

Marek KITA

Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie

## **„NIEBIAŃSKA FILOZOFIA” CZYLI CHRZEŚCIJAŃSTWO JAKO UMIŁOWANIE MĄDROŚCI**

Powracanie dzisiaj do koncepcji „niebiańskiej filozofii Chrystusa” może się wydać nieporozumieniem i anachronizmem. Kwestia relacji między chrześcijaństwem a filozofią ma przecież długą historię. W dziejach kultury Zachodu refleksja nad wzajemnym stosunkiem wiary i rozumu doprowadziła do sytuacji, w której katolicka afirmacja „filozofii chrześcijańskiej” – różnej od teologii – dokonuje się przy zastrzeżeniu, że „wiera jako taka nie jest filozofią”<sup>1</sup> Zastrzeżenie to jest oczywiście ze wszech miar słuszne, jeśli przez filozofię rozumiemy czysto intelektualną spekulację dotyczącą fundamentalnych pytań ludzkiej myśli, oraz wypracowany w jej wyniku system poglądów. Chrześcijaństwo musi się wtedy jawić jako coś więcej niż filozofia. Podobnie teologia, czyli podejmowane z wiarą zgłębianie historycznego Objawienia, musi być odróżniona od rozważań na temat Absolutu i sensu życia bazujących raczej na „naturalnym świetle rozumu” Obecnie zarówno filozofowie, jak i teologowie dbają zazwyczaj o rozgraniczenie swych dyscyplin. Natomiast ogół gorliwych chrześcijan podpisze się pod intuicją Pascala, że Tym, kogo w wierze afirmujemy i kto rozpala serce w momentach łaski, jest żywy „Bóg Abrahama, Bóg Izaaka, Bóg Jakuba, a nie filozofów i uczonych”<sup>2</sup>

### A JEDNAK GŁOSIMY MĄDROŚĆ...

Jednocześnie na przestrzeni dziejów wciąż powraca skłonność do określania chrześcijaństwa mianem filozofii, jakkolwiek w takim ujęciu nauka Chrystusa staje się alternatywą dla wszelkich szkół oraz systemów

<sup>1</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, nr 76.

<sup>2</sup> *Pamiętka*, [w:] B. Pascal, *Rozprawy i listy*, Warszawa 1962, s. 77

ludzkiej mądrości. Jak wiadomo, u początków Kościoła nawrócony filozof Justyn uznawał Ewangelię za „filozofię jedynie pewną i pożyteczną”<sup>3</sup> W podobnym duchu wypowiadało się wielu innych autorów epoki patrystycznej oraz przedstawicieli teologii monastycznej średniowiecza. Jeszcze w XVI wieku zrażony do filozofującej na modłę scholastycznej teologii Erazm z Rotterdamu wzywał jednak do uprawiania „filozofii Chrystusowej”, choć podkreślał, że ta ostatnia „bardziej jest życiem niż dysputą, natchnieniem raczej niż uczonością, przemianą wewnętrzną raczej niż rozumowaniem”<sup>4</sup>

Całkiem niedawno Benedykt XVI przywołał na początku encykliki *Spe salvi* wczesnochrześcijańską wizję Chrystusa jako zarazem Pasterza i Filozofa. Papież przypomniał, że zgodnie ze starożytnym pojmowaniem roli filozofa był on „tym, który potrafił nauczać podstawowej sztuki: sztuki bycia prawym człowiekiem, sztuki życia i umierania”<sup>5</sup> Motyw Chrystusa-filozofa wskazuje na odnajdywanie w Nim Nauczyciela, będącego zresztą również samą Nauką: „Ja jestem drogą i prawdą” (J 14, 6). Chrystus stanowi więc dla chrześcijan – czego Benedykt XVI już wprost nie pisze – wręcz samą filozofię. Koncepcja *philosophia Christus*, tym bardziej wiąże się z deprecjonowaniem filozofii jako takiej:

Filozofia [...], którą jest Chrystus, to przede wszystkim Chrystus, który nie jest filozofią, lub inaczej, jest to dylemat: „albo Chrystus, albo filozofia”<sup>6</sup>

Jednak odrzucenie filozofii „opartej na ludzkiej tylko tradycji, na żywiołach świata, a nie na Chrystusie” (por. Kol 2, 8) pozostaje swego rodzaju stanowiskiem filozoficznym, skoro w zamian proponuje się wynikającą z poznania Boga-Człowieka znajomość „racji wszystkich rzeczy”<sup>7</sup>

W świecie późnego antyku chrześcijaństwo – mimo deprecjonowania go przez niektórych jako fanatycznego zabobonu – było postrzegane właśnie jako filozofia, ze względu na swe treści etyczne, kosmologiczne, a nawet teologiczne<sup>8</sup> Odwoływało się przeciw do wizji Bóstwa odpowiadającej raczej intuicjom filozoficznym, niż danym popularnej mitologii – opowiadało się „przeciw mitowi uświęconemu zwyczajem, za samą prawdą bytu”<sup>9</sup> Jego istotą okazywało się „pragnienie racjonalności, które

<sup>3</sup> Por. H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2000, s. 116.

<sup>4</sup> Erazm z Rotterdamu, *Parakleza to jest zachęta do uprawiania filozofii chrześcijańskiej*, [w:] Tenże, *Trzy rozprawy*, Warszawa 2000, s. 146.

<sup>5</sup> Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi*, nr 6.

<sup>6</sup> X. Tilliette, *Chrystus filozofów. Prolegomena do chrystologii filozoficznej*, Kraków 1996, s. 43.

<sup>7</sup> Por. B. Pascal, *Myśli*, 556 (602).

<sup>8</sup> Por. W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, Bydgoszcz 2002, s. 52.

<sup>9</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1994, s. 131.

ciągle zmusza rozum do przekraczania własnych granic”<sup>10</sup> Oczywiście obca mu była (i nadal jest) idea rozumu całkowicie autonomicznego, stąd wspomniana wyżej niemożność zupełnego sprowadzenia wiary do filozofii w nowożytnym znaczeniu tego terminu, a także niedopuszczalność uzależnienia jej od „zmiennych teorii filozoficznych”<sup>11</sup> Należy również pamiętać o ufundowaniu całego światopoglądu chrześcijan na paradoksie Boskiego wcielenia, skandalu krzyża i szalonej proklamacji zmartwychwstania! Jednak przy całym respekcie dla obecności w nim elementu transcendencji i dla wypracowanych w ciągu wieków rozróżnień – oraz dla faktu, że wiara w Chrystusa zainspirowała cały szereg szkół filozoficznych, nie narzucając jednolitego systemu – da się mówić o chrześcijaństwie jako filozofii szeroko pojętej. Owa „filozofia chrześcijan” istotnie konkuruje w szczególny sposób z różnymi filozofiami świata. Nawet zresztą w przypadku chrześcijańskiej filozofii rozumianej wąsko i specjalistycznie zwraca się uwagę na dogłębne przeobrażenie samego filozofowania pod wpływem wiary. Myśliciele z kręgu tradycji prawosławnej posuwają się aż do krytyki koncepcji rozumu naturalnego i względnej autonomii filozofii wobec teologii, akcentując heterogeniczność filozofii „autonomicznej” w stosunku do jej „teologicznej” odpowiedniczki<sup>12</sup>! Ale również tak wybitny spadkobierca tomizmu, jak Jacques Maritain, broniąc zasadniczej przynależności filozofowania do porządku naturalnego, stwierdzał istnienie „chrześcijańskiego stanu” filozofii uprawianej w kontekście przyjętego Objawienia<sup>13</sup> Z kolei papież Jan Paweł II w cytowanej już encyklice *Fides et ratio* konstatuje obecność w Biblii specyficznej treści filozoficznej, pozwalającej uzyskać klarowną wizję sensu istnienia<sup>14</sup> Dużo wcześniej na bogactwo swoistej metafizyki i antropologii biblijnej, kontrastujących z analogicznym dziedzictwem myśli helleńskiej, zwracał dobitnie uwagę Claude Tresmontant:

Nie ma przeciwieństwa między wiarą a rozumem, istnieje ono tylko między dwoma rozumami. Dziedzictwo biblijne nie przeciwstawia się filozofii greckiej niby jakaś wiara – myśli racjonalnej, ale jak pewien system myślowy – innemu systemowi o radykalnie odmiennej strukturze<sup>15</sup>

Przywołanego spostrzeżenia nie dyskwalifikuje fakt istnienia u ojców Kościoła pewnych zależności od greckich filozofów, ponieważ od po-

<sup>10</sup> Tenze, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, Kielce 2004, s. 68.

<sup>11</sup> Por. tamże, s. 109–110.

<sup>12</sup> Por. P. Ewdokimov, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej. Patrystyka, liturgia, ikonografia*, Kraków 1996, s. 86.

<sup>13</sup> Por. J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, Kraków 1988, s. 136–137.

<sup>14</sup> Por. Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, nr 80–81.

<sup>15</sup> C. Tresmontant, *Esej o myśli hebrajskiej*, Kraków 1996, s. 162–163.

czątku zależnościom tym towarzyszyła krytyka zastanych poglądów<sup>16</sup> Historyk filozofii dostrzega ostatecznie, że gdy chodzi o konfrontację klasycznego dziedzictwa myśli greckiej i chrześcijańskich syntez światopoglądowych mamy do czynienia z tożsamością podstawowych haseł, kluczowych pojęć (Bóg, świat, dusza, człowiek), a zarazem fundamentalną rozbieżnością ich rozumienia po stronie chrześcijańskiej i „pogańskiej”<sup>17</sup>

Nawrócenie – notabene Platon również używał tego pojęcia na określenie wejścia na drogę filozofowania<sup>18</sup> – oznacza najpierw „odnawianie się duchem w myśleniu” (por. Ef 4, 23), by móc „przyoblec nowego człowieka” Chrześcijaństwo jako nadprzyrodzona „filozofia” – sztuka życia i ścieżka Mądrości – daje człowiekowi „światłe oczy serca” (Ef 1, 18), pozwalające na zorientowanie się w jego egzystencjalnej sytuacji. Biblijna wiara, wbrew ujęciom fideistycznym, oznacza między innymi duchowe poznanie i rozumienie<sup>19</sup> Przy tym Żydzi byli uważani przez pogańskich intelektualistów za „naród filozofów”<sup>20</sup> ze względu na swój monoteizm i afirmację Boskich przykazań: „one są waszą mądrością i umiejętnością” (Pwt 4, 6). Chrześcijanie otrzymali głębsze poznanie Boga w Jego Synu, będącym dla nich żywą Torą – pouczeniem i regułą życia, co przejmująco ukazuje scena na górze Tabor<sup>21</sup> Absolutne skupienie uwagi na konkretnej Osobie<sup>22</sup> kogoś „większego niż Salomon” (por. Mt 12, 42) czyni nas niekiedy obiektem kpin na Areopagu, ale w oczach nieuprzedzonych poszukiwaczy prawdy pozwala się również okazać „ludem mądrym i rozumnym” (Pwt 4, 6).

## NAUKA MĄDROŚCI UKRZYŻOWANEJ

Stwierdzenie z Pierwszego Listu do Koryntian, że „Bóg wybrał właśnie to, co głupie w oczach świata” (1 Kor 1, 27) bywa czasem demagogicznie nadużywane. Rzecz jasna, życie Kościoła wciąż przynosi fakty potwierdzające sentencję o prostaczkach dostępujących objawienia rzeczy ukrytych „przed mądrymi i roztroprnymi” (por. Mt 11, 25). Przynosi też jednak świadectwa nieszczęść wynikających z braku refleksji w ramach

<sup>16</sup> Por. H. Chadwick, *Myśl wczesnochrześcijańska a tradycja klasyczna*, Poznań 2000, s. 13.

<sup>17</sup> Por. R. Heinzmann, *Filozofia średniowieczna*, Kęty 1999, s. 7–8.

<sup>18</sup> Por. W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, s. 31.

<sup>19</sup> Por. C. Tresmontant, *Esej o myśli hebrajskiej*, s. 159–160.

<sup>20</sup> Por. W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, s. 50.

<sup>21</sup> Por. Joseph Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1: *Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, Kraków 2007, s. 263.

<sup>22</sup> Por. R. Guardini, *O istocie chrześcijaństwa*, Kraków 2000, s. 14.

wiary, przekształcającej się wówczas faktycznie w rodzaj zabobonu. Ewangeliczna wiara angażuje umysł – „o nierozumni, jak nieskore są wasze serca do wierzenia” (Łk 24, 25) – i wymaga „rozważania w sercu” (por. Łk 2, 19) Bożych spraw dotyczących naszego życia. Wzgardzone przez światowych mędrców „słowo krzyża” (1 Kor 1, 18), obywające się doskonale bez uczonych dywagacji, odsłania przed sercami wrażliwymi na Boskie Tchnienie „ukrytą mądrość” zamiarów Pana, dotyczący człowieka i kosmosu „zamysł Chrystusowy” (por. 1 Kor 2, 16).

Dokonany w prologu Ewangelii Janowej wybór greckiego określenia nadprzyrodzonej tożsamości Jezusa miał, jak wiadomo, dalekosiężne implikacje. Rozpoznanie w Nazarejczyku ukrzyżowanym „pod Poncjuszem Piłatem” wiecznego Logosu Boga umożliwiło szczególnego rodzaju wgląd w Boską logikę. Bogactwo znaczeń Janowego terminu przełożyło się na mnogość filozoficznych skojarzeń. Kontemplacja Chrystusa dostarczała klucza do nowej wizji rzeczywistości.

Jako Słowo Boga, Logos przemówił w akcie stworzenia, przemawiał ustami proroków Izraela i przemówił znów, w sposób rozstrzygający, w życiu i nauczaniu Jezusa. Jako Zamysł Boży Logos nadał sens szaleństwu świata i mocy zła. Jako Struktura kosmosu Logos dawał nadzieję na istnienie „systemu” i powiązań pomiędzy odrębnymi elementami doświadczonego Wszechświata. Jako Zbawca kosmosu Logos nie wyrwał ludzkości z dobrego porządku stworzenia, lecz przetworzył stworzony porządek tak, aby stał się on odpowiednią oprawą i tłem dla przemienionej ludzkości<sup>23</sup>

Oto zwornik świata i światopoglądu. Poznanie Chrystusa niesie z sobą – zarówno wczoraj, jak i dziś – wtajemniczenie w mądrość jako *integritas*, intuicję scalającą poznanie i życie zarówno indywidualne, jak i zbiorowe. W Nim „spotykają się wszystkie ogniskowe rzeczywistości”<sup>24</sup>, On jest „punktem, do którego zwracają się pragnienia historii oraz cywilizacji”<sup>25</sup> Pozostaje, zgodnie z wyrażeniem Erazma „tym słowem związłym i w skrót zamienionym”, w którym Bóg miał „połączyć na powrót wszystko, co na niebie i co na ziemi”<sup>26</sup>

Istotny i wstrząsający jest przy tym fakt konsekwentnego podkreślania tożsamości owego „Chrystusa kosmicznego”, ucieleśnienia Pełni pojednanego ze Stwórcą uniwersum (Kol 1, 19), z historyczną postacią Ukrzyżowanego. Właśnie taki, z ranami od gwoździ i przebitym bokiem, okazuje się „mocą Bożą i mądrością Bożą” (1 Kor 1, 24). Do prawdziwej mą-

<sup>23</sup> J. Pelikan, *Jezus przez wieki*, Kraków 1993, s. 84.

<sup>24</sup> J. Szymik, *O teologii dzisiaj. Zadania, piękno, przyszłość*, Pelplin 2006, s. 217.

<sup>25</sup> Sobór watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 45.

<sup>26</sup> Erazm z Rotterdamu, *List o filozofii ewangelicznej*, [w:] Tenże, *Trzy rozprawy*, s. 508–509. Por. Ef 1, 10 i Kol 1, 19–20.

drości wiedzie więc najpierw „pogodzenie się z tajemnicą” opuszczenia przez Boga (Mt 27, 46) współistotnego Mu Syna<sup>27</sup> Ten wątek „filozofii tryskającej z Chrystusa” ze szczególnym wyczuciem uwypukliła w naszych czasach Chiara Lubich<sup>28</sup> W jej ujęciu Jezus opuszczony na krzyżu i wykrzykujący swe dramatyczne „dlaczego?” stanowi najdoskonalsze uosobienie ludzkiego intelektu stojącego wobec tajemnic bytu i egzystencji, a zarazem źródło, z którego możemy czerpać odpowiedzi na nurtujące nas pytania. Radykalnie ogołocoony, wręcz unicestwiony w swym bycie, właśnie wtedy najpełniej realizuje swoją podmiotowość w akcie ofiarowania: „Ojczy, w Twoje ręce powierzam ducha mego” (Łk 23, 46). Zada-je w ten sposób kłam idei samoświadomości przeciwstawionej obiektywności bytu i w konsekwencji zamykającej się na Byt Absolutny.

Jezus Opuszczony w najwyższym stopniu ukazuje świadomość, która afirmuje się właśnie wtedy, gdy podarowuje się drugiemu, każdej inności, czyli w najszerszym wymiarze – bytowi. Prawdziwa samoświadomość to ta, która rodzi się z komunii z bytem, komunii, w której świadomość zdaje się tracić samą siebie, ale w istocie odnajduje się, jest<sup>29</sup>

Ukrzyżowany objawia tajemnicę bytu jako miłości, rzucając również światło na misterium Bytu Absolutnego – istniejącego na sposób troistego nie-bycia dla siebie, lecz wzajemnego obdarowania, bycia w drugim, perychorezy. Pasja Chrystusa otwiera zatem perspektywę dla nowej ontologii<sup>30</sup>

Już zresztą samo wyznanie wiary w Chrystusa i rozpoznanie w Nim powszechnego Sensu mają źródło w olśnieniu sensem krzyża, stanowiącego ziemski tron „Króla nie z tego świata” (por. J 18, 36–37): „Jego ukrzyżowanie jest Jego królowaniem; Jego królowanie polega na tym, że wydał samego siebie ludziom”<sup>31</sup> Odwieczne Słowo przemówiło do nas przede wszystkim egzystencją przeżywaną jako dar aż do końca. Do takiego sposobu egzystowania zaprosiło swych przyjaciół. Właśnie rozciągając ręce nad światem Jezus rozsunał kotary ukrywające przed naszym wzrokiem logikę prawdziwego życia, filozofię nieba.

Tradycja chrześcijańska odnajdywała też w „nauce krzyża” uzasadnienie niepojętych dróg Boga w historii. W wymiarze symbolicznym przecinające się belki oznaczały „wysokość i szerokość wszechświata”,

<sup>27</sup> Por. J. Pelikan, *Jezus przez wieki...*, s. 123.

<sup>28</sup> Por. Ch. Lubich, *Charyzmat jedności*, red. M. Vandeleene, Kraków 2007, s. 300–307.

<sup>29</sup> Tamże, s. 303.

<sup>30</sup> Por. wykład nowej ontologii w pracy K. Hemmerle, *Tezy ontologii trynitarnej*, Kielce 2003.

<sup>31</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 196.

zaś punkt ich przecięcia, gdzie znalazła oparcie głowa Ukrzyżowanego, wskazywał na urzeczywistnione w Nim „zjednoczenie i ostateczną harmonię wszechbytu”<sup>32</sup> Krzyż stanowił klucz do teodycei *avant la lettre*, świadcząc zarówno o mocy zła, w którym „leży świat” (por. 1 J 5, 19), jak i o zdolności Boga do wyprowadzania dobra także z ludzkich zbrodni – niczym w pradawnej historii Józefa Egipskiego (por. Rdz 50, 20).

Prawdziwa mądrość, mądrość krzyża, polegała na umiejętności widzenia obu stron naraz, tak aby nie ignorować obecności i potęgi zła, do czego skłania powierzchowny optymizm, ani nie dopuszczać, by obecność i potęga zła negowały suwerenność Jedyne Boga, do czego wiedzie fatalistyczny dualizm<sup>33</sup>

### UKRYTY SENS WSZECHRZECZY

Jeśli więc pozostaje prawdą stwierdzenie, że od początku swej misji w świecie grecko-rzymskim chrześcijaństwo nawiązywało do wizji „Boga filozofów” – jakkolwiek filozofowie ci różnili się znacząco od swych późniejszych odpowiedników z epoki oświecenia – to zarazem przywołana wizja podlegała w ramach chrześcijańskiego orędzia istotnej transformacji. Niepodobny do antropomorficznych bóstw Olimpu Absolut okazywał się jednak nie tylko doskonałą Podstawą bytu, lecz także *Philantropos*, słuchającym życzliwie ludzkich modlitw. W świetle własnego objawienia „Bóg filozofów jest zupełnie inny, niż wymyślili Go filozofowie, chociaż nie przestaje być Tym, do czego oni doszli”<sup>34</sup> Różny od mitologicznego antropomorfizmu biblijnego obrazu Pana Zastępów idzie w parze z intuicją całkowitej odmienności *Deus absconditus* od stworzeń, a z drugiej strony w nicejskim *Credo* proklamacji Boga jako *Pantokratora* towarzyszy przedstawienie Go jako Ojca. Chodzi, rzecz jasna, o tego Ojca, który ma policzone wszystkie włosy na naszych głowach i który towarzyszy upadkowi na ziemię każdego wróbla (por. Mt 10, 29–30)! Jest to jednak przede wszystkim Ojciec Jezusa, ofiarowujący nam dzięki ucłowieczeniu Syna-Logosu swoją zupełnie szczególną bliskość. Proklamowane w Ewangelii dziecięstwo Boże nie jest metaforą (por. 1 J 3, 1)! W związku z powyższym chrześcijańska mądrość życia transcenduje wszelką etykę, mając w porównaniu z mądrością filozofów aspiracje więcej niż zuchwale: dojście do pełnego uczestnictwa w Boskiej naturze (por. 2 P 1, 4), całkowite wejście w sferę intymnego życia Absolutu-Trójcy<sup>35</sup>

<sup>32</sup> J. Pelikan, *Jezus przez wieki...*, s. 124.

<sup>33</sup> Tamże, s. 125.

<sup>34</sup> Tamże, s. 132–133.

<sup>35</sup> Por. C. Tresmontant, *Esej o myśli hebrajskiej*, s. 167

Ta zuchwała nadzieja obejmuje los całego wszechświata. Przekłada się na wolny od naiwności optymizm „metahistoryczny” w odniesieniu do ogólnego bilansu dziejów. W cytowanych powyżej rozważaniach Chiary Lubich objawienie Jezusa Opuszczonego rzuca światło również na sens stworzonego kosmosu, pozostającego w stałej relacji do osobowego Stwórcy. Świat posiada własną autonomię, realizowaną w historii i dochodzącą do głosu w człowieku – istocie zdolnej do dialogu z Bogiem. Z kolei zwrot reprezentującego całe stworzenie człowieka ku Stwórcy urzeczywistnia ostatecznie osoba wcielonego i zmartwychwstałego Logosu, Głowy ludzkości i wszechświata (por. Ef 1, 10). Jednak w kulturze świata zachodniego obraz kosmosu pełnego obecności Boga w Jego Słowie za pośrednictwem Ducha (alternatywny wobec uprzedniej wizji mitologicznej) został zmaćony, a w końcu porzucony na rzecz płytkiego postrzegania rzeczy i ich powiązań bez sięgania do korzeni bytu. Chłodna abstrakcja zastąpiła inteligencję miłości. Mimo to chrześcijaństwo nie przestaje pokazywać, że w osobie Jezusa Opuszczonego marność (por. Koh 1, 2) bytów odciętych od swego źródła została zasymilowana przez Miłość<sup>36</sup>. Nie-byt istnień zawieszonych w otchłani absurdu przekształcił się na krzyżu w nie-byt ofiary. Pustka zyskała sens i otworzyła się na Pełnię. Duch, którego Ukrzyżowany tchnął w świat, przenika wszystkie istoty oraz rzeczy, objawiając istnienie relacji oblubieńczej między Stwórcą i stworzeniem. To ostatnie ma wielorako dojrzewać aż do momentu powszechnego zmartwychwstania, kosmicznej przemiany (por. Rz 8, 20–21) i wielkich eschatologicznych zaślubin, zapowiedzianych w Apokalipsie św. Jana.

Taka „eucharystyczna” wizja rzeczywistości doczesnej wyzwala energię twórczą, inspirując wysiłki wierzących naukowców, techników, myślicieli i artystów. Przeczuwają oni, że choć ziemski postęp nie utożsamia się po prostu ze wzrastaniem Królestwa Bożego, to jednak nie jest też w perspektywie tego ostatniego czymś obojętnym<sup>37</sup>. Niekiedy rozpoznają wręcz, że „kultura jest ikoną Królestwa Bożego” i że „coś z niej pozostanie na zawsze”<sup>38</sup>. Człowiek jako pokorny ogrodnik świata (por. Rdz 2, 15) ma współpracować ze Stwórcą w kreowaniu nowego oblicza ziemi. Powierzono mu budowanie mostów pomiędzy nią a niebem. Tworzenie cywilizacji stanowi bowiem część urzeczywistniania naszego królewskiego kapłaństwa (por. 1 P 2, 9), codziennego ofiarowania Bogu wielu „owo-

<sup>36</sup> Por. Ch. Lubich, *Charyzmat jedności*, s. 304–306.

<sup>37</sup> Por. Sobór watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 39.

<sup>38</sup> P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1964, s. 352.



ców ziemi i pracy rąk ludzkich” Wszystko to wiąże się mocno z kontemplacją obecności Chrystusa w świecie. Mistyka nie sprzeciwia się tu zupełnie „życiu czynnemu”

Zakorzeniona w Chrystusie mądrość pozwala więc „patrzeć na świat jak na Kościół, w którym celebrytuje się odwieczna kosmiczna liturgia”<sup>39</sup> Na długo przed Teilhardem de Chardin postrzeganie Chrystusa jako nie tylko „duchowego” mediatora między ludzkością a Bogiem, ale także jako aktywnego uniwersalnego Czynnika, mającego „w pełni zrealizować Boży plan stworzenia”<sup>40</sup>, otwierało drogę do pogodzenia wiary w zbawczą Opatrzność z eksploracyjnym podejściem do świata. Zjednoczony z nami w człowieczeństwie stwórczy Logos – Prawodawca przyrody – uwzględniając od wieków ludzkie prośby zanoszone za Jego pośrednictwem w czasie umożliwia „pokoju współistnienie naukowych badań natury z modlitwą”<sup>41</sup> Nie musimy wybierać między wizją bezdusznego kosmosu materialistów a naiwnym obrazem wszechświata „ręcznie sterowanego” przez Boga. Mamy też alternatywę wobec perspektywy „głębokiej ekologii” o charakterze neopogańskim.

W mądrościowej wizji chrześcijan Wszechświat nie jest Boski, lecz jest Boży. Natura okazuje się tworzywem kielicha, który wypełni nadprzyrodzoność. Ostatecznym celem wszechrzeczy pozostaje eschatologiczne spełnienie „w łonie Ojca”<sup>42</sup>

## ROZUMNE SERCE, SERDECZNY ROZUM

Chrześcijaństwo stanowi zatem specyficzną mądrość, a właściwie „umiłowanie Mądrości Przedwiecznej”, jak to ujmował św. Ludwik Grignon de Montfort<sup>43</sup> Zgodnie z uwagami zawartymi w pierwszym paragrafie niniejszego tekstu oferuje – przy wszystkich wspomnianych rozróżnieniach, jakie należałoby w tym miejscu poczynić – uzasadnione i uporządkowane poznanie najistotniejszych i najbardziej podstawowych kwestii, stawianych przez ludzki umysł<sup>44</sup> Realizuje przy tym, jakkolwiek ze

<sup>39</sup> T. Špidlík, *Zmierzając ku teologii sofiologicznej*, [w:] Tenże, *Chrześcijańska tożsamość Europy. Dwa płuca*, Kraków 2007, s. 137.

<sup>40</sup> G. Maloney, *Chrystus kosmiczny od Pawła do Teilharda*, Warszawa 1986, s. 19.

<sup>41</sup> T. Špidlík, *Zmierzając ku teologii sofiologicznej*, s. 103–104.

<sup>42</sup> Por. Ch. Lubich, *Charyzmat jedności*, s. 306.

<sup>43</sup> Por. E. Gutowska, *Wstęp*, [w:] św. Ludwik Maria Grignon de Montfort, *Miłość Mądrości Przedwiecznej. List do Przyjaciół Krzyża*, Poznań 2006, s. 8–9.

<sup>44</sup> Por. najogólniejsze określenie filozofii w: *Słownik filozofii*, red. J. Hartmann, Kraków 2004, s. 60.

znaczącą nawiązką, zadanie wyznaczane filozofii u jej początków, gdy „poznanie i umiłowanie mądrości” miało nie tylko oświecać intelekt, lecz także kształtować właściwy sposób życia przez kształtowanie woli. Chrześcijaństwo, będąc zarówno intelektualnym, jak i egzystencjalnym poznaniem (całej – również nadprzyrodzonej) prawdy, dopełnia ludzką filozofię<sup>45</sup>

Owa dopełniająca mądrość ziemską „filozofia niebiańska” odwołuje się, zgodnie z symboliką biblijną, do władzy poznawczej i decyzyjnej serca – co, jak również wspomniano, w żadnym razie nie oznacza braku racjonalności. Człowiek Biblii myśli sercem, czyli integralnie postrzegającym centrum osoby – siedliskiem świadomości, rozumu i wolności<sup>46</sup>. Także dogłębne wniknięcie w sens słynnej frazy Pascala o sercu dotykającym Boga niedostępnego dla rozumu pozwala dostrzec, że preferowane przez francuskiego myśliciela serdeczne „czucie” pozostaje specyficzną władzą intelektualną. Chodzi tu o intuicję, nie emocje, o zdolność postrzegania fundamentalnych i ostatecznych zasad bez konieczności (a nawet poza możliwością) ich dyskursywnego dowodzenia<sup>47</sup>. Notabene również rozum dyskursywny w ramach swych naturalnych kompetencji ujawnia istnienie własnych granic i hipotetycznej sfery ponad-rozumowej, lecz nie irracjonalnej. Gdy chodzi o biblijne poznanie sercem, mamy do czynienia z wewnętrznym dialogiem ducha ludzkiego z Duchem Świętym<sup>48</sup>, w którym dochodzą do głosu dar łaski oraz człowiecza wolność decyzji. Jednak nadprzyrodzony charakter rozbudzonej przez Ducha nadziei nie wyklucza możliwości jej rozumnego uzasadniania – *apologii* (por. 1 P 3, 15).

Będące udziałem zintegrowanego podmiotu poznanie, w którym rozum, intuicja i wiara łączą się w harmonijny akord, odsłania przed oczami serca spójny obraz rzeczywistości, odkrywając „wielki sens istnienia”<sup>49</sup>. Czyni to unikając uproszczeń, prezentując całe zróżnicowane bogactwo rozbrzmiewającej w świecie dzięki Objawieniu „symfonii prawdy”<sup>50</sup>. Uwzględnia przy tym z pokorą, w duchu autentycznego realizmu, istnie-

<sup>45</sup> Por. A. Rosmini, *Jak można prowadzić studia filozoficzne*, [w:] Tenże, *Cele filozofii*, Warszawa–Lublin 2004, s. 73–79.

<sup>46</sup> Por. J. de Fraine, A. Vanhoye, *Serce* [w:] *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań 1990, s. 871.

<sup>47</sup> Por. T. Dzidek, *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, Kraków 2001, s. 40–41.

<sup>48</sup> Por. C. Tresmontant, *Esej o myśli hebrajskiej*, s. 161.

<sup>49</sup> Por. W. Hryniewicz, *Chrześcijaństwo nadziei. Przyszłość wiary i duchowości chrześcijańskiej*, Kraków 2002, s. 62.

<sup>50</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Prawda jest symfoniczna. Aspekty chrześcijańskiego pluralizmu*, Poznań 1998, s. 6.

nie antynomii i paradoksów, którym wychodzi naprzeciw nasza „oświecona niewiedza”<sup>51</sup> Zdrowemu chrześcijaństwu obce jest doktrynerstwo.

W czasach, gdy tęsknota za perspektywą „holistyczną” i głód światłej duchowości każą wielu osobom spoglądać z entuzjazmem w kierunku religijnych filozofii Dalekiego Wschodu lub (częściej) ich imitacji wyrosłych z New Age, chrześcijanie nie mają się czego wstydzić. Są dziećmi Mądrości jak najbardziej ogarniającej całość (*katholike*) i natchnionej. Zaś umiłowanie tej Mądrości wynika w ich przypadku nie tylko z wrodzonego człowiekowi pragnienia światła wiedzy, ale także z zupełnie oryginalnego doświadczenia bycia kochanym przez Mądrość. Chrześcijańska epifania Logosu wszechrzeczy wskazuje jego poszukiwaczom „drogę jeszcze doskonalszą” (por. 1 Kor 12, 31) niż ścieżki gnozy – trudniejszą, a przecież bliższą najgłębszym oczekiwaniom duszy, którym sami przestaliśmy do wierzać.

Bezkrytycznie przyjmujemy, że myśl jest większa niż miłość, podczas gdy dobra nowina Ewangelii i chrześcijański obraz Boga poprawiają tu filozofię i uczą nas, że miłość stoi ponad myślą. Absolutna myśl jest miłowaniem, nie jest myślą nieczułą, lecz stwórczą, ponieważ jest miłością<sup>52</sup>

Sama najwyższa Mądrość jest więc Miłością. Posiada serce i „władza wszystkim z dobrocią” (Mdr 8, 1), a uczestnictwo w tej dobroci staje się, jak mówi poeta, „miarą człowieczeństwa i istnienia”<sup>53</sup> W szkole „filozofii ewangelicznej” miłość mądrości owocuje mądrością miłości. Chrześcijański myśliciel dzieli te konstatacje z prostaczkim recytującym litanie, zgodnie z którą „wszystkie skarby mądrości i umiejętności” mieści w sobie przebite na krzyżu Serce Jezusa.

#### „LA FILOSOFIA CELESTE”, OSSIA IL CRISTIANESIMO COME AMORE DELLA SAPIENZA

##### Riassunto

L’idea antica del cristianesimo come „filosofia celeste di Cristo” può apparire al giorno d’oggi ambigua e anacronistica. Nella cultura occidentale dopo un lungo periodo di riflessione sul rapporto tra cristianesimo e filosofia si assiste alla nascita del fenomeno della „filosofia cri-

<sup>51</sup> Termin Mikołaja z Kuzy, będącego w historii teologii szczególnym patronem drogi rozumu od subtelnej spekulacji ku kontemplacyjnemu wyciszeniu – „od matematyki do mistyki” Por. T. Dzidek, *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, s. 308–314.

<sup>52</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 135–136.

<sup>53</sup> Por. R. Brandstaetter, *Psalm o trzcinie*, [w:] Tenże, *Pieśń o moim Chrystusie. Hymny Maryjne*, Warszawa 1988, s. 130.

stiana” – una cosa diversa dalla teologia – che reca in sé l’affermazione che il cristianesimo stesso non si riduce alla filosofia. Eppure in tutta la storia della Chiesa troviamo alcuni pensatori che parlano del cristianesimo come una filosofia in senso estensivo. Anche Benedetto XVI nella enciclica *Spe salvi* ci ha ricordato una visione di Cristo come Filosofo, cioè una persona che sa insegnare l’arte della vita. Infatti potremo dire anche di più: se pensiamo a Cristo come Sapienza incarnata, allora la nostra filosofia – l’amore della sapienza – diventa l’amore per Lui.

Il cristianesimo come filosofia per estensione ci offre una visione integrale della realtà, in conformità alla frase di Pascal: „Chi conosce Cristo, conosce la ragione di tutte le cose” In Gesù è stato incarnato un progetto divino dell’uomo e del mondo. L’insegnamento della Sapienza crocifissa ci apre gli occhi del cuore al senso vero dell’essere e dell’esistenza. Il suo sacrificio ci rivela una nuova ontologia, in cui l’essere significa dono. Nella luce di Cristo contempliamo il senso della storia e della cultura umana.

Il cristianesimo come „amore della Sapienza eterna” realizza il compito della filosofia (nel suo concetto antico) e lo completa. Esso si presenta come una saggezza del cuore ma questo non significa irrazionalismo – nella saggezza così s’incontrano la ragione discorsiva, l’intuizione e la fede. Inoltre „filosofia celeste” corregge ogni filosofia della terra insegnandoci che l’amore vale più del pensiero. Alla scuola del Vangelo il frutto dell’amore della sapienza diventa sapienza dell’amore.