

Jacek Zieliński

Uniwersytet Wrocławski, Instytut Filozofii  
jacek.zielinski@uwr.edu.pl  
ORCID: 0000-0003-0132-5002

## *Aeterni Patris* i *Fides et ratio*. Rola i znaczenie filozofii w kontekście dyskusji między wiarą i rozumem

*Aeterni Patris* and *Fides et Ratio*.

The Role and Importance of Philosophy in the Context of the Discussion  
Between Faith and Reason

**ABSTRACT:** The article focuses on the role and significance of philosophy in the discourse between faith and reason is the main focus of the article. Two encyclicals: *Aeterni Patris* by Leo XIII and *Fides et Ratio* by John Paul II are the basic texts analysed here. Both popes, pointing to the necessity of restoration of philosophical education on every level of its functioning, describe advantages connected with its development. To expose significance and contribution of philosophical teaching, the author considers four principal assumptions of the 'way of wisdom': experience, wonder, doubt and the lack of suppositions. Then, he characterises the essence of philosophical theology – in distinction to mythical and political theology – as the road of searching the answer to the question about *arche*, the question about the essence of the divine (*to theion*). The last part of the article discusses the attitude of Leo XII and John Paul II to the possible symbiosis between philosophy and theology, their mutual relations as well as relations between faith and reason that enrich both philosophy and theology and enable one to avoid false convictions (*doksai*).

**KEYWORDS:** philosophy, theology, reason, faith, Leo XIII, John Paul II

**ABSTRAKT:** W artykule poruszona zostaje kwestia roli i znaczenia filozofii w dyskusji między wiarą i rozumem. Podstawowymi analizowanymi tekstami są dwie encykliki: *Aeterni Patris* Leona XIII i *Fides et ratio* Jana Pawła II. Obydwaj papieże wskazując na konieczność przywrócenia edukacji filozoficznej na każdym szczeblu jej funkcjonowania, omawiają korzyści, jakie z tego faktu płyną. Autor, chcąc ukazać doniosłość i znaczenie filozofii, omawia cztery podstawowe przesłanki „drogi mądrości”: doświadczenie, zdziwienie, wątpliwość i bezprzesłankowość. Następnie ukazuje istotę teologii filozoficznej – odróżniając ją od teologii mitycznej i politycznej – jako

drogi poszukiwania odpowiedzi na pytanie o arche, pytanie o to, co boskie (*to theion*). W ostatniej części omówione zostaje stanowisko Leona XIII i Jana Pawła II co do możliwej symbiozy, wzajemnych odniesień filozofii z teologią, rozumu z wiarą, które wzajemnie ubogacają zarówno filozofię, jak i teologię oraz pozwalają człowiekowi ustrzec się od popadania w błędne mniemanie (*doksai*).

SŁOWA KLUCZOWE: filozofia, teologia, rozum, wiara, Leon XIII, Jan Paweł II

*Divinarum veritatum splendor, amino exceptus, ipsam juvat intelligentiam.*

Leon XIII, *Aeterni Patris*

**P**rawdziwa filozofia wydaje się – szczególnie tym, którzy się z nią kiedykolwiek zetknęli – tą przynoszącą wielorakie korzyści samemu człowiekowi, jak i społeczności, w której przyszło mu żyć. Dlatego też są i różne przyczyny sięgania do niej. Równie wiele można wymieniwać powodów, dla których nie tylko młode osoby, tuż po maturze, rozpoczynają jako studenci swoją przygodę z filozofią. Jednakże kiedy weźmiemy do ręki jedną z poczytniejszych książek XX wieku, *Wstęp do filozofii* Karla Jaspersa, już na samym początku natkniemy się na jakże charakterystyczne słowa:

Problem: czym jest filozofia i co ona jest warta, pozostaje problemem spornym. Gdy jedni spodziewają się po niej rzeczy wręcz niezwykłych, inni pomijają ją obojętnie jako myślenie bezprzedmiotowe. Gdy jedni patrzą na nią z nabożnym szacunkiem jako na rzetelny trud umysłów niezwykłych, inni pogardzają nią jako zbędnymi, jałowymi dociekaniem ludzi oderwanych od rzeczywistości. Gdy jedni widzą w niej coś, co obchodzi każdego i dlatego powinno być w zasadzie proste i zrozumiałe, inni uważają ją za coś tak trudnego, że zajmowanie się nią jest rzeczą beznadziejną. To, co występuje pod mianem filozofii, rzeczywiście dostarcza przykładów dla ocen tak wzajemnie przeciwstawnych<sup>1</sup>.

Zgodnie z relacją Diogenesa Laertiosa pierwszym, który użył terminu filozofia, sam nazywając się filozofem, był rozmówca Leona, władcy Fliuntu, Pitagoras. Czym jednak jest filozofia, której uczniem był ów wielki matematyk, mistyk i założyciel szkoły w Krotonie? Na takie pytanie, zadane przez Leona, Pitagoras, sięgając do analogii między ludzkim życiem a „świętem ludowym”, miał odpowiedzieć tak:

<sup>1</sup> K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii. Dwanaście odczytów radiowych*, tłum. A. Wołkowicz, Wrocław 2000, s. 5.

jedni idą na nie, żeby wziąć udział w igrzyskach, inni – żeby handlować, a jeszcze inni, i to najlepsi, jako widzowie; podobnie w życiu, jedni są niewolnikami sławy, inni władzy, inni natomiast są filozofami i szukają prawdy<sup>2</sup>.

Szlachetność postawy filozofa wynika stąd, że nie myśli on o zysku, jak to ma miejsce w przypadku kupca, czy o zwieńczeniu swych skroni laurem zwycięstwa, jak zapaśnik, lecz napawa się radością oglądania samego widowiska – oglądania i poznania natury rzeczywistości. Albowiem tym, co charakteryzuje filozofa, z jednej strony jest „potrzeba zaspakajania bezinteresownego popędu do wiedzy, który ogarnia człowieka z chwilą zetknięcia się z czymś niezrozumiałym”, z drugiej strony owo wewnętrzne i jakże silne przekonanie, że wiedza jest niezbędnym warunkiem szczęśliwego życia i skutecznego działania.

I jakkolwiek zakres semantyczny tego, co identyfikujemy z filozofią, wciąż ulega zmianie, a samo wyjaśnienie terminu przybiera różne postaci, to jednak odczuwamy żywo ową nieodpartą potrzebę bycia przez nią uwodzonymi. Owo uwodzenie i poczucie, że filozofowanie jest jak ożywczy powiew powietrza rozpoczynają się w chwili, gdy zaczynamy stawiać pytania celem lepszego zrozumienia procesów zachodzących w otaczającym nas świecie, naszego działania, istoty i sensu określanych przez nas wciąż nowych celów.

Pytania są różne. Są bowiem – jak stwierdza Michał Heller – „pytania małe, większe i najważniejsze”<sup>3</sup>. I choć granica między nimi wydaje się czasami tylko pozorna – bo jakże nie uznać doniosłości pytania: „która jest godzina?”, gdy od umówionego spotkania zależy najbliższa przyszłość – to jednak zdajemy sobie sprawę z istnienia innych, takich „o szczególnym ciężarze gatunkowym, a określanych jako Wielkie Pytania”<sup>4</sup>. Do ich natury przynależy to, że gdy je zadajemy, pytając o sens i cel życia, o świat, w którym przyszło nam żyć, o dobro i zło, o racjonalność czy wartość nauki, to im bardziej wglębiamy się w nie, „ich waga zaczyna stopniowo przyćmiewać nasze prywatne problemy”<sup>5</sup> i stają się one naszymi (przynajmniej na jakiś czas) „już nie tyle prywatnymi, ile raczej osobistymi – pytaniami i wtedy zaczynają się one mnożyć i coraz bardziej towarzyszy im zarówno nasze zaangażowanie, jak nasza zwykła ciekawość poznawcza”<sup>6</sup>. Heller doda także, że:

<sup>2</sup> Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, VIII, 8; por. I, 12, tłum. I. Krońska, Warszawa 1988.

<sup>3</sup> M. Heller, *Ważniejsze niż wszechświat*, Kraków 2018, s. 8.

<sup>4</sup> Tamże, s. 9.

<sup>5</sup> Tamże.

<sup>6</sup> Tamże.

Wielkie Pytania są nie tylko skierowane w stronę odpowiedzi, których poszukują; one same niosą w sobie cień odpowiedzi – w każdym razie na pytanie, kim jest ten, kto pyta. Karl Rahner twierdzi, że transcendencja człowieka w stosunku do świata przejawia się w niekończącym się tańcu jego pytań, w nienasyconym taknieniu, by nic nie zostawić bez odpowiedzi<sup>7</sup>.

Do natury takich pytań przynależy również i to, że nigdy nie tracą nic ze swej ważności, bo „nigdy nie milkną całkowicie. One przecież są, choćby nie zostały wypowiedziane, we wszystkim, co jest”<sup>8</sup>. Dlatego, zarówno co do sposobu ich formułowania, jak i odpowiedzi na nie, należy bezwzględnie trzymać się zasad i reguł metodologicznych właściwych dla obszaru wiedzy, w obrębie którego są stawiane, jak również granic wolności i kompetencji badacza wynikających z racji rozumu i samokrytycyzmu. Granice takiego naukowego postępowania nie mogą być jednak czymś sztywno określonym, a zatem determinującym postać odpowiedzi i wynikających z nich kolejnych pytań, szczególnie że Wielkie Pytania, według Hellera, z czym nie sposób się nie zgodzić, leżą poza obszarem przyjętej przez daną naukę metody. Przyjęcie czy określenie nieprzekraczalnych dla nauki granic

jeżeli nawet takowa istnieje, stanowi zdradę racjonalności. Ale czym innym jest wytyczenie „nieprzekraczalnych” barier, a czym innym racjonalne dociekanie, czy takie bariery istnieją i czy są naprawdę nieprzekraczalne. Jeżeli nawet obszar racjonalnych dociekań jest szerszy niż obszar kontrolowany metodą naukową, to, czego nauczyliśmy się od nauki na temat racjonalnych metod, na pewno musi zostać jakoś wykorzystane tam, gdzie nauka (obecnie) nie sięga<sup>9</sup>.

## Doniosłość filozofii

Zadaniem ze wszech miar karkołomnym jest w formie skrótowej ukazać znaczenie i istotę filozofii. Po pierwsze, należy wskazać, iż wśród filozofów panuje daleko idąca zgodność co do tego, że punktem wyjścia „drogi mądrości” jest obserwowanie i rozważanie faktów natury, a nawet jakies przednaukowe doświadczenie, które znajduje swój wyraz w języku naturalnym. Filozofia wychodzi bowiem od poznania rzeczy zmysłowych, nie zakładając przy tym

<sup>7</sup> Tamże, s. 9–10.

<sup>8</sup> Tamże, s. 11.

<sup>9</sup> Tamże, s. 13–14.

jakiegoś określonego, z góry narzuconego rodzaju doświadczenia. Samo jednak doświadczenie nie wystarcza, by mówić o namyśle filozoficznym. Konieczne są pytania, a te, na co zwraca uwagę Karl Jaspers, pojawiają się czasami w momentach dla człowieka trudnych i szczególnych, w tak zwanych „sytuacjach granicznych”: w obliczu śmierci, cierpienia, w sytuacji poczucia winy, ale i tych „bardziej zwyczajnych”, jak wówczas, gdy ze zdziwieniem przypatrujemy się temu, co nas otacza, wzbudzając w sobie pragnienie, by rozum dopomógł nam to wyjaśnić. To właśnie pod wpływem zdziwienia, jak stwierdza Arystoteles:

ludzie zarówno dziś oddają się filozofowaniu, jak i kiedyś zaczęli to czynić. Najpierw zdziwienie budziły rzeczy, z którymi ludzie stykali się wprost, a dopiero potem zaczęli się powoli interesować także poważniejszymi sprawami, jak własności Księżyca, Słońca i gwiazd czy powstanie Wszechświata. Otóż kto dostrzega trudność i dziwi się, ten zdaje sobie sprawę z tego, że czegoś nie wie<sup>10</sup>.

Można zatem, parafrazując słowa Platona, powiedzieć, że dziwienie się to stan nie tylko naturalny, ale i pierwotny dla filozofa<sup>11</sup>.

Wraz ze zdziwieniem pojawia się wątpliwość, a wraz z nią krytyka wiedzy opartej na doświadczeniu i poczucie jej niewystarczalności oraz pragnienie, by w nowy sposób ją ugruntować. To właśnie w sytuacji utraty oczywistości uświadamiamy sobie swoją niewiedzę, a następnie wzbudzamy pragnienie zdobycia wiedzy solidnej, niepodlegającej wątpieniu. Można tego dokonać tylko wówczas, gdy wątpliwość weźmie się na serio i wyciągnie z niej konsekwencje. Tylko w ten sposób można ją przewyciężyć. Wzorem w tym może być św. Augustyn<sup>12</sup> czy Kartezjusz<sup>13</sup>.

To, co jednak potwierdza dostojeństwo filozofii wobec innych później wyodrębniających się z niej nauk szczegółowych, oczywiście gdy rozpatrujemy ów proces historycznie, to jej bezprzesłankowość. Żadna nauka szczegółowa bowiem nie określa sama metody i swojego przedmiotu; one je zastają jako nadane „z zewnątrz”. Tylko filozofia przedmiot i metodę, które wynikają z samych pytań filozoficznych traktowanych jako problem, sama musi określić. W takim zatem sensie jest ona bezprzesłankowa, i to właśnie czyni z niej „naukę pierwszą” i najdonioślejszą.

<sup>10</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, 982b, tłum. K. Leśniak, [w:] *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990.

<sup>11</sup> Platon, *Teajtet*, 155 d 2-5, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1959.

<sup>12</sup> Por. Augustyn, *O wolnej woli*, II, VII-16-17, tłum. A. Trombala, Kraków 1999.

<sup>13</sup> Por. Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, I, 1 i 7, tłum. T. Żeleński, Warszawa 1980.

## Teologia filozoficzna

By móc odpowiedzieć na pytanie, czym jest teologia filozoficzna, w pierwszej kolejności należy zapytać o możliwy i rzeczywisty związek teologii i filozofii, wiary i rozumu; a zatem o to, czy przedmiotem zainteresowań i namysłu filozoficznego może być Bóg.

Nim przejdę do odpowiedzi na tak ze wszech miar trudne pytanie, chciałbym przywołać słowa Stanisława Wszółka, który w książce *Racjonalność wiary* stwierdza:

Z mroków prehistorii wytryskuje najgłębsze źródło napięcia między rozumem i wiarą: bez niego nie byłoby ani konfliktów, ani też współdziałania. W historii pojawiły się źródła pochodne, które rozlały się szerokimi strumieniami, utrudniając właściwą diagnozę problemu. Źródło pierwszorzędne związane jest z naturą wiedzy i wiary, z treścią teologii i nauki, natomiast źródło drugorzędne – raczej z postawami uczestników debaty, bez względu na to, czy były nimi jednostki czy instytucje<sup>14</sup>.

Kontynuując swą myśl na temat źródeł napięć między wiarą (teologią) a rozumem (nauką), dodaje: „Aby powstały spięcia, musi istnieć możliwość kontaktu. Obcość, która jest bliższym warunkiem konfliktu, nigdy nie jest całkowitą odrębnością, lecz zawsze zakłada jakieś pokrewieństwo”<sup>15</sup>. W związku z tym należy postawić pytanie, czy potrafimy wskazać historyczny moment, w którym teologia pozostawała w żywej relacji z refleksją filozoficzną; czy istnieje wspólny korzeń, z którego wyrosły razem nauka i teologia?

Odpowiadając na takie pytanie, nie można pominąć jakże istotnego faktu. Terminy bóg – *theos*, bogini – *thae*, to co boskie – *to theion* jawią się w całej spuściznie po starożytności w wielu znaczeniach i występują zarówno w tym obszarze, który najogólniej nazwiemy literaturą: epika, liryka, dramat, jak i – jeszcze wcześniej – z całą pewnością w tzw. kulturze oralnej<sup>16</sup>. Ze względu na różne konotacje tego terminu, a co za tym idzie różne pojmowanie boga, boskości w starożytności można wyodrębnić trzy postaci tego, co już Platon w *Fajdrosie*

<sup>14</sup> S. Wszółek, *Racjonalność wiary*, Kraków 2016, s. 33.

<sup>15</sup> Tamże, s. 33–34.

<sup>16</sup> Por. E.A. Havelock, *The Muse Learns to Write. Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*, New Haven 1986 (wydanie polskie: *Muza uczy się pisać. Rozważania o oralności i piśmienności w kulturze Zachodu*, tłum. P. Majewski, Warszawa 2006); tenże, *Preface to Plato*, Cambridge 1963 (wydanie polskie: *Przedmowa do Platona*, tłum. P. Majewski, Warszawa 2007).

nazwał teologią, czyli nauką o bogach. Są to teologia polityczna (teologia polis), teologia poetów – albo, jak ją nazywał Warron, teologia ludowa – i ta, która nas najbardziej interesuje, czyli teologia filozoficzna<sup>17</sup>.

By jednak zrozumieć istotę tego podziału, należy zadać pytanie: co lub kogo starożytni Grecy – poganie określali boskim mianem? Bez wątpienia byli to bogowie czczeni w *poleis*, a zatem Zeus, Hera, Atena, Posejdon, Demeter, Apollo czy Dionizos, którzy byli przedmiotem kultów państwowych, jak również personifikowane postaci bogów opiewanych przez poetów: Homera, Hezjoda. Obok tychże bogów o charakterystyce osobowej w greckiej tradycji występują również personifikacje sił fizycznych czy też afektów, które określane są jako bogowie. Takimi jest wielki bóg Okeanos, Ziemia czy Niebo, Iris – bogini niezgody, Afrodyta – bogini miłości czy wszelkiego rodzaju Fata, mające wpływ na ludzkie życie: Strach (*Fobos*), Walka (*Polemos*), Śmierć (*Thanatos*) czy Sen (*Hypnos*) – brat Śmierci, któremu, jak czytamy w ks. XIV *Iliady*, „bogowie i ludzie są poddani”<sup>18</sup>.

Podstawową cechą postrzeganą przez religijnego Greka odróżniającą boskie istoty od ludzi była nieśmiertelność. Bez względu na to, co działo się z bogiem, zachowywał on swoje istnienie, nawet wówczas, gdy zmieniał swą postać, jak chociażby Dionizos Zagreus. Drugą cechą bogów jest to, że są oni bardziej związani z losem człowieka niż z losem świata. Rzeki nie tylko obdarzają człowieka życiem i to życie pozwalają zachować, np. przez użyźnianie pól uprawnych czy dostarczając ryb, lecz także grożą mu śmiercią, opuszczając granice wyznaczone przez brzegi. Trzecią cechą istot boskich jest ich moc. Każde z bóstw posiada specyficzną dla siebie siłę i określony, odróżnialny zakres i sposób oddziaływania. Dlatego też jedni bogowie mogą podlegać innym. I tak na przykład Afrodyta daje Miłość i Pożądanie, którymi opętuje wszystkich, zarówno nieśmiertelnych, jak i śmiertelnych.

Jeśli chodzi o teologię poetów – boga, bogów Homera czy Hezjoda – to bardzo szybko ta postać teologii stała się przedmiotem krytyki (np. przez Ksenofanesa, Pindara, Erypidesa czy Platona). Ksenofanes krytykował antropomorficzny sposób przedstawiania bogów, zaś Pindar i Eurypides odmawiali znaczenia mitom, które znieważają bogów, uwypuklając ich złe czyny. Platon, nie odrzucając bogów państwowych, zalecał, by prawdziwy mędrzec prywatnie

<sup>17</sup> Należy podkreślić, że klasyfikacji teologii, jakiej dokonał Warron, nie znamy z pierwszej ręki, gdyż jego dzieło *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* nie zachowało się. Wiarygodnym źródłem poznania jest *Państwo Boże* Augustyna, gdzie w księdze szóstej, rozdziale piątym, dokładnie ów podział został omówiony.

<sup>18</sup> Homer, *Iliada*, XIV, 233, tłum. F.K. Dmochowski, Warszawa 1990.

czcił innego boga – takiego, który jest absolutnym Dobrem i Pięknością, Umysłem i zasadą porządku we wszechświecie<sup>19</sup>.

Jeśli chodzi o bogów teologii politycznej, ich funkcja polegała przede wszystkim na jednoczeniu ludzi we wspólnotę. Kult ten był obowiązkowy, a jego nieprzestrzeganie, choćby poprzez wprowadzanie obcych bogów, było określane mianem *asebeia* (bezbożności) i karane śmiercią zgodnie z ustawą Diopeithesa.

Nie ulega wątpliwości fakt – zgodnie ze świadectwami doksograficznymi i zachowanymi fragmentami – że od czasów pierwszych filozofów z Miletu i Efezu pierwsza/pierwsze postaci bytu, z których generował się kosmos, były określane przez filozofów boskim mianem (*to theion*).

Nasuwa się pytanie, na jakiej podstawie i dlaczego tym samym mianem boga określano w szeroko pojętej kulturze greckiej Zeusa, Posejdona, Herę, jak i pierwsze postaci *arche*, takie jak woda, apeiron, powietrze czy ogień. Przyjmuję, że w pierwszych filozoficznych pytaniach, a zatem Wielkich Pytaniach: skąd wziął się kosmos, co nim rządzi, dlaczego jest taki, jaki jest, czy nawet w pytaniach o charakterze egzystencjalnym: dlaczego się rodzimy, dlaczego umieramy, czy w pytaniach o charakterze etyczno-moralnym filozoficzne odpowiedzi odsyłały do pierwszej postaci bytu *arche/archai* w jego/ich światotwórczych, normatywnych i porządkujących funkcjach.

Już w koncepcjach pierwszych filozofów dokonano się odantropomorfizowanie boga/bogów w śmiałym akcie przeniesienia władzy bogów *poieis* i bogów mitu na funkcje *arche/archai*<sup>20</sup>. W ten sposób kształtowała się teologia filozoficzna, którą Arystoteles usytuował w obszarze nauk teoretycznych, nazywając ją

<sup>19</sup> Nie są to oczywiście wszyscy przedstawiciele tego stanowiska (szerzej u A. Świderkówny, *Bogowie zeszedli z Olimpu. Bóstwo i mit w greckiej literaturze świata hellenistycznego*, Warszawa 1991). Do grona obrońców Homera (alegoretów) można zaś zaliczyć Theagenesa z Region (koniec VI w. p.n.e.), który walki bogów u Homera wyjaśniał poprzez porównanie ich do żywiół, czy Metrodora z Lampasakos, żyjącego w czasach Peryklesa, ucznia Anaksagorasa, który bogów przedstawia jako żywioly. Pełny rozkwit alegoretycznego sposobu objaśniania Homera przynoszą nam czasy Cesarstwa Rzymskiego, m.in. pisma Kornutusa, Ps.-Plutarcha, Heraklita Alegorety.

<sup>20</sup> Stwierdzenie to wymaga pewnego uściślenia. Nie idzie bowiem o proste stwierdzenie faktu, że teologia polityczna i mityczna stanowią swoisty korzeń, z którego wyrasta teologia filozoficzna, ale że refleksja filozoficzna, podejmując kwestię bogów i tego co boskie, w sposób krytyczny podchodziła zarówno do ustaleń zawartych w opowieściach (mitach) o bogach, jak i do wskazania, jacy bogowie winni być przedmiotem kultu państwowego. Arystoteles w *Metafizyce* (dz. cyt., 1074b) wprost stwierdza, że zarówno teologia mityczna, jak i polityczna co do swej postaci i form kultu jest efektem pierwotnej, inspirowanej przez bogów intuicji. Jednak, podkreślając to mocno, owo wewnętrzne przekonanie człowieka znalazło dopiero właściwe swe ujęcie w myśli filozoficznej. Dlatego stwierdza: „Zwróćmy się raczej do tych, którzy rozumują za pomocą dowodzenia i zapytajmy ich, dlaczego spośród



filozofią pierwszą i określając jako naukę o takiej postaci bytu, ze względu na którą jest wszystko, a która tylko ze względu na siebie – jest racją swojej racji.

Rozwój teologii filozoficznej, rozumianej jako ewolucja greckiej myśli, rozpoczął Tales. To on miał stwierdzić, że „wszystko jest pełne bogów” (*panta plere theon*)<sup>21</sup>, pojmując arche jako coś ożywionego i samoporuszającego się, przez co wszystko jest ożywione, identyfikując ją z wodą jako prątworkiem. Anaksymander ujął prazasadę bardziej abstrakcyjnie jako *apeiron*, z którego wywodzą się przez przeciwieństwa i ponownie do niego wracają wszystkie rzeczy świata: „Początkiem rzeczy jest *apeiron*. Z czego powstało to, co istnieje, w to samo się też obraca, przez zniszczenie, według koniecznego prawa”<sup>22</sup>. Heraklit, wysuwając na plan pierwszy nieprzerwalność procesu stawania się i przemijania, któremu poddane są wszystkie rzeczy, jako zasadę przyjął wiecznotrwały ogień – Boski Logos, który rządzi i kieruje procesami przemian. A Pitagorejczycy, przyjmując dwie zasady (*archai*): *peras* i *apeiron*, wskazywali również metazasadę: harmonię, o której Filolaos, we fragmencie wprawdzie uznawanym za wątpliwy, stwierdza, że jest bogiem, demiurgiem świata. Pogląd ten podzielał także ostatni z grona greckich pitagorejczyków, współczesny Platonowi – Archytas.

Wyartykułowana koncepcja boga Demiurga pojawia się dopiero w *Timajosie*. To tam Platon, nie mówiąc do nas w wywodzie ścisłym, tylko w opowieści (*mythos*), stwierdza:

Więc mówmy, z jakiego powodu organizator [bóg, Demiurg] zorganizował wszystko, co powstaje, i ten wszechświat. Dobry był. A dobry nie ma w sobie żadnej zazdrości o nic. I on był od niej wolny, więc chciał, żeby się wszystko stawało jak najbardziej podobne do niego. Kto by się najbardziej skłaniał przyjąć taki początek powstania i wszechświata, zgodnie z przeważającym zdaniem ludzi rozumnych, czyniłby założenie najstuszniesze<sup>23</sup>.

Dopiero Arystoteles, szczególnie w VIII księdze *Fizyki*, w ścisłym już wywodzie wskaże konieczność bytowania boga, którego nazywa Pierwszym Nieruchomym Poruszycielem. A w XII księdze *Metafizyki* opisze go jako byt konieczny (pierwsza przyczyna, czysty akt), nieruchome źródło ruchu i byt prosty. Dla

---

rzeczy (...) niektóre mają naturę wieczną, podczas gdy inne giną” (Arystoteles, *Metafizyka*, dz. cyt., 1000a).

<sup>21</sup> Arystoteles, *O duszy*, 411 a 7, tłum. P. Siwek, [w:] tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 3, Warszawa 1992.

<sup>22</sup> Simplicios, *In phys*, 24, 17, [w:] G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, tłum. J. Lang, Warszawa–Poznań 1999, s. 125.

<sup>23</sup> Platon, *Timajos*, 29 D–E, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1960.

stoików cała wizja świata wynika z określonej koncepcji istoty Boga. Bóg stoików – materia czynna, ogień, *Logos, pneuma* – w swojej funkcji światotwórczej i normatywnej wyłania z siebie i zamyka w sobie wszystkie skończone jestestwa, przenika je swoją mocą, rządzi nimi przez swoje wieczne i niezienne prawa i w nich się ujawnia. Stoa jest zatem filozofią religijną, a w jej systemie pojęciowym nie ma kategorii, która nie pozostawałaby w ścisłym związku z teologią stoicką. Również medioplatonicy, tworzący w tym samym czasie co Apologeci wczesnochrześcijańscy, nauczali o dobrym Bogu-Demiurgu, którego aktywność twórcza nie może i nie jest przypadkowa. Dowodem na to jest planowo i metodycznie (teleologicznie) uporządkowany, dzięki niemu, istniejący świat gignetyczny<sup>24</sup>.

Konkludując, należy stwierdzić, że filozofowie starożytni – zarówno greccy, jak i okresu cesarstwa rzymskiego – ujmując świat jako daną w oglądzie zmysłowym rzeczywistość, po prostu pytali, co jest jego naturą i ukrytą dla postrzegającego zasadą wszystkich zachodzących w świecie przemian. I choć określali ją jako wodę, powietrze, ogień czy nieokreśloność (*apeiron*), czy jako umysł, myśl, ideę, czy prawo, to jednak, co wydaje się szczególnie w tym wypadku ważne, w duchu teologii filozoficznej owym pierwszym postaciami arche, z których generował się kosmos, nadawali boskie miano<sup>25</sup>.

## Filozofia a teologia w nauczaniu *Aeterni Patris* i *Fides et ratio*

Napisana 4 sierpnia 1879 roku przez papieża Leona XII encyklika *Aeterni Patris*, jak każdy tego typu dokument, jest, co do swej natury, aktem religijnym, inspirowanym względami religijnymi i na takie też cele ukierunkowanym. To, co jednak w tej sytuacji musi zaskakiwać, to dodany do niej podtytuł: *De philosophia christiana ad mentem Sancti Thomae Aquinatis in scholis catholicis*

<sup>24</sup> Por. Alkinous, *Wykład nauk Platona (Didaskalikos)*, XII, 167, tłum. K. Pawłowski, Kraków 2008.

<sup>25</sup> Ze względu na formalne ograniczenia tekstu i niemożność dokładnego rozwinięcia swej tezy (zainteresowanych odsyłam do mojej książki: *Koncepcja creatio ex nihilo w myśli Apologetów greckich II wieku*, Wrocław 2013, s. 53–126) chcę jedynie nadmienić, że według mojej interpretacji statusu arche u filozofów przyrody nie idzie o jakieś proste utożsamienie wody, powietrza, apeironu, ognia czy liczby z bogiem, lecz o wykazanie, że pytanie o arche pojmowaną jako praszubstancja, podstawowy substrat istniejącego świata, jest pytaniem o to, co boskie, bo warunkujące trwanie wszystkiego, co jest.

*instauranda*<sup>26</sup>. Warto, zanim zostaną omówione treści poruszane w encyklice, pochylić się nad użytym słowem *mens*, które sugeruje, że papież nie dostrzega różnicy między „filozofią chrześcijańską” a filozofią św. Tomasza, ale też że nie chodzi mu o prostą identyfikację czy proste utożsamienie dokonań filozoficznych Akwinaty z teologią filozoficzną pierwszych filozofów czy myślicieli wczesnochrześcijańskich i mistrzów średniowiecznych, lecz o wykazanie zgodności w przyjmowaniu prawdy właściwej dla drogi rozumu i przez wiarę mającej swe źródło w Objawieniu.

Tłem dla omówienia słuszności tezy o niesprzeczności drogi wiary i drogi rozumu zarówno dla papieża Leona XIII, jak i Jana Pawła II, autora encykliki *Fides et ratio*, jest wskazanie z jednej strony niedostatków i „nędzy moralnej naszych czasów”<sup>27</sup>, z drugiej naturalnego wzajemnego dopełniania się wiary i rozumu, które „są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy”<sup>28</sup>. Obie encykliki wskazują również główne niebezpieczeństwo i zagrożenie dla filozofii, szczególnie filozofii chrześcijańskiej, jakim jest mit sprzeczności między nauką i wiarą.

Obydwa papieże, a tu odwołam się do słów z *Aeterni Patris*, mówiąc o roli i znaczeniu namysłu filozoficznego, podkreślają, iż „ludzka natura ma to do siebie, że w swym działaniu postępuje za rozumem”<sup>29</sup>. Proces ten rozpoczyna się i dokonuje „w sferze osobistego samopoznania”<sup>30</sup>. Wedle następców Piotra to pierwszy i najważniejszy krok prowadzący człowieka ku prawdzie, albowiem „im bardziej człowiek poznaje rzeczywistość i świat, tym lepiej zna siebie jako istotę jedyną w swoim rodzaju, a zarazem coraz bardziej naglące staje się dla niego pytanie o sens rzeczy i jego własne istnienie”<sup>31</sup>. Wezwanie, które podjął Sokrates, „poznaj samego siebie”<sup>32</sup>, według Jana Pawła II „stanowi świadectwo fundamentalnej prawdy, którą winien uznawać za najwyższą zasadę każdy

<sup>26</sup> Polski przekład oddaje te słowa w sposób następujący: *O przywróceniu w szkołach katolickich chrześcijańskiej filozofii w duchu doktora anielskiego św. Tomasza z Akwinu*.

<sup>27</sup> Leon XIII, *Aeterni Patris*, 2, tłum. K. Pawłowski, [w:] <http://bdp.xportal.pl/leon-xiii/aeterni-patris/> [data dostępu: 20.10.2018] (dalej: AetP). W Encyklice *Fides et ratio* Jan Paweł II wskazuje także na pychę człowieka, która w prosty sposób prowadzi do odrzucenia autorytetów i nadaje „własnej wizji niedoskonałej i zawężonej przez wybór określonej perspektywy rangę interpretacji uniwersalnej” (Jan Paweł II, *Fides et Ratio*, 4, [w:], *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2005 [dalej: FeR]).

<sup>28</sup> FeR, pierwsze zdanie encykliki.

<sup>29</sup> AetP 2.

<sup>30</sup> FeR 1.

<sup>31</sup> Tamże.

<sup>32</sup> Platon, *Fajdros*, 299 E, [w:] Platon, *Dialogi*, t. 2, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999.

człowiek, określając się pośród całego stworzenia właśnie jako «człowiek», czyli ten, kto «zna samego siebie»<sup>33</sup>.

Jest wiele dróg prowadzących do poznania prawdy o sobie i świecie, jednak nie każda z nich jest dobra. Jeśli bowiem, jak stwierdza Leon XIII, „rozum w czymś złądzi, to i za nim wola może łatwo upaść. Również i tak się zdarza, że przewrotność mniemań, które mają swoją siedzibę w rozumie, wpływa na poczynania ludzkie i je deprawuje”<sup>34</sup>. Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* mówi także o istnieniu wielu dróg, którymi człowiek może podążać ku prawdzie. Wśród nich znajduje się ścieżka filozofii. I choć jest jedną z wielu, to nie sposób zaprzeczyć, że jest tą wyróżniającą się i wyjątkową, a nawet pierwszą w porządku poznania, ze względu na rodzaj stawianych pytań, jak chociażby pytania o sens, cel i przyczynę rzeczy.

Obaj papieże są również zgodni w diagnozie podłoża współczesnego kryzysu zarówno społeczności rodzinnej, jak i państwowej, której elementem składowym jest społeczność akademicka. Zdaniem Leona XIII jednym z powodów takiego stanu rzeczy jest uleganie modom i żądanie

całkowitej swobody myślenia (a zarazem wzajemnie sobie ją ofiarowując) według własnego upodobania i własnych tylko zdolności. To oczywiście musiało spowodować namnażanie się ponad słuszną miarę różnych rodzajów filozofii i pojawienie się rozmaitych, wzajemnie zwalczających się teorii, często odnoszących się do tych rzeczy, które odgrywają szczególną rolę w ludzkim poznaniu. Ta wielość i różnorodność koncepcji jakże często prowadzi do chwiejności i zwątpienia. Każdy dobrze wie, jak łatwo ludzkie umyśły z wątpienia popadają w błąd<sup>35</sup>.

Oczywiście nie idzie o to, by sama wielość i różnorodność były czymś naganym, wręcz przeciwnie, ale uleganie, jak dodaje papież, „przewrotnym opiniom” dyskredytującym wartość filozofii w ogóle, jej obecność instytucjonalną w procesie kształcenia, jak i jej znaczenie dla Kościoła, społeczności naukowej i każdego poszukującego człowieka jest czymś naganym. To właśnie w filozofii dostrzegać należy potencjał, który mógłby, mimo różnic między poglądami teologów a przedstawicielami nauk, być zaczynem odnowy i właściwego – a zatem w zgodzie, w postawie dialogicznej otwartości – ukierunkowania się na prawdę. Według papieża przykładem takiej postawy są Ojcowie i Doktorzy Kościoła oraz filozofowie okresu scholastyki. W ten sposób, wskazując na znane

<sup>33</sup> FeR 1.

<sup>34</sup> ActP 2.

<sup>35</sup> ActP 24.

z przeszłości wzorce postępowania, postulują, by tak jak oni oczyścić naukę i uwolnić człowieka, z jednej strony ze sposobu myślenia uzależniającego wszystko od Objawienia, nawet rozum, a zatem od tzw. tradycjonalizmu i fideizmu, z drugiej od przekonania, że prawdziwą i w pełni uzasadniającą wiedzę o człowieku i otaczającej go rzeczywistości dostarczają jedynie nauki przyrodnicze.

A zatem zarówno teolog, jak przedstawiciel nauk szczegółowych winni być tak samo zdolni do uprawiania filozofii, tzn. odpowiedniego wykorzystania filozofii i poszukiwania odpowiedzi na pytania tak egzystencjalne (kim jestem?; skąd pochodzę i dokąd zmierzam?; dlaczego istnieje zło?), jak i natury metafizycznej (dlaczego istnieje raczej coś niż nic?) czy epistemicznej (dlaczego należy myśleć racjonalnie?), gdyż od odpowiedzi na nie zależy kierunek, jaki nadajemy naszym badaniom i własnemu życiu. A to dlatego, że dzięki pogłębionemu studium filozofii, na przykład według zasad opracowanych przez scholastyków, gdzie edukacja filozoficzna, zyskując szczególny, bo instytucjonalny status w procesie kształcenia, nie tylko chroni przed rozplynięciem się w całkowicie bezowocnie intelektualnej krzątaninie czy bezpłodnej erudycji, ale wyposaża badacza w aparat krytycznego myślenia. Studiowanie filozofii uzdolnia człowieka do precyzyjnego definiowania, rozróżniania terminów, kategorii czy zagadnień, opisu zjawisk, oraz wprowadzania poprawności logicznej do innych nauk, a tym samym właściwego (ściśłego) argumentowania, czego efektem będzie umiejętne odróżnienie prawdy od fałszu<sup>36</sup>. Filozofia też, zdaniem Leona XIII, a dokładnie odpowiednie wykorzystanie jej kompetencji, nie tylko przygotowuje człowieka do przyjęcia prawd wiary, ale winna leć jako właściwy fundament systematycznej teologii, która na niej się „wspierając, nabywa charakteru i twórczego ducha prawdziwej wiedzy naukowej”<sup>37</sup>.

Choć błędy, o których była mowa powyżej, nie są nowymi i wiąż się powtarzają, to przecież nie powinno tracić się nadziei ani zaniechać działań zmierzających do zmiany. Wielu z nas żyje w jakże mocnym przekonaniu, że rzeczy, a co najważniejsze prawda, zachowują się same, a zatem wystarczy poprzestać na nierobieniu niczego. Oczywiście słuszność mają teologowie i filozofowie, ucząc, że rzeczy są zachowywane w ten sam sposób, w jaki są stwarzane, a prawda nie jest wyjątkiem od tej zasady. To słuszny pogląd, że prawda raz znaleziona nie zmienia się więcej – ma to miejsce w naukach matematycznych – to jednak wszystko wokół niej się zmienia i jeżeli nie czyni się wysiłku, aby utrzymać przy życiu stan jej obecności, to ona sama wnet zostanie zapomniana. I choć jeszcze nadal jest, to zapomnienie prowadzi wprost do stanu jej nieuznawalności.

<sup>36</sup> Por. ActP 16.

<sup>37</sup> ActP 6.

Dlatego też jednym z głównych zadań, jakie stawiają przed nami papieże w pozostawionych encyklikach, jest troska o obecność filozofii w nauczaniu na każdym szczeblu edukacji, ze szczególnym uwzględnieniem kształcenia akademickiego. I nie chodzi tylko o studia teologiczne, ale wszelakiego rodzaju kształcenie uniwersyteckie. Jak bowiem wprost stwierdza Leon XIII

jest rzeczą oczywistą, że teologia, w której scholastycy tak wspaniale się odznaczyli, nigdy nie zdobyłaby tak wielkiego poważania i takich względów w opinii ludzi, gdyby opierała się na niedopracowanej i osadzonej na niepewnych podstawach filozofii<sup>38</sup>.

Bez gruntownego nauczania filozofii człowiek nie jest w stanie obronić prawd, które odkrywa na drodze rozumnego poznania, ale także i tych, których „rozum ludzki nie jest w stanie pojąć mocą samych tylko swoich naturalnych zdolności poznawczych”<sup>39</sup>. Nie można oczywiście nie dostrzegać błędów, jakie od starożytności towarzyszyły refleksji filozofów. Nie można o nich też nie nauczać, choćby przez sporządzanie listy błędów, których nie należy popełniać w dążeniu do prawdy. Oczywiście skupianie się i znajdowanie błędów jest czymś ważnym, bo wyświadcza nam wielką przysługę, to jednak nie uwalnia człowieka od niepewności. Nie wystarczy mówić: mylisz się, trzeba samemu poszukiwać prawdy.

Powrót, a właściwie przywracanie filozofii zakłada, zgodnie z przesłaniem Leona XIII i Jana Pawła II, ukazanie jej ducha w jednej z najlepszych jej postaci – myśli Apologetów wczesnochrześcijańskich, Ojców Kościoła i filozofów scholastycznych. To właśnie oni – czego potwierdzenie znajdujemy w ich pismach – dostrzegając różnicę między ustaleniami filozofów a przesłaniem wiary, zawartym w Objawieniu, mimo wszystko wskazywali, że ta odmienność ma jedną i tę samą podstawę, fundament. Albowiem by możliwe były napięcia między religią a nauką, musi istnieć między nimi możliwość kontaktu, gdyż odrębność zakłada zawsze jakieś pokrewieństwo. I tak, dla przykładu, Tomasz z Akwinu przyrównał teologię do *sensus communis*, poszczególne zmysły przyporządkowując do różnych dyscyplin naukowych. I choć pięć zmysłów i właściwe im przedmioty poznania różnią się, to jednak są obejmowane przez jedną, wspólną władzę – zmysł wewnętrzny<sup>40</sup>. Dlatego „teologia Tomasza

<sup>38</sup> ActP 16.

<sup>39</sup> ActP 4.

<sup>40</sup> Por. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I, 1, 3. *Sensus communis* – zmysł wewnętrzny, którego zadaniem jest porównywanie wrażeń zmysłowych zewnętrznych, rozpoznawanie ich różnic i osądzanie.

może korzystać z różnych pochodzeniem poznań filozoficznych, ale się z nich nie składa<sup>41</sup>. Równie interesujące jest świadectwo św. Augustyna. To właśnie według biskupa Hippony Księga Rodzaju jest jedną z tych pozwalających zrozumieć wzajemny stosunek nauk przyrodniczych z treściami Bożego Objawienia. W *De Genesis ad litteram*, poddając analizie fragmenty Księgi Rodzaju, stawia on jednoznacznie tezę, że interpretacja Biblii musi się rozwijać wraz z rozwojem nauk<sup>42</sup>, gdyż wiedza, którą dzięki nim posiadamy, jest jedynym istotnym kryterium wiarygodności wiary. Dlatego pewne i prawdziwe dane nauk muszą być zgodne z Objawieniem i na odwrót – ustalenia wypływające z treści tekstu Pisma św. winny być weryfikowane i doprecyzowane przez ustalenia nauki. Albowiem wszystko co prawdziwe musi ze sobą harmonizować, jedna prawda nie może być sprzeczna z inną. Ta jednak wskazana przez Augustyna konieczność harmonizowania nie może prowadzić do próby zawłaszczenia prawdy, do wskazywania swojej drogi jako jedynej. A zatem do zatarcia fundamentalnej różnicy między *bona res* (wiedzą) i subiektywnym użytkiem, jaki się z niej robi<sup>43</sup>. Ten przecież może być dobry lub zły. Samo jednak badanie świata, odkrywanie nowych zjawisk, a także przewidywanie tego, co nastąpi, nie jest tym, do czego badacz-naukowiec powinien się ograniczać. Według Augustyna ważniejsze jest dochodzenie i wskazanie źródła tego, co jest, i prawd, które odkrywamy – Źródła Prawdy, czyli Przyczyny Sprawczej, która będąc *panta epekeina* (poza wszystkim), jest racją wszelkiej racji, sama dla siebie takiej racji nie posiadając. Dobitym przykładem pójścia niewłaściwą drogą są dla Biskupa z Hippony, z jednej strony, manichejczycy, którzy nie potrafili harmonizować prawd naukowych (wiedzy przyrodniczej) z prawdą o Bogu zawartą w Objawieniu, a z drugiej greccy filozofowie przedplatońscy, którzy wiedzy o naturze (*fysis*) nie byli w stanie powiązać z koniecznością przyjęcia istnienia Przyczyny Sprawczej<sup>44</sup>.

<sup>41</sup> E. Gilson, *Filozofia teologia*, tłum. J. Kotsa, Warszawa 1968, s. 93.

<sup>42</sup> Augustyn, czego potwierdzeniem są słowa Tomasza z Akwinu, był przekonany o wielkiej wartości ustaleń filozofów, szczególnie platoników, w sprawach dotyczących zagadnień kosmologicznych, ontycznych i etycznych, „skoro jeśli tylko znalazł w ich nauczaniu coś, co było zgodne z wiarą, przyjmował to; to zaś co uważała za przeciwne wierze poprawiał” (*Summa Theologiae*, I, 84, 5). Dostrzegał jednak i właściwie rozgraniczał zakresy dyscyplin „akademickich” (np. nauk wypowiedających się w kwestiach przyrody) od kompetencji nauk teologicznych. Do nauk pożytecznych i służących pomocą w wyjaśnianiu zawitych fragmentów Biblii zaliczał nauki filozoficzne i przyrodnicze uzupełniane przez matematykę i logikę.

<sup>43</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, IV 16, tłum. Z. Kubiak, Kraków 1995.

<sup>44</sup> Por. tamże, V.

Bezbłędnie ideę ostrożności, ale i konieczności współdziałania rozwija w encyklice *Fides et ratio* Jan Paweł II, wskazując, że poszukiwanie i docieranie do prawdy to nie tylko zobowiązanie, ale i posługa, która nakłada na człowieka „odpowiedzialność całkiem szczególną”. Jest ona tym bardziej wyjątkowa, a odpowiedzialność tym większa, jeśli chodzi o członka *diakonii prawdy* – Kościoła. Sama bowiem przynależność do wspólnoty nakłada na wierzących konieczność realizowania jej misji. Natomiast

Misja ta z jednej strony włącza społeczność wierzących we wspólny wysiłek, jaki podejmuje ludzkość, aby dotrzeć do prawdy, z drugiej zaś zobowiązuje ją, by głosiła innym zdobytą wiedzę, zachowując wszakże świadomość, że każda odkryta prawda jest zawsze tylko etapem drogi ku owej pełnej prawdzie, która zostanie ukazana w ostatecznym objawieniu Bożym<sup>45</sup>.

Mówiąc w *Aeterni Patris* o konieczności przywrócenia w szkołach katolickich nauczania filozofii w duchu trzynastowiecznego myśliciela, filozofa i teologa, Tomasza z Akwinu, papież Leon XIII zwraca uwagę na wielkie zasługi poczynione przez Akwinatę. Po pierwsze, jak czytamy, zebrał i uporządkował w jedną całość teorie swoich poprzedników, Ojców Kościoła, konfrontując je z ustaleniami filozofów. Czyniąc tak w żaden jednak sposób nie naruszał integralności ustaleń właściwych dla namysłu teologicznego i filozoficznego. I jakkolwiek

zdecydowanie oddzielił filozoficzną myśl od wiary – co jak stwierdza Papież, jest słuszną postawą – to jednak godził je ze sobą przyjaźnie i zachował prawidłą właściwe każdemu z nich oraz troszczył się o ich godność tak bardzo, że wyniesiona na skrzydłach jego mądrości aż na szczyt ludzkich możliwości myśl filozoficzna wyżej wznieść się już niemal nie jest w stanie, wiara zaś nie może oczekiwać od myśli filozoficznej większego i potężniejszego wsparcia od tego, którego doznała za sprawą Tomasza<sup>46</sup>.

Po drugie tak pojmowana teologia, która wykorzystuje możliwości, jakie ofiarowuje jej namysł filozoficzny, przestaje być fideizmem uzależniającym wszystko od Objawienia, nawet rozum. Wsparta bowiem na tym fundamencie „nabywa charakteru i twórczego ducha prawdziwej wiedzy naukowej”<sup>47</sup>.

<sup>45</sup> FeR 2.

<sup>46</sup> ActP 18.

<sup>47</sup> ActP 6.



Tak określone miejsce, znaczenie i sama postać filozofii, którą Leon XIII wprost nazywa filozofią chrześcijańską<sup>48</sup>, sprawiają, że nie może być ona utożsamiona w sposób prosty z jakąś zwartą i określoną doktryną filozoficzną, lecz z tym, co wskazać należy jako sposób podejścia i uprawiania filozofii (szerzej nauki) przez umysły chrześcijańskie. Chodzi zatem o to, by nigdy nie zapominać, że wszystkie dyscypliny naukowe, szczególnie filozofia, winny być uprawiane, a jej wyniki przekazywane w duchu Bożego objawienia.

Jest rzeczą ze wszech miar słuszną – stwierdza Leon XIII – że w tych dziedzinach nauk, które ludzki intelekt może opanować naturalnym sposobem, wykorzystywana jest filozofia wraz ze swoją metodologią, swoimi zasadami i sposobami argumentowania, jednakowoż nie tak, jakby się wydawało, że wyłamuje się zuchwale spod boskiego autorytetu. Co więcej, skoro wiadomym jest, że to, co zostało poznane dzięki Objawieniu, posiada zarazem znamiona pewnej i nieobalalnej prawdy, a to z kolei, co sprzeciwia się wierze, kłóci się jednocześnie z zasadami poprawnego rozumowania, przeto filozof katolicki nie może nie wiedzieć, że jeśli kiedykolwiek przyjmie jakieś rozstrzygnięcie, o którym wie, że sprzeciwia się ono nauce objawionej, to wtedy pogwałci on zarówno prawa wiary, jak też i samego rozumowania<sup>49</sup>.

Pozostając w tym samym duchu, Jan Paweł II przypomina, że jakkolwiek wiele jest znaczeń przypisywanych słowu filozofia, a tym samym wiele systemów filozoficznych, to przecież wszystkie one, „mimo upływu czasu i postępów wiedzy”, wskazują na ten sam osiągnięty drogą naturalnego poznania zbiór podstawowych prawd rozumu.

Wystarczy przytoczyć tu jako przykład zasady niesprzeczności, celowości i przyczynowości lub koncepcję osoby jako wolnego i rozumnego podmiotu, zdolnego do poznania Boga, prawdy i dobra; chodzi tu także o pewne podstawowe zasady moralne, które są powszechnie uznawane. Te i inne elementy wskazują, że mimo różnorodności nurtów myślowych istnieje pewien zasób wiedzy, który można uznać za swego rodzaju duchowe dziedzictwo ludzkości. Mamy tu do czynienia

<sup>48</sup> Należy wyjaśnić, że pojęcie „filozofia chrześcijańska” pojawia się tylko w tytule encykliki Leona XIII. Dzieje się tak dlatego, że nie o samo wyjaśnienie pojęcia chodzi jej autorowi, a więc definicyjne jej przedstawienie, ale o przygotowanie i wskazanie podłoża, w duchu filozofii Tomasza, dla współczesnej autorowi, jak i nam dziś żyjącym, możliwości nieustannego dialogu wiary i rozumu, teologii i nauki. Aby były one „jak dwa skrzydła” pozwalające człowiekowi wznieść się ku prawdzie.

<sup>49</sup> ActP 8.

jak gdyby z *filozofią niesprecyzowaną*, dzięki której każdy człowiek ma poczucie, że zna te zasady, choćby tylko w formie ogólnej i nieświadomionej<sup>50</sup>.

Dlatego też – jak czytamy w encyklice *Fides et ratio* – Kościół, ukierunkowując się na poszukiwanie prawdy, winien w filozofii widzieć „drogę wiodącą do poznania podstawowych prawd o życiu człowieka”<sup>51</sup>, jak i uznać filozofię „za nieodzowne narzędzie pomagające głębiej rozumieć wiarę i przekazywać prawdę Ewangelii tym, którzy jeszcze jej nie znają”<sup>52</sup>. Ten jakże precyzyjnie określony powód i cel napisania skierowanego do biskupów, teologów, filozofów i ludzi poszukujących *Listu* przez Jana Pawła II jest następujący: to w naukowych i filozoficznych dociekaniach dostrzegać należy drogę, na której każdy może znaleźć potwierdzenie słuszności drogi wiary. Potwierdzenie zaś prawd wiary w naturalny sposób prowadzi człowieka do szczerzej ufności we własne zdolności poznawcze, a zarazem „rzuca wyzwanie filozofii, aby mogła odzyskać i umocnić swą pełną godność”<sup>53</sup>. Aby jednak mogło się to dokonać, a założony cel zrealizować, filozofia i ci wszyscy, którzy się nią zajmują, muszą powrócić do źródła, do pierwotnego powołania: poszukiwania prawdy. Prawda jest bowiem tym, czego każdy od najmłodszych swych lat poszukuje. Poszukując prawdy, wskazujemy na fundament, „na którym można zbudować życie osobiste i społeczne”. Potrzebę takiego oparcia odczuwamy szczególnie mocno wówczas, gdy zaczynamy dostrzegać

jak niepełne są propozycje, które rzeczywistość doraźną i przemijającą wynoszą do rangi wartości, budząc fałszywe nadzieje na odkrycie prawdziwego sensu istnienia. Pod ich wpływem wielu ludzi doprowadza swoje życie na krawędź przepaści, nie zdając sobie sprawy, co ich czeka. Przyczyną tego jest także fakt, że niejednokrotnie ci, którzy zostali powołani, aby w różnych formach kultury ukazywać owoce swoich przemyśleń, odwrócili spojrzenie od prawdy, przedkładając doraźny sukces nad trud cierpliwego poszukiwania tego, co naprawdę warto uczynić treścią życia<sup>54</sup>.

Z pomocą, według papieża Leona XII i Jana Pawła II, współczesnemu człowiekowi przychodzą między innymi starożytni i scholastyczni chrześcijańscy myśliciele, filozofowie i teologowie. Świadectwo ich życia i myśli staje przed nami

<sup>50</sup> FeR 4.

<sup>51</sup> FeR 5.

<sup>52</sup> Tamże.

<sup>53</sup> FeR 6.

<sup>54</sup> FeR 6.

jak otwarta księga. To właśnie Ojcowie Kościoła i pisarze wczesnochrześcijańscy ukazali, że filozofia, dzięki wypracowanym metodom i narzędziom, jeśli tylko są właściwie wykorzystywane, ułatwia człowiekowi dostęp do prawdy i pozwala utorować drogę do poznania rzeczy boskich – Boga oraz prawd koniecznych z perspektywy wierzącego do zbawienia. To współdziałanie, gdy wiara odwołuje się do rozumu, sprawiło, że już od początku wczesnochrześcijańscy, jak i średniowieczni teologowie z wielką atencją przypatrywali się, a następnie korzystali z ustaleń pogańskich mędrców, którzy tylko w oparciu o naturalne światło ludzkiego rozumu<sup>55</sup> byli w stanie rozprawić o naturze bytu pierwszego, przyczynie istniejącego porządku, zarówno w jego aspekcie światotwórczym, funkcjonalnym, jak i normatywnym.

W tym właśnie wymiarze – jak podkreśla Jan Paweł II – niezbędnego i szlachetnego współdziałania, filozofia była nazywana już w epoce patrystycznej *ancilla theologiae*. Określenie to nie miało oznaczać, że filozofia podporządkowuje się bezwolnie teologii ani że odgrywa wobec niej rolę wyjątkowo funkcjonalną. Rozumiano ją raczej w duchu ustaleń Arystotelesa, który nazywał nauki doświadczalne „służkami filozofii pierwszej”<sup>56</sup>

a „filozofię pierwszą” traktował jako najbardziej wzniosłą część i prawdziwe szczytowe osiągnięcie refleksji ludzkiego rozumu, nadając jej miano teologii.

Dotychczasowe rozważania i przywołane fragmenty obu encyklik prowadzą nas do prostej tezy, że uprawianie czy to teologii, czy innych dyscyplin bez odpowiedniego narzędzia, które pozwala określić i postawić właściwy dla nich fundament, a więc bez filozofii i jej wielkich pytań, można porównać do sytuacji budowania na piasku. Z drugiej jednak strony to, co inicjuje myśl filozoficzna, pytając o ostateczne uzasadnienie istniejącego porządku, o pierwszą przyczynę, zarówno jeśli chodzi o jej funkcję światotwórczą, normatywną, jak i zachowawczą, przypomina jak żywo sytuację speleologa przeciskającego się przez coraz bardziej zwężające się korytarze odkrywanej jaskini. W końcu dociera on do miejsca tak ciasnego i wąskiego, które żadnym sposobem, na ten moment i przy użyciu posiadanych narzędzi, nie może być przez niego przekroczone, ale na końcu którego dostrzega światło padające z drugiej strony. Może on widzieć tylko tyle i to, na co pozwala szczelina. Dostęp do tego, co znajduje się po jej drugiej stronie, dostęp do owej ujawniającej się, ale niedostępnej bezpośrednio poznaniu rzeczywistości, może być, zgodnie z duchem filozofii Tomasza z Akwinu,

<sup>55</sup> ActP 4.

<sup>56</sup> FeR 77.

której poznanie zalecają wprost Leon XIII i Jan Paweł II, eksplorowane tylko przez wiarę. Żadną bowiem miarą i bez względu na to, jaką zastosowalibyśmy metodę filozoficzną, nie można osiągnąć tego, co zależy od bezpośredniej Bożej inicjatywy. Stąd próżne muszą się wydawać wysiłki tych, którzy tylko w oparciu o własne starania i jedynie za pomocą sił rozumu naturalnego próbują rozwiązać najwznioślejsze problemy<sup>57</sup>. Papież Jan Paweł II podsumuje to w słowach: „ma (...) rację św. Tomasz, gdy mówi: «Gdzie zmysł darmo dojść się stara, serca żywa krzepi wiara, porządkowi rzeczy wbrew! Pod odmiennych szat figurą, w znakach różny, nie naturą, kryje się tajemnic dziw!»”<sup>58</sup>.

Z obu encyklik płynie również przesłanie, że właściwe korzystanie z filozofii, a zatem dostrzeżenie dobrodziejstwa płynącego z naturalnych zdolności poznawczych człowieka nie tylko nie wyklucza wiary, ale sprawia, że obie nawzajem się ubogacają i dopełniają.

Niemniej nie należy ani lekceważyć, ani pomniejszać znaczenia naturalnych środków pomocniczych, w które, dzięki dobrodziejstwu bożej mądrości, skutecznie i stosownie wszystkim rozporządzającej, rodzaj ludzki jest dostatecznie zaopatrzone. Wśród tych środków najważniejsze miejsce zajmuje odpowiednie wykorzystanie filozofii. Nie na próżno bowiem Bóg wszczepił duszy ludzkiej światło rozumu. Dodane światło wiary bynajmniej nie umniejsza ani nie niszczy sprawności i mocy ludzkiego intelektu, a wprost przeciwnie – raczej go udoskonala, a zwiększając jego siły czyni go zdolnym do pojmowania spraw wyższych<sup>59</sup>.

Nie może zatem nas dziwić, że Leon XIII i Jan Paweł II z takim naciskiem podkreślają łączność i niesprzeczność drogi rozumu i wiary, a jako jedno z uprawomocnień słuszności takiej tezy wskazują na świadectwa pogańskich filozofów, którzy posługując się jedynie naturalnym światłem rozumu ludzkiego, podejmowali kwestie właściwe dla teologii filozoficznej. Mimo dostrzegalnych, jak stwierdza Leon XIII, pewnych błędów w ich nauczaniu, warto dostrzec, że zapoczątkowany przez nich „bogaty zasiew zdołał wzejść zupełnie naturalnym sposobem, zanim rozumu ludzkiego nie użyźniła moc Chrystusowa”<sup>60</sup>.

Taki sposób podejścia do spuścizny odziedziczonej po greckich filozofach odnotujemy u wspomnianego przez papieża Justyna Męczennika, Apologety II wieku, który wprost wskazuje, że celem filozofii Platona jest oglądanie

<sup>57</sup> Por. Sancti Thomae de Aquino, *Summa contra Gentiles*, lib. 3 cap. 48 n. 16, <http://www.corpusthomaticum.org/scg1001.html> [data dostępu: 10.10.2018].

<sup>58</sup> FeR 13.

<sup>59</sup> ActP 2.

<sup>60</sup> ActP 4.

Boga<sup>61</sup>. Odwołując się także do myśli Heraklita i Sokratesa, stwierdza, że filozofowie ci, przez sam fakt opowiedzenia się za Rozumem, uczestniczyli w Boskim Logosie. Sam ten fakt, jak dodaje, pozwala na zaliczenie ich do grona chrześcijan, mimo że oni sami za takich się nie uważali i uważać nie mogli, gdyż żyli w czasach poprzedzających Chrystusa<sup>62</sup>.

Jan Paweł II wymienia obok Justyna także innych apologetów II wieku oraz późniejszych wczesnochrześcijańskich filozofów związanych z Aleksandryjską Szkołą Katechetyczną (Klemensa Aleksandryjskiego czy Orygenesesa) i na ich przykładzie omawia istnienie związków i zbliżenia teologii chrześcijańskiej do filozofii, wiary w Objawienie do rozumu. Współpraca ta, jak zauważa, od samego początku była bardzo szeroka i dogłębna, skoro przyjmowano język, argumentację czy koncepcje filozofii pogańskiej, byleby pozostawały one w zgodzie z nauczaniem wiary. W ten sposób korzystali z filozofii Greków ojcowie greccy, łacińscy i kapadoccy czy Augustyn i scholastycy ze św. Tomaszem na czele. Papież tym samym dostrzega wiele korzyści płynących ze spotkania greckiej i chrześcijańskiej *paidei*. Omawiając różne formy tych relacji, wskazuje również, tak jak jego poprzednik Leon XIII w encyklice *Aeterni Patris*, że posługiwanie się filozofią ułatwia krzewienie wiary, bo to właśnie od niej zależy w dużej mierze poprawność logiczna teologicznego wywodu, jak i siła argumentacyjna i podbudowa doktrynalna.

Ustalenia i dokonania filozofii, jak i innych nauk, postrzegane być winny przez chrześcijańskich myślicieli jako pomoc w prowadzeniu człowieka do Boga i w realizacji dzieła zbawienia ludzkości. Pierwszym i bezsprzecznie znamienitym owocem ludzkiego rozumu jest to, dodaje Leon XIII, że udowadnia on istnienie Boga:

„z wielkości i piękna stworzeń poznaje się ich Stwórcę” (Mdr 13,5). Następnie wykazuje, że Bóg odznacza się szczególnie tym, iż wszelkie znamionujące Go doskonałości osiągnięty w Nim swoją najwyższą miarę, a przede wszystkim nieograniczoną mądrością, przed którą nic nie może się ukryć, oraz najwyższą sprawiedliwością, której nie może pokonać nieprawo skłonność. Dlatego też Bóg jest nie tylko prawdomówny, lecz wręcz jest samą Prawdą – w tej kwestii nie mógłbym ani samemu dać się zwieść, ani zwodzić innych. Z tego wynika, całkowicie jasno i oczywiście, że rozum ludzki winien odnosić się do Słowa Bożego z najwyższą wiarą i poważaniem. W podobny sposób rozum wyjaśnia, że

<sup>61</sup> Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 1, I 194, [w:] tegoż, *Apologia – Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. A. Lisiecki, Poznań 1926.

<sup>62</sup> Tenże, 1 *Apologia*, 46; 2 *Apologia*, 8, [w:] tegoż, *Apologia – Dialog z Żydem Tryfonem*, dz. cyt.

nauka ewangeliczna została objawiona w pewnych nadzwyczajnych znakach, zwłaszcza u swoich narodzin, które pełniły rolę jakby niezbijalnych argumentów przemawiających za niezawodną prawdą<sup>63</sup>.

Można zatem powiedzieć, że rozum przez chrześcijańskich filozofów został niejako związany ścisłymi więzami z wiarą, tak by one nawzajem wyświadczały sobie usługi. Taka jednak postać, jak i sama istota takiej zależności nie jest w ścisłym tego słowa znaczeniu ani objawieniem, ani filozofią w czystej, tradycyjnej swej postaci, ale pewnym z rozmysłem podjętym przez chrześcijan sposobem filozofowania: *genus philosophandi*<sup>64</sup>. Chodzi o taką postać namyśłu, gdzie w pełni zaufania w prawdę Bożego objawienia człowiek w oparciu o siły swojego umysłu zostaje prowadzony do owego miejsca, które mówiąc o speleologu, wskazaliśmy jako próg wiary, jako miejsce, które nie jest możliwe do pokonania w oparciu o naturalne siły ludzkiego rozumu. W tym miejscu dochodzi do głosu wiara, która opiera się na autorytecie Boga, stając się przewodniczką i nauczycielką prawdy.

Kto za nią podąża, ani nie wplątuje się w sieci błędów, ani też nie jest wstrząsany niepokojami niepewnych mniemań. Z tych to powodów ci, którzy studium filozofii łączą z uległością wobec wiary, ci właśnie filozofują najlepiej, gdyż blask prawd bożych, wypełniający duszę, wspomaga również jej władze umysłowe i bynajmniej nie odejmuje im przez to godności, a wprost przeciwnie – przydaje im jeszcze więcej szlachetności, bystrości i wytrwałości<sup>65</sup>.

Wynika zatem, zarówno z przesłania encykliki *Aeterni Patris*, jak i *Fides et ratio*, że ów sposób filozofowania (*genus philosophandi*) jest właściwym dla chrześcijan zastosowaniem spekulacji rozumowej do zrozumienia treści wiary, a w konsekwencji i obrony jej doktryny, zarówno w kwestiach dotyczących poznania naturalnego, jak i tych nadprzyrodzonych. Z drugiej strony ta otwartość rozumu na prawdy wiary odsłania przed człowiekiem całą paletę zagadnień, które wydawały się mu do tej pory nienależące do zakresu kompetencji rozumu. Taki człowiek nie poprzestaje, tak jak to miało miejsce w przypadku starożytnych greckich filozofów, na wykazaniu istnienia tego, co boskie (*to theion*) w strukturze rzeczywistości, czy wprost konieczności istnienia

<sup>63</sup> ActP 5.

<sup>64</sup> Szerzej na ten temat: A.J. Bueno, *The Logicist Tribulation of Sophia. Book Three: Recuperation of Theological Principles against Ideo-logicist Incompetence*, [b.m.] 2016, s. 122–126.

<sup>65</sup> ActP 9.

Rozumu – czynnej arche, Demiurga czy Pierwszego Nieruchomego Poruszyciela, a zatem na istnieniu takiej postaci doskonałości, która nie tylko jest pierwszą postacią bytu, z której generował się kosmos, ale taką, ze względu na którą jest wszystko, a która jest tylko ze względu na siebie – będąc racją swojej racji. Ten sposób filozofowania uzdalnia i pozwala podjąć próbę wykazania, iż tak pojęty Bóg, przyczyna sprawcza, posiada wszelakie doskonałości, i to w stopniu najwyższym, tak że można o Nim orzec, że nie tylko jest, jest prawdziwy, ale że jest zasadą wszystkiego, co jest, że jest prawdą samą w sobie. I tak rozum, jak speleolog wyposażony w nowe możliwości, rozpoczyna dalszą podróż, zjednując sobie do tej pory nieosiągalne prawdy, płynące z Bożego objawienia, czyniąc je przedmiotem swojego namysłu. Nadając tym prawdom status ważnych, zaczyna świadczyć na korzyść treści wiary, których nie traktuje jak mit czy zmyśloną historię. Dobra Nowina staje się dla niego świadectwem boskiego działania, której właściwym przedmiotem jest człowiek, zajmujący miejsce wyjątkowe, bo centralne w strukturze stworzonego i poddanego boskiej opiece świata.

Charakterystyczną cechą tej postaci namysłu jest, trawestując słowa Heraklita z Efezu, wykazanie, że droga w górę i droga w dół jest ta sama<sup>66</sup>. Istotą namysłu filozoficznego, wprost wynikającego z jego natury, jest przyjęcie, że świat i rzeczy w nim istniejące możemy poznawać za pomocą rozumu – przyrodzonej własności każdej istoty myślącej. Zadanie filozofii polega właśnie na rozumowym ujęciu rzeczywistości, na przejściu od doświadczenia do nieempirycznych warunków jego rozpatrywania<sup>67</sup>. Drogę tę nazwać możemy wstępującą, gdyż, jak poucza Platon w *Uczcie*, filozofem jest ten, kto uświadamiając sobie stan własnej niewiedzy, zmierza do jej usunięcia poprzez poznanie samego siebie<sup>68</sup>, a następnie dzięki wysiłkowi swojego umysłu przechodzi do oglądania wszystkiego, co go otacza, by w konsekwencji sięgnąć poznanie tego, co boskie („droga w górę”)<sup>69</sup>. Droga wiary, będąc drogą odwrotną, „drogą w dół”, drogą zstępującą, swoistym boskim oglądem wszystkiego, czyni człowieka uczestnikiem w wiedzy Bożej, na mocy objawienia. I tak jak rozum człowieka, czuły na prawdy transcendentne, prowadzi filozofa aż do tajemnic najwyższych – Prawdy istnienia i natury Boga – tak i teologia powinna być zdolna do włączenia we właściwy dla niej

<sup>66</sup> Heraklit, fr. 88, Pseudo-Plutarch, *Cons. Ad Apoll*, 10, 106 E (B 103), [w:] G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska...*, dz. cyt., s. 192.

<sup>67</sup> Pomijam, dokonując pewnego uproszczenia, bo nie jest to wprost przedmiotem naszych rozważań, choć oczywiście nie wyłączam z tego kręgu filozofów, którzy posługując się rozumem, zaprzeczają zdolności człowieka do rozumowego poznania świata oraz usiłują wykazać niemożliwość takiego przedsięwzięcia przez ukazanie granic i ograniczeń ludzkiego rozumu.

<sup>68</sup> Por. Platon, *Uczta*, 22 e-23c; 200 a-201 c; 204 b-c, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1988.

<sup>69</sup> Por. Platon, *Państwo*, 486a; 517d, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1990.

obszar przedmiotowy, nie tylko objawioną przez Boga wiedzę o Nim samym, ale także całą posiadaną przez człowieka wiedzę o bytach skończonych. Oparcie i czerpanie z wiedzy, jaką dostarczają teologii inne nauki, mimo że uznane są przez nią jako zawarte w wiedzy Bożej, żadną miarą nie pozbawiają jej właściwego dla niej charakteru nadprzyrodzonego, tak jak wiedza, którą Bóg posiada o rzeczach stworzonych, utrzymywał Orygenes, nie narusza Jego bóstwa<sup>70</sup>.

Podsumowując, jeszcze raz warto podkreślić ów fakt, że Leon XIII i Jan Paweł II, mówiąc o znaczeniu filozofii i dobrodziejstwach, jakie zyskuje dzięki niej teologia, nie mówią o jakiejś konkretnej jej postaci, nurcie, nie wiążą jej z konkretnym myślicielem, twórcą. Według nich istnieje potrzeba filozofii, która powróci do swego pierwotnego powołania, ucząc człowieka otwartości na prawdę i ukazując, że pytania o przyczynę i cel wszystkiego, co jest, stanowią nieodłączny element ludzkiego życia (natury ludzkiej)<sup>71</sup>. Tylko taka bowiem filozofia, która nie wyłącza z dyskursu pytań o transcendencję, umożliwia podejmowanie trudu odpowiedzi na Wielkie Pytania, stając się użyteczną i ukazując człowiekowi, jakimi wielkimi zdolnościami został obdarzony i że może wciąż na nowo podejmować trud kroczenia drogą prawdy<sup>72</sup>. To właśnie taka filozofia pozwala dostrzec:

że człowiek nieustannie przekracza samego siebie w dążeniu do prawdy, natomiast z pomocą wiary może otworzyć się na „szaleństwo” Krzyża i przyjąć je jako słuszną krytykę tych, którzy błędnie mniemają, że posiadli prawdę, choć uwięzili ją na płycznach swojego systemu. Orędzie Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego jest rafą, o którą może się rozbić powiązanie wiary i filozofii, ale poza którą otwiera się nieskończony ocean prawdy. Wyraźnie ujawnia się tutaj granica między rozumem i wiarą, ale dokładnie zostaje też zakreślony obszar, na którym może dojść do ich spotkania<sup>73</sup>.

Zwieńczeniem naszych rozważań niech będą słowa, które padają w ostatniej części encykliki *Fides et ratio*:

Po upływie ponad stu lat od ogłoszenia Encykliki Leona XIII *Aeterni Patris* – stwierdza Jan Paweł II – uznałem, że należy podjąć na nowo i w sposób bardziej systematyczny rozważania na temat relacji między wiarą a filozofią. Rola myśli

<sup>70</sup> Por. Orygenes, *O zasadach*, I, 1, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1996.

<sup>71</sup> FeR 3.

<sup>72</sup> Por. FeR 6.

<sup>73</sup> FeR 23.



filozoficznej w rozwoju kultur oraz w kształtowaniu zachowań indywidualnych i społecznych jest oczywista. Myśl ta wywiera silny wpływ, nie zawsze bezpośrednio odczuwany, także na teologię i na jej różne dyscypliny. (...) Kościół bowiem zachowuje niewzruszone przekonanie, że wiara i rozum „mogą okazywać sobie wzajemną pomoc”<sup>74</sup>, odgrywając wobec siebie rolę zarówno czynnika krytycznego i oczyszczającego, jak i bodźca skłaniającego do dalszych poszukiwań i głębszej refleksji. (...) Podkreślając w ten sposób znaczenie myśli filozoficznej i jej prawdziwe wymiary, Kościół ma na uwadze dwa cele jednocześnie obronę godności człowieka i głoszenie ewangelicznego orędzia. Najpilniejszym warunkiem realizacji tych zadań jest dziś doprowadzenie ludzi do odkrycia własnej zdolności — obrony<sup>75</sup> oraz tęsknoty za najgłębszym i ostatecznym sensem istnienia. W perspektywie tych głębokich dążeń, wpisanych przez Boga w ludzką naturę, jaśniejsze staje się też ludzkie i zarazem humanizujące znaczenie słowa Bożego. Dzięki pośrednictwu filozofii, która stała się też prawdziwą mądrością, człowiek współczesny będzie się mógł przekonać, że tym bardziej jest człowiekiem, im bardziej otwiera się na Chrystusa zawierając Ewangelię<sup>76</sup>.

Ten trud rozważań i szukania wspólnych możliwych płaszczyzn dyskursu między wiarą a filozofią jest także zadaniem, przed którym i my dziś stajemy. Albowiem im lepiej poznamy naturę, tym lepiej będziemy mogli poznać Boga i zrozumieć przesłanie, jakie pozostawił człowiekowi na kartach Pisma św. A im bardziej będziemy opromienieni prawdą Bożego objawienia, tym bardziej będziemy wyczuleni, otwarci i ukierunkowani na odkrywanie wielowiekowego skarbu myśli filozoficznej przeszłej i przyszłej.

## Bibliografia

- Alkinous, *Wykład nauk Platona (Didaskalikos)*, tłum. K. Pawłowski, Kraków 2008.  
Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, [w:] tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990.  
Arystoteles, *O duszy*, tłum. P. Siwek, [w:] tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 3, Warszawa 1992.  
Augustyn Św., *O wolnej woli*, tłum. A. Trombala, [w:] tegoż, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999.

<sup>74</sup> Por. Sobór Watykański I, *Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej (Dei Filius)*, IV, 43: DS 3019, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4/2, tłum. A. Baron, M. Karas, J.D. Szcurek, Kraków 2007, s. 901.

<sup>75</sup> Por. Sobór Watykański II, *Deklaracja o wolności religijnej „Dignitatis humanae”*, 1–3, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, red. J.Groblicki, E. Florkowski, Poznań 2000, s. 416–417.

<sup>76</sup> FeR 102.

- Augustyn Św., *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 1995.
- Bueno A.J., *The Logicist Tribulation of Sophia. Book Three: Recuperation of Theological Principles against Ideo-logicist Incompetence*, [b.m.] 2016.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, Warszawa 1988.
- Gilson E., *Filozofia teologia*, tłum. J. Kotsa, Warszawa 1968.
- Havelock E.A., *Preface to Plato*, Cambridge 1963 (wydanie polskie: tegoż, *Przedmowa do Platona*, tłum. P. Majewski, Warszawa 2007).
- Havelock E.A., *The Muse Learns to Write. Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*, New Haven 1986 (wydanie polskie: tegoż, *Muza uczy się pisać. Rozważania o oralności i piśmienności w kulturze Zachodu*, tłum. P. Majewski, Warszawa 2006).
- Heller M., *Ważniejsze niż wszechświat*, Kraków 2018.
- Homer, *Iliada*, tłum. F.K. Dmochowski, Warszawa 1990.
- Jan Paweł II, *Fides et Ratio*, [w:] tegoż, *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2005.
- Jaspers K., *Wprowadzenie do filozofii. Dwanaście odczytów radiowych*, tłum. A. Wołkiewicz, Wrocław 2000.
- Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, [w:] tegoż, *Apologia – Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. A. Lisiecki, Poznań 1926.
- Justyn Męczennik, *Apologia*, [w:] tegoż, *Apologia – Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. A. Lisiecki, Poznań 1926.
- Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, tłum. T. Żeleński, Warszawa 1980.
- Kirk G.S., Raven J.E., Schofield M., *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, tłum. J. Lang, Warszawa–Poznań 1999.
- Leon XIII, *Aeterni Patris*, tłum. K. Pawłowski, <http://bdp.xportal.pl/leon-xiii/aeterni-patris/> [data dostępu: 20.10.2018].
- Orygenes, *O zasadach*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1996.
- Platon, *Fajdros*, [w:] tegoż, *Dialogi*, t. 2, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999.
- Platon, *Teajtet*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1959.
- Platon, *Timajos*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1960.
- Platon, *Uczta*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1988.
- Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1990.
- Sobór Watykański I, *Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej (Dei Filius)*, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4/2, tłum. A. Baron, M. Karas, J.D. Szczurek, Kraków 2007.
- Sobór Watykański II, *Deklaracja o wolności religijnej „Dignitatis humanae”*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, red. J. Groblicki, E. Florkowski, Poznań 2000.
- Świderkówna A., *Bogowie zeszli z Olimpu. Bóstwo i mit w greckiej literaturze świata hellenistycznego*, Warszawa 1991.
- Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gentiles*, <http://www.corpusthomicum.org/scg1001.html> [data dostępu: 10.10.2018].
- Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, <http://www.corpusthomicum.org/sth1001.html> [data dostępu: 10.10.2018].
- Wszolek S., *Racjonalność wiary*, Kraków 2016.

---

JACEK ZIELIŃSKI (DR HAB.) – kierownik Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średnio-wiecznej w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego. Wśród wielu jego publikacji znajdują się wydana 2000 r. książka *Jerozolima, Ateny Aleksandria. Greckie źródła pierwszych nurtów filozofii chrześcijańskiej* i *Koncepcja creatio ex nihilo w myśli Apologetów greckich II w.* z 2013 r.