

Jaka filozofia jest potrzebna teologom?

Pytanie zawarte w tytule o sposób uprawiania filozofii najlepiej nadający się do zastosowania dla potrzeb teologicznych sugeruje, że nie musimy zastanawiać się nad tym, czy filozofia jest w ogóle potrzebna teologom. Jednak pytanie o rodzaj filozofii, która ma służyć teologii szczególnie dziś łączy się z pokusą odrzucenia filozofii jako w ogóle nie potrzebnej. Jest to w dużej mierze związane z kryzysem w łonie samej filozofii.¹ Choć pokusa ta przybiera różne formy, to jednak łatwiej ją zrozumieć jeżeli zauważymy, że sam fakt konieczności wyboru z wielu nurtów, czy kierunków, nasuwa wątpliwości, czy filozofia nie jest tylko błędzeniem naturalnego rozumu. Jeżeli dołączymy jeszcze fakt wielokrotnego formułowania przez filozofów twierdzeń, które nie dały się pogodzić z wiarą, jasne się staje, że nawet w tak krótkim szkicu nie sposób pominąć pytania o to, czy filozofia jest w ogóle teologii przydatna. Pytanie to jest dziś tym bardziej aktualne, że we współczesnej kulturze, coraz mocniej wydaje się rysować rozłam pomiędzy rozumem i wiarą.²

Zatem pytanie o rodzaj filozofii, która najlepiej pomaga w zrozumieniu treści wiary łączy się z pytaniem o potrzebę filozofii w ogóle. Myślę, że najlepszą próbą udzielenia odpowiedzi na oba pytania będzie ujęcie ich w perspektywie historycznej. Chciałbym zwrócić uwagę na dwa zasadnicze momenty, które w moim przekonaniu stanowią pewną całość, opisującą relacje teologii do filozofii starożytnej. Szczególnie ważne jest rozważenie odpowiedzi udzielanych przez Ojców Kościoła, którzy stanęli wobec tych problemów po raz pierwszy w historii teologii. Drugi moment to średniowieczne spory związane z filozofią Arystotelesa, które, jak to zobaczymy, przyczynią się w dużej mierze do uzgodnienia wzajemnych relacji rozumu i wiary. Mam nadzieję, że krótkie ukazanie tych dwóch momentów w historii, pozwoli na stworzenie podstaw do wyciągnięcia wniosków natury bardziej ogólnej i odnoszących się do propozycji uprawiania teologii dzisiaj.³

¹ Bardzo dobrze pokazuje to Jan Paweł II, por. *Fides et ratio*, 5.

² Por. tamże, 48.

³ Na potrzebę udzielania odpowiedzi na te pytania w perspektywie historycznej wskazują dwie wielkie encykliki dotyczące relacji filozofii i teologii: por. Leon XIII, *Aeterni Patris*, 11-16; Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 36-42.

1. Pierwsze spotkanie.

Pierwsze chrześcijaństwa z grecką kulturą miało dość nieoczekiwany przebieg. Od samego początku bowiem okazało się, że żaden z bogów czczonych przez Greków nie może być podobny Temu, którego czcili chrześcijanie. Bóg chrześcijan okazał się bliski Bogu, któremu Grecy nie oddawali czci, ale którego odkryli filozofowie posługując się rozumem.⁴ Widzimy to wyraźnie już na kartach Nowego Testamentu, a zwłaszcza we fragmencie Listu do Rzymian (1, 18-31), gdzie św. Paweł wyraźnie potwierdza, że choć Grecy byli w stanie odkryć prawdziwego Boga, to jednak nie byli w stanie wyciągnąć z tego odkrycia właściwych wniosków. Oprócz wielu fragmentów listów św. Pawła, szczególnie ciekawa wydaje się relacja pobytu Apostoła w Atenach, którą przekazuje nam św. Łukasz Ewangelista (Dz 17,16-34). Jest to wydarzenie o tyle ważne, że dziś pojawiają się opinie, iż należy traktować je jako pewien wzorzec odniesienia chrześcijaństwa do greckiej filozofii.⁵ Tekst św. Łukasza skłania komentatorów do przekonania, że autor celowo przyrównuje wystąpienie Apostoła na Skale Aresa do procesów filozofów, które odbywały się w Atenach, a zwłaszcza do procesu Sokratesa.⁶ Filozofowie stawali przed sądem ponieważ głosili na temat bogów prawdę, którą przyniósł im sam rozum. Prawda filozofów jednak zawsze była odbierana jako krytyka greckiej religii. Jak przekazuje nam Diogenes Laertios, Anaksagoras oskarżano o bezbożność, ponieważ głosił, że słońce, któremu Grecy oddawali boską cześć, jest ognistą masą, a następnie skazano na zapłacenie pięciu talentów i na wygnanie.⁷ Zaś Protagoras, jeden ze swoich traktatów zaczął twierdzeniem, że nie wiadomo, czy bogowie istnieją, czy nie, i został z powodu tego ustępu skazany na wygnanie, a jego dzieła spalono.⁸ Procesy te można by uznać za jakiś przejaw budzenia się greckiej świadomości odnośnie prawdziwego Boga, które spotykały się ze zdecydowanym potępieniem ze strony tradycyjnego politeizmu. W tym kontekście możemy lepiej zobaczyć postawę św. Pawła, jaką przyjmuje podczas swojej mowy w Atenach. Nie tylko polega ona na krytyce tradycyjnej greckiej religii (17,29).

⁴ Por. Jozeph Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tł. Z. Włodkova, Kraków 1994, s. 126n.

⁵ Por. D. Karłowicz, *Arcyparadoks śmierci*, Kraków 2000, s. 12.

⁶ Z procesem Sokratesa opis św. Łukasza łączy zwłaszcza oskarżenie wysunięte przeciwko św. Pawłowi przez Ateńczyków o to, że głosi nowych bogów (*ksenon daimonion*) Dz 17, 18. To samo wyrażenie spotykamy we wszystkich zachowanych świadectwach oskarżenia Sokratesa. Por. D. Karłowicz, dz. cyt., s. 26.

⁷ Por. Diogenes Laertios, II, 3, 12-13. (*Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tł. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, PWN, BKF, Warszawa 2004).

⁸ Tamże, IX, 8, 51n.

Apostoł nie przekazuje też tylko niepewnej prawdy na temat Boga, która pochodzi z rozważań rozumu, ale głosi pełną prawdę chrześcijaństwa, pochodzącą z Objawienia. Zupełnie niezwykła jest pewność, z którą św. Paweł oznajmia Ateńczykom, że właśnie głosi im Boga, którego czcili nie znając (17,23) i że właśnie to, co było jakoś niejasno poznane, zostało teraz objawione w Chrystusie. Wszystko to skłania z jednej strony do stwierdzenia, że postawa Apostoła jest wręcz ironiczna wobec nieporadnych prób poznania boskich tajemnic przez Greków. Ironiczny wydzwięk ma sam fakt oddawania czci „nieznanemu Bogu”, przez tych Ateńczyków, którzy skazywali filozofów usuwających nieco sprzed ich oczu ową nieznajomość. Z drugiej jednak strony przecież posługując się tylko rozumem zaszedli bardzo daleko. Byli blisko, ale także im potrzebne było przyjęcie jedynej Prawdy, aby mogli wyciągnąć należyte wnioski z dokonań naturalnego rozumu. Dlatego też ostatecznie postawę św. Pawła możemy nazwać umiarkowaną życzliwością, ponieważ widzi on w greckiej tradycji sytuację rozumu, który doszedł tak daleko jak tylko mógł dojść o własnych siłach.

2. Prześladowanie prawdziwej filozofii.

Kolejnym bardzo znamionym momentem, może jeszcze bardziej interesującym dla naszych rozważań, były czasy Apologetów. Waga postaw jakie zajmowali wtedy chrześcijanie jest tym większa, że odnosili się już nie tylko do pogańskiej tradycji jako takiej, ale ta tradycja musiała się w ich oczach łączyć nie tyle z odrzuceniem chrześcijaństwa, co wręcz z prześladowaniem go. W pierwszym wieku przed ateńskim trybunałem stanął św. Paweł, a konsekwencją jego wystąpienia było odrzucenie i śmiech (Dz 17,32). Kiedy w II w. przed trybunałem rzymskim stanęło całe chrześcijaństwo, wyrok dla chrześcijanina trwającego przy prawdzie Objawionej był tylko jeden. W takich warunkach pokusa całkowitego odrzucenia dorobku filozofii wraz z pogańską kulturą, musiała być szczególnie bliska Apologetom, zwłaszcza, kiedy w drugiej połowie II w. ich prześladowcą, do którego adresowali swe apologie, był cesarz-filozof, wybitny stoik – Marek Aureliusz. Bardzo wielu autorów jest dziś skłonnych przyznać, poważna część pisarzy chrześcijańskich tej pokusie uległa. Za przykład służą najczęściej dwaj autorzy, Tertulian, jako autor łaciński i Tacjan piszący po grecku. W obydwu przypadkach okazuje się, że postawa antyfilozoficzna tych autorów nie jest wcale taka oczywista. Tertulian na pewno wypowiadał się przeciwko filozofii, o czym świadczy choćby słynne pytanie: „Co mają wspólnego Ateny z

Jerozolimą?”⁹ Jednak nie oznacza to wcale, że wypowiadał się przeciwko rozumowi. Jak to pokazuje w swojej świetnej pracy D. Karłowicz, Tertuliana, w świetle jego tekstów, należałoby raczej uznać za racjonalistę.¹⁰ Zaś jego niechęć do filozofii należy łączyć raczej z typowo rzymskim przekonaniem o całkowitej bezużyteczności greckiej filozofii, jako pustych rozważań, mających niewiele wspólnego z rzeczywistością, które z tego powodu są niepraktyczne i nie przydają się do niczego. Zatem okazuje się, że grecka filozofia nie tylko przez niektórych chrześcijan była traktowana z rezerwą, ale także sami rzymianie traktowali ją jako „helleńską zarazę.”¹¹

Kolejnym przykładem niedokładnego rozumienia intencji autora wydaje się postać Tacjana, którą E. Gilson przedstawia jako protoplastę wszystkich chrześcijan, „dla których natura i – konsekwentnie – filozofia zawsze będzie czymś podejrzanym, jeśli nie złym.”¹² Choć Tacjan niewątpliwie wyraża pogardliwy stosunek do greckiej filozofii, to jednak, jak się wydaje, nigdzie w swojej *Mowie do Greków*, nie wypowiada się lekceważąco w stosunku do rozumu jako takiego. Przedstawiając się jako „wyznawca barbarzyńskiej filozofii” i twierdząc, że Grecy wszystko zapożyczyli od innych ludów, dodając jedynie własne błędy, nie kieruje ostrza krytyki pod adresem filozofii jako takiej, a jedynie w stronę Greków i wszystkiego, co pogańskie.¹³ Poza tym, broniąc chrześcijaństwa posługuje się także samą filozofią i mocno podkreśla, że jego nawrócenie nie było aktem irracjonalnym.¹⁴ Zatem uważa się on cały czas za chrześcijańskiego filozofa, choć nie za filozofa greckiego. Przeciwstawia się on zatem greckiej mądrości, a nie mądrości jako takiej.

Trzeba podkreślić, że przedstawianie się przez chrześcijan jako prawdziwych filozofów, a chrześcijaństwa jako filozofii, było w tym czasie powszechne. Chrześcijanie także i tutaj wchodzą w tradycję obecną już w kulturze antycznej, gdzie Żydów nazywano narodem

⁹ „Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid Academiae et Ecclesiae?”, *De praescriptionibus adversus hereticos*, PL 2, 20 B.

¹⁰ Por. D. Karłowicz, *Sokrates i inni święci, O postawie starożytnych chrześcijan wobec rozumu i filozofii* Warszawa 2005, s.42-56.

¹¹ Por. tamże, 129-137.

¹² Por. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tł. S. Zalewski, Warszawa 1987, s.17.

¹³ „Tak więc pożegnawszy się z manią wielkości Rzymian i próżną mową Ateńczyków oraz naukami Greków, stałem się wyznawcą naszej barbarzyńskiej filozofii...”, *Mowa do Greków*, 35,1 (tł. L. Misiarczyk); por. także, 42.1.

¹⁴ Por. tamże, 35, 4.

filozofów, ponieważ wyznawali wiarę w jedyne Boga, tak samo jak filozofowie, którzy tego samego Boga znaleźli. Skoro więc Żydzi byli „narodem filozofów”, to naturalne wydawało się stwierdzenie, że byli nimi także chrześcijanie.¹⁵ Apologeci na czele ze św. Justynem Męczennikiem podejmują więc jedynie tę antyczną tradycję. Sam św. Justyn, który w momencie swojej śmierci posiadał w Rzymie szkołę filozoficzną, dał świadectwo ostatecznej wierności prawdzie nie tylko jako chrześcijanin, ale także jako filozof.¹⁶ Nie sposób też nie zauważyć pewnego paradoksu, który szczególnie mocno zaznaczył się w osobie Apologety, żyjącego w czasach, kiedy cesarzem był Marek Aureliusz. Oto filozof chrześcijański – męczennik, daje świadectwo prawdzie, przed filozofem pogańskim – cesarzem, do którego adresował swoje apologie.

Bardzo nieoczekiwane potwierdzenie przedstawienia chrześcijaństwa jako prawdziwej filozofii daje nam też sztuka wczesnochrześcijańska. Na sarkofagach z III w. znajdujemy bowiem obok przedstawień pasterza i orantki właśnie przedstawienie filozofa.¹⁷ Filozof staje się tutaj wzorem *homo christianus*, który czytając Ewangelię, dowiaduje się z niej całej prawdy na temat Boga i Życia, które zdolne jest przekroczyć śmierć. Dlatego też, jak konkluduje Jozeph Ratzinger, w przedstawieniach wczesnochrześcijańskiej sztuki: „Nie chodzi o chęć przedstawienia wyglądu Chrystusa, ale tego kim i czym był: doskonałym filozofem. Chrystus ukazuje się, ... w szacie tego który go wzywał [tj. filozofa]. Filozofia, szukanie sensu w obliczu śmierci, przedstawia się teraz jako pytanie o Chrystusa.”¹⁸ Wszystko to pokazuje, że zupełnie naturalny musiał być fakt uważania się przez chrześcijan za filozofów, a chrześcijaństwa za *philosophia Christi*.¹⁹

3. Dlaczego platonizm?

Mimo powyższych faktów wskazujących na tak oczywiste związki wczesnego chrześcijaństwa z filozofią nie możemy zapominać, że filozofującym chrześcijanom nie można w najmniejszym stopniu zarzucić naiwności w przyjmowania całej greckiej tradycji w sposób bezkrytyczny.²⁰ Świetnie pokazuje to przywołana wyżej postać św. Justyna, który

¹⁵ Por. W. Jeger, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, tł. K. Bielawski, Bydgoszcz 2002, s. 50.

¹⁶ Por. *Pierwsi Apologeci Grecy*, Kraków 2004, wstęp L. Misiarczyka, s. 163.

¹⁷ Por. Jozeph Ratzinger, *Prawda w teologii*, M. Mijalska, Kraków 2005, s.11.

¹⁸ Por. tamże, s.13.

¹⁹ Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 38.

²⁰ Por. *Fides et ratio*, 41.

może największym stopniu uważał się jednocześnie za filozofa i chrześcijanina, ponieważ był filozofem jeszcze przed swoim nawróceniem, a tradycja chrześcijańska zapamiętała go jako tego, który: „W płaszczu filozofa głosił Słowo Boże.”²¹ W *Dialogu z żydem Tryfonem*, św. Justyn przestawia nam swoją filozoficzną autobiografię, która nawet jeżeli jest tylko zabiegiem literackim, to z pewnością oddaje jego poglądy na temat współczesnej mu filozofii. Będąc przekonany, że przedmiotem filozofii jest przede wszystkim Bóg i badanie boskości, zaczął szukać Boga w szkołach filozoficznych.²² Przeszedł on kolejno przez wszystkie istniejące wtedy szkoły filozoficzne: stoicką, perypatetycką, pitagorejską, aby w końcu trafić do znanego i szanowanego platonika. Dopiero ten ostatni okazał się nauczycielem, który zadowolił i porwał Justyna mówiąc o tym, jak należy dojść do zjednoczenia z Bogiem. Co ciekawe sam autor jest przekonany, że podstawowym celem platonizmu było zjednoczenie z Bogiem. Mimo, iż platonizm (a dokładnie medioplatonizm) jest przedstawiany jako najbardziej godna szacunku szkoła filozoficzna, okazało się, że nie spełnia pokładanych w niej nadziei. Dlatego też ostatecznie Justyn filozof, aby móc osiągnąć cel rozpoznany niejasno przez platoników, stał się chrześcijaninem.

Św. Justyn nie jest osamotniony w opinii, że najlepszą szkołą filozoficzną starożytności jest platonizm. Warto wspomnieć jeszcze św. Klemensa Aleksandryjskiego, który uważał, że tylko w niektórych szkołach głoszona jest prawdziwa filozofia.²³ Oceniał bardzo krytycznie zwłaszcza epikureizm utożsamiając go z „głupią mądrością światową” z listów św. Pawła, ale także każdą inną filozofię, która „wykazuje nadmierną cześć dla elementarnych sił natury” i nie uznaje istnienia Opatrzności.²⁴ Tak samo jak św. Justyn, św. Klemens Aleksandryjski najwyżej ceni Platona, którego wielokrotnie nazywa przyjacielem i miłośnikiem prawdy.²⁵

Świadectwa Apologetów i Ojców Aleksandryjskich są dla naszych rozważań szczególnie cenne, ponieważ w ich czasach istnieje jeszcze wiele szkół filozoficznych. Od połowy III w. także w łonie samej filozofii pogańskiej zróżnicowanie szkół zaczyna znikać. Oznacza to, że cieszą się oni pełną możliwością wyboru słuchania przedstawicieli wszystkich szkół i właśnie w takiej sytuacji jednoznacznie wskazują na szkołę platońską. Znamienny jest fakt, że w III

²¹ Por. Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna*, IV, 11 (tł. A. Lisiecki, Poznań 1924, POK 3).

²² Por. *Dialog z żydem Tryfonem*, 2 (tł. A. Lisiecki, POK 4, Poznań 1926).

²³ Por. Św. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, VI, 7, 54; VI, 8, 67, 1n. (tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994)

²⁴ Tamże, I, 11, 50.

²⁵ Tamże, I, 10, 42; V, 10, 66; V, 12, 78.

w. na scenie pozostaje już tylko jedna filozofia pogańska, a jest nią właśnie ostatnie wcielenie filozofii Platona – neoplatonizm. Nie jest on jednak platonizmem w „czystym” wydaniu, lecz raczej syntezą całej greckiej filozofii, której oś stanowi nauka Platona. Ta ostatnia postać filozofii pogańskiej także w olbrzymim stopniu wpłynęła na kształtowanie się teologii. Niezaprzeczalny jest jej wpływ wśród wschodnich i zachodnich Ojców Kościoła. Wśród tych pierwszych należy przede wszystkim pamiętać o Ojcach Kapadockich, a zachodnia teologia jest w olbrzymiej mierze kształtowana przez Nauczyciela Zachodu – św. Augustyna.²⁶ Ponieważ nie sposób w naszych rozważaniach zatrzymać się dłużej nad tak rozległym zagadnieniem, chciałbym odwołać się tylko do przykładu, który wydaje się najbardziej skrajny. Chodzi tu o autora, który także wywarł wielki wpływ na teologię Wschodu i Zachodu – Pseudo-Dionizego Areopagite. Jego przypadek jest o tyle ciekawy, że spotyka się on z neoplatonizmem w jego ostatecznej postaci, który ukształtowała ostatnia szkoła neoplatońska istniejąca w Atenach od końca IV w. do roku 529. Ta ostatnia postać neoplatonizmu zasługiwała na szczególne potępienie, ponieważ stała się ona pogańskim systemem religijnym. W dużej mierze pod wpływem zwyciężającego chrześcijaństwa, ostatni pogańscy filozofowie chcieli uczynić ze swej filozofii religię zdolną konkurować z chrześcijaństwem. O ile więc Grecy, z którymi spotkał się św. Paweł nie czcili Boga filozofów, o tyle ostatni Grecy uważali, że oddanie czci Najwyższemu Bogu, jako jednemu spośród wielu innych, jest jedynym ratunkiem dla upadającego pogaństwa. Oznaczało to także, że chcieli oni pogańską religię wyrwać z płaszczyzny czysto mitologicznej i nadać jej bardziej racjonalny charakter. Pseudo-Dionizy Areopagita, nieznany autor z przełomu V i VI w. uważa za oczywiste uczynienie z takiej właśnie filozofii pogańskiej podstaw swojego systemu teologicznego. Przynosiło to Pseudo-Dionizemu wielu zarzutów o zbyt uleganie neoplatońskiej filozofii. Jednak wydaje się, że wyłuskując z radykalnego neoplatonizmu ziarna prawdy pozostał on całkowicie chrześcijaninem.²⁷ Jak zresztą sam wyjaśnia, nie chce mówić o Bogu niczego, poza tym, co znalazł w Piśmie Świętym.²⁸

Postać Pseudo-Dionizego kieruje nasze rozważania ku jeszcze jednemu aspektowi, który ostatecznie pozwoli ukazać dlaczego w oczach Ojców Kościoła właśnie szeroko rozumiana filozofia Platona była najbardziej przydatna teologii. Było to widoczne już u św. Justyna, dla

²⁶ W sposób syntetyczny pokazuje to bardzo dobrze E. Gilson, dz. cyt., s. 51-77.

²⁷ Staralem się to pokazać w pracy: *Pseudo-Dionizy Areopagita – chrześcijanin i platonik. Polemiczne aspekty pism Corpus Dionysiacum w kontekście mowy św. Pawła na Areopagu (Dz 17, 22-31)*, Warszawa 2006.

²⁸ Por. *Imiona boskie*, I,1.

którego najlepszą szkołą nie była ta, która najlepiej mówi o Bogu, tylko ta, która skutecznie prowadzi do zjednoczenia z Nim. Ostatnie badania P. Hadota, a w Polsce J. Domańskiego świetnie pokazują ten zgubiony aspekt filozofii starożytnej, która nie tylko jest wiedzą teoretyczną, ale także praktyką życia.²⁹ Praktyka ta jest rozumiana jako droga doskonałości, która ma umożliwić takie postępowanie w życiu, aby zaprowadzić adepta do szczęścia. Trzeba jednak pamiętać, że w każdej szkole inaczej rozumiano dobro, którego osiągnięcie ma owo szczęście zapewnić. W szkołach hellenistycznych, w których nie uznawano istnienia żadnej transcendencji, szczęście polegało na życiu zgodnym z naturą i można je było osiągnąć tylko na ziemi. Taki ideał praktyki życia filozoficznego był od samego początku sprzeczny z chrześcijaństwem, i dlatego właśnie szkoły hellenistyczne zostały ostatecznie odrzucone.³⁰ Dopiero pojawienie się w I w. medioplatonizmu i neopitagoreizmu przyniosło na powrót szukanie prawdziwego szczęścia poza granicą śmierci, co było bliskie nauce chrześcijańskiej. Zwłaszcza odnowiona filozofia Platona na nowo podjęła słynne definicje znajdujące się w dialogach, które głosiły, że filozofia jest „dążeniem do zjednoczenia z Bogiem” i „ćwiczeniem się w śmierci (*meditatio mortis*).”³¹ Taka postawa zmuszała filozofa do zupełnie innego traktowania życia na ziemi. Nie będzie to już epikurejskie rozsądne korzystanie z przyjemności, ale raczej ascetyczne dążenie do uwolnienia się od namiętności i wpływów ciała. Bez wątplenia tak rozumiana praktyka życia stała się powodem, dla którego nauka medioplatoników, a później neoplatników cieszyła się wśród autorów chrześcijańskich tak wielkim uznaniem. Wyjaśnia się także, dlaczego wczesnochrześcijańska sztuka umieszczała na sarkofagach właśnie filozofa, ponieważ on także szuka sensu i szczęścia poza granicą śmierci, a dla chrześcijanina Chrystus jest ostateczną odpowiedzią na pytania zadane przez filozofa.³²

²⁹ Por. P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tł. P. Domański, Warszawa 1992; *Czym jest filozofia starożytna?*, tł. P. Domański, Warszawa 2000; J. Domański, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, Warszawa 1996.

³⁰ Warto zaznaczyć, że uwaga ta dotyczy przede wszystkim epikurejczyków, którzy w największym chyba stopniu podkreślali konieczność osiągnięcia szczęścia już w życiu ziemskim. Stoicy w pewnym stopniu uznawali możliwość życia po śmierci. Jednak nie przeszkadzało to wcale chrześcijanom czerpać z pewnych praktyk życia filozoficznego rozwiniętych w tych szkołach, jak to doskonale pokazuje P. Hadot, por. *Filozofia jako ćwiczenie...*, dz. cyt., s. 56-74.

³¹ Por. *Teajtet*, 176 A-176 B; *Fedon*, 81A (tł. W. Witwicki).

³² Por. J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, dz. cyt., s. 12-13.

Rozumienie życia chrześcijańskiego jako najdoskonalszej realizacji ideału filozofii platońskiej przybrało jeszcze ciekawsze rysy, kiedy na początku III w. rozpoczyna się ruch monastyczny. Wcześniej życie każdego chrześcijanina musiało być „ćwiczeniem się w śmierci”, teraz, kiedy prześladowania ustały, za najdoskonalszy sposób realizacji nauki Ewangelii zaczęto uważać życie monastyczne. Takie rozumienie pełnego życia chrześcijańskiego odnajdujemy właśnie u Pseudo-Dionizego Areopagity, który opisuje życie mnicha w kategoriach czysto neoplatońskich.³³ Już sama nazwa mnich (*monachos*) według Pseudo-Dionizego wskazuje na to, że ma on przez całe życie dążyć ku Jedności, czy Monady.³⁴ Mnich powinien stawać się Jednością (*monas*) i przyjmować formę jedna (*henoeides*), aby w ten sposób realizować „doskoną filozofię życia zakonnego.”³⁵ Jeśli przypomnimy, że neoplatonicy w odniesieniu do najwyższego Boga najczęściej posługiwali się terminem Jedno, jasnym się stanie, jak wiele Pseudo-Dionizy zaczerpnął z ich filozofii.

Wydaje się, że powyższe rozważania jasno pokazują, że Ojcowie Kościoła odnajdując Boga filozofów, jako tego, któremu sami oddają cześć, odnoszą się do Greckiej filozofii z umiarkowanym optymizmem. Uważają, że niektóre szkoły filozoficzne należy odrzucić, a szkoła platońska zasługuje na szczególną uwagę, choć i tutaj należy systematycznie szukać ziaren prawdy, nie ulegając zbyt temu, co Teodoret z Cyru nazwał „*chorobami hellenizmu*.” Platonizm ma przecież pomagać chrześcijanom rozumieć pełną prawdę zawartą w Objawieniu. Jeżeli zaś nawet w najdoskonalszej szkole filozoficznej znajdziemy takie elementy, które nie zgadzają się z Ewangelią, należy je bez wahania odrzucić.

2. Asymiliacja Arystotelesa.

Dziwnym zrzędzeniem losu, kiedy kilkaset lat po śmierci ostatniego pogańskiego platonika chrześcijańska Europa powoli zaczynała rozwijać swoją kulturę i naukę, nie dysponowała żadnym zachowanym w całości dziełem któregośkolwiek z nich. A i znane wtedy pisma złożone jedynie z fragmentów dzieł tych filozofów, takie jak *Teologia Arystotelesa* i *Księga o przyczynach*, przypisywano Arystotelesowi. Z dialogów samego Platona znano jedynie *Timajosa*. Powodem takiego stanu rzeczy było między innymi to, że

³³ Por. T. Stępień, dz. cyt, s. 22-39. Na temat rozumienia życia mniszego jako pełnej realizacji ideału życia filozoficznego por. także, *Dziedzictwo antyku we wczesnym chrześcijaństwie*, w: *Wiadomości historyczne*, 2-3/2000 (236-237), s.65-77.

³⁴ Por. *Hierarchia Kościelna* VI, 1,3,532 D-533 A (tł. M. Dzielska, *Pisma teologiczne*, Kraków 2005)..

³⁵ Por. tamże, VI,3,2, 533 D.

utworów pogańskich platoników, poza nielicznymi wyjątkami, nie tłumaczono na łacinę, a jeżeli to już uczyniono, przekłady nie były na tyle popularne, aby mogły zachować się któreś z nielicznych odpisów. Innym powodem był przywoływany już wyżej rzymski praktycyzm i przekonanie, że grecka filozofia w jest w zasadzie do niczego nie potrzebna. Ten sam praktycyzm spowodował jednak przetłumaczenie na łacinę innych pism, już od I w. po Chrystusie uważanych za bardzo przydatne do nauczania retoryki, która z kolei była bardzo przez Rzymian ceniona. Chodzi tu oczywiście o zespół pism logicznych Arystotelesa znany w średniowieczu pod nazwą *Organonu*.³⁶ Filozofia Arystotelesa nie była tak porywająca jak platonizm, ale raczej nudna i często zachowawczo milcząca na tematy żywo interesujące poszukującego zbawienia człowieka, jak na przykład losy duszy po śmierci. Choć przez to zasłużyła sobie na odrzucenie przez starożytnych pisarzy chrześcijańskich, to filozofia perypatetycka posiadała dwie zupełnie inne zalety. Po pierwsze niezwykłą ścisłość, uzyskaną przez ujęcie w precyzyjnej terminologii, tego, co jest dane każdemu człowiekowi w zmysłowym doświadczeniu. Po drugie uniwersalność, dzięki której „niemal każdą filozofię można przedstawić w języku Arystotelesa.”³⁷ Wszystko to sprawiło, że *Organon* przez cały okres średniowiecza stanowił podstawę nauczania filozofii znanej pod nazwą *dialektyki*. Zawarta w nim nauka, poszerzona w XII i XIII w. o treści innych pism Arystotelesa, jednocześnie kusila swoją ścisłością i uniwersalizmem i przysparzała myśli średniowiecza wielu sporów i potępień. Należy jednak zaznaczyć, że mimo, iż filozofia pogańskich neoplatoników była prawie zupełnie nie znana, to teologowie cały czas znali neoplatonizm i studiowali go, ponieważ jego chrześcijańska wersja została im przekazana w pismach św. Augustyna i Pseudo-Dionizego Areopagity. Neoplatonizm był do tego stopnia zintegrowany z nauką chrześcijańską, że pisma tych autorów były traktowane jako pisma teologiczne.

W ten sposób u świtu średniowiecza teologia chrześcijańska staje jeszcze raz przed podobnym problemem. Choć już nikt nie zadaje pytania o to czy filozofia, rozumiana jako arystotelesowska dialektyka może być przydatna dla tłumaczenia prawd wiary, to problemem pozostaje w jakim zakresie jej do tego celu używać. Zagadnienie to przerodzi się w pierwszy

³⁶ Warto zaznaczyć, że Boecjusz w VI w. jedynie dokończył dzieła przekładu pism logicznych Arystotelesa na łacinę. Sam proces rozpoczął się dużo wcześniej, por. P. Hadot, *Marius Victorinus. Recherche sur sa vie et ses oeuvres*, Paris 1971, s. 191-198.

³⁷ E. Gilson, *Filozof i teologia*, tł. J. Kotsa, Warszawa 1968, s.112.

spór średniowieczny – spór o dialektykę.³⁸ W sporze tym dialektycy uważali, że w zasadzie każda prawda wiary może być wyjaśniona przy pomocy rozumu, a zatem żadna z nich nie może być dla filozofa tajemnicą. Taka postawa prowadziła najczęściej do herezji, czego najlepszy przykład mamy w osobie Berengara z Tours, który wyjaśniając tajemnicę Eucharystii zakwestionował transsubstancjację.³⁹ Inny znany dialektyk – Anzelm z Besaty, jest z kolei przykładem spożytkowania znajomości *Organonu*, dla zdobycia sławy. Odkrywszy na nowo sylogizm filozof ten podróżował po Europie, aby w każdym mieście wywoływać spory i dyskusje, które dawały mu okazję do pokazania swojej biegłości w sztuce dialektycznej.⁴⁰ Jasne jest, że tak śmiałe używanie dialektyki dodatkowo kojarzonej z dumą i pychą rozumu, musiało wywołać sprzeciw teologów, którzy za wszelką cenę chcieli bronić tajemnicy. Najślynniejszym z nich pozostanie św. Piotr Damiani, który podkreśla, że dialektyka nie jest konieczna do zbawienia, a gdyby tak było, Bóg posłałby do głoszenia zbawienia filozofów, a nie rybaków.⁴¹ Także zakonnik, do prowadzenia świętego życia, nie potrzebuje żadnej filozofii,⁴² i choć niektórzy przedkładają reguły gramatyki nad regułę św. Benedykta, to powinni pamiętać, że pierwszym nauczycielem gramatyki był Szatan, który w raju nauczył pierwszych ludzi w raju odmieniać słowo Bóg w liczbie mnogiej.⁴³ Jednak nawet tak radykalny krytyk nie żąda wcale całkowitego odrzucenia dialektyki. Uważa on, że filozofia powinna służyć Pismu Świętemu tak, jak niewolnica służy swej pani.⁴⁴ Pragnie on

³⁸ Warto tu przytoczyć ważną uwagę E. Gilsona, że „Powszechnie przyjmowany podział na „dialektyków” i „antydialektyków” należy przyjmować z zastrzeżeniami, które powinny towarzyszyć wszelkim podziałom. Wszyscy ci autorzy znali dialektykę; żaden z nich nigdy nie powiedział, że dialektyczne posługiwanie się naturalnym rozumem było złem samo w sobie...”; por. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej wieków średnich*, dz. cyt., s. 559.

³⁹ Por. tamże, s. 559n.

⁴⁰ Najbardziej znana jest jego dyskusja z mieszkańcami Moguncji, por. E. Gilson, P. Böner, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, tł. S. Stomma, Warszawa 1962, s. 278.

⁴¹ Por. *De sancta simplicitate*, PL 145, 697 B-C.

⁴² Pewnym paradoksem historii jest fakt, że św. Piotr Damiani, przeciwstawia życie pustelnika filozofii, podczas gdy jego starożytni poprzednicy uważali, że życie mnicha jest właśnie życiem filozoficznym.

⁴³ Por. tamże, PL 145, 695. Autor odwołuje się tutaj do fragmentu Księgi Rodzaju (3,5), który w wersji Wulgaty brzmi: *Eritis sicut dii, scientes bonum et malum*.

⁴⁴ Por. tamże, PL 145, 618 B-620 C; Jak słusznie zauważa E. Gilson tekst ten jest jednym ze źródeł słynnego stwierdzenia *philosophia ancilla theologiae*, które jednak w tej formie nie występuje w tekście św. Piotra Damianiego; por. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej wieków średnich*, dz. cyt., s. 560.

zatem, by dialektyka zajęła właściwe jej miejsce i aby rozum pokornie uznał swoją niemoc wobec tajemnic wiary. Ostatecznie więc teologia wczesnego średniowiecza nie rozwiązuje problemu asymilacji treści arystotelesowskiego *Organonu*, poprzez odrzucenie go, ale poprzez włączenie go do rozważań teologicznych na warunkach, które sama postawiła. Po raz kolejny więc zwycięża przyjęcie prawdy rozumu z pewnymi zastrzeżeniami, zamiast odrzucenia w całości tego, co źle używane, może prowadzić do błędu. Jest to widoczne najlepiej u takich autorów jak św. Anzelm z Cantenbury i Piotr Abelard, którzy kończą pierwszy okres dyskusji swoimi wczesno scholastycznymi systemami. Jednak właśnie wtedy, kiedy wydawało się, że niebezpieczeństwo ze strony filozofii zostało zażegnane w XII w. zaczynają się pojawiać w Europie tłumaczenia dzieł filozofów arabskich i żydowskich, z których scholastycy dowiadują się o istnieniu zupełnie innego Arystotelesa, niż ten znany z *Organonu*. Co więcej nieznanie wcześniej dzieła Stagiryty, wśród których najważniejsze miejsce zajmują *Fizyka*, *Metafizyka* i *O duszy*, były przez filozofów arabskich komentowane w duchu neoplatońskim, co stało się powodem licznych niezgodności z prawdami wiary. W dużej mierze winę ponosił także sam Arystoteles, który w wielu kluczowych kwestiach nie wypowiadał się jednoznacznie, zostawiając komentatorom pole do spekulacji.⁴⁵ Wiele z treści zawartych w nowych traktatach było dla scholastyków wręcz szokujących i to nie tylko w sferze rozumienia Boga i człowieka, ale także w dziedzinie filozofii naturalnej. Jak trafnie zauważa E. Gilson „fizyka Arystotelesa i Awicenny przyniosła paryskim mistrzom zasady, które do tego stopnia przewyższały wszystko to, co znane im było do tej pory, że odkrycie to równało się objawieniu.”⁴⁶ Nie może więc dziwić fakt, że wielu autorów tego okresu zaczęło znów zbyt mocno ufać rozumowi, co doprowadzało ich do twierdzeń niezgodnych z wiarą. Sytuacja skomplikowała się jeszcze bardziej, kiedy w XIII w. Europie pojawiają się pisma Awerroesa. Ten genialny arabski filozof, chyba jako jeden z pierwszych, zdał sobie sprawę z różnic jakie zachodzą pomiędzy platonizmem i arystotelizmem, a także z tego, że do tej pory doktryna Stagiryty była interpretowana przy pomocy filozofii platońskiej. Dlatego w swoich komentarzach podejmuje on wysiłek przedstawienia „czystej myśli” Arystotelesa. Łacińscy czytelnicy Awerroesa uznali bardzo szybko, że tylko on rozumie należycie myśl Stagiryty, a szacunek jakim go darzyli wyraził się nazwaniem go „Komentatorem.” Autor ten był

⁴⁵ Chyba najwięcej kontrowersji wywołały niedokładne twierdzenia Arystotelesa odnośnie materii pierwszej (*Metafizyka*, V, 1014 B-1015 A; 1044 A; 1049 A) i odróżnienia intelektu czynnego i możliwościowego (*O duszy*, III, 429 A-430 B).

⁴⁶ Por. por. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej wieków średnich*, dz. cyt., s. 223.

całkowicie przekonany, że jedyną godną uwagi filozofią jest doktryna Arystotelesa, która stanowi najlepszy wyraz tego, co nazywamy prawdą rozumu.⁴⁷ Jeżeli dodamy do tego jeszcze jego przekonanie o całkowitej wyższości prawdy filozoficznej nad objawieniem i to, że nie należy mieszać filozofii i teologii, jak to czynił Awicenna, zaczniemy rozumieć dlaczego jego filozofia wywoływała w XIII wiecznej Europie tak wielkie spory. Przyjęcie takich poglądów przez Awerroistów łacińskich spowodowało, że zgadzali się oni z tym, iż konkluzje rozumu mogły przeczyć prawdom wiary, choć oczywiście prawda była po stronie wiary.⁴⁸ Zgoda na sprzeczność pomiędzy rozumem i wiarą była w dużej mierze spowodowana tym, że teologowie nie chcieli do końca utracić zaufania do rozumu, i skazać go na ostateczne potępienie, choć niewątpliwie całkowite odrzucenie filozofii Arystotelesa wydawało się wyjściem najbardziej bezpiecznym dla samej teologii. Takiej właśnie pokusie uległ Islam, który ostatecznie odrzucił filozofię jako nie przydatną dla interpretacji Koranu. Awerroes, który przysporzył tylu problemów i potępień teologom łacińskim, był także ostatnim wielkim filozofem arabskim.⁴⁹ Jednak w XIII w. filozofia, która znała już dwie interpretacje Arystotelesa (w wersji Awicenny i Awerroesa), otrzymała jeszcze trzecią i ta właśnie, jak pokazała historia, ostatecznie przywróciła ład pomiędzy rozumem i wiarą. Była to wersja zawarta w komentarzach św. Tomasza z Akwinu. Wiele napisano na temat jego myśli, ja jednak chciałbym zwrócić uwagę na fakt, że możemy pisma Akwinaty uważać za zwieńczenie pewnego procesu, który rozpoczął się w momencie, kiedy św. Paweł wygłosił swoją mowę na ateńskim Areopagu. W moim przekonaniu wielkość św. Tomasza nie polega na tym, że jego filozofia i teologia są czymś całkowicie nowym i zaskakującym kogoś, kto spotyka się z jego myślą. Polega ona na tym, że w jego dziełach znalazły swoje właściwe miejsce twierdzenia wszystkich greckich szkół filozoficznych, a także wcześniejszych teologów na czele z Ojcami Kościoła. Akwinata stworzył niezwykle syntezę, która pozwoliła mu na posługiwanie się twierdzeniami szkół, które niejednokrotnie walczyły ze sobą,

⁴⁷ Warto zaznaczyć, że to nie cała filozofia średniowieczna powszechnie wyrażała podziw dla filozofii Arystotelesa, ale był to pogląd Awerroesa i łacińskich awerroistów, którzy często mylnie przypisuje się całemu średniowieczu, por. tamże, s. 200.

⁴⁸ Warto zaznaczyć, że E. Gilson widzi wyraźne podobieństwo pomiędzy poglądami XIII wiecznych awerroistów łacińskich w dziedzinie wzajemnych relacji rozumu i wiary z sytuacją jaka miała miejsce w łonie filozofii chrześcijańskiej na początku XX w.; por. *Filozof i teologia*, dz. cyt., s.68.

⁴⁹ „Niezwyczajny obrót historii sprawił, że świat islamu, którego uczeni i filozofowie w decydujący sposób patronowali narodzinom i rozwojowi filozofii scholastycznej, sam zamknął się przed filozofią w chwili kiedy świat chrześcijański dał jej właśnie szeroki przystęp.” tamże, s. 170n.

uzgodnienie ich i włączenie do własnego sposobu rozumienia świata. Każdy wnikliwy czytelnik *Sumy teologicznej* zauważy z pewnością pokorę, z jaką św. Tomasz podchodzi do poglądów innych autorów. Odnosi się wręcz wrażenie, że za wszelką cenę chce, aby ten, którego cytuje, powiedział mu prawdę odnośnie omawianego zagadnienia. Bardzo rzadko możemy odnaleźć twierdzenia, które ujawniałyby irytację św. Tomasza wobec innych autorów.⁵⁰ Jak zauważa E. Gilson, który może w największym stopniu przyczynił się do odkrycia prawdziwego sensu chrześcijańskiej filozofii Akwinaty, „dzieło Świętego to cały odrębny świat, a nawet kilka światów mieszczących się jeden w drugim. Jest to świat Słowa Bożego, Pisma Św., który sam w sobie jest nieskończony. Jest to świat Ojców Kościoła, z których przynajmniej jednemu, św. Augustynowi, można by poświęcić całe życie. Jest to świat Arystotelesa i filozofii, którego granice oddalają się, gdy wydaje nam się, że się do nich przybliżamy. Istnieje wreszcie osobisty świat samego św. Tomasza, znajdujący się w centrum tamtych i oświetlający wszystkie, lecz sam nie rzucający się w oczy, ledwo widoczny, w każdym razie nie wysuwający się nigdy naprzód, tak że można by go minąć nie rozpoznawszy go.”⁵¹ Choć E. Gilson przekazuje w powyższym tekście raczej swoje własne odczucia dotyczące lektury św. Tomasza, świetnie pokazują one, że filozofia Akwinaty jest na tyle pojemna, iż ziarna prawdy, obojętnie z jakiego systemu filozoficznego pochodzą, mogą na tomaszowym gruncie na dobre zagościć i wydać właściwe sobie owoce. Dzieła św. Tomasza z Akwinu są zatem aktem ostatecznej „asymilacji Arystotelesa” i przyjęcia go jako narzędzia teologii. Choć aby to ostatecznie nastąpiło potrzeba było geniuszu Akwinaty, to całe dzieje myśli Arystotelesa w średniowieczu przekazują pewną uniwersalną prawdę na temat postawy teologii do filozofii. Teolog nie może niczego odrzucać z góry, lecz zawsze ma obowiązek badać prawdę rozumu, choćby wydawała się sprzeczna z Objawieniem. Jeżeli zaś uzna ją za prawdziwą, powinien za wszelką cenę starać się pogodzić tę prawdę z wiarą i włączyć w wyjaśnianie prawd Objawionych.

⁵⁰ Świetnym przykładem pozytywnego odczytywania tekstów przez św. Tomasza jest jego stosunek do myśli Pseudo-Dionizego Areopagity (por. E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tł. J. Rybałt, Warszawa 1960, s. 199); zaś dobrym przykładem irytacji wobec całkowitego niezrozumienia myśli Arystotelesa jest fragment, w którym św. Tomasz mówi o Dawidzie z Dinant, że „w sposób najgłupszy powiedział, że Bóg jest materią pierwszą.” (*David de Dinando, qui stultissime posuit Deum esse materiam primam*). ST I, q.3, a.8, c.

⁵¹ Por. E. Gilson, *Filozof i teologia*, dz. cyt., s.181.

4. Umiarkowana życzliwość.

Wydaje się, że z powyższych rozważań powoli wyłaniają się pewne cech wspólne postawy, jaką zarówno Ojcowie Kościoła jak i scholastycy, zajmowali wobec filozofii. Przede wszystkim należy zauważyć, że wspólnym dziedzictwem teologii jest przekonanie o konieczności stosowania filozofii w teologii. Jak mogliśmy się przekonać nawet autorzy ukazywani jako wrogowie filozofii, tacy jak Tertulian, Tacjan, czy św. Piotr Damiani nie odrzucali prawdy rozumu jako takiej, a jedynie zbyt wielkie zaufanie pokładane w jego możliwościach. Można by więc chyba nazwać tę postawę „umiarkowaną życzliwością.” Życzliwość opiera się na tym, że wysiłkom ludzkiego rozumu w dążeniu do prawdy należy się szacunek, ponieważ poszukiwanie prawdy, jeżeli dokonuje się w prawości sumienia, jest ostatecznie szukaniem Boga. Postawa taka pozwala również na pewną otwartość, która nie zamyka teologa na to, co prawdziwe w filozofii. W ten sposób postępowali zarówno Ojcowie Kościoła – otwarci w stosunku do nowych zdobyczy neoplatonizmu, jak i u scholastycy, którzy (często ze zbyt wielkim zaufaniem) przyjmowali poglądy filozofów arabskich. Z drugiej strony życzliwość ta jest umiarkowana, ponieważ ludzki rozum pozbawiony światła wiary często błądzi. Dlatego też Ojcowie Kościoła nie wahali się odrzucić epikureizmu, jako szkoły, która nie mówi nic o rzeczach boskich, a autorzy średniowieczni ostrzegali przed zbytnim uleganiem dialektyce. Należy jednak zauważyć, że niekiedy trzeba było wielu lat prób i błędów, albo niezwykle przenikliwych umysłów, aby w końcu móc odróżnić miejsca, w których naturalny rozum zboczył ze ścieżki prawdy. Proces ostatecznego uporania się z greckim dziedzictwem najpierw platońskim, a następnie arystotelesowskim, zajął chrześcijańskiej teologii ponad tysiąc lat. Dlatego także i dziś nie sposób nie docenić, owego doświadczenia wieków, które przede wszystkim pozwala uniknąć raz już popełnionych błędów, a gruntowne studium historii, zarówno filozofii jak i teologii, może rzucić wiele światła na podejmowane zagadnienia.

Nie sposób także nie zauważyć, że dziś teologia znajduje się w sytuacji, która pod wieloma względami przypomina tę, w jakiej znaleźli się Ojcowie Kościoła, stając w obliczu pogańskiej filozofii. Wydaje się jednak, że także i dziś potrzebne jest nawiązanie na nowo dialogu z dokonaniem naturalnego rozumu. Widząc pewne podobieństwa, trzeba jednak także jasno dostrzegać różnice. Dzisiejsza filozofia jest także w dużej mierze pogańska, choć w nieco innym sensie. Grecy choć nie czcili Absolutu, to przecież Go znaleźli, a dzisiejsza filozofia jest w mierze filozofią bez Boga. Poza tym Greccy filozofowie, żyjący przed narodzeniem Chrystusa i posługując się naturalnym rozumem nie mogli korzystać ze światła

wiary. Filozofia współczesna, w dużej mierze sama się pozbawia światła nadprzyrodzonego. Trzeba także zaznaczyć, że do czasów Kartezjusza filozofowie nie kwestionowali obiektywnego istnienia rzeczywistości. Dla wszystkich filozofów świat widzialny i, poza nielicznymi wyjątkami, także świat ponadmysłowy, to rzeczywistość, którą rozum ludzki jedynie odkrywał. Kartezjusz jako pierwszy uznał konieczność udowodnienia istnienia rzeczywistości, co doprowadziło ostatecznie do zakwestionowania istnienia czegokolwiek poza ludzką świadomością. Wobec braku pewności, czy istnieje cokolwiek poza moim doświadczeniem rzeczywistości i często zdarzającej się niemożliwości wyjścia poza horyzont świadomości, filozofia nowożytna i współczesna jest w dużo większym stopniu narażona na subiektywizm. Teolog zaś, opierając się na wierze, nie może kwestionować istnienia Boga poza swoją świadomością. Dodatkowym problemem jest fakt, że nawet jeżeli obiektywne istnienie rzeczywistości nie jest kwestionowane, to współczesne kierunki filozoficzne często nie dają możliwości uzasadnienia istnienia rzeczywistości ponadmysłowej. Powoduje to, iż niezwykle trudne staje się uzasadnienie takich prawd wiary, jak nieśmiertelność duszy ludzkiej, czy istnienie niewidzialnego świata aniołów. Z tej racji Jan Paweł II apeluje w encyklice *Fides et ratio* do przywrócenia filozofii charakteru metafizycznego.⁵²

Te i inne zastrzeżenia sprawiają, że teolog, szukając ziaren prawdy we współczesnej filozofii musi się do niej odnosić z dużo większą ostrożnością. Warto podkreślić, że historia teologii to dzieje nieustannego podejmowania dialogu z uzyskanymi w danych czasach wynikami nauk nie tylko filozoficznych, ale i przyrodniczych. Wydaje się, że jest to zadanie także dziś aktualne, zwłaszcza wobec powszechnego redukowania rzeczywistości do jej widzialnej części. Dlatego też niezwykle ważne staje się odwołanie do takiego sposobu uprawiania filozofii, który przyznaje, że ludzki rozum może w swoich dociekaniach wznieść się poza dane empiryczne i szukać przyczyn wychodzących ponad fizyczną rzeczywistość. Taka zaś filozofia musi także odwoływać się do całej tradycji poszerzając i uwspółcześniając rozważania poprzednich pokoleń.⁵³ Jest to oczywiste jeżeli uświadomimy sobie, że filozof nie ustala prawdy przemijalnej, ale stara się dotrzeć do przyczyn uniwersalnych i ponadczasowych. Dlatego też to, co było prawdziwe w przeszłości musi być prawdziwe także

⁵² „Z dwóch powyższych wymogów wynika trzeci: potrzebna jest filozofia o zasięgu prawdziwie metafizycznym, to znaczy umiejąca wyjść poza dane doświadczalne, aby w swoim poszukiwaniu prawdy odkryć coś absolutnego, ostatecznego, fundamentalnego.” *Fides et ratio*, 83. O niebezpieczeństwach związanych z odrzuceniem metafizycznej wizji świata por. tamże, 46; 61.

⁵³ Jak podkreśla Jan Paweł II, nie jest to możliwe bez odwołania do filozofii bytu, por. tamże, 97.

dziś, o ile faktycznie ma charakter uniwersalny. Wydaje się, że właśnie dlatego dwie wielkie encykliki (*Aeterni Patris* i *Fides et ratio*), krytycznie oceniając stan współczesnej filozofii, nieustannie przypominają o wartości i potrzebie studiowania dzieł św. Tomasza z Akwinu.⁵⁴ Jak widzieliśmy w naszych rozważaniach, potrzeba ta wydaje się tym bardziej uzasadniona, że filozofia Akwinaty stanowi pewne zwięźczenie dokonań wcześniejszych filozofów i teologów, poprzez podkreślanie tego, co prawdziwe i dobre w ich dziełach. Z tej racji dla współczesnego teologa bezpiecznym rozwiązaniem wydaje się odwołanie do jego myśli, choć oczywiście nie należy systemu św. Tomasza traktować jako czegoś zamkniętego. Można chyba w sposób symboliczny interpretować nie dokończenie przez niego *Sumy teologii*, jako zachętę do dalszych poszukiwań w jego duchu. Do nieustannego szukania ziaren prawdy, które mogą pomóc nam lepiej zrozumieć treść naszej wiary.

⁵⁴ Por. *Aeterni Patris*, 25-29; *Fides et ratio*, 43-44.