.H. Newmanowi i Kościołowi katolickiemu zacieranie prawdy i wypaczanie sensu słów. Oskarżenia tego typu wobec teologa już pojawiały się wcześniej w związku z jego konwersją na katolicyzm. Tym razem jednak J.H. Newman postanowił odpowiedzieć, przedstawiając pogłębioną argumentację, a tym samym dokonując apologii własnego życia wobec wszystkich krytyków. Do dzisiaj autobiografia jest uznawana za jedną z najdoskonalszych, chociaż teolog nie przewidywał wcale jej napisania. „Každy, zauważa Ch. Hollis, kto interesuje się życiem Newmana, zna okoliczności towarzyszące opisaniu tego życia, pamięta, jak Newman stojąc przy swoim pulpicie ze łzami toczącymi

⁵⁴ Św. Augustyn, *Contra epistolam Parmeniani*, III, IV, 24 PL 43:100. U Newmana to zdanie pojawia się w *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, ed. C.S. Dessain et al. (LD). „Kościół jako całość nie może się mylić” (t. XXV, s. 220; do pani Wilson, 24.10.1870) i „Chrześcijańska wspólnota wydaje sądy nieomyłne” (t. XXIV, s. 354; do pani Helbert, 20.10.1869); cyt. za: T.J. Norris, *Kardynał Newman dzisiaj*, s. 86.

⁵⁵ „Obawiam się, stwierdzał w jednym z listów Newman, że muszę wyznaczyć, iż w tym samym stopniu jak myślę, że Kościół angielski okazuje się wewnątrznie i radykalnie obcy zasadom katolickim, tak też odczuwam trudności obrony jego pretensji, jakoby był gałęzią Kościoła katolickiego. Wydaje się snem nazywać pewne wyznanie katolickim, gdy nie można powołać się na jakies jasne stwierdzenia doktryny katolickiej w jego formularzach, ani interpretować dwuznaczne formularze w myśl przyjętego i żywego znaczenia katolickiego, czy to dawnego, czy terażniejszego. Ludzie o poglądach katolickich są w rzeczywistości tylko grupą w naszym Kościele. Nie mogę zaprzeczyć, że wiele innych niezależnych okoliczności, w które nie warto tu wchodzić, doprowadziły mnie do tego samego wniosku”; tenże, *Apologia pro vita sua*, s. 328-329.

się po policzkach pisał w gorączkowym pośpiechu, natychmiast odsyłając do druku każdą zapisaną kartkę papieru, tak że cały proces pisania trwał raptem dziewięć tygodni⁵⁶. *Apologia pro vita sua* pozwoliła zrewidować światu poglądy na temat konwersji teologa i przyczyniła się do umieszczenia go wśród szanowanych ludzi XIX wieku. I chociaż jej przeciętny czytelnik, podkreśla S. Brzozowski, „nieprędko odkrywa duchowe znaczenie tych stronic, które zdają się mówić o zagadnieniach i szczegółach nazbyt wyspecjalizowanych, określonych, aby mogło istnieć poza nimi bezpośrednio pulsowanie duszy”⁵⁷, to autobiografia J.H. Newmana przynajmniej z czterech powodów niezmiennie posiada swoją moc.

Po pierwsze, z założenia jest opisem przeżyć wewnętrznych. J.H. Newman nie zajmuje się w niej klasycznymi danymi autobiograficznymi. Nie posługuje się też swobodnym językiem. Chciał w tym dziele w sposób syntetyczny omówić własne poglądy religijne i taki też był cel napisania apologii. Odeprzeć zarzuty i przedstawić własne racje⁵⁸.

Po drugie, książka traktuje o poglądach religijnych teologa do roku 1845. Wtedy to zdecydował się na konwersję. Szczegółowo zatem praca ukazuje czas do chwili nawrócenia, okres zaś od roku 1845 do opublikowania apologii kwituje stwierdzeniem: „Od momentu, kiedy stałem się katolikiem, dzieje rozwoju moich poglądów religijnych dobiegły końca i nie mam już o czym opowiadać”⁵⁹. Oznacza to, że po przyjęciu katolicyzmu nigdy nie wątpił w zasadność swojej decyzji, a jego lojalność wobec Kościoła katolickiego pozostała niezachwiana.

Po trzecie, warto zdać sobie sprawę, że J.H. Newman napisał autobiografię w wieku sześćdziesięciu trzech lat. Wtedy wydawało mu się, że praca będzie stanowiła zwieńczenie jego życia. Okazało się jednak, że dane mu było jeszcze przygotować kolejne dzieła stanowiące esencję jego myśli⁶⁰. Ch. Hollis zauważa, że z tej perspektywy nie tylko trzeba widzieć w J.H. Newmanie konwertytę, ale przede wszystkim „człowieka, który zrewidował całą metodę apologetyki Kościoła katolickiego. Jego rozwój jako katolika jest ważniejszy niż jego rozwój jako anglikanina”⁶¹.

⁵⁶ Ch. Hollis, *Newman a świat współczesny*, przekład T. Mieszkowski, Warszawa 1970, s. 161.

⁵⁷ S. Brzozowski, *John Henry Newman*, w: *Jest Bóg, żyje prawda. Inna twarz Stanisława Brzozowskiego*, wybór, wstęp i redakcja M. Urbanowski, Warszawa 2012, s. 23.

⁵⁸ Zob. Ch. Hollis, *Newman a świat współczesny*, s. 162.

⁵⁹ J.H. Newman, *Apologia pro vita sua*, s. 351

⁶⁰ Chodzi przede wszystkim o „Logikę wiary” i „O rozwoju doktryny chrześcijańskiej”.

⁶¹ Ch. Hollis, *Newman a świat współczesny*, s. 163.

Po czwarte, pisząc swoją autobiografię J.H. Newman nie mógł zdawać sobie sprawy, co będzie się działo dalej z jego książką. W momencie powstawania dzieła *Apologia pro vita sua* towarzyszyło mu niezrozumienie i nie widział wielkich nadziei na przyszłość. Przeciwnie zaś, zdawał sobie sprawę, że każdy jego zamysł w ciągu ostatnich dwudziestu lat kończy się fiaskiem, a próba usprawiedliwienia przynosi kolejne nieporozumienia. Dlatego „trudno się dziwić, że zaczął pisać *Apologię* w nastroju zwątpienia i niemal rozpacz”⁶².

Przyjrzyjmy się zatem momentowi narodzin dzieła, które w aspekcie genezy przypomina platońską *Obronę Sokratesa*. „Przez ponad dwadzieścia lat, wyjaśnia J.H. Newman, ludzie powszechnie mieli niejasne wrażenie, niekorzystne dla mnie, jakoby moje postępowanie wobec Kościoła anglikańskiego wtedy, gdy byłem jego członkiem, było niezgodne z chrześcijańską prostotą i uczciwością. Takiego wrażenia trudno było uniknąć, skoro człowiek, który pisywał z mocą przeciw pewnej sprawie i skupił wokół siebie stronników właśnie przez te pisma, zawahał się w swej opozycji, odwołał swoje własne słowa, wywołał zdumienie u własnych przyjaciół, a w ich działalności zamieszanie, wreszcie skończył przejściem na stronę tych, których tak silnie oskarżał. Chociaż byłem wówczas tak jak zawsze czuły na posądzenia, którymi mnie tak swobodnie obrzucano, to jednak nigdy się z ich powodu bardzo nie niecierpliwiłem. Uważałem je bowiem za część naturalnej i sprawiedliwej kary, jaka mnie z powodu mojej zmiany religii spotkała – choćby miały one trwać równie długo jak moje życie. Usunięcie ich odłożyłem do czasu, gdy wygasną osobiste uczucia, a wyjdą na światło dzienne dokumenty, pogrzebane dotąd w gabinetach lub rozproszone po świecie”⁶³. Stało się jednak inaczej. „Tak, i to przez wiele lat, był stan mojego umysłu, gdy na początku 1864 roku niespodziewanie zmuszono mnie do obrony i dano mi możliwość przedstawienia słuszności mojej sprawy przed światem, i to nawet – tak się złożyło – z widokami na bezstronne wysłuchanie. Będąc rzeczywiście zaskoczony, miałem wiele powodów do niepokoju, jak się obronię w tak poważnej sprawie. Już dawno jednak zawarłem ciche porozumienie sam ze sobą, że o ile zajdzie nieprawdopodobny wypadek formalnego wyzwania mnie przez jakąś znaną osobę, to moim obowiązkiem będzie na nie odpowiedzieć. Ta okazja obecnie się nadarzyła i nigdy więcej może się nie nadarzyć. Niekorzystanie z niej natychmiast

⁶² Tamże, s. 164.

⁶³ J.H. Newman, *Apologia pro vita sua*, s. 30.

oznaczałoby w praktyce wyrzeczenie się mojej sprawy. Wobec tego wykorzystałem ją. Niestety, nie miałem zbyt wiele czasu na spokojne przygotowanie odpowiedzi na stawiane mi zarzuty”⁶⁴.

Jakie zatem zarzuty postawił J.H. Newmanowi Ch. Kingsley – pisarz i profesor historii na uniwersytecie w Cambridge? Stwierdził on, że teolog jako duchowny katolicki nie ma, tak jak cały jego stan, zaufania do prawdy. Nie jest ona dla niego żadną cnotą. „Nigdy nie powiedziałem, wyjaśnia J.H. Newman, nigdy nie śniło mi się powiedzieć, jakoby prawda sama w sobie nie powinna być cnotą duchowieństwa rzymskiego, lub by przebiegłość była bronią, którą niebo dało świętym, by przy jej pomocy opierali się niecnemu światu. Na jaką pracę mógł ów pisarz się powołać?”⁶⁵. W stawianym zarzucie zatem teolog wietrzy kłamstwo. „Oskarżyć mnie formalnie o popełnienie błędu, stwierdza J.H. Newman, to jedna sprawa, zgodzić się, że nie zamierzałem popełnić go, to inna sprawa. Nie jest dla mnie satysfakcją, jeśli człowiek oskarżający mnie o tę obrazę, wyzna, że nie oskarża mnie o tamtą, lecz on myślał inaczej. Nie mając więc możliwości uzyskania zadośćuczynienia tam, gdzie miałem prawo tego żądać, odwołałem się do publiczności”⁶⁶. Podejmując obronę, teolog nie tylko chciał zachować dobro własnego imienia. „Ofiarowałem, uzasadnia podjęcie wyzwania, moją pokorną służbę świętej sprawie. Protestowałem dla dobra szerokiego grona ludzi znakomitego charakteru, umysłów uczciwych, o czystym poczuciu honoru, ludzi, którzy mieli swoje miejsce i swoje prawa na tym świecie, chociaż byli kapłanami świata niewidzialnego, ludzi znieważonych (jak dostatecznie wykazują powyższe wyjątki) nie tylko w mojej osobie, ale bezpośrednio i wyraźnie w ich własnych. Stosownie do tego zabrałem się natychmiast do pisania *Apologii pro vita sua* (...). Było dla mnie wielką nagrodą znajdować w miarę, jak spór się rozwijał, tak wielką liczbę braci duchownych, wspierających mnie sympatią w obranej linii postępowania, a przy okazji darzących mnie formalnym i publicznym wyrazem swej aprobaty”⁶⁷.

J.H. Newman widzi również w słowach Ch. Kingsley`a wezwanie do złożenia świadectwa. niesprawiedliwe oskarżenia nie wywołują złości, nie rodzą też nienawiści, ale zmuszają teologa do namysłu nad własną drogą. „Nie mogę żałować, przyznaje, że zmusiłem mojego oskarżyciela do pełnego przedłożenia jego zarzutów przeciwko mnie. O wiele lepiej by wyja-

⁶⁴ Tamże, s. 30-31.

⁶⁵ Tamże, s. 31.

⁶⁶ Tamże, s. 32.

⁶⁷ Tamże, s. 34.

wił swe myśli o mnie za mojego życia, niż po mojej śmierci. W tej sytuacji jestem szczęśliwy, że mam możliwość przeczytania o sobie najgorszego, co może być o mnie powiedziane, przez pisarza, który zadał sobie trud takiej pracy i jest z niej bardzo zadowolony. Poczytuję sobie za zysk, że bada mnie od zewnątrz ktoś, kto nienawidzi zasad najbliższych mojemu sercu, kto mnie osobiście nie zna, nie może więc sprostować swoich fałszywych mniemań o mojej doktrynie i kto ma taki czy inny powód, by być dla mnie tak surowym, jak tylko może...⁶⁸. Jak zatem zamierza odpowiedzieć J.H. Newman na zarzuty Kingsley'a? „Wojnę z nim prowadzę, ale źle mu nie życzę. Wszak bardzo trudno wzniecić w sobie gniew w stosunku do osób, których się nigdy nie widziało. Już łatwiej irytować się na przyjaciół czy wrogów, mając ich przed sobą, choć piszę z całego serca przeciw temu, co o mnie powiedział, to nie żywię osobistej antypatii do niego. Myślę, że trzeba pisać tak, jak piszę, dla mojego własnego dobra i dla dobra duchowieństwa katolickiego, nie pragnę jednak przypisywać mu niczego gorszego niż to, że dał się porwać swym gwałtownym uczuciom⁶⁹.”

J.H. Newman ma jednak świadomość, że opinia publiczna nie jest po jego stronie. Moment jego konwersji wywołał powszechną konsternację trwającą przez ponad dwadzieścia lat. „Jestem pewny, że w moim przypadku stanowi to ową dużą przeszkodę przychylnego wysłuchania mnie, gdy, jak teraz, mam się bronić. Jestem bowiem teraz nie tylko członkiem najbardziej nieangielskiej społeczności, której wielkim celem ma być, jak się mniema, zniszczenie protestantyzmu i Kościoła protestanckiego, i co do której ogólnie się przypuszcza, że jej środkami ataku jest chytryść bez skrupułów i oszukaństwo, ale, jakże się to pierwotnie stało, iż wszedłem w ogóle w jakieś stosunki z Kościołem rzymskim? (...). Jak można mi teraz ufać, skoro kiedyś dawno mi zaufano i stwierdzono, że nie jestem tego godny?”⁷⁰. I to jest zdaniem J.H. Newmana najmocniejszy zarzut. „To właśnie, podpowiada teolog, stanowi siłę oskarżyciela; nie artykuły oskarżenia, skonstruowane z moich pism, które łatwo w proch rozsypie, ale nastawienie sądu⁷¹”. Czy jest zatem wyjście z tego impasu, w którym opinia publiczna i Kościół urzędowy nie rozumieją osobistego nawrócenia teologa? „Muszę przełamać tę barierę przesądów przeciwko mnie, stwierdza J.H. Newman, jeśli

⁶⁸ Tamże, s. 36.

⁶⁹ Tamże, s. 36-37.

⁷⁰ Tamże, s. 45-46.

⁷¹ Tamże, s. 46.

zdołam. I myślę, że potrafię to zrobić⁷².

Decydując się na udzielenie odpowiedzi angielskiemu adwersarzowi, teolog wie, że nie czyni tego ani dla jego dobra, ani dla swojego. Dla kogo zatem to robi? Bronię racji, przyznaje J.H. Newman, „dla dobra religii, którą wyznaję, dla dobra duchowieństwa, do którego należę, i dla moich przyjaciół i wrogów oraz tej publiczności niezłożonej ani z jednych, ani z drugich, ale z tych, co mają dobrą wolę, co kochają uczciwe postępowanie, co sceptycznie zadają krzyżowe pytania, z zainteresowaniem badają, ciekawie się przypatrują i dla ludzi po prostu obcych, obojętnych, dla których jednak wynik nie jest obojętny – dla dobra tych wszystkich będzie mu dana odpowiedź⁷³”.

Jaki zatem cel stawia przed sobą J.H. Newman w dziele *Apologia pro vita sua*, co chce pokazać, uzasadnić? „Muszę, powiedziałem sobie, dać klucz prawdziwy do całego mojego życia, muszę pokazać, kim jestem, żeby można było ustalić, kim nie jestem, i żeby został unicestwiony ten upiór, co mówi niezrozumiale zamiast mnie. Pragnę być znany jako żywy człowiek, a nie jako straszdyło na wróble, odziane w moje szaty. Fałszywe wyobrażenia można co prawda zwalczać argumentami, lecz unicestwiają je tylko prawdziwe wyobrażenia. Zwycięzę nie mojego oskarżyciela, ale moich sędziów. Tak, odpowiem na jego zarzuty i krytyki po kolei, aby nikt nie powiedział, że nie da się na nie odpowiedzieć, taka praca jednak nie będzie ani celem, ani treścią mojej odpowiedzi. Narysuję, o ile to możliwe, dzieje mojego ducha, ustalę punkt, w którym zacząłem, z jakiej zewnętrznej sugestii lub przypadku zrodziła się każda myśl, w jaki sposób i jak dalece rozwijały się one wewnątrz, jak rosły, zmieniały się, łączyły, ścierały z sobą i były zmieniane, a także, jak ja się do nich odnosiłem, jak dalece i przez jaki czas sądziłem, że mogę je podtrzymać zgodnie z obowiązkami kościelnymi zaciągniętymi przeze mnie i z zajmowanym przez mnie stanowiskiem. Muszę wykazać – co rzeczywiście jest prawdą – że doktryny, które przez tyle lat wyznawałem, przyswoiłem sobie częściowo pod wpływem moich protestanckich przyjaciół, częściowo z nauk czerpanych z książek, a częściowo z pracy własnego umysłu. W ten sposób wyjaśnię to zjawisko, które wielu ludziom wydaje się tak dziwne, mianowicie, że opuściłem «moją rodzinę i dom mego ojca» dla Kościoła, od którego niegdyś ze strachem się odwracałem. Tak, to dziwne dla nich! Jakby zaprawdę religia

⁷² Tamże.

⁷³ Tamże, s. 48.

kwitnąca przez wiele wieków, wśród tak licznych narodów, pośród takich odmian życia społecznego, w tak różnych klasach i warunkach ludzkich, po tylu politycznych i społecznych rewolucjach, nie mogła podbić rozumu i przemów serca bez pomocy oszustwa w tym procesie przemiany i sofizmów szkolnych⁷⁴.

J.H. Newman wyjaśnia również samą strukturę szkicu, jak nazywa swoje dzieło. Wie, że będzie on niekompletny. Niemniej jednak nie przewiduje żadnych błędów, bowiem ma on odpowiadać zarysowanemu celowi. Źródła apologii to przede wszystkim pamięć jej autora, a także spisane notatki i autorskie dzieła, czyli wszystko, co jest pewne. „Nadto, wyjaśnia teolog, zamierzam pisać po prostu osobiście i historycznie, nie tłumaczę doktryny katolickiej, nie robię nic więcej poza wytłumaczeniem siebie samego, moich przekonań i moich czynów. Pragnę, o ile to możliwe, po prostu przedstawić fakty, obojętne, czy one przemówią ostatecznie przeciw mnie czy za mną⁷⁵. Całość składa się z pięciu rozdziałów prezentujących dzieje poglądów religijnych w poszczególnych latach (rozdział I to lata do roku 1833; rozdział II – lata 1833-1839; rozdział III – lata 1839-1841; rozdział IV – lata 1841-1845; rozdział V to charakterystyka stanu umysłu po roku 1845). Apologię zamyka wyznanie pozostające świadectwem odnalezienia źródła bijącego w Kościele katolickim. „Od momentu, kiedy stałem się katolikiem, dzieje rozwoju moich poglądów religijnych dobiegły końca i nie mam już o czym opowiadać. Nie chodzi mi o to, że mój umysł próżnował lub że zrezygnował z rozważania tematów teologicznych, lecz że nie mam już do opisanie żadnych zmian i że nie miałem jakichkolwiek niepokojów umysłu. Miałem spokój i zadowolenie, nigdy też nie miałem ani jednej wątpliwości. Nie odczułem przy nawróceniu jakiejkolwiek zmiany intelektualnej czy moralnej, która by wywierała ucisk na mój umysł. Nie uświadamiałem sobie, bym miał mocniejszą wiarę w fundamentalne prawdy Objawienia czy większego panowania nad sobą. Nie miałem więcej zapału, ale było to jak przybycie do portu po wzburzonym morzu. A moje szczęście z tego powodu trwa nieprzerwanie aż do dzisiaj⁷⁶”.

Apologia J.H. Newmana posiada wyraźny rys osobisty. Bowiem głębokie studium pism patrystycznych przygotowało grunt w życiu teologa do konwersji z anglikanizmu na katolicyzm. Obronie tego doświadczenia poświęcił Kardynał swoje najbardziej osobiste dzieło. W apologii tej

⁷⁴ Tamże, s. 49.

⁷⁵ Tamże, s. 51.

⁷⁶ Tamże, s. 351.

J.H. Newman nie tylko odtwarza dzieje swoich poglądów, ale ukazuje stopniowe dojrzewanie do pełni wiary, którą odnalazł w Kościele katolickim, oraz przedstawia argumentację przemawiającą za wyborem tej drogi. *Apologia pro vita sua* nawiązuje zatem do dzieł tej miary, co *Obrona Sokratesa* Platona, ponieważ J.H. Newman jako oskarżony staje przed opinią publiczną domagającą się od niego apologii i uzasadnienia własnych racji.

Zakończenie – wnioski

Nowa apologia, a co za tym idzie, współczesna teologia fundamentalna, stwierdza H. Seweryniak, widzi w platońskim dziele matrycę. Sokratesowi chodzi przecież o „niezmienne idee o znaczeniu moralnym”⁷⁷. Dlatego późniejsi apologetci, Justyn, Klemens Aleksandryjski, Orygenes, Augustyn, a w nowszych czasach J.H. Newman, G.K. Chesterton, broniąc własnych racji, wchodząc w spór ze światem, chętnie spoglądali na ateńskiego męża, który pierwszy zdecydował się na apologię *pro vita sua*, bo wiedział, że są rzeczy nienegocjowalne, których nie może zmienić żaden system polityczny. Istota myśli Sokratesa, zauważa H. Seweryniak, jest następująca: „należy zajmować się tym, co niezienne, a nie fizyczną rzeczywistością, w której wszystko wciąż się zmienia i w końcu ginie. Niezienne są natomiast idee, które mają znaczenie moralne: prawda, cnota, sprawiedliwość, odwaga”⁷⁸. Apologetci dobrze o tym wiedzą, dlatego znajdują w ateńskim mędrцу pokrewną duszę.

Teologia fundamentalna wraca dzisiaj do kategorii świadectwa, pytając o martylogiczną wiarygodność chrześcijaństwa. *Martyria*, od czasów Sokratesa oznaczająca świadectwo, jest dobrze wyczuwalna w nowej apologii, chociaż nie zawsze stanowi jej integralny element. Jest wszelako faktem, że najskuteczniejszą obronę może uprawiać jedynie świadek. Cechuje go wrażliwość na wyzwania współczesności, a jego postawę kształtuje zarówno przywiązanie do tradycji, jak i oświecona i żywa wiara, która sprawia, że czyni on Boga wiarygodnym w tym świecie. Świadek to człowiek wierny do końca, niecofający się przed konsekwencjami swojej postawy, przenikliwy, stawiający dogłębnie przemyślane diagnozy, nierezygnujący z raz obranej drogi, czerpiący siły z wewnętrznej głębi, zakorzeniony.

Współcześni apologetci, naśladowując Sokratesa i J.H. Newman, stają się

⁷⁷ H. Seweryniak, *Apologia i dziennikarstwo*, s. 29.

⁷⁸ Tamże, s. 25.

zarówno stróżami, gotowymi obronić wartości fundamentalne, cywilizację i chrześcijaństwo, które ją zrodziło, jak i świadkami prawdy, która jest z Boga. W ich wypowiedziach nie brakuje osobistych wyznań, opisów momentów decydujących, które jednoznacznie zaważyły na ich życiu. Określają je jako nawrócenie, przejrzenie czy spotkanie z Bogiem. Dla wielu to doświadczenie staje się motywem przewodnim misji apologijnej. Bycie apologetą jest zadaniem intelektualnym, czyli konstruowaniem argumentacji przemawiającej za chrześcijaństwem, opowiedzeniem się za prawdą i trwaniem przy niej, ale również postawą wobec świata, która przybiera formę szeroko rozumianego świadectwa.

Streszczenie

Nowa apologia, ale także współczesna teologia fundamentalna widzi w platońskim dziele matrycę. Sokratesowi chodzi przecież o „niezmienne idee o znaczeniu moralnym”. Dlatego późniejsi apologetci, Justyn, Klemens Aleksandryjski, Orygenes, Augustyn, a w nowszych czasach J.H. Newman i G.K. Chesterton, broniąc własnych racji, wchodząc w spór ze światem, chętnie spoglądali na ateńskiego męża, który pierwszy zdecydował się na apologię *pro vita sua*, bo wiedział, że są rzeczy nienegocjowalne, których nie może zmienić żaden system polityczny. W prezentowanym artykule autor bada, na czym polega fenomen obrony Sokratesa i dlaczego tak silnie oddziałuje. Próbuje znaleźć odpowiedzi na te kwestie, analizuje najpierw dzieło Platona, a potem sięga do dziewiętnastowiecznej *Apologia pro vita sua* J.H. Newmana, która stanowi w jakiś sposób naśladowanie obrony ateńczyka. Wnioski z analizowanych dzieł przedstawia w perspektywie teologii fundamentalnej.

Słowa-kluczowe: Sokrates, J.H. Newman, apologia, teologia fundamentalna.

Athenian philosopher and English convert to the accusers. *Apologia pro vita sua* John H. Newman and *The Apology of Socrates* by Plato as examples of apology *pro vita sua*

Summary

The new apologia, as well as contemporary fundamental theology, considers the work of Plato as the base. It is Socrates who emphasizes „unchanging ideas of moral significance.” Therefore, later apologists, such as Justin, Clement of Alexandria, Origen or Augustine, and, in more recent times, J.H. Newman and G.K. Chesterton, defending their own arguments in a dispute with the world, eagerly looked at the Athenian philosopher, who was the first one to use *pro vita sua* apologia. It was because he knew that there were non-negotiable things that could not be changed by any political system. In the presented article, the author examines what the phenomenon of Socrates’ defense consists of and why it has such a strong influence. Trying to find answers to these questions, he first analyzes the work of Plato, and then goes back to the nineteenth-century *Apologia pro vita sua* by J.H. Newman, which mimics the defense of the Athenian thinker. The author presents the conclusions drawn from the analyzed works from the viewpoint of fundamental theology.

Keywords: *Socrates, J.H. Newman, apologia, fundamental theology.*

Bibliografia

- Artemiuk P., *Renesans apologii*, Płock 2016.
- Augustyniak P., *Aporetyczna nieśmiertelność. Esej o Fedonie, śmierci i nowoczesnym podmiocie*, Kraków 2016.
- Brzozowski S., *John Henry Newman*, w: *Jest Bóg, żyje prawda. Inna twarz Stanisława Brzozowskiego*, wybór, wstęp i redakcja M. Urbanowski, Warszawa 2012, s. 21-81.
- Dessain C.S., *John Henry Newman. Pionier odnowy Kościoła*, przekład M. Stebart, Poznań 1989.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przekład zbiorowy, Warszawa 1982.
- Friedländer P., *Plato*, New York 1959, t. I.

- Grzybowski J., *Uciec z krainy zapomnienia*, Warszawa 2016.
- Hadot P., *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przekład P. Domański, Warszawa 2003.
- Hollis Ch., *Newman a świat współczesny*, przekład T. Mieszkowski, Warszawa 1970.
- John Henry Newman. *Kirchenleher der Moderne*, red. C. Arnold, B. Trocholepczy, K. Wenzel, Freiburg im Breisgau 2009.
- Kahn Ch.H., *Platon i dialog sokratyczny. Wykorzystanie literackiej formy na użytek filozofii*, przekład M. Filipczuk, Warszawa 2018.
- Kantyka P., *Anglikanizm i katolicyzm w XIX wieku*, w: *Serce mówi do serca. Bł. John Henry Newman (1801-1890)*, red. K. Pek, Lublin 2013, s. 7-16.
- Karłowicz D., *Arcyparadoks śmierci. Męczeństwo jako kategoria filozoficzna. Pytanie o dowodową wartość męczeństwa*, Warszawa 2007.
- Kołąkowski L., *O co nas pytają wielcy filozofowie. Trzy serie*, Kraków 2008.
- Ksenofont, *Obrona Sokratesa*, tłumaczenie i komentarz D. Tymura, Warszawa 2019.
- Legutko R., *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*, Kraków 1998.
- Legutko R., *Sokrates. Filozofia męża sprawiedliwego*, Poznań 2013.
- Lubac de H., *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, przekład M. Stokowska, Poznań 2011.
- McPherran M.L., *Religia Sokratesa*, przekład M. Filipczuk, Warszawa 2014.
- Müller G.L., *John Henry Newman begegnen*, Augsburg 2003.
- Newman J.H., *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, przekład J.W. Zielińska, Warszawa [brw].
- Newman J.H., *Logika wiary*, przekład P. Boharczyk, Warszawa 1989.
- Newman J.H., *Kazania uniwersyteckie. Piętnaście kazań wygłoszonych przed Uniwersytetem Oksfordzkim między 1826-1843 rokiem*, przekład P. Kostyło, Kraków 2000.
- Newman J.H., *List do Księcia Norfolk „O sumieniu”*, przekład A. Muran-ty, Bydgoszcz 2002.
- Newman J.H., *Apologia pro vita sua*, przekład S. Gąsiorowski, Warszawa 2009.
- Norris T.J., *Kardynał Newman dzisiaj*, przekład B. Moderska, Poznań 2014.
- Nowak P., *Umieram, więc jestem*, Warszawa 2016.
- O'Brien F., *Nie pokój, lecz miecz. John Henry Newman*, przekład S. Go-

lus, Kraków 2003.

Platon, *Obrona Sokratesa*, tłumaczenie i komentarz R. Legutko, Kraków 2007.

Rusecki M., *Apologetyczna myśl J.H. Newmana*, „*Studia Theologia Var-saviensia*” 47/2009 nr 2, s. 41-55.

Serce mówi do serca. Bł. John Henry Newman (1801-1890), red. K. Pek, Lublin 2013.

Seweryniak H., *Apologia i dziennikarstwo*, Warszawa 2018.

Voegelin E., *Platon*, przekład A. Legutko-Dybowska, Warszawa 2009.

Voegelin E., *Świat polis*, przekład M.J. Czarnecki, Warszawa 2013.

Wodziński C., *Logo nieśmiertelności. Przypisy Platona do Sokratesa*, Gdańsk 2008.

