

Fides et ratio – raz jeszcze

Bartosz Jastrzębski

Problem relacji pomiędzy rozumem a wiarą od zarania chrześcijaństwa stanowił jeden z najważniejszych, najbardziej palących, a zarazem najtrudniejszych i najbardziej chyba uporczywych problemów, z jakim musieli się zmierzyć pierwsi katecheci i apologeti nowej wiary. Z biegiem czasu i dysput z uczonymi pogańskimi interlokutorami zagadnienie to zaczęto ujmować na różne sposoby i z rozmaitych perspektyw. Nie tylko jednopłaszczyznowo i wprost. Zapytywano tedy również, bardziej ogólnie, o stosunek filozofii i religii, o duchowy dystans między Jerozolimą a Atenami, o wzajemne usytuowanie w duszy ludzkiej oraz w porządku poznania aktów *gnosis* i *pistis*, w końcu o możliwość wypowiedzenia własności Absolutu w języku respektującym elementarne zasady gramatyki i logiki. Wymowne świadectwa tych zmagających się znajdujemy już w okresie apostołskim, w Nowym Testamencie. Najbardziej może znane, a równocześnie w wymowie swej – jak się wydaje – stanowcze i jednoznacznie krytyczne są słowa św. Pawła: „Baczenie, aby kto was nie zagarnął w niewolę przez tę filozofię będącą czymś oszustwem, opartą na ludzkiej tylko tradycji, na żywiołach świata, a nie na Chrystusie” (Kol 2, 8). Apostoł odrzuca przeto zarówno filozofię opartą na „żywiołach świata”, czyli na zmysłach, jak i tę wypływającą z rozumu – z „ludzkiej tylko tradycji”. Jako uczony rabin pojmując wyrażnie zarówno myślowy i moralny dystans pomiędzy tradycją biblijną, jak też niebezpieczeństwa związane z charakterystycznym dla kultury grecko-rzymskiej zaufaniem do rozumu i jego praw. Helleńska z ducha apologia rozumu zdaje mu się być małą bałwochwaltwem – a na pewno nieakceptowalną pychą – bo przecież Pan nieraz przestrzegał ustami swych proroków przed nadmiernym zaufaniem czysto ludzkim siłom i zdolnościom.

Wielokroć musiał przecież uczony Szaweł z Tarsu czytać u Izajasza choćby i te słowa:

Jam jest ten, który niweczy znaki wróżów
i wykazuje głupotę wieszczków,
wstecz odrzuca mędrców
i wiedzę ich czyni głupstwem (Iz 44, 25).

Tak więc Apostoł pogan, świadomie i jednoznacznie wpisując się w długą „antydialektyczną” tradycję biblijnych proroków (tu konkretnie Izajasza z rozdziału 29 jego proroctwa), nie waha się grzmieć do Koryntian, słynących ze swej grzesznej słabości do (między innymi) niedyskretnych intelektualnych poszukiwań:

Napisane jest bowiem:
Wytracę mądrość mędrców,
a przebiegłość przebiegłych zniweczę.
Gdzie jest mędrzec? Gdzie uczony? Gdzie badacz tego,
co doczesne? Czyż nie uczynił Bóg głupstwem mądrości świata? Skoro bowiem świat przez mądrość nie poznał Boga w mądrości Bożej, spodobało się Bogu przez głupstwo głoszenia słowa zbawić wierzących. Tak więc, gdy Żydzi żądają znaków, a Grecy szukają mądrości, my głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan, dla tych zaś, którzy są powołani, tak spośród Żydów, jak i spośród Greków, Chrystusem, mocą Bożą i mądrością Bożą. To bowiem, co jest głupstwem u Boga, przewyższa mądrością ludzi, a co jest słabe u Boga, przewyższa mocą ludzi. Przeto przypatrzcie się, bracia, powołaniu waszemu! Niewielu tam mędrców według oceny ludzkiej, niewielu możnych, niewielu szlachetnie urodzonych. Bóg wybrał właśnie to, co głupie w oczach świata, aby zawstydzić mędrców, wybrał to, co niemocne, aby mocnych poniżyć (1 Kor 1, 19-27).

Tak tedy sprawa wydawała się ostatecznie rozstrzygnięta: rozum wierzącemu na niewiele się zdaje, bo nie dzięki niemu dostępujemy zbawienia, a wszak wyłącznie o zbawienie – uszczęśliwiające

widzenie Prawdy¹ – chodzi chrześcijaninowi. Widzenie Prawdy nie jest zaś wynikiem aktywności rozumu, lecz skutkiem tego, iż Prawda, w wierze i poprzez wiarę, sama zechciała się nam objawić. Jest jedna i jej poznanie polega na jej widzeniu, przy czym „widzeniu” bardziej sercem niż rozumem. Widzeniu, którego skutkiem jest egzystencjalne przyłgnięcie – złączenie życia z tym, w co się wierzy. Prawda jest bowiem żywa, a rozum zatrzymuje i unieruchamia, by móc przeprowadzić wszystkie swe „wiwiskcyjno-systematyzujące” zabiegi (Bergson wiele o tym mówił). Etyczny intelektualizm Sokratesa i całej właściwie tradycji greckiej winien więc być w chrystianizmie z konieczności porzucony – nie intelekt czyni z nas prawych ludzi, lecz serce (tak jak je rozumiała tradycja biblijna). Tymczasem filozofujący rozum może budować – i faktycznie buduje – wyjaśnienia rzeczywistości niezgodne, czasem wręcz sprzeczne, z treścią Objawienia. Co więcej, może on takich modeli świata tworzyć potencjalnie dowolną ilość. Z trudem przecież znajdujemy choćby dwóch czy trzech wybitnych myślicieli, których poglądy by się pokrywały, a oni sami we wszystkim osiągalni zgodę. W tym sensie rozum jest jakby nadaktywny i nadproduktywny, w jego działaniach – ujmując rzecz we współczesnych kategoriach – jest coś z neurotycznej kompulsji. Równocześnie tworzone przezeń modele są ostatecznie nieweryfikowalne, na ogół chwiejne i zmienne, a nieraz też mętne i wieloznaczne. Co wskazuje, iż jest on poznawczo wadliwy, a zarazem moralnie szkodliwy – bo z błędnych rozpoznań tego, co realne, filozofowie wywodzą na ogół również błędne doktryny etyczne. Innymi słowy, rozum ma w sobie przyrodzoną niejako pychę i skłonność do zajmowania „pierwszego miejsca” w życiu duszy, a więc detronizowania idei Boga, która ów umysł winna oświeślać i prowadzić. Dlatego jest groźny. Grecko-rzymscy poganie zdają się tego niebezpieczeństwa nie widzieć, mało tego, wyraźnie ich te cechy rozumu fascynują, a on sam staje się instancją wszelkiego filozoficznego, religijnego i moralnego orzekania. I to jest właśnie bałwochwalstwo. Zdaje się, że nie było znaczących różnic między Apostołami w tej kwestii.

I któż wie, jak by się sprawy potoczyły, gdyby nie fakt, iż, jak wiadomo, Żydzi w większości nie przyjęli Jezusa z Nazaretu jako mesjasza, co zmusiło Jego uczniów do wejścia między owych

¹ Bo jak powiada
św. Tomasz: „Zbawienie
człowieka polega na
tym, że dzięki swej części
umysłowej osiąga pełnię
przez kontemplację
Pierwszej Prawdy”,
św. Tomasz z Akwinu,
Summa contra gentiles, t. 3,
przeł. Z. Włodek, W. Zega,
Poznań 2009, s. 186.

bałwochwalczych pogan. Święty Paweł udaje się przeto do Aten, filozoficznej „stolicy” cesarstwa, w której nadal działa i Akademia, i Likejon, wciąż bardzo aktywni są także stoicy, sceptycy i inne szkoły. Tam właśnie, na Areopagu, głosić chce on Hellenom Dobrą Nowinę o Chrystusie Zbawicielu, który pokonał Grzech i Śmierć. Tam jednak, właśnie pośród wykształconych i obytych filozoficznie Ateńczyków, ponosi dotkliwą, być może najdotkliwszą w swej pracy misyjnej, porażkę: „Gdy usłyszeli o zmartwychwstaniu, jedni się wyśmiewali, a inni powiedzieli: «Posłuchamy cię o tym innym razem»” (Dz 17, 32).

Sądzę, że takiej reakcji Apostoł się nie spodziewał – byłoby dlań bardziej zrozumiałe i paradoksalnie mniej bolesne, gdyby Grecy porwali kamienie. Ale nie – śmiali się, ironizowali, drwili. Zlekceważyli go, a przede wszystkim Tego, którego głosił. Święty Paweł zmuszony był przyczyny owej porażki dogłębnie przemyśleć. Zdał sobie sprawę, że posługuje się pojęciami i symbolami, które są niezrozumiałe dla Hellenów. Wydają się im głupstwem, a przecież – jak już wiemy – „Grecy szukają mądrości”. Możemy więc chyba umownie przyjąć, że od tamtego właśnie momentu zaczęło się stawać dla Pawła coraz bardziej oczywiste, iż wiara w Chrystusa Zbawiciela będzie musiała zaryzykować i wejść w bliższą relację z filozofią, czyli rozumem, pomimo wszystkich rzeczywistych zagrożeń, które się z tym zbliżeniem będą wiązać. Język filozofii greckiej stanowił bowiem wspólną myślową płaszczyznę wszelkich ówczesnych światopoglądowych sporów i dyskusji, także tych religijnych. Bez jego użycia nie dałoby się prowadzić misji ewangelizacyjnej wśród pogan, a bez tej misji głoszenie Ewangelii byłoby poważnie zagrożone.

Tak rozpoczęła się tak zwana hellenizacja chrześcijaństwa, historia jego splatania się, zmagania, sporów, łączenia i rozdzielania z groźnym, ale zarazem fascynującym światem pogańskiego antyku. Poruszany tu problem stał się jednym z ważniejszych tematów debat i kontrowersji, nie tylko między chrześcijanami a poganami, ale także w obrębie samego rozwijającego się Kościoła. Jeśli chodzi o tę drugą płaszczyznę, stopniowo rozwinął się cały wachlarz stanowisk, rozpościerających się pomiędzy tymi, które uznać można za w skrajności swej modelowe. I tak z jednej strony stosunkowo szybko pojawia się stanowisko fideistyczne,

zwyczajowo kojarzone z postacią i myślą Tertuliana. Frederick Copleston w następujący sposób – dosadnie i trafnie – streszcza stanowisko owego chrześcijańskiego teologa:

Cóż mają ze sobą wspólnego filozof i chrześcijanin, uczeń Grecji, przyjaciel błędu oraz uczeń nieba, wróg błędu i przyjaciel prawdy? Nawet mądrość Sokratesa na niewiele się przyda, skoro nikt oprócz Chrystusa nie może naprawdę poznać Boga ani nikt oprócz Ducha Świętego nie może poznać Chrystusa. Co więcej, Sokrates pozostawał jawnie pod wpływem demona! Co się zaś tyczy Platona, to utrzymywał on, że trudno jest odkryć Twórcę i Ojca wszechświata, gdy tymczasem najzwyczajniejszy chrześcijanin już go odkrył. Filozofowie greccy są ponadto praojcami heretyków w tej mierze, w jakiej Walentyn korzystał z platoników, a Marcjon ze stoików, sami filozofowie natomiast zapożyczyli swe idee ze Starego Testamentu, by je następnie zniekształcić i głosić jako własne².

W takim mniej więcej kierunku podążali fideiści, zwani też antydialektykami – nie uznawali żadnych kompromisów w formułowaniu swego radykalnie antyracjonalnego stanowiska. Rozum w ich perspektywie niezmiennie symbolizował ten sam bezbożny ruch „zepsutej” władzy umysłu, który skłonił prarodziców do skosztowania owocu z drzewa poznania dobra i zła. Jeśli więc dystans między Atenami a Jerozolimą jest nie do pokonania, to taka też jest – i musi pozostać – przepaść między rozumem a wiarą. Nie tylko są względem siebie różne, ale pozostają wprost przeciwstawne – co jest prawdą dla jednego, jest fałszem dla drugiego i na odwrót. Dlatego to Tertulian może wołać: *Et mortuus est Dei Filius, prorsus credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile est*³. Nawet gramatyka jest dziełem Szatana od czasu, gdy ten, pod drzewem poznania dobra i zła, po raz pierwszy zastosował ową złowieszczą liczbę mnogą: *Eritis sicut dii scientes bonum et malum* – będziecie jako bogowie, znający dobro i zło (Rdz 3, 5). Rozum jest zatem jakby fragmentem owego zatrutego owocu, który utknął w naszych słabych umysłach i tkwi tam nadal uporczywie, uniemożliwiając

² F. Copleston, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, *Od Augustyna do Szkota*, przeł. S. Zalewski, Warszawa 2000, s. 30-31.

³ „I umarł Syn Boży, co wręcz dlatego jest wiarygodne, że jest niedorzeczne. I złożony w grobie zmarłychwstał – to jest pewne, bo niemożliwe”.

sięgnięcie po owoc z Drzewa Żywota. Toksyczny ów owoc trzeba zwrócić, trzeba się go pozbyć z mentalnego organizmu duszy, wyrwać z duchowych trzewi – wtedy i tylko wtedy oczy nasze ujrzą zbawienie.

Tertulian nie był jednak ani pierwszym, ani jedynym anty-dialektykiem okresu początków chrześcijaństwa. Ku podobnym wnioskom skłaniał się też nieco odeń wcześniejszy Tacjan Syryjczyk. W swej *Mowie do Greków* przyznaje się on wprawdzie do młodzieńczej fascynacji filozofią, ale od razu też przechodzi do zdecydowanej i przesyczonej niemal odrazą jej refutacji:

Odrzuciłem waszą mądrość, choć w przeszłości uchodziłem za jej znawcę. Słusznie napisał bowiem o waszych mędrkach pewien komediopisarz: „Oto resztki winogron i próżne gładzenie, szczebiotanie wróbl i niszczyciele sztuki” [Arystofanes, *Żaby*]. [...] Cóż bowiem znowu takiego ważnego dało wasze filozofowanie? Kto z tych, którzy się nią najpilniej zajmowali, był wolny od szukania próżnej chwały? Diogenes, który choć tak ostentacyjnie podkreślał panowanie nad sobą, tak obżarł się surowego mięsa, że dostał skrętu jelit i zmarł z powodu własnego nieumiarkowania? Arystyp przechadzał się w płaszczu purpurowym, podając się za człowieka szlachetnego, a w rzeczywistości prowadził życie rozpustne. Dionizos natomiast sprzedał z powodu swej żarłoczności filozofa Platona. A Arystoteles, który w swej głupocie wyznaczył granice Opatrzności i twierdził, że szczęście dają rzeczy przyjemne, zupełnie wbrew swej nauce schlebiał owemu szalonemu młodzieńcowi Aleksandrowi...⁴

⁴ Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków*, w: *Pierwsza apologia grecka*, przeł. L. Misiarczyk, oprac. J. Naumowicz, Kraków 2004, s. 312.

Tacjan długo rozwodzi się nad nędzą filozofów i ich nauk. Z wywodów tych wypływać mają bowiem jednoznaczne wnioski: filozofia w najlepszym razie jest po prostu niepotrzebna, jest stratą czasu, „próżnym gładzeniem”, nieprzysparzającym tym, którzy się nią zajmują, ani mądrości, ani tym bardziej *arete*. Z owego czczonego gadulstwa nic nie wynika, natomiast w wielkiej mierze stanowi ono tylko wyraz szukania poklasku wśród bezrozumnej gawiedzi. W najgorszym zaś razie paranie się filozofią jest zwy-

czajnie szkodliwe: wyprowadza ona bowiem umysły ludzkie na jałowe bezdroża niemądrych nauk, które tylko stroszą się w piórka uczoności i odgrywają nieudolnie swoją rozumność, podczas gdy w istocie są oszustwem i błędzeniem w mroku. Dość jednak w niej mocy, by znieprawić młode umysły i odwieść od jedynie koniecznej sprawy poznania prawdziwego Boga i uwolnienia od grzechu. Stąd też inny wczesny apologeta, Hermiasz, kończąc swe dziełko o wymownym tytule *Satyra na filozofów pogańskich*, stwierdza stanowczo:

Przedstawiłem oto opinie owych filozofów, by pokazać sprzeczności istniejące pomiędzy ich teoriami, a także jak bezsensowny i niepewny jest ich opis rzeczywistości, jak niejasny i bezużyteczny jest cel ich poszukiwań, gdyż nie opiera się na żadnym wyraźnym fakcie ani zrozumiałej racji⁵.

Dokładnie na przeciwnym do Hermiaszowego, Tacjanowego i Tertulianowego biegunie usytuowali się tacy myśliciele jak św. Justyn Męczennik czy Orygenes. Zakładali oni, iż nie jest możliwe, by Bóg obdarzył człowieka władzą (rozumu), która pozostaje w fundamentalnej i nieusuwalnej sprzeczności z przedmiotem wiary. Takiego rozszczepienia umysłu nie mógł zafundować Bóg ludziom nawet w stanie upadku. Wiele wieków później św. Tomasz (do którego koncepcji jeszcze powrócimy) w następujący sposób – trafnie i lapidarnie – ujmował tę kwestię:

Dary łaski są w ten sposób udzielane naturze, że jej samej nie niszczą, ale raczej doskonałą. Dlatego i światło wiary, które jest nam dawane jako dar, nie niszczy światła rozumu naturalnego również danego nam przez Boga. I choć światło naturalne ludzkiego umysłu jest niewystarczające do ujawnienia tego, co ujawniane jest przez wiarę, to jednak jest niemożliwe, aby to, co jest nam przekazywane od Boga przez wiarę, było przeciwne temu, co dawane jest przez naturę. Wtedy jedno z nich musiałoby być fałszywe. A skoro obydwa mamy od Boga, Bóg byłby w nas sprawcą fałszu, co jest niemożliwe⁶.

⁵ Hermiasz, *Satyra na filozofów pogańskich*, w: *Pierwsi apologeti greccy*, op. cit., s. 507.

⁶ Św. Tomasz z Akwinu, *O poznaniu Boga*, op. cit., s. 129.

W tej perspektywie ujmowania problemu zakłada się zatem, iż wszelkie w ogóle sprzeczności pomiędzy rozumem a wiarą są sprzecznościami przygodnymi, a najczęściej po prostu pozornymi. Orygenes skłaniał się do przekonania, że powstanie w końcu wielka synteza wiedzy rozumowej (a ściśle biorąc, filozofii średniego platonizmu) oraz objawionej, monumentalny i w pełni prawdziwy gmach poznania religijno-filozoficznego. Wszystko, co w filozofii jest prawdziwe i dobre z natury rzeczy, jest zarazem chrześcijańskie, albowiem to właśnie w Chrystusie-Logosie zawarta jest cała prawda i mądrość. Dlatego to Justyn Męczennik może nauczać:

Chrystus jest pierworodnym Synem Boga i jednocześnie Logosem, w którym ma udział cały rodzaj ludzki. Ci więc, którzy wiedli życie zgodne z Logosem, są chrześcijanami, nawet gdyby byli nazwani ateistami, jak na przykład Sokrates, Heraklit i im podobni [...]. Tak więc ci, którzy żyli wbrew Logosowi, byli ludźmi bezużytecznymi, natomiast ci, którzy żyli i żyją zgodnie z Logosem, są chrześcijanami i nie znają lęku ani trwogi. W jaki sposób mocą Logosu i z woli Boga Ojca i Pana wszechrzeczy narodził się z dziewicy i otrzymał imię Jezus, został ukrzyżowany, umarł, zmartwychwstał i wstąpił do nieba, będzie mógł chyba zrozumieć każdy myślący człowiek⁷.

⁷ Św. Justyn Męczennik,
1 *Apologia*, w: *Pierwsi
apologeci greccy*, op. cit.,
s. 240.

Tak oto, zdaniem Justyna, każdy, kto żyje w zgodzie z kosmicznym Logosem, a więc Rozumem, jest chrześcijaninem, choćby i nawet „nieświadomym”. Ludzie rozumni oraz cnotliwi rzeczywiście Logos, a tym samym osiągają Boga i zbawienie. Oczywiście to Wcielenie dopiero ostatecznie dopełnia zbawczą ekonomię, ale i chronologicznie uprzedni względem niego filozofowie w żadnym razie nie zostali wykluczeni z grona zbawionych. Innymi słowy, filozofia i chrześcijaństwo wiodą na ten sam szczyt, choć oczywiście to drugie w sposób znacznie skuteczniejszy i doskonalszy. Konflikt między rozumem a wiarą (filozofią a religią) przeto nie istnieje. Jest tylko złudzeniem pojawiającym się na skutek niewłaściwej perspektywy oglądu bądź też będącym efektem złych intencji tych, którzy do takiego sporu chcą doprowadzić.

Pomiędzy tymi skrajnymi stanowiskami rozpostarła się – jak wspomniałem – cała paleta różnorodnie zniuansowanych rozwiązań umiarkowanych, szukających, w duchu roztropności i pojednania, jakiejś bezpiecznej formuły współistnienia. Bezpiecznej, czyli takiej, która – z jednej strony – zabezpieczałaby wiarę przed potencjalną destrukcyjnością wątpliwego rozumu, z drugiej zaś pozwalałaby wprzęgnąć jakoś rozum i filozofię w dzieło zbawienia. Rozum jest – nie pozbedziemy się go, stanowi naturalną władzę i aktywność ludzkiego umysłu. Trzeba jednak jakoś go oczyścić z błędów i ukierunkować ku objawionej prawdzie. Chętnie odwoływano się przy tym do jedenastego rozdziału Księgi Wyjścia, w którym Bóg nakazał Izraelitom wypożyczyć przed Nocą Paschalną „naczynia srebrne i złote”, by następnie zabrać je ku Ziemi Obiecanej. Stanowisko to wyraża precyzyjnie i wprost między innymi św. Augustyn:

Tych natomiast, którzy nazywają się filozofami, zwłaszcza platoników, nie tylko nie należy się obawiać, ale od nich, jako od nieprawnych posiadaczy, należy rewindykować to, co przypadkiem powiedzieli prawdziwego i odpowiadającego naszej wierze na nasz pożytek. Podobnie jak Egipcjanom, którzy nie tylko mieli posągi bóstw oraz nakładali ogromne ciężary na Izraelitów – czym ci brzydzili się i co potępiali – ale również naczynia i ozdoby ze złota i srebra, a także szaty, naród izraelski opuszczając, Egipt potajemnie zabrał te bogactwa z zamiarem uczynienia z nich lepszego pożytku. Nie dokonał tego podług własnego prawa, lecz na rozkaz Boży, zaś Egipcjanie pożyczili im to skutkiem nieostrożności, gdyż posługiwali się owymi dobrami w sposób niewłaściwy. Podobnie przedstawia się sprawa z naukami pogańskimi⁸.

W zastosowanej tu interpretacji alegorycznej oznaczało to, iż chrześcijanie mogą – a nawet powinni – przyswoić sobie i „uprowadzić z ciemności Egiptu” to, co uznają w spuściźnie badań filozoficznych za cenne i dla wiary swej przydatne. Pozostałe zaś elementy filozoficznej tradycji należy porzucić, a w razie potrzeby także i aktywnie zwalczać. Co do tego jednak, które konkretnie

⁸ Św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, przeł. J. Sulowski, Warszawa 1989, s. 113.

– i na jakich zasadach – elementy filozofii należy przyjąć, a które odrzucić, nie było nigdy pełnej zgody. Częstość decyzje w konkretnych sprawach podejmowały dopiero sobory i synody – i to nie bez żarliwych dyskusji, gorących sporów i nagłych zwrotów akcji. Trwały one całe średniowiecze, a w pewnym sensie – jak mam zamiar ukazać – trwają do dziś. Dość póki co przypomnieć sprawę choćby samego Doktora Anielskiego, którego wiele elementów nauczania biskup Paryża Stefan Tempier potępił (na fali sporów z awerroizmem) w roku 1277. Franciszkanie z Johnem Peckhamem na czele i augustyniści, a nawet sami dominikanie (Robert Kilwardby) atakowali Akwinatę między innymi właśnie za nadmierną racjonalizację teologii i sprzeniewierzenie się Ojcom Kościoła, by w zamian „niewolniczo” podążać za pogańskim Arystotelesem. Cenzury te i wszelkie oficjalne zarzuty zostały odwołane jednak dwa lata po kanonizacji św. Tomasza w 1325 roku, a na Soborze Trydenckim to jego *Summa* spoczywała na ołtarzu obok Biblii. Ostatecznie uznano przeto, że Tomaszowy rozum był i pozostał *recta ratio*. Tak to właśnie w debatach i sporach wykuwano stosowne formuły interesującej nas tutaj relacji.

Jeśli jednak mielibyśmy spróbować wskazać meritum tych dyskusji, to w większości przypadków chodziło o zabezpieczenie tajemnic wiary chrześcijańskiej przed nadmiernymi roszczeniami rozumu. Na ogół próbowano przy tym rozum od wiary w jakiś sposób odseparować, wyznaczyć mu stosowny zakres i właściwy rodzaj przedmiotów, którymi mógłby się bezpiecznie zajmować. Obawy, jakie się przy tym pojawiały, nie były bowiem w żadnym razie całkiem bezpodstawne, co jasno ukazały nadchodzące stulecia. Albowiem racjonalizacja wiary, tzn. pełne dostosowanie jej treści i sensu do wymagań rozumu, jest realnym zagrożeniem. Pokusa wzniesienia intelektualnej wieży Babel, która sięgnie sam stóp Bożych – i nie tylko sięgnie, ale schwyta je i ściągnie w dół do cienistego ludzkiego świata – jest nadal żywa, tkwi bowiem głęboko w trzewiach duchowego organizmu człowieka, jest odwieczną niemal formą marzenia o samozbawieniu. W efekcie tejże racjonalizacji wszystko to, co się z kryteriami rozumowymi nie zgadza, zostaje uznane za – w najlepszym razie – metaforę

lub alegorię, w najgorszym zaś za nieuprawniony i zbędny poryw fantazji oraz nadmiernej afektacji autora, czyli za *licentia poetica* lub – mówiąc dosadniej – bzdurę po prostu. Niepodobna twierdzić rzecz jasna, iż taka była intencja choćby Orygenesesa, ale niepodobna również zaprzeczyć, iż takim właśnie podejściem może owocować nadmierne zaufanie do intelektualnych sił człowieka. Koniec końców bowiem niewykluczona jest sytuacja – i faktycznie do niej doszło na przykład w niektórych nurtach deizmu czy też racjonalizmu chrześcijańskiego (np. socynianie) – w której po prostu odrzuca się z Objawienia wszystko to, co sprzeciwia się czysto racjonalnemu ujmowaniu zjawisk. W efekcie tego rodzaju zabiegów chrześcijaństwo kurczy się do co najwyżej pewnej, niedoskonałej zresztą, postaci systemu etycznego. A ponieważ proponuje ono etykę niemożliwą do realizacji czysto ludzkimi siłami, ostatecznie w ogóle zanika.

Z drugiej strony wygląda na to, iż chrześcijańscy myśliciele broniący wiary przed rozumem nie do końca chyba zdawali sobie sprawę z różnorodnych myślowych mechanizmów, które ujawniły się w pełni dopiero wiele wieków później. Bo oto okazało się, że jeśli odseparujemy rozum od wiary, by nie narażać tej drugiej na potencjalnie niedyskretną, szkodliwą aktywność tego pierwszego, to wcale nie zażegnamy niebezpieczeństwa. Przeciwnie, rozum całkowicie uwolniony od autorytetu poręczanego przez wiarę, autorytetu Magisterium, staje się jeszcze groźniejszy. Można go czas jakiś próbować kiełznać przy pomocy ograniczeń instytucjonalnych, ale gdy tylko stosowne ciała kontrolne osłabną (co w Europie dokonało się zasadniczo w XVIII wieku), z tym większą zajądłością przystępuje on do swego dzieła „twórczego niszczenia”. W najlepszym razie poprzestaje tylko na marginalizacji wiary i stopniowym spychaniu jej tam, gdzie on sam radzi sobie nie najlepiej – w domenę szeroko ujmowanego życia moralnego, i to rozpatrywanego wyłącznie w sferze prywatności. W najgorszym zaś delikatna tkanka wiary zostaje zaatakowana frontalnie i bezlitośnie. Rozum będzie tropił, dopadał i nieustępliwie wyszydzał to wszystko, co w wierze stanowi zbawczy *mysterion*. Rozum oświeceniowy i wyrosły z niego w XIX stuleciu naukowy rozum instrumentalny wydały religii (a także metafizyce) walną bitwę, która miała się zakończyć jej unicestwieniem lub przynaj-

mniej całkowitym sprywatyzowaniem i odintelektualizowaniem. Paradoksalnie w sukurs oświeceniowym racjonalistom przyszli romantycy, którzy postulowali transpozycję religii całkowicie do sfery uczucia, intymnego marzenia, snu, efemerycznego przeczuć, ulotnej wizji. W efekcie religia oddaliła się od sfery publicznej i w ogóle głównego nurtu tak kultury, jak i nauki.

Okazuje się zatem, iż rację mieli raczej ci, którzy twierdzili, iż mimo zagrożeń lepiej zaprząć rozum – choćby i pod przymusem – do służby i posłuszeństwa wierze. A wówczas, być może, na tyle udoskonali się jego natura, iż nie będzie on przeszkodą dla duszy, ale – niczym ujarzmiony rumak dla jeźdźcy – nieocenioną pomocą, cennym wehikułem ułatwiającym dotarcie do Prawdy. Wierzył w to między innymi św. Anzelm (ze swym słynnym postulatem *fides quaerens intellectum*). Robert Sokolowski słusznie podkreśla kluczową dla dziejów omawianego problemu rolę autora *Proslogionu*: „Anzelm wykazuje [...], że nieistnienie Boga jest nie do pomyślenia, dowodząc tym samym, że wiara nie musi obawiać się stawiania pytań przez rozum. Bóg wiary chrześcijańskiej to Bóg, którego istnieniu rozum nie może zaprzeczyć. Ustalając w ten sposób, że wierze nic nie grozi ze strony rozumu, Anzelm otwiera drzwi opartemu na rozumie badaniu wiary, którym zajęła się teologia scholastyczna; daje swoim następcom do ręki rozróżnienia i zasady, które pozwoliły na powstanie uniwersytetów jako instytucji specyficznych dla chrześcijańskiego świata”. Dodaje wszakże: „Z chwilą jednak, kiedy rozum znalazł się w tym nowym kontekście i kiedy odróżnił się od wiary, niemożliwy jest już dla niego powrót do prostego przyswajania, czyli sposobu funkcjonowania cechującego wcześniejszy okres jego koegzystencji z wiarą chrześcijańską”⁹. Próbę określenia owej koegzystencji w nowej sytuacji podjął półtora wieku później św. Tomasz – wychowanek tychże właśnie uniwersytetów i praktykowanych w nich scholastycznych metod. Akwinata – jak już wspominałem, ostro atakowany w tym kontekście – doskonale zdawał sobie sprawę z wagi problemu i wielokrotnie omawiał tę kwestię¹⁰. Spory z awerroizmem dowodnie bowiem ukazały, iż rozum wcale nie jest tak bezpieczny dla wiary, jak sądził biskup Canterbury. Niestety nie tylko głupiec powtarza w sercu swoim: nie ma Boga – powtarzają to też niektórzy uczeni filozofowie, których niepodobna łatwo zbyć czy zgłó

⁹ R. Sokolowski, *Bóg wiary i rozumu. Podstawy chrześcijańskiej teologii*, przeł. M. Romanek, Kraków 2015, s. 32-33.

¹⁰ W *Sumie teologicznej* poświęcone jest temu całe pierwsze zagadnienie pt. *Nauka święta: jaką jest? Co obejmuje?* Patrz również *Summa contra gentiles*, I, 7.

zlekceważyć. W swoim komentarzu do *O Trójcy Świętej* Boecjusza Akwinata rozpatruje przeto szczegółowo cztery fundamentalne dla naszych rozważań pytania:

1. Czy można traktować Boże rzeczywistości jako przedmiot dociekania?
2. Czy może istnieć jakaś nauka o Bogu?
3. Czy w nauce wiary, która traktuje o Bogu, można używać argumentów filozoficznych i posługiwać się cytataми z autorytetów?
4. Czy Boże rzeczywistości winny być zakryte niejasnymi i nieznanymi sformułowaniami?¹¹

Nie miejsce tu na streszczanie tego arcyciekawego tekstu oraz wszystkich argumentów „za” i „przeciw”, jakie św. Tomasz w zgodzie z metodą scholastyczną rozpatruje, dość powiedzieć, iż ostatecznie dopuszcza on rzecz jasna rozumowe badania treści wiary. Argumentuje w następujący sposób:

Jako że doskonałość człowieka polega na zjednoczeniu z Bogiem, trzeba, aby człowiek przybliżał się do Bożych rzeczywistości wszelkimi dostępnymi mu środkami, na ile to tylko możliwe; tak by intelekt oddawał się kontemplacji, a rozum dociekaniu spraw Bożych¹².

¹¹ Św. Tomasz z Akwinu, *O poznaniu Boga*, op. cit., s. 107.

¹² Ibidem, s. 111.

Nie można „odstawić” rozumu na boczny tor, zlekceważyć go czy wręcz zwalczać – jak proponują radykalni fideiści. Jeśli, dzięki Eucharystii, nawet ciałem i krwią zbliżamy się do Boskiej rzeczywistości, jeśli, dzięki obietnicy zmartwychwstania, wierzymy, iż także materia zostanie podniesiona do Bożej rzeczywistości, co więcej, w nią samą w pewien sposób zostanie przemieniona, to niepodobna wyłączyć ze zbawczego dzieła władzy rozumowej – rozum również musi zostać zbawiony. By jednak tak się stało, musi on podążać właściwą drogą, musi stać się *orthos logos*, czyli świadom swojego usytuowania względem prawd wiary – uznający ich wyższość. Akwinata jest jednak doskonale świadom trudności i niebezpieczeństw, jakie się z tym wiążą, dlatego stanowczo przestrzega:

Można tu jednak trojako zbłądzić. Po pierwsze, przez zarozumiałość, gdy mianowicie ktoś tak roztrząsa Boże

tajemnice, jakby je doskonale pojmował. [...] Po drugie, można tu zbłądzić przez to, że w sprawach związanych z wiarą będzie się dawać pierwszeństwo rozumowi nad wiarą. Dzieje się tak, gdy ktoś chce wierzyć tylko w to, co można odkryć rozumem, podczas gdy powinno być na odwrót. [...] Po trzecie, porywając się na takie dociekanie Bożych rzeczywistości, które przekracza własne zdolności¹³.

¹³ Ibidem, s. 128-129.

Po pierwsze zatem, pokora i świadomość zawsze tylko aproksymacyjnego – by tak rzec – ujmowania Transcendencji (o ile chcemy w ogóle wykraczać poza teologię negatywną i orzekać cokolwiek pozytywnie o Bogu). Rozum ma w sobie skłonność do pychy i zarozumiałstwa – przekonania o swojej wyłącznej racji i niezachwianym monopolu na prawdę. Pragnie być jedynym władcą w duchowym królestwie. Na tym właśnie bodaj polega jego grzechowa skaza i nieuporządkowanie. Odruch ten nieobcy jest nawet umysłom skądinąd pobożnym i świadomym swych braków i słabości. A jednak pokusa samoafirmacji bywa silniejsza. Po wtóre, Akwinata stanowczo zaleca, aby w każdej sytuacji wątpliwej przyznawać rację prawdom wiary. W *Summa contra gentiles* wyjaśnia:

Wtedy tylko bowiem poznajemy Boga właściwie, gdy wierzymy, że jest On ponad wszystko to, co człowiek może o Bogu pomyśleć. Substancja Boska przewyższa bowiem przyrodzone poznanie człowieka, jak wykazaliśmy wyżej. Przez to więc, że podaje się człowiekowi pewne prawdy o Bogu, które przekraczają rozum, utwierdza się w człowieku mniemanie, że Bóg jest czymś ponad to, co można pomyśleć. Płyne stąd także inny pożytek, a mianowicie stłumienie zarozumiałości, która jest matką błędu¹⁴.

¹⁴ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, t. 1, (I, 5), przeł. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2009, s. 27.

I w końcu niezbędny przy filozofowaniu w świetle Objawienia jest również realizm w ocenie własnych intelektualnych możliwości, szczególnie co do spraw nadzwyczaj subtelnych i złożonych. Niełatwo go wypracować, bo na ogół jesteśmy skłonni przeszacowywać swoje zdolności, a w efekcie błądzić. Jeśli jednak uda się

nam ustrzec się przed powyższymi niebezpieczeństwami, wówczas może on pełnić swą ograniczoną, acz pożyteczną i sprawiającą niemało poznawczej satysfakcji rolę:

Rozum ludzki zatem w ten sposób poznaje prawdy wiary – które mogą być zupełnie jasne tylko dla widzących substancję Bożą – że może na ich potwierdzenie zebrać pewne prawdopodobne argumenty. Nie wystarczają one jednak do tego, by powyższą prawdę pojąć tak, jakby została udowodniona lub była sama przez się zrozumiała. Chociaż więc tego rodzaju argumenty są słabe, to jednak jest pożyteczne, by rozum ludzki się w nich ćwiczył, byle tylko nie wyobrażał sobie zuchwale, że prawdę wiary pojął w pełni czy też udowodnił. Jak bowiem widać z tego, co powiedzieliśmy wyżej, móc dojrzeć choćby niewiele o rzeczach najwznioślejszych i przy pomocy niedołęznego rozważania jest rzeczą niezmiernie radosną¹⁵.

¹⁵ Ibidem, s. 33.

Stanowisko wypracowane przez św. Tomasza zostanie zaaprobowane przez Kościół i kilkakrotnie jeszcze razy przypomniane i potwierdzone między innymi przez Klemensa VI, Mikołaja V czy Benedykta XII. W nowszych czasach w szczególnie dobitny sposób zaleca rozwiązanie Tomaszowe Leon XIII w encyklice *Aeterni Patris* (1879). Papież ów zmuszony był po raz kolejny zabrać głos w sprawie relacji pomiędzy rozumem a wiarą, tym razem jednak w zupełnie już innym od średniowiecznego kontekście. Czas ów bowiem stanowił okres rozwoju różnorodnych nurtów naturalistycznych i pozytywistycznych, natomiast w zakresie myśli polityczno-społecznej z jednej strony teorii komunistycznych, z drugiej zaś liberalnych – i jedne, i drugie sprowadzały człowieczeństwo i kulturę wyłącznie do wymiaru ekonomicznego. Tu i ówdzie dawały się również usłyszeć odgłosy schopenhaueryzmu (nihilizmu, jak go wówczas nazywano). Autor słynnej encykliki *Rerum novarum* uznaje przeto i podkreśla po raz kolejny niezbędną – choć pomocniczą – rolę filozofii w obronie prawd wiary przed atakami rozumu zbłąkanego. Ponadto stanowić ona może cenne przygotowanie do przyjęcia Ewangelii (w tej kwe-

¹⁶ Klemens Aleksandryjski,
Kobierce, I, 16; ks. VII, 3.

stii Leon XIII przywołuje najdawniejsze nauczanie Klemensa Aleksandryjskiego, wedle którego filozofia jest „nauczaniem prowadzącym do wiary chrześcijańskiej”¹⁶), a również ustanawiać „solidne fundamenty” teologii. Rozum wyrażający się najpełniej w filozofii jest więc, a przynajmniej być może, wszechstronnie użyteczny. Papież zastrzega jednak wyraźnie – przytoczmy *in extenso* stosowny fragment:

Aby jednak filozofia była rzeczywiście zdolna do wydania tak drogocennych owoców, o których wspominaliśmy, koniecznym jest zgoła, aby nigdy nie zboczyła z tej drogi, na którą wkroczyła starożytność Ojców Kościoła, a Sobór Watykański zaaprobował głosem swego autorytetu. Naturalnie, skoro zostało niezawodnie dowiedzione, że większość prawd z porządku nadprzyrodzonego, które dalece przerastają możliwości poznawcze jakiegokolwiek z poznawczych władz człowieka, należy przyjąć na wiarę, przeto świadom swoich słabości ludzki rozum niech nie ośmiela się zabierać do badania spraw wyższych ani też prawom tym zaprzeczać, ani je mierzyć własną miarą, ani też ich interpretować według własnego upodobania, lecz niech je raczej przyjmie z pokorą, ufnością i całkowitym zawierzeniem, i niech ma je w najwyższym poszanowaniu [podkreślenie – BJ]. Na to sobie niech tylko pozwala, by obyczajem służebnicy i niewolnicy służył naukom niebieskim i wszelkim możliwym sposobem z Bożą łaską je przyswajał. Jest rzeczą ze wszech miar słuszną, 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, jak by się wydawało, że wyłamuje się zuchwale spod boskiego autorytetu [podkreślenie – BJ]. 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 wie-

dzieć, 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 rozumowania¹⁷.

Leon XIII odwołuje się tu, jak widzimy, do przywoływanego już argumentu Tomaszowego, wedle którego nie może istnieć sprzeczność między rozumem a treściami wiary – czyli *in principio* są one zgodne. A są zgodne, ponieważ relacja między nimi wpisuje się w szerszy i głębszy teologicznie stosunek między łaską a naturą. Przypomnijmy raz jeszcze kluczowy dla myśli Akwinaty fragment: „Dary łaski są w ten sposób udzielane naturze, że jej samej nie niszczą, ale raczej doskonalą. Dlatego i światło wiary, które jest nam dawane jako dar, nie niszczy światła rozumu naturalnego również danego nam przez Boga”¹⁸. Rozum – to natura, wiara – to łaska, drugie nie niszczy i nie unieważnia praw pierwszego, ale doprowadza jego działanie do wyższej, doskonalszej formy. Wynika z tego rzecz jasna także i to, iż niezgodność z wiarą jest równoznaczna z błędem rozumowym. Tak tedy wiara nie tylko rozumowi nie przeszkadza, ale – co więcej – stanowi dla niego właściwą miarę i inspirację, niemal przyczynę celową, chciałoby się rzec. Dostarcza mu też tego, nad czym może i powinien rozmyślać – chroni przed rozproszaniem w migotliwym świetle szczegółów i spraw błahych, w świecie pustego pragmatyzmu codzienności. Ponadto oświecla w pewien sposób przebieg umysłowych procesów:

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. Ci też filozofowie prawdziwie pożytecznie i godnie ćwiczą swój umysł, gdy jego siły i wrodzone zdolności ukierunkowują na zbijanie sądów, które sprzeciwiają się wierze, a utwierdzanie tych, które ściśle do wiary przystają. W tych pierwszych bowiem odkrywają przyczyny błędów

¹⁷ Leon XIII, *Aeterni Patris*, 8, cyt. za: http://www.nonpossumus.pl/encykliki/Leon_XIII/aeterni_patris/ap.php [dostęp: 28.12.2016].

¹⁸ Św. Tomasz, *O poznaniu Boga*, op. cit., s. 129.

i rozpoznają fałsz argumentów, którymi one szermują. W odniesieniu zaś do drugich, opanowują zasady rozumowania, za pomocą których będą mogli przeprowadzać niezbijalne dowody i przekonywać wszystkich rozsądnie myślących¹⁹.

¹⁹ Leon XIII, *Aeterni Patris*,
op. cit.

Rozum jest dla człowieka niczym sternik – zatem jego zbłądzenie jest zbłądzeniem i groźbą zatury całego duchowego organizmu. On to bowiem wyznacza woli cele, on również określa i stosuje środki właściwe do ich osiągnięcia. W konsekwencji zaś determinuje nasze zachowania i działania. W znacznej mierze jest nami po prostu – wypełnia to, co zwiemy życiem umysłu (choć samo pojęcie umysłu przyjmuję za zakresowo szersze). Dlatego to baczenie uważne na poczynania rozumu jest szczególnie istotne, wręcz kluczowe dla egzystencji:

Ludzka natura ma to do siebie, że w swym działaniu postępuje za rozumem, przeto jeśli rozum w czymś zbłądzi, to i za nim wola może łatwo w tym upaść. Również i tak się zdarza, że przewrotność mniemań, które mają swoją siedzibę w rozumie, wpływa na poczynania ludzkie i je deprawuje. I przeciwnie – jeśli rozum ludzki będzie zdrowy, mocno osadzony na solidnych i prawdziwych zasadach, wtedy bez wątpienia przysporzy wiele rozlicznych dobrodziejstw ku pożytkowi społeczeństwa i osób prywatnych. Nie uważamy jednak, iżby filozofia była zdolna do odparcia bądź wyłączenia wszystkich w ogóle błędów i bynajmniej nie przyznajemy jej aż takich uprawnień i pełnomocnictw²⁰.

²⁰ Ibidem.

Leon XIII nie ma przy tym wątpliwości, że ową doskonale zrównoważoną, „zdrową” relację pomiędzy wiarą i rozumem określił (a zarazem i urzeczywistnił) w swej myśli Akwinata. Papież nie waha się tu użyć najmocniejszych nawet stwierdzeń:

Wprawdzie Tomasz zdecydowanie oddzielił filozoficzną myśl od wiary – co jest słuszną rzeczą – to jednak godził je ze sobą przyjaźnie i zachował prawa właściwe każdej

z nich oraz troszczył się o ich godność tak bardzo, że wyniesiona na skrzydłach jego mądrości aż na szczyt ludzkich możliwości myśl filozoficzna wyżej wzniesć 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 [podkreślenie – BJ]²¹.

²¹ Ibidem.

Przekonanie, iż to właśnie św. Tomasz ujął to – i zresztą nie tylko to – zagadnienie najlepiej, jak to możliwe, potwierdził również w 1907 roku św. Pius X w encyklice *Pascendi dominici gregis*, stwierdzając dobitnie:

Zalecając filozofię scholastyczną, mamy na myśli nie kogo innego, tylko św. Tomasza z Akwinu i przez niego zostawioną nam filozofię. Oświadczamy zatem, że wszystko, co zostało w tym względzie postanowione przez Naszego poprzednika, pozostaje w całej swej mocy, a nadto, gdyby tego było potrzeba, postanawiamy na nowo, potwierdzamy i rozkazujemy, by to stało się dla wszystkich powszechnie obowiązującym. Toteż obowiązkiem biskupów jest przestrzegać powyższego rozkazu w seminariach, zwłaszcza jeśli on poszedł w zapomnienie. To samo dotyczy także przełożonych instytucji zakonnych. A profesorów szczególnie upominamy, aby pamiętali, że wszelkie pomijanie św. Tomasza przy studiach, zwłaszcza w kwestiach metafizycznych, przynosi poważny uszczerbek²².

²² Pius X, *Pascendi dominici gregis*, cyt. za: http://www.nonpossumus.pl/encykliki/Pius_X/pascendi_dominici_gregis/I.php [dostęp: 28.12.2016].

Tak oto filozofia Akwinaty stać się miała najdoskonalszym myślowym orężem w walce przeciwko wszelkim (także utajonym) postaciom modernizmu, notorycznie i nachalnie naruszającym wiarę katolicką w owym czasie. Albowiem „chorób” filozoficznych dostrzega św. Pius X wiele. Jako pierwsze zagrożenie Papież ów wskazuje w swej encyklice pozornie „pokojowy” i „neutralny” („nie wiemy – może tak, a może tak...”) agnostycyzm: „Wedle niego rozum ludzki jest całkowicie zamknięty w dziedzinie zjawisk, to znaczy tyleż, co powiedzieć: w tym, co jest widocznie, i w takiej postaci, w jakiej jest widoczne; ani z prawa, ani z wła-

²³ Ibidem, 6.

dzy przyrodzonej nie może on wyjść z tych granic”²³. Agnostycyzm jest oczywiście epistemologicznym stanowiskiem znanym od głębokiej starożytności, niemniej na przełomie wieków XIX i XX stał się szczególnie popularny już to jako konsekwencja radykalnie pojętego neokantyzmu, już to jako efekt historycystycznej relatywizacji poznania. Agnostyczne stanowisko podpierano również często ustaleniami rodzącej się psychologii i niektórych kierunków materializmu przyrodoznawczego. Wszystkim – tak różnym skądinąd – szkołom myślenia wspólne było przekonanie, iż umysł nie może wyjść w jakimkolwiek swym akcie poza swoje własne granice, że każdy z nas jest niejako w swej jaźni „uwięziony”, a zatem wszystko, co poznaje, czego doświadcza i co przeżywa – to jedynie jego własna, podmiotowa zawartość, światy „fenomenów”, jego własnych konstrukcji, w najlepszym razie stworzonych w oparciu o jakąś istotowo niepoznawalną rzecz samą w sobie. Tak więc wszelka wiedza, w tym także metafizyka i teologia, obrazują jedynie wewnętrzne uporządkowanie samego umysłu i sposób konstytucji jego przedmiotów – wspomnianych fenomenów – nie zaś jakąkolwiek pozapodmiotową rzeczywistość. Tego rodzaju podejście może prowadzić – zdaniem św. Piusa X – do kolejnego niebezpiecznego błędu, określanego przezeń mianem immanentyzmu religijnego. Stwierdza on przeto w dalszej części swego pisma:

Otóż po usunięciu teologii naturalnej, po zamknięciu drogi do objawienia przez odrzucenie motywów wierzenia, po zaprzeczeniu nawet zupełnym wszelkiego objawienia zewnętrznego, rzeczą staje się zrozumiałą, że na próżno szukamy wyjaśnienia poza człowiekiem. Pozostaje więc jedno: szukać go w człowieku samym; że zaś **religia nie jest w rzeczywistości czym innym, jego pewną formą życiową, toteż wyjaśnienie powinno właśnie się znaleźć w życiu człowieka** [podkreślenie – BJ]. Na tym właśnie polega zasada immanencji religijnej²⁴.

²⁴ Ibidem, 7.

Papież odnosi się tu niemal wprost do koncepcji choćby Ernesta Renana, który w swym głośnym wówczas *Żywocie Jezusa* (1863) całkowicie odrzuca Boskość Jezusa z Nazaretu. Zakłada on rów-

nież, iż religia jest zjawiskiem przede wszystkim psychologicznym i jako taka jedynie powinna być badana. Tego rodzaju optyka – za-inaugurowana bodaj przez Feuerbacha – pojawi się nieco później również w pracach Freuda i Junga (choć obaj ci myśliciele zasadniczo różnią się co do istoty i znaczenia owej immanentnej religii dla życia jednostki: dla Freuda jest on wyrazem neurozy, dla Junga – kluczowego dla psychiki i dojrzałości osobowej procesu indywidualizacji). Tego rodzaju ujęcie jest oczywiście z katolickiego punktu widzenia nie do przyjęcia, przede wszystkim dlatego, że przyjmuje **wyłącznie** ludzkie początki religii chrześcijańskiej. Święty Pius X nie kryje oburzenia i taką optykę zdecydowanie odrzuca:

Tak więc uczucie religijne, które [...] wytryskuje z ciemnych głębin podświadomości przez immanencję życiową, jest zarodkiem każdej religii jako też gruntem tego wszystkiego, cokolwiek było lub będzie w religii. To uczucie, z początku niewyraźne i bezkształtne, powoli rozwinęło się pod wpływem onej tajemniczej przyczyny, od której ma początek, i równocześnie z postępem życia ludzkiego, którego, jak powiedziano, przedstawia niejako formę. Tak powstały wszystkie religie, nawet nadprzyrodzona: są one, mianowicie, prostym wypływem onego uczucia religijnego. Niech się nikt nie spodziewa, żeby dla religii katolickiej miał tu być wyjątek; stawia się ją na równi ze wszystkimi innymi. [...] Podziw ogarnia człowieka, zaiste, wobec takiej czelności w twierdzeniu, takiej łatwości w bluźnieniu²⁵.

²⁵ Ibidem, 10.

Nie chodzi, rzecz jasna, o to, by całkowicie zanegować psychologiczny aspekt życia religijnego – idzie raczej o odrzucenie redukcjonizmu, wedle którego można religię sprowadzić wyłącznie do czysto ludzkich początków – nawet jeśli miałyby nim być jakieś tajemnicze poruszenia nieświadomości. Objawienie chrześcijańskie jest teandryczne, tzn. w pewien sposób jest efektem współistnienia i współdziałania transcendentnej, niezmiennej Boskiej Prawdy i ludzkiej, dziejowej zmienności, w świetle której każdorazowo owa Prawda się objawia. Sprowadzenie religii do ekspresji podświadomych impulsów (nawet jeśli są to impulsy

rozwojowe, sprzyjające dojrzałości i integralności psychicznej) jest początkiem jej końca. Z immanentyzmu, psychologizmu i historyzmu wynika bowiem taki, a nie inny stosunek do tego, co stanowi istotę każdej religii, do dogmatów religijnych (czyli autorytatywnych twierdzeń odnośnie do natury rzeczy, w które się wierzy) – są one zmienną, historycznie i psychospołecznie, formą doświadczania przez człowieka własnego wnętrza. I niczym więcej. Dlatego nie tylko mogą, ale muszą się zmieniać w toku przemian kulturowych. Ich prawdziwość jest bowiem każdorazowo zrelatywizowana do ducha czasu, do epoki, w której są głoszone i wyznawane.

Moderniści usilnie dowodzą, co zresztą i z innych ich twierdzeń wynika, że dogmat nie tylko się może, ale powinien rozwijać i zmieniać. Albowiem jedną z podstawowych ich zasad jest tzw. immanentyzm życiowy, mianowicie to, że formy religijne, aby były istotnie religijnymi, a nie tylko spekulacją teologiczną, powinny być żywotne i powinny żyć życiem uczucia religijnego. [...] Wynika stąd, że te formy, by się stały życiowymi, muszą koniecznie być zastosowane w sposób stały tak do wiary samej, jak i do wierzących. Przeto, jeśli by z jakiegokolwiek przyczyny ustało to przystosowanie, musiałyby formy utracić swoją treść pierwotną i uległyby zmianie. Ponieważ, dalej, charakter owych form dogmatycznych jest tak niestały i chwiejny, nic dziwnego, że moderniści nie przywiązują do nich wielkiej wagi; przeciwnie zaś, o niczym tak nie mówią i nic tak nie wynoszą, jak uczucie religijne i życie religijne. Stąd zuchwale zarzucają Kościołowi, że wszedł na błędną drogę, że nie umie odróżnić religijnej i moralnej siły dogmatu od jego zewnętrznej formy; że dalej, trzymając się uparcie i bezmyślnie czczących formułek, samą wiarę naraża na zgubę²⁶.

²⁶ Ibidem, 13.

Tak oto rozum – jako tzw. rozum historyczno-krytyczny i napełniony przy tym wiedzą z zakresu psychologii – usiłuje racjonalizować, a równocześnie relatywizować prawdy wiary. A Kościół musi reagować – i reaguje:

Ślepi zaiste i ślepych wodzowie – nadęci zarozumiałą wiedzą, doszli oni do tej przewrotności, iż z gruntu wywracają niezmiennie określenie prawdy, oraz samą treść religii, tworzą natomiast system, „w którym – wiedzeni zarozumiałą i przewrotną żądzą nowości, nie szukają prawdy tam, gdzie ona istotnie się znajduje, ale, odrzuciwszy świętą i apostołską Tradycję, chwytają się innych próżnych, beznadziejnych, niepewnych nauk, którymi oni – sami próżni – usiłują obronić i osłonić prawdę” (Grzegorz XVI, *Singulari Vos*, 7)²⁷.

²⁷ Ibidem.

Najnowszym dokumentem rangi encykliki, w całości poświęconym problemom relacji między wiarą a rozumem, jest oczywiście *Fides et ratio* św. Jana Pawła II z 1998 roku. Papież Polak nie dokonuje w tym dokumencie żadnej istotnej rewolucji – raczej potwierdza dawne nauczanie Kościoła w tej materii, choć odnosi się do współczesnych sobie prądów myślowych i związanych z nimi zagrożeń. A jest ich niemało. Zmierzch metafizyki europejskiej, datowany mniej więcej od śmierci Hegla, spowodował bowiem gwałtowny rozwój takich postaci filozofii, których – w przekonaniu Magisterium – nie da się połączyć z wiarą chrześcijańską. O różnych postaciach sceptycyzmu i subiektywizmu była już mowa powyżej. W drugiej połowie XX wieku do filozoficznych argumentów przeciw rozumowi (racjonalnej metafizyce) dołączają jednak argumenty polityczne, społeczno-kulturalne, a nawet moralne. To wszak rozum i wpisane weń dążenie do totalności, gdy transponowano je na płaszczyznę polityczną, stały się źródłem dwudziestowiecznych totalitaryzmów. Krytyka biegła (w znacznym uproszczeniu) tym tropem: klasyczna, racjonalna metafizyka zakłada, iż Prawda to samoobecny Byt, Dobro i Piękno. Co nie jest prawdą, „jest” niebytem, z czego wynika, iż na pewno nie jest ani dobre, ani piękne, ani rozumne, a więc musi zginąć, zniknąć, choćby i w komorach gazowych. To, co „nie pasuje” do rozumu i jego schematów, a zatem sytuuje się poza granicami rzeczywistości – jako takie pozbawione jest wszelkich praw (tak jak ów słynny nierozum i jego ponure dzieje w *Historii szaleństwa* Foucaulta, a na płaszczyźnie politycznej

Żydzi w III Rzeszy, którzy – jako po heglowsku „nierozumni” – musieli się okazać „nierzeczywiści”). Rozum uzurpuje sobie prawo do prawdy, posiadanie zaś prawdy jest zawsze mniej lub bardziej zakamuflowanym roszczeniem do władzy – i to władzy absolutnej. Władza natomiast to zawsze jakaś forma przemocy – pojawia się tu zatem nieuchronny związek wynikania: rozum – prawda – władza – zniewolenie (przemoc). Odrzucenie rozumu i jego uzurpacji staje się przeto obowiązkiem etycznym i politycznym wszystkich ludzi moralnie wrażliwych i politycznie uświadomionych. Dalej krytyka rozwinęła się już lawinowo: rozum to europejski „toksyczny” wynalazek, służący dominacji nad innymi kulturami (studia postkolonialne), rozum to „fal-lus” (względnie „fallogos” i wynikający zeń „fallogocentryzm”), generujący opresję kobiet i mniejszości seksualnych (krytyka feministyczna, *gender studies*), rozum to także instancja tyrańskiej i niszczącej władzy nad naturą (krytyka ekologiczna). Rozum technologiczny, rozum instrumentalny czy też rachujący jest przeto winien Holocaustu i bomby atomowej, dziury ozonowej, efektu cieplarnianego, zniszczenia społeczności tradycyjnych, wojen o zasoby, wycinki lasów amazońskich i Puszczy Białowieskiej, agresywnego kapitalizmu, przemocy domowej, nerwic etc., etc. Innymi słowy, cały klasyczny, europejski paradygmat egzystencjalnego i poznawczego stosunku do świata został odrzucony, a wraz z nim także jego myślowe fundamenty, czyli pojęcia takie jak logos, prawda, dobro, piękno, obiektywność, ciągłość, tradycja, autorytet, szacunek, obowiązek, lojalność, konsekwencja, porządek. Tak zatem, w szczególności po drugiej wojnie światowej, krytyka rozumu przybrała potężne rozmiary, a jej postmodernistyczna kontynuacja miała tyrański rozum ostatecznie rozbroić i unieszkodliwić.

Jak wspomniałem, myśliciele chrześcijańscy od zarania niemal byli świadomi niebezpiecznych, destrukcyjnych aspektów *ratio*. W żadnym więc razie nie można ich oskarżać o naiwność lub brak czujności oraz roztropności w tej kwestii. A jednak Jan Paweł II bierze, by tak rzec, rozum w obronę, więcej nawet – wygłasza jego piękną apologię. Mimo iż był on nie tylko świadkiem, ale też i ofiarą wielkich totalitaryzmów i innych nieszczęść XX wieku, uznaje, że rozum odrzucać nie można, bo bez niego Prawda –

a wraz z nią Życie – pozostanie nieosiągalna. W słynnym już prologu omawianego pisma stwierdza on przeto:

Wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy. Sam Bóg zaszczerpił w ludzkim sercu pragnienie poznania prawdy, którego ostatecznym celem jest poznanie Jego samego, aby człowiek – poznając Go i miłując, mógł także dotrzeć do pełnej prawdy o sobie²⁸.

²⁸ Jan Paweł II,
Fides et ratio,

Wrocław 1998, s. 3.

W rozumie bez wątpienia tkwi jakiś szczególny, czasem nawet wzniosły w swej prometejskości, demonizm (tak doskonale uchwycony w postaci Szatana w Miltonowskim *Raju utraconym* czy w poezji Williama Blake’a). A jednak, mimo całego zła, które się wydarzyło i za które rozum jest z całą pewnością do pewnego stopnia współodpowiedzialny, a które wciąż generuje w swej bezbrzeżnej pysze, trzeba pamiętać również o jego pozytywnej mocy i właściwym powołaniu:

Jeżeli rozum potrafi intuicyjnie uchwycić i sformułować pierwsze i uniwersalne zasady istnienia oraz wyprowadzić z nich poprawne wnioski natury logicznej i deontologicznej, zasługuje na miano prawego rozumu, czyli – jak mawiali starożytni – *orthos logos* lub *recta ratio*²⁹.

²⁹ Ibidem, s. 8-9.

A zatem istniał i może istnieć prawy rozum, *recta ratio*, który nie niszczy, ale współpracuje w dziele zbawienia, nie rozkłada jedynie na części pierwsze tego, co stanowić winno organiczną całość, ale – pomimo tego, iż odróżnia – także łączy oddzielone elementy w głębsze i mocniej scalone struktury. Nie oddziela od bytu, pograżając w solipsystycznej izolacji, ale właśnie zbliża ku niemu, odsłaniając go w oglądzie i intelektualnej kontemplacji. Sam w sobie nie jest on bowiem zły – jest raczej upadły, a więc jakoś „uszkodzony”, błędzący, bo na skutek skazy grzechowej gruntownie zdezorientowany i rozdrażniony. Potyka się – bo tkwi w ciemności, a równocześnie jest mylnie przekonany o swojej duchowej supremacji. Cierpi zagubienie, a równocześnie cierpienie to neurotycznie ukrywa pod maską samozaspokojenia, samowy-

starczalności i kompulsywnej autoafirmacji. Tymczasem warunkiem powrotu do „zdrowia” jest to, by rozum pojął podstawowe reguły stosownej dla siebie aktywności:

Rozum musi przestrzegać pewnych podstawowych zasad, aby jak najlepiej wyrażać swoją naturę. Pierwsza zasada polega na uznaniu faktu, że ludzkie poznanie jest nieustanną wędrówką; druga wyraża świadomość, iż na tę drogę nie może wejść człowiek pyszny, który mniema, że wszystko zawdzięcza własnym osiągnięciom; trzecia zasada opiera się na „bojaźni Bożej”, która każe rozumowi uznać niczym nieograniczoną transcendencję Boga, a zarazem Jego opatrnościową miłość w kierowaniu światem³⁰.

³⁰ Ibidem, s. 31.

Tego rodzaju „zdrowa” aktywność rozumu, sytuująca go w całości życia duchowego na właściwym mu miejscu, została najdoskonalej urzeczywistniona w pismach św. Tomasza z Akwinu – i niczego w tej kwestii upływ wieków nie zmienił. Jan Paweł II poświęca tedy cały paragraf „nieprzemijającej nowości myśli św. Tomasza z Akwinu”³¹. Ojciec Święty wpisuje się zatem w długowieczną tradycję afirmacji myśli Akwinaty i uznania jej niemożliwych do przeszacowania zasług, zarówno jako nieocenionego narzędzia, umożliwiającego rozjaśnienie treści wiary, jak również jako doskonałego oręża polemicznego. Także i współcześnie bowiem myśl owa służyć ma refutacji szkodliwych i błędnych z perspektywy Magisterium nurtów filozoficznych. Pierwsze niebezpieczeństwo, na które zwraca uwagę Papież, związane jest tedy z eklektyzmem, „który to termin oznacza postawę kogoś, kto w swoich poszukiwaniach, w nauczaniu i w argumentacji, także w sferze teologii, ma zwyczaj posługiwać się izolowanymi ideami, zaczerpniętymi z różnych filozofii, nie bacząc ani na ich spójność i systematyczne powiązanie, ani na ich kontekst historyczny”³². Należy przeto wystrzegać się „klejenia” wszystkiego ze wszystkim bez uwzględniania kontekstów, konwencji, reguł i stosownych metod. Intelktualny „szwedzki stół”, choć kusi różnorodnością, to jednak ostatecznie zawsze przyprawia o myślową niestrawność – czasem wręcz biegunkę – na skutek działania źle reagujących na siebie potraw. Efektem bowiem takich zabiegów może być już

³¹ Ibidem, s. 66-69.

³² Ibidem, s. 130.

to postmodernistyczny chaos, myślowy *melting pot*, obliczony jedynie na efekt estetycznej oryginalności, już to jeszcze bardziej dziwaczne konstrukcje spod znaku New Age, wiodące na ogół na zupełnie manowce życia duchowego – o ile nie do szpitala psychiatrycznego.

Kolejne niebezpieczeństwo związane jest z historyzmem: „Zasadniczą cechą historyzmu jest to, że uznaje on wybraną filozofię za prawdziwą, jeśli odpowiada ona wymogom danej epoki i spełnia wyznaczone jej zadanie historyczne”³³. Na błąd historyzmu zwracał uwagę – jak widzieliśmy – św. Pius X. Odkrycie historyczności ludzkiego bycia – samo w sobie bardzo ważne i cenne – może stać się punktem wyjścia do totalnej relatywizacji wszystkich prawd i wartości, których ważność ogranicza się do czasów i okoliczności, w których są głoszone. Tego rodzaju podejście oznacza oczywiście rezygnację z prawdy – zarówno prawdy człowieka, jak i kultury oraz w końcu także religii. *Pantha rei* – jedyne, co można, to przyglądać się strumieniowi przemian, których „skąd” i „dokąd” jest i musi zostać ukryte, mając przy tym świadomość, iż żaden sąd, który możemy wygłosić, nie zachowuje ważności absolutnej – jest tylko listowiem dryfującym w wartkim strumieniu przemian.

Następnym wymienianym zagrożeniem jest scjentyzm. To przeciwnik dobrze znany, lecz wciąż mocny, choć sama nauka nie wydaje się mieć zbyt dobrze. „Ta koncepcja filozoficzna nie uznaje wartości innych form poznania niż formy właściwe dla nauk ścisłych – powiada autor *Fides et ratio* – spychając do sfery wytworów wyobraźni zarówno poznanie religijne i teologiczne, jak i wiedzę z dziedziny etyki i estetyki”³⁴. Choć paradygmat naukowy – taki, jaki wzniesiono na fundamencie fizyki Newtonowskiej w XIX i XX wieku – zdaje się dziś dożywać swoich dni (bo jego moc eksplanacyjna jest wyraźnie „na wyczerpaniu”, a innej „wielkiej teorii” jak na razie nie widać), to jednak instytucjonalnie, wizerunkowo, politycznie i technologicznie nauka nadal jest potężna i znajduje wielu gorliwych „apostołów” w osobach owych scjentyistów właśnie. Na ogół zresztą nie są to sami naukowcy, lecz zapaleni popularyzatorzy, którzy, liźnąwszy nieco wiedzy naukowej, sądzą, że w garści mają już odpowiedzi na wszelkie (sensowne) pytania. Dzisiaj scjentyści szczególnie chętnie odwołują się do

³³ Ibidem, s. 131.

³⁴ Ibidem, s. 132.

genetyki i neurologii, które władne są jakoby (lub już niedługo takie się staną) wyjaśniać wszelkie przejawy życia ludzkiego i oczywiście strukturę widzialnego świata.

I w końcu pragmatyzm. Ten nurt myślowy „doprowadził do ukształtowania się pewnej koncepcji demokracji, w której nie ma miejsca na jakiegokolwiek odniesienie do zasad o charakterze aksjologicznym, a więc niezmiennych: o dopuszczalności lub niedopuszczalności danego postępowania decyduje tu głosowanie większości parlamentarnej. Konsekwencje takiego założenia są oczywiste: najważniejsze wybory moralne człowieka zostają w rzeczywistości uzależnione od decyzji podejmowanych doraźnie przez organy instytucjonalne”³⁵. Papież obawia się tej filozoficzno-politycznej mieszanki, która powstaje, gdy poznawczy relatywizm sprzęgnie się z ukierunkowanym pragmatycznie ekonomizmem wolnorynkowym i w żaden sposób nieograniczonym aksjologicznie demokratyzmem. Problem polega bowiem na tym, że w ramach demokratycznych procedur większość parlamentarna może uznać za obowiązujące prawo, co tylko zechce. Tak było na przykład w Niemczech po 1933 roku. Kwestią podstawową staje się to, czy i w jaki sposób regulować polityczno-prawne mechanizmy państwa, podlegające coraz to większej presji „pragmatycznej”, czyli w gruncie rzeczy liberalno-ekonomicznej. Instytucje jego kierują się bowiem interesem – a nie wartościami. W demokracji liberalnej zakłada się wszak, że te drugie są względne (a co więcej, konfliktogenne), a ten pierwszy nie – stąd też wyłącznie biznesem należy się kierować. W razie czego sprzedać chętnym nawet sznur, na którym będą chcieli cię powiesić.

Na takie właśnie zagrożenia szczególną uwagę zwraca autor encykliki. Owe zbłądzenia są wynikiem niewłaściwego użycia rozumu i wynikłych z niego koncepcji filozoficznych. Kościół nie proponuje jednak w zamian żadnego własnego, jedynie prawdziwego systemu. Sprowadziłby się tym samym do rangi jednej z wielu (nawet jeśli najprawdziwszej) filozofii. Równocześnie rzec by się musiał właściwych sobie (teologicznych) metod i założeń, a w zamian przyjąć te *stricte* racjonalistyczne. Byłoby to co najmniej nieroztropne z punktu widzenia treści wiary, a też i szkodliwe dla samej filozofii, która znalazłaby się pod presją tak znaczną, iż zagrażającą jej autonomii:

³⁵ Ibidem, s. 133.

Kościół nie głosi żadnej własnej filozofii ani nie opowiada się oficjalnie po stronie jakiegoś wybranego kierunku filozoficznego, odrzucając inne. Ta powściągliwość znajduje istotne uzasadnienie w fakcie, że filozofia – także wówczas, gdy nawiązuje relacje z teologią – musi posługiwać się własnymi metodami i przestrzegać własnych zasad; w przeciwnym razie zabrakłoby gwarancji, że pozostanie ona skierowana ku prawdzie i będzie do niej dążyć w sposób, który poddaje się kontroli rozumu³⁶.

³⁶ Ibidem, s. 76.

Święty Jan Paweł II zaleca tedy zachowanie dystansu i niemylenie filozofii z teologią, a tym bardziej dogmatyką. Filozofia, nawet jeśli błędzi albo zbłądzenia jest bliska, posiada własną dziedzinę rozważań i stosowną autonomię. O tyle więc, o ile myśl św. Tomasza z Akwinu rozpatrujemy wyłącznie jako filozofię – nie jest ona ani jedyna, ani nienaruszalna. To natomiast, co można słusznie o niej powiedzieć, to to, iż do Prawdy zbliżyła się ona – jak dotąd – najbardziej ze znanych nam koncepcji spekulatywnych. To rozpoznanie potwierdza wciąż swym autorytetem Kościół. Natomiast tam, gdzie św. Tomasz wypowiada się jako teolog, a jego wypowiedzi potwierdzone są orzeczeniami Magisterium – tam też i krytyka filozoficzna nie sięga. Tam przemawia już jedynie Autorytet oparty na sukcesji apostoelskiej. Nie zawsze przy tym łatwo rozróżnić te dwie płaszczyzny w twórczości Akwinaty. Istnieje pewna nie do końca określona gatunkowo sfera filozofującej teologii czy – jeśli kto woli – teologizującej filozofii, która może sprawiać kłopoty, w przeszłości zaś była punktem wyjścia do oskarżeń autora *Sumy teologicznej* o zbyt daleko idący racjonalizm. Ale samo rozróżnienie jest realne i należy mieć je na względzie, by ocalić zarówno nienaruszalność prawd wiary, jak i prawodawstwo filozoficznego rozumu.

Tym bowiem, co może grozić, gdy całkiem odrzucimy rozum jako narzędzie rozumienia Objawienia, są różne formy fideizmu. Fideizm był i pozostaje pokusą o ogromnej sile przyciągania. Jest realizacją marzenia o „skoku w wiarę”, o całkowitym, heroicznym porzuceniu względnie trwałego ładu racjonalności. Jest próbą „przeprowadzenia się” już tu, w tym życiu, do zupełnie innej rzeczywistości – rzeczywistości eschatologicznej, w której prawa

„tego świata” zostają unieważnione. Jest marzeniem o mistyce i bezpośredniej łączności z Bogiem, bez pośrednictwa „chłodzącego” rozumu. Tego rodzaju podejście – zrozumiałe jakoś przecież dla chrześcijanina – grozi jednak popadnięciem w ciasne sekciarstwo i odrzuceniem kultury jako czegoś wewnątrzświatowego, a więc upadłego. A zatem znów – odrzuceniem natury na rzecz łaski. A Kościół się upiera, iż łaska ma doskonalić, a nie eliminować naturę. Fideizm, jako stała pokusa w życiu religijnym, obecny jest także i współcześnie. Papież stwierdza przeto:

Nie brak także niebezpiecznych przejawów odwrotu na pozycje fideizmu, który nie uznaje, że wiedza racjonalna oraz refleksja filozoficzna w istotny sposób warunkują rozumienie wiary, a wręcz samą możliwość wiary w Boga³⁷.

³⁷ Ibidem, s. 85-86.

Nieco dalej dodaje zaś:

Inne przejawy ukrytego fideizmu to lekceważąca postawa wobec teologii spekulatywnej oraz pogarda dla filozofii klasycznej, której pojęcia dopomogły w rozumowym wyjaśnieniu prawd wiary, a nawet zostały wykorzystane w formułach dogmatycznych³⁸.

³⁸ Ibidem, s. 87.

Dzisiejszy fideizm, na tle współokreślających go innych prądów myślowych współczesności, stawia również kwestię fundamentalną: czy dziś, w epoce często zwanej „postmetafizyczną”, można jeszcze i warto uprawiać teologię spekulatywną? Czy istotnie posiadamy jeszcze skuteczne narzędzia uprawiania racjonalnej metafizyki? Czy taka metafizyka – nawet gdyby okazała się możliwa – komukolwiek jest jeszcze potrzebna? Kogokolwiek do czegośkolwiek przekona lub skłoni? Święty Jan Paweł II twierdzi, iż można i trzeba metafizykę uprawiać, co więcej, zdaje się sugerować, iż wyłącznie jej odrodzenie może umożliwić przezwycięzenie głębokiego kryzysu myśli i kultury europejskiej. Metafizyka bowiem poświadcza i wyraża łączność z Transcendencją, z Istnieniem – tam, gdzie takiej łączności nie ma, prawdziwa kultura obumiera i zostaje zastąpiona pustymi i żałosnymi erzacami. Kultura niecierpiąca soków żywotnych z Nieskończoności jest kulturą niską

– popkulturą, a więc śmietnikiem powierzchownych estetycznych podniet. Stąd też:

Kładę wielki nacisk na element metafizyczny, gdyż jestem przekonany, że tylko tą drogą można przezwyciężyć kryzys, jaki dotyka dziś wielkie obszary filozofii, a w ten sposób skorygować pewne błędne postawy rozpowszechnione w naszym społeczeństwie³⁹.

³⁹ Ibidem, s. 126.

Tak oto, przyglądając się refleksji filozoficzno-teologicznej prowadzonej na gruncie myśli katolickiej w kontekście interesującego nas tutaj zagadnienia, widzimy, iż sprawa została dogłębnie przebadana i – zdawałoby się – ostatecznie wyjaśniona. Czy jednak rzeczywiście? Czy problem znikł – na skutek swego rozstrzygnięcia? Nie wydaje się. Nie zanikły przecież ani ataki rozumu na wiarę, ani niepewność, jak należałoby wyznaczać między nimi granicę. Ta niepewność jest być może wpisana w samą istotę wiary chrześcijańskiej i dlatego z wiary właśnie – z racji tej niepewności i towarzyszącej jej częstokroć mrocznej trwogi – płynie zasługa. W każdym wieku zmaganie pomiędzy wiarą a rozumem przybiera oczywiście nieco inne formy – coraz to nowe postaci przyjmuje bowiem rozum i zmienia się także samoświadomość i ekspresja wiary. Dzisiaj zmagamy się raczej z rozumem świeckim, zwłaszcza o nastawieniu politycznym – relatywistycznym, wątplącym, postmodernistycznie, „pogodnie” zrezygnowanym, czasem znowu cynicznie chichoczącym – niż z rozumem naukowym. Z tym ostatnim łączy ludzi wiary przynajmniej to fundamentalne przekonanie, iż istnieje Prawda jako taka, którego to przekonania afirmujący za wszelką cenę indywidualizm relatywistyczny nie podzielają (stąd zapewne obecne wyraźne i fascynujące zbliżenie na przykład fizyki teoretycznej czy astrofizyki do ich macierzy – metafizyki). Zmaganie między rozumem a wiarą widzimy również w obrębie refleksji polityczno-społecznej – i nie tylko w obrębie refleksji, ale też w samej *praxis* tej rzeczywistości. Pytamy dzisiaj znów (w znacznej mierze zmuszeni do tego zapytywania przez ekspansywny i oparty na wyrazistej teologii politycznej islam) o miejsce religii, a wraz z nią i wiary w przestrzeni publicznej (która, poczynawszy od rewolucji francuskiej, miała być

przecież w przekonaniu „postępowców” kształtowana wyłącznie w oparciu o zsekularyzowane *ratio*). Widząc wyraźne słabowanie rozumu zsekularyzowanego – a mimo to jego ciągłe roszczenie do jedynowładztwa – rozważamy możliwe dlań alternatywy. Widząc ślepe uliczki myślowego rozwoju, pytamy o ostatnie sensowne, a przy tym uwzględniające prawdy religii, jego formuły.

Nie rozstrzygniemy zapewne ostatecznie problemu relacji pomiędzy wiarą a rozumem. Nie rozpląće nam skłębionych tu zawiłości ani św. Augustyn, ani Anzelm, ani Akwinata, ani żaden z wybitnych Papieży. Ale tak długo, jak długo będziemy je wciąż od nowa, nieustępliwie podejmować i drażyć, tak długo nie wszystko jeszcze stracone – ani dla rozumu, ani dla wiary. Ani dla nas.

A poza tym pamiętajmy: może to bardziej wiara niż rozum pozwoli nam przetrwać opresję, która nieuchronnie nadchodzi. Może przeprosimy się sami ze sobą, ze swoją historią i tożsamością, i przestaniemy w końcu uciekać – w inność, w obcość, w nowość. Może się zdarzyć, iż wiara odrodzi się dopiero wówczas, gdy przyjdzie nam, ludziom Zachodu, spoglądać wprost w oblicze zagłady. Że więc rację miał Bierdiajew, gdy wieszczyl Nowe Średniowiecze. Europa wzniesie wówczas nowe katedry piękniejsze, potężniejsze i jeszcze wyższe niż te dawne. Staną się one ostatnimi latarniami ginącego świata. Albo pierwszymi nowego. ■