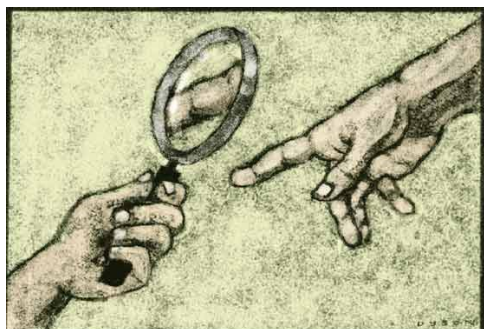


Вельмишановні Брати у єпископстві, вітання вам і Апостольське Благословення!



ВІРА І РОЗУМ (Fides et Ratio) — ніби два крила, на яких людський дух підноситься до споглядання істини. Сам Бог прищепив людському серцю прагнення до пізнання істини, остаточною метою якого є пізнання Його самого, щоб людина, пізнаючи й люблячи Його, могла осягнути повноту істини про себе (пор.: Вих. 33, 18; Пс. 27, 8-9; 63, 2-3; Ів. 14, 8; 1 Ів. 3, 2).

## ВСТУП

### "ПІЗНАЙ САМОГО СЕБЕ"

1. В історії як Сходу, так і Заходу можна побачити, що людина впродовж віків пройшла певний шлях, який поступово провадив її до зустрічі з істиною і до глибшого її пізнання. Цей процес відбувався — інакше й бути не могло — у сфері самопізнання особи: що більше людина пізнає дійсність і світ, то більшою мірою усвідомлює себе як єдину в своєму роді істоту, а zarazом чимраз нагальнішим для неї стає питання про сенс речей та її власного існування. Все, що є об'єктом нашого пізнання, тим самим стає частиною нашого життя. Заклик *Gnothi seauton* (Пізнай самого себе), вирізьблений на архітраві Дельфійського храму, є свідченням фундаментальної істини, яку повинна визнавати як елементарне вихідне правило кожна людина, яка, бажаючи відрізнитися від інших створінь, іменує себе "людиною", тобто тим, хто "знає самого себе".

Утім, варто хоча б побіжно поглянути на стародавню історію, щоб виразно побачити, як у різних частинах світу, де розвивалися самобутні культури, люди одночасно починали ставити собі засадничі питання, які супроводжували все людське буття: Хто я? Звідки прийшов і куди йду? Чому існує зло? Що мене чекає після цього життя? Ці питання є у святих письменах Ізраїлю. Знаходимо їх і у Ведах, і в Авесті, надibuємо у творах Конфуція та Лао-цзи, у проповідях тіртханкар і самого Будди. Є вони у поемах Гомера, у

трагедіях Евріпіда й Софокла, а також у філософських творах Платона та Арістотеля. Спільним джерелом усіх цих питань є потреба, що її людина завжди дуже сильно відчуває в своєму серці, дошукатися сенсу, бо ж од відповіді на ці питання залежить, якого напрямку вона мусить надати своєму життю.

2. Процес пошуку не є і не може бути чужим для Церкви. Відтоді як у Пасхальній Тайні вона отримала в дар остаточну істину про життя людини, Церква мандрує дорогами світу, щоб проповідувати, що Ісус Христос є "дорога, і правда, і життя" (Ів. 14, 6). Серед усіх різновидів її служіння, які їй належить виконувати для добра людства, одне накладає на неї особливу відповідальність: це дияконія істини. (1) Ця місія, з одного боку, залучає спільноту вірних до спільних зусиль людства у прагненні до істини, (2) а з іншого — зобов'язує цю спільноту ділитися здобутим знанням, з усвідомленням, що кожна пізнана істина — це завжди тільки етап дороги до пізнання тієї повної істини, яка постане в остаточному об'явленні Божому: "Тепер бачимо ми ніби у дзеркалі, у загадці, але потім — обличчям в обличчя; тепер розумію частинно, а потім пізнаю, як і пізнаний я" (1 Кор. 13, 12).

3. Є багато доріг, якими людина може просуватися до досконалішого пізнання істини і завдяки цьому робити своє життя відповідним до людської гідності. Серед них особливе місце належить філософії, яка безпосередньо формулює питання про сенс життя і шукає відповіді на них; отож вона постає як одне з найвеличніших завдань людини. Термін "філософія" у перекладі з грецької означає "любов до мудрості". Справді, філософія народилася і стала розвиватися в епоху, коли людина почала ставити перед собою питання про причини й цілі речей. Філософія різними способами і в різноманітних формах показує, що прагнення істини є невід'ємним елементом людської природи. Природженою рисою людського розуму є схильність до роздумів над причиною речей, хоча відповіді, які він формулює чимраз повніше, містяться в межах певного контексту, що виразно вказує на взаємовплив різних культур, в середовищі яких людина живе. Філософія справила потужний вплив на формування і розвиток культури на Заході, але не можна забувати і про її вплив на уявлення про людське життя, поширені на Сході. Бо кожен народ має свою одвічну, тільки йому притаманну мудрість — справжній скарб культури, яка прагне дозрілого вираження передусім у строго філософських формах. Слушність цього твердження посвідчує той факт, що певну основну форму філософського знання і в нашу епоху ми можемо виявити навіть у постулатах, що ними надихається законодавство різних країн та міжнародне право, яке регулює норми суспільного життя.

4. Однак треба зауважити, що за одним словом тут можуть ховатися різні значення. Отже, передовсім треба точніше окреслити його зміст. Людина, спонукувана прагненням відкрити остаточну істину свого існування, намагається здобути ті елементи

універсального знання, які дають їй змогу ліпше розуміти саму себе і чимраз повніше самовдосконалюватись. Це засадниче знання бере початок із здивування, що його пробуджує в ній споглядання творіння: людина з подивом відкриває, що вона є частиною світу, що вона зв'язана з іншими подібними до себе істотами, з якими її єднає спільне призначення. Саме в цей момент вона виходить на шлях, яким потім простуватиме до відкриття все нових і нових горизонтів знань. Без здивування людина потрапила б у рутину, перестала б розвиватися і поступово стала б нездатна жити по-справжньому, тобто як особистість.

Здатність до абстрагування, властива людському розуму, дає змогу — через філософську активність — надавати стрункої форми мисленню і таким чином виробити систему знань, яка характеризується логічною зв'язністю тверджень і гармонією зв'язку окремих дисциплін. Завдяки цьому процесові в різних культурах і в різні епохи досягнуто результатів, які зумовили створення цілісних систем мислення. На практиці це часто породжувало спокусу ототожнити якусь одну вибрану течію з усією філософією. Однак, очевидно, що в таких випадках бере гору своєрідна "філософська гординя", яка воліла б надати власній візії, недосконалій і звуженій вибором окресленої перспективи, рангу універсальної інтерпретації. Насправді ж кожна філософська система, хоча вона й заслуговує на повагу як певна компактна цілість, що не допускає будь-якого інструментального вжитку, мусить визнавати першість філософського пошуку, з якого вона бере початок і якому повинна послідовно служити.

З цього погляду можна виділити певну сукупність філософських істин, які, попри плин часу і поступ знань, залишаються актуальними. Досить навести тут як приклад принципи суперечності, доцільності й причинності або концепцію особистості як вільного й розумного суб'єкта, здатного до пізнання Бога, істини і добра; тут також ідеться про певні головні загальновизнані норми моралі. Усе це показує, що, попри різноманітність течій думки, існує певний корпус знань, які можна визнати своєрідною духовною спадщиною людства. Тут маємо справу з імпліцитною філософією, завдяки якій кожна людина має відчуття, що їй відомі ці принципи, хоча б лише у вигляді загального та неусвідомленого. Ці засади, саме тому, що їх уповні визнають усі, мають становити ніби точку збігу різних філософських шкіл. Якщо розум здолає інтуїтивно вловити і сформулювати перші й універсальні принципи життя та зробить із них правильні висновки, як логічні, так і онтологічні, то він заслуговує називатися правдивим розумом, або, як казали древні, *orthos logos, recta ratio*.

5. Церква, зі свого боку, високо цінує прагнення розуму до осягнення цілей, які роблять існування людини більш гідним її ймення. Церква вбачає у філософії дорогу, яка веде до пізнання головних істин про життя людини. Водночас Церква визнає філософію необхідним знаряддям, яке допомагає глибше пізнати віру і передати істини Євангелії тим, хто їх іще не знає.

Отже, покликуючись до ініціатив моїх Попередників, я теж прагну пригледітися до цієї особливої форми розумової активності. До цього мене схиляє переконаність, що, особливо в наш час, пошуки досконалої істини часто не мають чіткого напрямку. Безперечно, великою заслугою сучасної філософії є зосередження уваги на людині. Виходячи з цього й опиняючись перед багатьма питаннями, розум ще сильніше прагне

якомога ширшого і глибшого знання. Як наслідок, побудовано складні системи мислення, плодом яких став розвиток різних галузей знання, а також поступ культури та цивілізації. Антропология, логіка, природничі науки, історія, лінгвістика — увесь простір знання був охоплений цим процесом. Проте позитивні здобутки не повинні заступати того факту, що той же розум, однобічно зосереджений на пошуках знання про людину як суб'єкта, здається, забуває, що покликанням людини є простування до істини, яка перевищує її саму. Без співвіднесення з нею кожен є відданий на сваволю людського суду, а його існування як особи оцінюється виключно за прагматичними критеріями, ґрунтованими головню на експериментальних даних, під впливом хибного переконання, що все вирішує техніка. Внаслідок цього, замість скеровувати людину до істини, розум під тягарем розлогих знань звертається до самого себе, через що поволі втрачає здатність спрямовувати увагу до вищої реальності й не сміє сягнути істинного сенсу існування. Новітня філософія забула, що саме буття має бути предметом її досліджень, і зосередилася на пізнанні людини. Замість того, щоб використовувати здатність людини пізнавати істину, вона воліє підкреслювати обмеженість пізнання та залежність його від зовнішніх умов.

Це призвело до виникнення різних форм агностицизму та релятивізму, а відтак філософські шукання загрузли у сипких пісках загального скептицизму. Останнім часом набули впливу різноманітні доктрини, які намагаються піддати сумніву навіть цінність тих істин, в яких людина була переконана. Правочинна різноманітність поглядів поступилася місцем некритичному плюралізму, який спирається на положення, що всі погляди мають однакову цінність: це один із найпоширеніших у сучасному світі виявів браку віри в існування істини. Від такого підходу не звільнені також певні концепції життя, які походять зі Сходу: вони позбавляють істину абсолютного характеру, виходячи з думки, що вона об'являється однаковою мірою в різних доктринах, навіть взаємовиключних. За такого підходу все зводиться до рангу точки зору. Тут маємо справу з рухом, що ніби позбавлений постійного напрямку: з одного боку, філософська рефлексія змогла стати на шлях, який чимраз більше наближає її до людської екзистенції і до форм, в яких вона виражається, а з іншого — віддає перевагу радше розгляду екзистенціальних, герменевтичних чи мовних питань, які обминають основну проблему істини кожної особи, буття і Самого Бога. Як наслідок, не лише у зменьки філософів, а назагал у наших сучасників сформувалася позиція недовіри до великих пізнавальних можливостей людини. Під впливом хибної скромності людина задовольняється частковими і дочасними істинами і вже не пробує порушувати основні питання про сенс і найглибші засади життя людини — як особистого, так і суспільного. Можна сказати, що людина втратила надію одержати від філософії остаточні відповіді на ці питання.

6. Церква силою авторитету, який вона має як хранителька Об'явлення Ісуса Христа, прагне підтвердити необхідність рефлексії на тему істини. Тому я вирішив звернутися до вас, вельмишановні Брати в єпископстві, з якими мене єднає місія відкритого "з'явлення правди" (пор.: 2 Кор. 4, 2), а також до богословів і філософів, на яких лежить обов'язок досліджувати різні аспекти істини, а ще до всіх людей, котрі шукають істину, щоб поділитися деякими міркуваннями про прагнення до істинної мудрості, аби кожен, хто має у серці любов до неї, міг стати на належну дорогу, яка дозволить йому її досягти,

знайти в ній заспокоєння своїх турбот і духовну радість.

Схиляє мене до цього передовсім усвідомлення слів II Ватиканського Собору: єпископи є "свідками Божественної і католицької істини". (3) Отож свідчення істини є покладеним на нас, єпископів, завданням; ми не можемо від нього ухилитися, бо це було б зрадою нашого служіння. Підтверджуючи істини віри, ми можемо відновити у людини нашого часу щире довіру до власних пізнавальних можливостей і водночас кинути виклик філософії, щоб вона змогла повернути й усвідомити свою гідність.

Ще один особливий мотив спонукає мене викласти ці думки. В Енцикліці *Veritatis Splendor* я звернув увагу на "деякі фундаментальні істини католицької доктрини в контексті сучасних намагань підірвати їх чи деформувати". (4) У нинішній Енцикліці я хотів би розвинути цю думку, зосередившись на понятті самої істини та на її фундаменті у відношенні до віри. Не можна бо заперечити, що передовсім молоде покоління, якому належить і від якого залежить майбутнє, у час швидких і складних змін може почуватися позбавленим істинних орієнтирів. Потреба знайти фундамент, на якому можна збудувати особисте й суспільне життя, відчувається особливо гостро тоді, коли людина переконується, наскільки обмежені ті пропозиції, які підносять до рангу цінностей тимчасову й мінущу дійсність, пробуджуючи оманливі надії на відкриття справжнього сенсу існування. Під їхнім впливом багато людей у своєму житті доходять до краю прірви, не усвідомлюючи, що їх чекає. Причина цього також у тому, що часто-густо ті, хто був покликаний виражати плоди своїх роздумів у різноманітних формах культури, відвернули погляд від істини, пропонуючи негайний успіх замість терпеливих зусиль у шуканні того, що справді варто зробити змістом життя. Філософія, яка з огляду на свою велику відповідальність за формування людської думки й культури повинна невтомно закликати до пошуку істини, мусить рішуче повернутися до свого первісного покликання. Саме тому я відчуваю не тільки потребу, а й моральний обов'язок висловитися на цю тему, щоб на порозі третього тисячоліття християнської ери людство виразніше усвідомило, якими великими можливостями воно наділене, і щоб відважно наново розпочало реалізацію плану спасіння, до якого вписана його історія.

## РОЗДІЛ I

### ОБ'ЯВЛЕННЯ БОЖОЇ МУДРОСТІ

#### Ісус об'являє Отця

7. В основі кожної рефлексії, до якої вдається Церква, лежить переконання, що їй було довірене послання, яке походить від самого Бога (пор.: 2 Кор. 4, 1-2). Знання, що їх Церква прагне передати людині, вона здобула не на шляху самостійних розмислів, хоч би

й найвеличніших, а отримала із Божого слова, прийнятого з вірою (пор.: 1 Сол. 2, 13). Джерелом нашої віри є зустріч, єдина в своєму роді, яка означає відкриття віками прихованої (пор.: 1 Кор. 2, 7; Рим. 16, 25-26), а тепер об'явленої тайни: "Сподобалось Богові, в Своїй доброті й мудрості, об'явити Себе Самого й подати до відома таїнство Своєї волі (пор.: Еф. 1, 9), яким люди через Христа, Слово, що стало тілом, у Святому Духові мають доступ до Отця і стають учасниками Божої природи". (5) Бог тут виступив із цілковито безкорисливою ініціативою, щоб прийти до людей і спасти їх. Бог є джерело любові, й тому Він бажає бути пізнаним, а пізнання Бога людиною надає повноти будь-якому іншому істинному знанню, доступному людському розумові, про сенс її власного існування.

8. Перейнявши дослівно вчення Конституції Dei Filius II Ватиканського Собору і зважаючи на принципи, сформульовані Тридентським Собором, Конституція Dei Verbum II Ватиканського Собору зробила наступний крок в одвічному прагненні зрозуміти віру через рефлексію над Об'явленням у світлі біблійного вчення і всієї патристичної традиції. На I Ватиканському Соборі Отці підкреслили надприродний характер Божого Об'явлення. Раціоналістична критика, яка в той час була звернена проти віри, спираючись на помилкові, але дуже поширені тези, заперечувала цінність будь-якого пізнання, яке не є плодом природних розумових здібностей. Цей факт змусив Собор рішуче підтвердити істину, що поруч із пізнанням, що притаманне людському розумові, який за своєю природою здатен до осягнення навіть Самого Творця, існує пізнання, що притаманне вірі. Це пізнання виражає істину, яка базується на реальності Божого Об'явлення, а отже, істину незаперечну, оскільки Бог не помиляється і не має наміру обманути людину. (6)

9. Отже, I Ватиканський Собор навчає, що істина, пізнана шляхом філософської рефлексії, й істина Об'явлення не тотожні, і що одна не виключає іншої: "Існують два різновиди пізнання, які мають не тільки різні джерела, але й об'єкти. Різні джерела, бо в першому випадку ми пізнаємо за допомогою природного розуму, а в другому — за допомогою віри. Різні об'єкти, бо крім істини, яку може осягнути природний розум, нам також пропонують вірити у приховані в Богові таємниці, які без Об'явлення Божого пізнати неможливо". (7)

Віра, яка спирається на дане Богом свідчення і живиться надприродною благодаттю, справді належить до іншого порядку, ніж філософське пізнання. Бо останнє ґрунтується на чуттєвому сприйнятті й досвіді, а єдиним світлом для нього є розум. Філософія та інші наукові дисципліни перебувають на площині природного розуму, натомість віра, просвітлена і ведена Духом, бачить у посланні спасіння оту "повноту благодаті й істини" (пор.: Ів. 1, 14), яку Бог захотів об'явити в історії раз і навіки у Своему Синові Ісусі Христі (пор.: 1 Ів. 5, 9; Ів. 5, 31-32).

10. Отці II Ватиканського Собору, скеровуючи погляд до Ісуса як джерела Об'явлення, показали спасенний характер Божого Об'явлення в історії й описали його сутність такими словами: "Цим, отже, об'явленням невидимий Бог (пор.: Кол. 1, 15; 1 Тим. 1, 17) з повноти Своєї любові промовляє до людей як до приятелів (пор.: Вих. 33, 11; Ів. 15, 14-15) і з ними перебуває (пор.: Вар. 3, 28), щоб запросити і прийняти їх до співпричетності зі Собою. Цей план спасіння здійснюється вчинками і словами, внутрішньо між собою пов'язаними так, що діяння Божі в історії спасіння являють і підтверджують науку й усе, ознаменоване словами, а слова проголошують діла і відкривають таїну, у них заховану. Внутрішня ж правда як про Бога, так і про спасіння людей, сяє нам через це об'явленням у Христі, Який є разом і Посередник, і Повнота цілого Об'явлення". (8)

11. Отже, Боже Об'явлення вписується до часу й історії. Воплочення Ісуса Христа настало якраз у "повноті часу" (пор.: Гал. 4, 4). Через дві тисячі років після тієї події я відчуваю обов'язок рішуче підтвердити, що "у християнській вірі час має першочергове значення", (9) бо саме в часі звершується все діло сотворення і спасіння, а передовсім відкривається той факт, що через воплощення Божого Сина вже тепер нам дано пережити й передчувати те, що довершиться, коли настане повнота часів (пор.: Євр. 1, 2).

Істина, яку Бог довірив людині, об'являючи їй Самого Себе і Своє життя, вписана в час і в історію. Вона, як відомо, була раз і назавжди сповіщена у тайні Ісуса з Назарету. Це в дуже промовистих словах стверджує Конституція Dei Verbum: "Бог багаторазово й багатьма способами говорив через пророків, "за останніх же оцих днів Він говорив до нас через Сина" (Євр. 1, 1-2). Бо послав Сина Свого, тобто Предвічне Слово, що просвітлює всіх людей, щоб замешкав між людьми й оповів їм тайни Божі (пор.: Ів. 1, 1-18). Отже, Ісус Христос, воплочене Слово, посланий як "людина до людей", "вимовляє слова Божі" (Ів. 3, 34) та звершує діло спасіння, яке Отець дав Йому здійснити (пор.: Ів. 5, 36; 17, 4). Тому-то Він, Якого хто бачить, бачить Отця (пор.: Ів. 14, 9), всією Своєю присутністю і всім, чим Він об'являє Себе, — словами й ділами, знаками й чудесами, а передовсім смертю Своєю й славним воскресінням із мертвих, урешті, зішестям Духа істини — вивершуючи об'явлення, здійснює його та потверджує Божим свідченням". (10) Отже, історія є для Божого Народу дорогою, якою він має пройти до кінця, щоб завдяки безнастанній дії Святого Духа виявився в усій повноті зміст богооб'явленої істини (пор.: Ів. 16, 13). Цього знову навчає нас Конституція Dei Verbum: "Церква століття за століттям невинно прямує до повноти Божої правди, доки в ній не сповняться слова Божі". (11)

12. Історія стає цариною, де ми можемо спостерегти дію Бога для добра людства. Він промовляє до нас через те, що ми найліпше знаємо і легко сприймаємо, через те, що становить саму тканину нашого щоденного життя, без чого ми б не могли зрозуміти самих себе. Воплочення Божого Сина дозволяє нам побачити реальність остаточної і вічної синтези, яку людський розум власними силами не міг би собі навіть уявити. Вічність входить у час, Всеосяжне ховається в малій частці, Бог стається людиною. Отже, істина, що міститься в Об'явленні Христа, вже не замкнена в тісних

територіальних і культурних межах, а відкрита для кожної людини, яка прагне її прийняти як остаточне й непомильне слово, щоб надати сенс своєму існуванню. Від цього моменту всі мають у Христі доступ до Отця, бо Христос Своєю смертю і воскресінням дарував нам божественне життя, відкинуте першим Адамом (пор.: Рим. 5, 12-15). В Об'явленні людині дарована найвища правда про її життя і про сенс історії: "Тайна людини знаходить справжнє вияснення тільки у тайні Воплоченого Слова", — говорить Конституція *Gaudium et spes*. (12)

Поза таким підходом тайна людського існування залишається нерозв'язною загадкою. Де ще людина могла б шукати відповіді на драматичні питання, які вона ставить, опинившись віч-на-віч з болем, стражданням безвинних і смертю, як не у світлі, що його випромінює тайна страждань, смерті й воскресіння Христа?

### Розум перед тайною

13. Однак не треба забувати, що Об'явлення залишається повним тайн. Це правда, що Ісус усім Своїм життям являє образ Отця, бо ж Він прийшов, щоб розповісти про сокровенні Божі речі, (13) проте наше пізнання образу Божого залишається завжди тільки частковим і не може вийти поза межі нашого розуміння. Тільки віра дозволяє вникнути в тайну й допомагає її правильно зрозуміти.

Собор навчає, що "Богові, Який Себе об'явив, треба віддати "послух віри" (14). Це стисле, але багате змістом твердження виражає одну з головних істин християнської віри. Воно передовсім наголошує, що віра є відповіддю, що виражає послух Богові. З цим пов'язане визнання Його божественності, трансцендентності й абсолютної свободи. Бог, Який дозволяє Себе пізнавати, авторитетом Своєї абсолютної трансцендентності засвідчує достовірність об'явлених Ним істин. Через віру людина виражає свою згоду прийняти це Боже свідчення. Це означає, що вона цілком і повністю визнає за істинність усе, що було їй об'явлене, оскільки сам Бог є для неї гарантом істинності. Істина, яку людина отримує в дар і якої вона самотужки не може досягнути, вписується в контекст особливих міжлюдських стосунків, схилиючи розум відкритися перед нею і визнати її глибоке значення. Саме тому акт ввірення Богові Церква завжди розуміла як момент фундаментального вибору, який охоплює особу цілковито. Розум і воля найвищою мірою виявляють тут свою духовну природу, щоб дати змогу людині здійснити акт, в якому найповніше реалізується її особиста свобода. (15)

Отож свобода є не тільки складовою віри — вона її неодмінна умова. Ба навіть більше: саме віра дозволяє кожному якнайповніше виразити свою свободу. Інакше кажучи, свобода не реалізується у виборі, що спрямований проти Бога. Бо як можна визнати справжнім виявом свободи відмову особи прийняти те, що робить можливою її самореалізацію? Акт віри є найважливішим вибором у житті людини — адже саме в ньому свобода досягає впевненості в істині й вирішує жити згідно з нею.

На допомогу розумові, який прагне зрозуміти тайну, приходять також знаки, що містяться в Об'явленні. Вони допомагають заглибитися в шукання істини і дають змогу розумові самому проникати у сферу тайни. Принаймні ці знаки, з одного боку,



збільшують розумові сили, бо завдяки їм розум може досліджувати простір тайни власними засобами, які він ревно боронить, а з іншого боку, спонукають розум сягнути поза самі знаки й побачити їхню глибинну суть. Бо в цих знаках прихована істина, до якої має звернутися розум і яку він не може нехтувати, щоб не знищити разом самого явленого йому знаку.

Ми тут почасти звертаємося до sacramentalного виміру Об'явлення, зокрема до евхаристійного знаку, де нерозривна єдність поміж самою річчю та її значенням дає змогу збагнути глибину тайни. Христос у Євхаристії є справді присутній і живий, Він діє силою Свого Духа; та має рацію св. Тома, коли говорить: "Те, що не може досягнути розум, те, що не бачить око, про те свідчить жива віра всупереч порядку речі; знак являється саме тоді, приховуючи в своїй таїні найвеличніші речі" (16). Йому вторує філософ Паскаль: "Як Христос лишився невідомий між людьми, так і Його істина невідрізнена між звичайними міркуваннями, а Євхаристія між звичайними хлібами". (17) Нарешті, пізнання віри не усуває тайни, а тільки більше її виокремлює і показує як факт, який має істотне значення для життя людини. Христос "у самому об'явленні тайни Бога Отця і Його любові в повноті являє людину самій людині і розкриває їй її найвище покликання", (18) тобто покликання до співучасті в тайні тринітарного життя Бога. (19)

14. Учення обох Ватиканських Соборів відкриває зовсім новий горизонт і перед філософським знанням. Об'явлення запроваджує в історію певну точку відліку, яку людина не може ігнорувати, якщо вона хоче зрозуміти тайну свого буття; однак, з іншого боку, це пізнання незмінно відсилає її до тайни Бога, яку людський розум не в змозі до кінця досягнути, може тільки прийняти з вірою. Ці два моменти і визначають простір властивої розуму діяльності, в якому він може шукати і знаходити відповіді, не спотикаючись об жодні обмеження, крім своєї власної скінченності перед нескінченною тайною Бога.

Отже, Об'явлення вносить у нашу історію певну універсальну і досконалу істину, яка спонукає людський розум ніколи не спинятися, невпинно підганяє його розширювати межі свого пізнання, доки не переконається, що зробив усе, що в його силах, нічого не злегковаживши. У цій рішучості нам може допомогти один із найбільш плідних і визначних інтелектів в історії людства, до якого з повагою апелюють як філософія, так і теологія — св. Ансельм. У своєму творі *Proslogion* архієпископ Кентерберійський пише: "Я часто старався зосередити розум на цьому предметі, і часом мені здавалося, що я маю вже вхопити те, що шукаю, але іншого разу воно цілком вислизало із моїх думок; утративши врешті надію, що мені вдасться знайти, я вирішив кинути шукання того, що знайти неможливо. Та коли я пробував відігнати від себе цю думку, щоб вона не відволікала мого розуму від інших, з яких я міг би здобути якусь користь, вона стала мені нав'язуватися із щораз більшою настирливістю. (...) За що ж я взявся, нещасний, один із бідних синів Єви, далекий від Бога, і що намагався зробити? До якої мети прямував і чого досяг? Чого я прагнув і за чим тужу? (...) О Господи, Ти не тільки Той, Якого не зможе перевищити ніщо з мислимого (*non solum es quo maius cogitari nequit*), але Ти більший від усього, про що тільки можна подумати (*quiddam maius quam cogitari possit*) (...). Коли б Ти не був такий, то можна було б подумати про щось більше від Тебе, але цього не може бути". (20)

15. Істина християнського Об'явлення, яку ми знаходимо в Ісусі з Назарету, дає змогу кожному прийняти "тайну" власного життя. Ця найвища істина, ні в чому не порушуючи автономії сотвореної істоти та її свободи, зобов'язує цю істоту відкритися для трансцендентного. Зв'язок між свободою та істиною досягає тут своєї вершини, завдяки чому ми можемо вповні зрозуміти значення слів Христа: "І пізнаєте правду, — а правда вас вільними зробить!" (Ів. 8, 32).

Християнське Об'явлення — це правдивий дороговказ для людини, підпорядкованої як зумовленостям ментальності, що концентрує увагу на суб'єктивних відчуттях, так і обмеженням технократичної логіки; це останній даний Богом шанс повернення до повноти первісного задуму любові, початком якого було сотворення світу. Людині, яка прагне пізнати істину, якщо вона ще здатна сягнути поглядом поза саму себе і поза непосредні життєві цілі, дано можливість знайти справді властиву позицію щодо свого життя, якщо прямуватиме шляхом істини. До її ситуації доречно застосувати слова із Книги Второзаконня: "Бо ця заповідь, що Я сьогодні наказую тобі, не тяжка вона для тебе, і не далека вона. Не на небі вона, щоб сказати: Хто зійде на небо для нас, та нам її візьме і нам оголосить, а ми будемо виконувати її? І не по тім боці моря вона, щоб сказати: Хто піде для нас на той бік моря, і візьме її нам, і оголосить її нам, а ми будемо виконувати її? Бож дуже близька до тебе та річ, — вона в устах твоїх та в серці твоїм, щоб виконувати її" (Втор. 30, 11-14). Ці слова відлунюють у відомій думці святого, філософа і богослова Августина: "Noli foras ire, in te ipsum redi. In interiore homine habitat veritas" (Не виходь назовні, в самого себе увійди, бо у внутрішній людині живе істина). (21)

З цих роздумів випливає перший висновок: істина, яку дає нам пізнати Об'явлення, не є ані дозрілим плодом, ані найвищим досягненням виробленої розумом думки. Вона радше постає як безкорисливий дар, спонукає до мислення і вимагає, щоб її прийняли як знак любові. Ця богооб'явлена істина вписана у нашу історію як обіцянка того остаточного й досконалого бачення, якого Бог має намір уділити всім, хто в Нього вірить і шукає Його щирим серцем. Отож остаточна мета існування особи є предметом досліджень як філософії, так і богослов'я. Попри відмінність їхніх методів і змісту, і філософія і богослов'я виводять на оту "дорогу життя" (Пс. 16, 11), у кінці якої, як навчає віра, нас очікує повна й непроминальна радість споглядання Єдиного у Тройці Бога.

## РОЗДІЛ II

### CREDO UT INTELLEGAM [ВІРУЮ, ЩОБ РОЗУМІТИ]

"Мудрість усе знає й розуміє" (Муд. 9, 11)

16. Уже в Святому Письмі ми знаходимо на диво влучні думки, які показують, який

глибокий зв'язок існує поміж пізнанням віри і раціональним пізнанням. Це передовсім підтверджують дидактичні книги. Позбавлене упереджень читання цих сторінок Письма дає нам виразно усвідомити, що в цих текстах зберігається не тільки віра Ізраїлю, а й надбання вже не існуючих культур і цивілізацій. Здається, що силою якогось особливого задуму ми знову чуємо тут голос Єгипту й Месопотамії, а певні спільні елементи культур стародавнього Сходу оживають на цих сторінках, надзвичайно багатих глибокими інтуїціями.

Коли святий автор хоче показати образ мудреця, то не випадково описує його як людину, яка любить і шукає істину: "Щасливий муж, який над мудрістю роздумує і здібності розуму свого обмірковує; який розмислює серцем над її дорогами і який над тайнами її розважає. Він слідкував за нею, мов той мисливець, і на її стежках учиняв засідки. Уважно він дивиться крізь її вікно і при її дверях він наслухує. Отаборюється він біля її дому і в її стіни свій кілок забиває. Під її руками своє шатро напинає і мешкає він у житлі щастя. Такий під її опіку дітей своїх поставить і під її гіллям такий спочине. Під її захистом сховається від спеки, а й житиме він у її славі" (Сир. 14, 20-27).

Як бачимо, за богонатхненим автором, прагнення до пізнання є спільною рисою всіх людей. Завдяки розумові всім — як віруючим, так і невіруючим — дано здатність "черпати з глибокої води" пізнання (пор.: Прип. 20, 5). Зрозуміло, що в стародавньому Ізраїлі пізнання світу і його явищ відбувалося не шляхом абстрагування, який був важливий для іонійських філософів чи єгипетських мудреців. І поготів правовірний ізраїльтянин не мислив категоріями, притаманними новітній добі, яка рішуче прагне до поділу знання на галузі. Попри це біблійний світ зробив свій оригінальний внесок до великої скарбниці теорії пізнання.

У чому його суть? Визначальною рисою біблійного тексту є переконання, що існує глибокий і нерозривний зв'язок між раціональним пізнанням і пізнанням віри. Світ і те, що в ньому діється, а також історія та різноманітний досвід у житті народів — це дійсність, до якої треба придивлятися, яку треба аналізувати й оцінювати за допомогою притаманних розумові засобів, але так, щоб із цього процесу не була виключена віра. Віра вступає сюди не для того, щоб позбавити розум автономії або обмежити простір його діяльності, а щоб дати людині зрозуміти, що в тих подіях об'являється і діє Бог Ізраїлю. Глибоке пізнання світу та історичних подій неможливе, якщо людина не визнає віри в Бога, Який у них діє. Віра загострює внутрішній зір і просвітлює розум, дозволяючи йому побачити в потоці подій активну присутність Провидіння. Знаменними є слова з Книги Приповістей: "Розум людини обмислює путь її, але кроки її наставляє Господь" (Прип. 16, 9). Це означає, що людина, просвітлена світлом розуму, спроможна розпізнати свою дорогу, але легко пройти її, уникнувши перешкод, і дійти до мети вона може лише в тому разі, якщо щирим серцем впише свої пошуки в горизонт віри. Отож не можна розділити віру і розум, не позбавивши при цьому людину можливості належно пізнавати саму себе, світ і Бога.

17. От чому немає підстав для будь-якого суперництва між розумом і вірою: ці реальності взаємно переплітаються, але кожна має власний простір для реалізації. У цьому напрямі нас знову провадить Книга Приповістей, автор якої вигукує: "Слава Божа — щоб справу схвати. А слава царів — щоб розвідати справу" (Прип. 25, 2). Хоча поміж Богом і

людиною існує єдиний у своєму роді взаємозв'язок, кожен перебуває у своєму власному світі. У Богові початок всіх речей, у Ньому мешкає повнота тайни, і це є Його слава; людина має завдання досліджувати розумом істину, і в цьому полягає її гідність. Ще один камінець до цієї мозаїки додає псалміст, коли у молитві виголошує: "Які дорогі мені стали думки Твої, Боже, як побільшилося їх число, — перелічую їх, — численніші вони від піску! Як пробуджуюся, — то я ще з Тобою" (Пс. 139, 17-18). Прагнення пізнання таке велике і пробуджує таку енергію, що людське серце, хоч і натрапляє на границю, яку не можна переступити, тужить за безмірним багатством, схованим поза нею, бо передчуває, що саме в ньому міститься вичерпна відповідь на кожне досі ще не розв'язане питання.

18. Можна сказати, що своїми роздумами Ізраїль зумів відкрити розумові дорогу до тайни. Завдяки Божому Об'явленню він міг досліджувати такі глибини, які марно пробував осягти розумом. Удосконалюючись у цьому глибшому способі пізнання, вибраний народ зрозумів, що розум мусить дотримуватися певних головних правил, щоб якнайповніше відповідати своїй природі. Перше правило — це визнання факту, що людське пізнання є невпинною мандрівкою; друге правило виражає свідомість, що на цю дорогу не можна ставати з пихою, гадаючи, що досягти мети можна власним зусиллям; третє правило базується на "страху Божому", який наказує розумові визнати нічим не обмежену трансцендентність Бога і водночас Його провіденційну любов у керуванні світом.

Якщо людина не дотримується цих правил, вона зазнає поразки і може опинитися в ситуації "нерозумного". За Біблією, така глупота несе з собою загрозу для життя. Бо безумний обманює себе, гадаючи, що він багато знає, а насправді він не здатен зосередитися на істотних речах. Це не дозволяє йому ані навести лад у власних думках (пор.: Прип. 1, 7), ані з правильної позиції оцінити самого себе і довколишні речі. Коли зрештою він доходить висновку, що "Бога немає" (пор.: Пс. 14, 1), то з цілковитою ясністю показує, які мізерні його знання і як йому ще далеко до повної істини про речі, їхнє походження і призначення.

19. Низку важливих текстів, які проливають додаткове світло на це питання, ми знаходимо у Книзі Мудрості. У них святий автор говорить про Бога, Який дозволяє пізнавати Себе через природу речей. Для древніх дослідження природи мали багато спільного з філософським пізнанням. Стверджуючи, що завдяки розумові людина в змозі пізнати "устрій та силу первнів, (...) круги років й розташування зір, природу тварин і гони звірів, потугу духів" (Муд. 7, 17; 19-20), одне слово, що вона здатна до філософського мислення, біблійний текст робить дуже важливий крок уперед. Пригадуючи тезу грецької філософії, на яку він, очевидно, посилається у цьому контексті, автор твердить, що власне через раціональне пізнання природи можна дійти до Творця: "Бо з величі та краси створінь через уподібнення можна дійти до пізнання Творця їх" (Муд. 13, 5). Тут автор убачає перший ступінь Божого Об'явлення, тобто саме прекрасну "книгу природи": розшифровуючи її за допомогою доступних людському розумові засобів, можна дійти до пізнання Творця. Якщо людина з усім її розумом не може розпізнати Бога як Творця

всього, то причиною є не так відсутність потрібних засобів, як перешкоди, зведені її вільною волею і гріховністю.

20. Саме тому, належно оцінюючи розум, не треба перебільшувати його сили. Здобуті ним знання можуть бути істинними, але набирають повного значення лише в тому разі, якщо їхній зміст вміщено у ширший контекст віри: "Господь керує кроками людини; людині ж як зрозуміти свою дорогу?" (Прип. 20, 24). Тому, за Старим Завітом, віра визволяє розум, бо дозволяє йому згідно з його власними правилами дістатися до об'єкта пізнання і вписати його у той найвищий порядок речей, де все дістає сенс. Словом, людина за допомогою розуму доходить істини, бо, просвітлена вірою, відкриває глибокий сенс усіх речей і, зокрема, власного існування. Тому святий автор слушно вбачає джерело істинного пізнання саме у страху перед Богом: "Острах Господній — початок мудрості" (Прип. 1, 7; пор.: Сир. 1, 14).

"Набирайся мудрості, розуму набирайся" (Прип. 4, 5)

21. У розумінні Старого Завіту пізнання — це не саме лише уважне дослідження людини, світу та історії; воно передбачає існування певного необхідного зв'язку з вірою і змістом Об'явлення. Тут криються виклики, на які мусив відповісти вибраний народ, і він це зробив. Розмірковуючи над своїми життєвими умовами, людина, показана в Біблії, відкрила, що зможе зрозуміти саму себе тільки як "буття у зв'язку": у зв'язку зі собою, з народом, зі світом і з Богом. Відкритість щодо тайни, набута через Об'явлення, стала для неї врешті джерелом істинного пізнання, яке дало змогу її розумові сягнути у простір нескінченного і завдяки цьому здобути нові можливості розуміння, про які вона досі й не мріяла.

Докладаючи зусиль для пошуку, святий автор також спізнав труд змагання з обмеженістю розуму. Це видно, наприклад, у словах, що ними Книга Приповістей пише про втому людини, яка пробує пізнати таємничі Божі замисли (пор.: Прип. 30, 1-6). Однак, попри втому, віруючий не піддається. Силу в дальшому просуванні до істини він черпає з переконання, що Бог створив його "дослідником" (пор.: Проп. 1, 13). Його місія — не залишати недосліджених стежок, попри безупинну спокосу зневіри. Знаходячи опору в Богові, він завжди і всюди націлений на прекрасне, добре та істинне.

22. У першому розділі Послання до римлян св. Павло допомагає нам виразніше відчутти проникливість рефлексії, розпочатої дидактичними книгами. Вживаючи простих слів, апостол робить філософський висновок, в якому передає глибоку істину: спостереження створених речей "очима розуму" може довести до пізнання Бога. Бо через Свої твори Він дає розумові уявлення про Свою "силу" і "божественність" (пор.: Рим. 1, 20). Цим

виражено визнання, що людський розум має здатність, яка, здається, перевищує його природну обмеженість, бо не тільки не замкнена у сфері чуттєвого сприйняття, здатна піддати його критичній рефлексії, а й, аналізуючи чуттєві дані, може дійти до першопричини, яка дає початок усім доступним для сприйняття речам. Філософською мовою можна сказати, що цей важливий текст Павла підтверджує здатність людини до метафізичного мислення.

На думку апостола, за первісним планом Творця розум мав бути наділений здатністю вільно переступати границі чуттєвого сприйняття і знаходити найглибше джерело всього суцього, тобто Творця. Але внаслідок непослуху, коли людина забажала здобути собі цілковиту й абсолютну автономію від Того, Хто її створив, вона втратила здатність сягати розумом до Бога Творця.

Книга Буття образно описує життєві умови людини, розповідаючи, що Бог помістив її в Едемському саду, посеред якого росло "дерево пізнання добра й зла" (пор.: Бут. 2, 17). Значення цього символу зрозуміле: людина була неспроможна самотійно розпізнати і розсудити, що є добре, а що погане, тому їй належало керуватися певним вищим принципом. Сліпа пиха зродила у наших прабатьків облудне переконання, що вони незалежні й самостійні, тим-то можуть обійтися без пізнання, яке походить від Бога. Наслідки їхнього непослуху позначилися на всіх людях, завдавши розумові ран, які відтоді стали перешкодою на його дорозі до істини. Людська здатність пізнання істини ослабла через відвернення від Того, Хто є джерелом і першопочатком істини. Про це також говорить апостол, показуючи, наскільки людина внаслідок гріха "знікчемніла думками", а її мислення стало викривлене й схильне до неправди (пор.: Рим. 1, 21-22). Очі розуму вже не могли чітко бачити: поступово розум став в'язнем самого себе. Прихід Христа став спасенною подією, бо звільнив розум від його слабкості, розбивши кайдани, в які той себе закував.

23. Отож ставлення християнина до філософії обов'язково передбачає вдумливе пізнання. З Нового Завіту, зокрема з послань св. апостола Павла, виразно впливає одне: протиставлення "мудрості цього світу" і мудрості Божої, об'явленої в Ісусі Христі. Глибина об'явленої мудрості розриває вузьке коло звичних розумових схем, які абсолютно не в змозі її адекватно висловити.

Ця дилема з усією гостротою постає на початку Першого послання св. апостола Павла до коринтян. Розп'яття Божого Сина — це історична подія, на якій розбиваються всі спроби розуму на підставі суто людських аргументів збудувати достатнє обґрунтування сенсу буття. Вузлова проблема, яка є викликом для кожної філософії — це смерть Ісуса Христа на хресті, бо тут будь-яка спроба звести спасенний план Отця до категорії суто людської логіки мусить зазнати невдачі. "Де мудрий? Де учений? Де дослідувач віку цього? Хіба Бог не зробив дурною мудрість цього світу?" (1 Кор. 1, 20) — пристрасно запитує апостол. Щоб могло звершитися те, чого бажає Бог, уже не досить знань мудреців — необхідно рішуче відкритися назустріч радикально новій реальності: "Але Бог вибрав немудре світу, щоб засоромити мудрих (...), і незначне світу та погорджене Бог вибрав, щоб знівечити те, що було" (1 Кор. 1, 27-28). Людська мудрість не хоче визнати, що її слабкість є умовою її сили, але св. Павло не вагається сказати: "Коли бо я неміцний, тоді я міцний" (2 Кор. 12, 10). Людині годі зрозуміти, як смерть може бути джерелом

життя і любові, але Бог вибрав саме те, що розум визнає "безумством" і "спокусою", щоб об'явити тайну Свого плану спасіння. Вживаючи мови сучасних йому філософів, Павло досягає вершини свого вчення в парадоксальних словах: "Бог вибрав саме те, що в очах світу є нічим, щоб те, що є, знищити". Щоб передати безкорисливість любові, явленої Ісусом на хресті, апостол не боїться вжити найрадикальніших висловів, до яких удавалися філософи у своїх міркуваннях про Бога. Розум не має сили вчинити так, щоб тайна любові, символом якої є хрест, утратила сенс, натомість хрест може дати розумові остаточну відповідь, яку той шукає. Не мудрість слів, а Слово Мудрості є тим, що св. Павло називає критерієм істини, а відтак — спасіння.

Отож Мудрість хреста долає всілякі культурні границі, які їй намагаються нав'язати ззовні, і наказує відкритися перед універсальністю істини, що в ній криється. Який же виклик тут кинуту нашому розумові та яку користь він може дістати, якщо відповідь на нього! Філософія навіть самотужки може побачити, що людина раз-у-раз перевищує саму себе в пориванні до істини, однак за допомогою віри вона може відкритися "безумству" хреста і прийняти його як слушну критику тих, котрі помилково гадають, що опанували істину, хоча самі ув'язнили її на мілинах своїх систем. Послання розп'ятого і воскреслого Христа — це риф, на якому може розбитися зв'язок віри і філософії, але за яким для них відкривається безмежний океан істини. Тут виразно проступають границі розуму і віри, але водночас і докладно окреслений простір, де може відбутися зустріч між ними.

### РОЗДІЛ III

#### INTELLEGO UT CREDAM [УСВІДОМЛЮЮ, ЩОБ ВІРИТИ]

#### У пошуках істини

24. У Діяннях святих апостолів євангелист Лука розповідає, як під час однієї зі своїх місійних подорожей Павло прибув до Афін. Місто філософів було повне статуй, які зображали різноманітні божества. Один із жертovníків привернув особливу увагу Павла, і він тут же використав це як вихідний пункт для своєї проповіді. "Мужі афінські! — сказав він. — Із усього я бачу, що ви дуже побожні. Бо, проходячи та оглядаючи святощі ваші, я знайшов також жертovníка, що на ньому написано: "Незаному Богові". Ось Того, Кого навмання ви шануєте, Того я проповідую вам" (Діян. 17, 22-23). Після цього вступу Павло говорить про Бога як Творця, як про Того, Хто перевищує все і є джерелом усякого життя. Далі він стверджує: "І ввесь людський рід Він з одного створив, щоб замешкати всю поверхню землі, і призначив окреслені доби й границі замешкання їх, щоб Бога шукали вони, чи Його не відчують, і не знайдуть, хоч Він недалеко від кожного з нас" (Діян. 17, 26-27).

Апостол демонструє істину, якій Церква завжди надавала великої ваги: в глибині людського серця є паросток прагнення до Бога і туга за Ним. Про це з усією силою

нагадує і літургія Великої П'ятниці, коли, заохочуючи молитися за невіруючих, говорить: "Усемогутній, вічний Боже, Ти створив усіх людей, щоб вони завжди Тебе шукали, а знайшовши, пізнали мир". (22)

Отож існує дорога, яку людина, якщо хоче, може подолати; початок свій ця дорога бере у здатності розуму піднятися над тим, що випадкове, і тягтися до нескінченності. Людина у різні епохи різними способами виражала це своє внутрішнє прагнення. Література, музика, живопис, скульптура, архітектура та інші витвори її творчого розуму стали засобами вираження неспокою, який змушує її до невпинного шукання. Це прагнення знайшло собі особливий вихід у філософії, яка за допомогою притаманних їй наукових методів і засобів висловила оте універсальне людське прагнення.

25. "Всі люди прагнуть знання", (23) а справжнім об'єктом цього прагнення є істина. Навіть у щоденному житті ми бачимо, як кожна людина старається пізнати об'єктивний стан речей, не вдовольняючись інформацією з інших рук. Людина — це єдина істота в усьому видимому створеному світі, яка здатна не тільки знати, але й усвідомлювати, що знає, і тому прагне пізнати істинну суть речей, які є предметом її сприйняття. Нікому не може бути байдуже, істинні його знання чи ні. Якщо людина відкриє, що вони хибні, то відкидає їх; натомість якщо вона переконується в їхній істинності, то зазнає задоволення. Саме про це говорить св. Августин: "Я бачив чимало таких, які хотіли ошукати інших, але не бачив нікого, хто б хотів бути ошуканим" (24).

Слушно вважають, що людина досягає зрілого віку тоді, коли вона здатна самотужки відрізнити правду від неправди й виробити власну думку про об'єктивний стан речей. Саме це мотивує різноманітні шукання, зокрема в галузі природничих наук, які за останні століття дали вагомий результат, сприяючи поступові всього людства.

У сфері практичній провадяться пошуки не менш важливі, ніж у теоретичній: маю на думці пошук істини про добро, що його належить здійснити. Бо діючи на етичних засадах і згідно зі своєю вільною та правильно сформованою волею, людина ступає на дорогу, яка провадить до щастя, і прямує до досконалості. Тут її метою теж є істина. Це переконання я висловив ув Енцикліці *Veritatis Splendor*: "Моралі без свободи не існує. (...) Якщо існує право шукати істину на власній дорозі, то вищим щодо нього є поважний моральний обов'язок, який тяжіє над кожною людиною, — шукати істину і триматися її, коли знайдеш". (25)

Отож необхідно, щоб цінності, які обирає людина і до яких вона поривається всім своїм життям, були істинні, тому що лише завдяки істинним цінностям вона може вдосконалюватися, розвиваючи вповні свої природні здібності. Людина не знайде істинних цінностей, якщо замкнеться у собі, а тільки якщо розкриється і шукатиме їх також на рівні трансцендентному щодо неї самої. Це неодмінна умова, яку мусить виконувати кожен, щоб стати самим собою і зростати як особа доросла й дозріла.

26. Істина являється людині спочатку у вигляді питань: Чи життя має сенс? До чого воно прямує? На перший погляд, існування особи може здаватися цілком позбавленим сенсу. Навіть не треба вдаватися до філософії абсурду чи до провокаційних питань, які ставить



Книга Йова, аби сумніватися в наявності сенсу життя. Щоденний досвід власного і чужого страждання, численні події, що відбуваються на наших очах, але у світлі розуму видаються незрозумілими, — цього всього досить, щоб змусити нас поставити собі драматичне питання про сенс життя. (26)

До цього треба додати, що першою абсолютно неспростовною істиною нашого буття — поза самим фактом, що ми існуємо — є неминучість смерті. Ця тривожна дійсність наказує нам шукати вичерпну відповідь. Кожен прагне — і мусить — знати правду про те, що його чекає. Кожен хоче знати, чи буде смерть кінцем його існування, чи є щось, що не зникає після смерті; чи можна нам мати надію на життя по смерті чи ні. Смерть Сократа дала особливий поштовх філософській думці, визначаючи її напрям понад два тисячоліття. Не випадково філософи, роздумуючи про факт смерті, знову й знову порушували це питання, а разом з ним і питання про сенс життя і безсмертя.

27. Цих питань не може уникнути ніхто — ані філософ, ані звичайна людина. Од відповіді на них залежить вирішальний етап пошуків: чи можна знайти універсальну й абсолютну істину? Кожна істина, навіть часткова, якщо вона справді є істиною, являється як універсальна. Те, що є істинне, мусить бути істинне завжди і для всіх. Однак, поза універсальністю такого роду, людина шукає абсолют, який міг би дати відповідь на всі її питання і надати сенсу її шуканням: людина шукає чогось найглибшого, що становило б фундамент усіх речей. Іншими словами, вона шукає остаточної відповіді, найвищої цінності, після яких уже немає і не може бути наступних питань та інших точок віднесення. Гіпотези можуть зачаровувати, але вони не приносять заспокоєння. У житті кожної людини надходить момент, коли — байдуже, признається вона в цьому чи ні — вона відчуває потребу все своє існування оперти на істині, визнаній остаточною, яка дає впевненість і не підлягає ніяким сумнівам.

Упродовж століть філософи намагалися відкрити і виразити таку істину, творячи різні системи і школи. Проте, окрім філософських шкіл, існують ще й інші форми, в яких людина пробує виразити якусь свою "філософію": це її особисті переконання та досвід, сімейні та культурні традиції або певні "екзистенціальні шляхи", на яких вона довіряє свою долю авторитетові духовного вчителя. У кожній з цих форм завжди залишається живе прагнення досягнути непідвладну сумнівам істину, яка має абсолютну цінність.

Різні аспекти істини про людину

28. Проте треба визнати, що пошуки істини не завжди послідовно спрямовані в такому виразно окресленому напрямі. Природні обмеження розуму і непостійність серця часто затемнюють людські шукання і заводять їх на манівці. Сильнішими від істини можуть виявитися різні інші прагнення. Трапляється також, що людина просто втікає від істини, ледь побачивши її звіддала, бо боїться її наслідків. Проте навіть тоді, коли людина її уникає, істина все одно впливає на її життя. Тому що людина не може базувати своє

життя на чомусь непевному, на сумніві або неправді, бо таке життя вічно породжує страх і неспокій. Отже, людину можна визначити як того, хто шукає істину.

29. Важко повірити, щоб пошуки, так глибоко закорінені в людській натурі, були зовсім позбавлені цілі й сенсу. Сама вже здатність людини шукати істину і ставити питання підказує першу відповідь. Людина і не починала б шукати щось, про що вона нічого не знає і що вважає абсолютно недосяжним. Тільки перспектива здобути відповідь може спонукати її зробити перший крок. Справді, саме так звичайно відбувається в процесі наукових досліджень. Якщо науковець, керуючись певною інтуїцією, починає шукати логічного й доступного перевірці пояснення певного явища, то він від самого початку переконаний, що знайде відповідь, тому невдачі його не зупиняють. Він не вважатиме оту первісну інтуїцію марною тільки тому, що не досяг своєї мети; радше слушно визнає, що йому поки що не вдалося знайти задовільної відповіді.

Тими ж засадами треба керуватися, шукаючи істину в царині вічних питань. Прагнення істини так глибоко закорінене в серці людини, що якби вона мусила зректися його, то це призвело б до екзистенціальної кризи. Варто лише здивуватися до щоденного життя, аби побачити, що кожен із нас невпинно ставить перед собою певні фундаментальні питання і водночас має в серці принаймні приблизні відповіді на них. При цьому ми переконані в їхній істинності, і ще одним підтвердженням цього є спостереження, що вони істотно не відрізняються од тих відповідей, до яких дійшли багато інших людей. Щоправда, не всі пізнані істини мають однакову цінність, а, проте, у своїй цілості досягнуті результати підтверджують, що людина у принципі здатна досягнути істину.

30. Може, варто було б тепер коротко розглянути деякі різновиди істини. Більшість із них базується на безпосередньо доступних доказах або може бути перевірена експериментально. Ці істини виявляються у щоденному житті та в наукових дослідженнях. На іншому рівні містяться істини філософські, до яких людина доходить завдяки здатності розуму до абстрактного, спекулятивного мислення. І нарешті, існують істини релігійні, певною мірою закорінені у філософії. Вони містяться у відповідях, що їх дають різні релігійні традиції на фундаментальні питання. (27)

Щодо філософських істин, то слід пояснити, що їх містять не тільки доктрини (часто недовговічні) філософів за фахом. Як уже було сказано, кожна людина є до певної міри філософом і має власні філософські погляди, якими керується у житті. Вона як може формує свій світогляд і відповідає на питання про сенс власного життя; на основі цього вона інтерпретує свій особистий досвід і керує своєю поведінкою. Саме тут ми повинні порушити питання про зв'язок між істинами філософсько-релігійними й істиною, об'явленою в Ісусі Христі. Перш ніж відповісти на це питання, годилося б поміркувати над ще одним явищем, на яке звертає увагу філософія.

31. Людина не створена для того, щоб бути самотньою. Вона народжується і виростає в

сім'ї, аби згодом своєю працею прилучитися до суспільного життя. Уже з дня народження вона включена до певної традиції, переймаючи від неї не тільки мову й культуру, а й численні істини, в які вона вірить майже інстинктивно. У період зростання й дозрівання особи ці істини можуть бути переосмислені й піддані критичній оцінці, яка є особливою формою розумової активності. Проте по завершенні цього процесу може статися, що людина знову приймає ті самі істини, спираючись на власний досвід або на результати своїх роздумів. Однак у житті людини залишається набагато більше істин, в які вона просто вірить, ніж таких, які вона прийняла після особистої перевірки їхньої вірогідності. Бо хто ж зміг би піддати критичній оцінці численні результати наукових досліджень, на яких базується сучасне життя? Хто зміг би на свій страх і ризик контролювати потік інформації, яка день-у-день надходить з усіх куточків світу і яка здебільшого сприймається нами як правдива? Хто, врешті, зміг би знову пройти дорогами випробувань і роздумів, на яких людство нагромадило скарби мудрості й релігійності? Людина — істота, яка шукає істину — є також тим, хто живе вірою.

32. Віруючи, людина довіряє знанням, що здобуті іншими людьми. Тут можна побачити характерне напруження: з одного боку, здається, що знання, які базуються на вірі, є недосконалою формою знань, яку треба весь час удосконалювати, здобуваючи власні докази на їх підтвердження; з іншого — віра, порівняно із звичайним пізнанням, яке базується на очевидних доказах, часто є реальністю, багатшою певним людським виміром, бо вона пов'язана з міжособовими стосунками і залучає не тільки пізнавальні можливості інтелекту, а й глибоко закорінену здатність вірити іншим людям, встановлювати з ними тривалі й міцні зв'язки.

Варто підкреслити, що головним предметом шукань у сфері міжлюдських стосунків не є ні емпіричні, ні філософські істини. Тут шукають істину про саму особу: ким вона є і що становить її суть. Бо людина вдосконалюється не тільки через опанування абстрактних знань про істину, а й через живий зв'язок з іншою людиною, виражений у самовідданості та вірності. У вірності, яка робить людину здатною принести себе в дар іншим, вона знаходить повноту впевненості й безпеки. Водночас пізнання, яке спирається на довіру й підставою якого є взаємоповага, не позбавлене зв'язку з істиною: віруючи, людина довіряє істині, яку являє їй інша особа.

Скільки ж прикладів можна навести, щоб це проілюструвати! Проте мені найперше спадають на думку свідчення мучеників. Бо мученик є найбільш автентичним свідком істини про життя. Він знає, що завдяки зустрічі з Ісусом Христом знайшов істину про власне життя, і цього переконання ніхто і ніщо не може в нього відібрати. Ані страждання, ані смерть, заподіяна насильством, не змусять його відступитися від істини, яку він відкрив, зустрівши Христа. Ось чому до сьогоднішнього дня свідчення мучеників не перестають захоплювати, діставати визнання, привертати увагу й спонукати до наслідування. А довіряємо ми їхньому слову тому, що бачимо в них справжнє свідчення любові, якій не потрібні багатослівні докази, щоб переконати нас, бо вона промовляє до кожної людини тим, що людина в глибині серця вже визнає істиною і чого здавна шукає. Мученик пробуджує у нас глибоку довіру, оскільки говорить те, що ми вже відчуваємо, і відкрито висловлює те, що ми так само хотіли б висловити.

33. Отож ми бачимо, як обговорювана проблема поступово відкривається нам в усіх своїх аспектах. Людина за своєю природою є тим, хто шукає істину. Метою цих пошуків є не тільки пізнання часткових істин, які стосуються емпіричних подій чи наукових фактів; людина прагне до того, щоб не тільки у конкретному рішенні вибрати справжнє добро. Її шукання скеровані до глибшої істини, яка може розкрити їй сенс життя, отже, можуть бути завершені лише в абсолюті. (28)

Завдяки природженій здатності до мислення людина може знайти і розпізнати таку істину. А що це є істина, яка має життєво важливе значення, то людина доходить до неї не тільки через роздуми, а й через довіру до інших людей, які можуть поручитися за надійність і автентичність цієї істини. Вміння і готовність довірити себе і свою долю іншій людині — це, безперечно, один з антропологічно найважливіших і найпромовистіших актів.

Не треба забувати, що розум у своїх пошуках теж має потребу спертися на відвертий діалог та щиру дружбу. Клімат підозрливості та недовіри, який часом супроводжує спекулятивні шукання, не відповідає вченню стародавніх філософів, які вважали дружбу одним із зв'язків, що найбільше сприяють здоровій філософській думці.

З того, що я досі сказав, випливає, що людина перебуває на дорозі пошуку, якого власними силами завершити не може: вона шукає істини або особи, якій би могла довіритися. Християнська віра виходить їй назустріч і показує конкретну можливість досягти мети шукань, бо допомагає людині піднятися над наївною вірою і впроваджує її у стан благодаті, в якому вона може прилучитися до тайни Христа, а в Ньому отримати істинне і повне пізнання Єдиного в Тройці Бога. Отже, в Ісусі Христі, Який є Істина, віра вбачає найвище покликання людства, яке дає йому змогу виконати те, чого воно прагне і за чим тужить.

34. Істина, яку Бог нам об'являє в Ісусі Христі, не суперечить істинам, до яких можна дійти шляхом філософської рефлексії. Навпаки, ці два способи пізнання провадять до повноти істини. Єдність істини є головним постулатом людського розуму, вираженим у законі несуперечності. Об'явлення надає цій єдності переконливості, показуючи, що Бог Творець є також Богом історії спасіння. Той самий єдиний Бог, Котрий є фундаментом і запорукою пізнаваності й раціональності природного порядку речей, на який із довірою спираються людські науки, (29) об'являється і як Отець Господа нашого Ісуса Христа. Єдність природної та об'явленої істини знаходить живе й особистісне вочленення у Христі, як нагадує нам апостол: "Правда в Ісусі" (пор.: Еф. 4, 21; пор.: Кол. 1, 15-20). Він є Предвічне Слово, через Яке все постало, і заразом Слово Воплочене, Яке всім Собою (30) об'являє Отця (пор.: Ів. 1, 14.18). Те, чого людський розум шукає, "не відаючи його" (пор.: Діян. 17, 23), можна знайти тільки через Христа, бо те, що в Ньому об'являється, є "повнотою істини" (пор.: Ів. 1, 14-16) усякого творіння, яке в Ньому й Ним було створене, а отже, Ним "стоїть" (пор.: Кол. 1, 17).

35. На тлі цих загальних міркувань тепер треба докладніше дослідити зв'язок між об'явленою істиною і філософією. Цей зв'язок потребує подвійного розгляду, тому що істина, показана нам Об'явленням, є водночас істиною, яку ми маємо досягнути у світлі розуму. Тільки за такого двоякого підходу можна правильно визначити співвідношення між об'явленою істиною і філософським знанням. Отож придивімося спочатку до характеру зв'язків між вірою і філософією впродовж століть. На цій підставі можна буде показати певні принципи, які є точками віднесення, що допоможуть нам визначити відповідний зв'язок між цими двома порядками пізнання.

#### РОЗДІЛ IV ПРО СПІВВІДНОШЕННЯ МІЖ ВІРОЮ І РОЗУМОМ

##### Найважливіші етапи зустрічі віри і розуму

36. Як читаємо у Діяннях святих апостолів, християнське послання від початку мусило помірятися силами з різними тогочасними течіями філософської думки. Діяння описують дискусію св. Павла в Афінах з "деякими з філософів епікуреїв та стоїків" (пор.: Діян. 17, 18). Екзегеза його проповіді в Ареопазі дозволяє побачити в ній численні натяки на поширені тоді погляди, які належали здебільшого до філософії стоїків. Без сумніву, це не випадково. Якщо перші християни хотіли, щоб їх зрозуміли язичники, то не могли посилатися лише на "Мойсея і пророків", а мусили вдаватися також до природного пізнання Бога і до голосу сумління кожної людини (пор.: Рим. 1, 19-21; 2, 14-15; Діян. 14, 16-17). А що в поганській релігії пізнання природи було затьмарене ідолопоклонством (пор.: Рим. 1, 21-32), то апостол у своїй проповіді визнав за доцільніше посилатися на думку філософів, які від початку протиставляли міфам і містичним культам концепції, що наголошували на Божій трансценденції.

Адже одним із головних прагнень класичних філософів було очищення людських уявлень про Бога від міфологічних форм. Як відомо, грецька релігія, так само як і більшість космічних релігій, мала політеїстичний характер і приписувала божественні риси навіть предметам і явищам природи. Спроби людини зрозуміти генезу божеств, а відтак і Всесвіту, спочатку дістали вираження в поезії. Теогонії й досі залишаються першим свідченням таких шукань. Завданням же перших творців філософії було показати зв'язок між розумом і релігією. Сягаючи поглядом далі, до універсальних засад, вони вже не вдовольнялися античними міфами, а прагнули дати раціональне обґрунтування своїм віруванням у божественне. Так вони стали на шлях, який, лишивши обіч колишні часткові традиції, ініціював процес розвитку, що відповідав вимогам уселенського розуму. Мету, до якої був спрямований цей процес, становило критичне усвідомлення того, у що вірується. Це починання виявилось корисним передовсім для самої концепції божественності. Від релігії було відокремлено шар забобонів, і, принаймні частково, її було очищено за допомогою раціонального аналізу. Саме на цьому ґрунті

Отці Церкви встановили плідний діалог з античною філософією, відкриваючи шлях для проповідання і пізнання Бога, об'явленого в Ісусі Христі.

37. Говорячи про зближення християн з філософією, треба, однак, пригадати, що вони водночас зберігали осторогу щодо деяких інших елементів язичницької культури, наприклад, гностицизму. Філософію, яку розуміли як практичну мудрість і школу життя, можна було легко поплутати з певною формою таємничого, езотеричного знання, призначеного для небагатьох утаємничених. Напевно, саме такі езотеричні спекуляції має на думці св. Павло, коли застерігає колосян: "Стережіться, щоб ніхто вас не звів філософією та марною оманю за переданням людським, за стихіями світу, а не за Христом" (Кол. 2, 8). Як актуально звучать ці слова апостола відносно різноманітних форм езотеризму, які поширюються сьогодні в деяких колах віруючих людей, позбавлених належного критичного глузду! Слідом за св. Павлом й інші письменники перших сторіч, особливо св. Іриней і Тертуліан, критично висловлюються про культурну тенденцію, яка намагалася підпорядкувати істину Об'явлення філософській інтерпретації.

38. Отже, зустріч християнства з філософією відбулася не одразу й не без труднощів. Для перших християн захоплення нею та відвідування філософських шкіл було радше перешкодою, ніж сприятливою обставиною. Своїм найпершим і невідкладним завданням вони вважали проповідання послання про воскреслого Христа через особисте свідчення під час безпосередньої зустрічі з іншою людиною, щоб схилити її серце до навернення і прохання про хрещення. Однак це не означає, що вони не дбали про глибше розуміння віри та її обґрунтування. Якраз навпаки. Отож закиди Цельса на адресу християн, що вони "неписьменні й неотесані", (31) безпідставні й далекі від правди. Відсутність у них попервах зацікавлення філософією пояснюється іншим. Адже завдяки читанню Євангелії християни одержували такі вичерпні відповіді на питання про сенс життя, яке досі здавалося нерозв'язним, що відвідування філософських шкіл видавалося їм відірваною від дійсності та у певному аспекті застарілою практикою. Це стає ще очевиднішим, якщо усвідомити, що християнство принесло з собою визнання загального права на пізнання істини. Відкидаючи расові, суспільні і пов'язані зі статтю бар'єри, християнство від початку проповідувало рівність усіх людей перед Богом. Перший наслідок такого бачення стосувався питання про істину. Шукання істини цілковито втратило елітарний характер, як це було у древніх: оскільки доступ до істини є благом, яке дозволяє наблизитися до Бога, то всі повинні мати можливість пройти цією дорогою. Тепер існує багато шляхів, які ведуть до істини, але оскільки християнська істина має спасенну силу, то йти можна будь-яким із них, за умови, що цей шлях приведе до остаточної мети, тобто до Об'явлення Ісуса Христа. Піонером конструктивного діалогу з філософською думкою, щоправда, обережного й розважливого, треба назвати св. Юстина: хоч він навіть після навернення зберігав велику повагу до грецької філософії, однак рішуче й однозначно твердив, що знайшов у християнстві "єдину надійну та плідну філософію". (32) Так само й св. Климентій

Олександрійський називав Євангелію "істинною філософією" (33) і вважав філософію, за аналогією із законом Мойсея, вступом до християнської віри (34) та підготовкою до Євангелії. (35) Оскільки "філософія потребує такого роду мудрості, яка полягає у праведності душі й слова та чистоті життя, вона схиляє до мудрості й робить усе можливе, щоб її досягнути. У нас називають філософами тих людей, котрі люблять мудрість, яка є творчим началом усіх речей і всього навчає, тобто є пізнанням Божого Сина". (36) За олександрійцем, першочерговою метою грецької філософії є не доповнення чи підтвердження християнської істини, а радше захист віри: "Вчення Спасителя досконале саме по собі, й воно не потребує підтримки, бо само є Божою силою й Божою мудрістю. Грецька філософія не вносить нічого, що підкріплювало б істину; але оскільки філософія зводить нанівець нападки софістики й викриває підступні атаки проти істини, то її слушно називають шанцем і захисним муром виноградника". (37)

39. В історії цього процесу, однак, можна знайти вияви критичного засвоєння філософської думки християнськими мислителями. Серед перших взірців, на які можна натрапити, безперечно, видатною є постать Орігена. Спростовуючи закиди філософа Цельса, Оріген використовує платонівську філософію, щоб обґрунтувати свої контраргументи. Посилаючись на численні елементи платонівської думки, він береться до формування початків християнського богослов'я, бо до того часу сама назва та ідея богослов'я як раціональної думки про Бога ще була пов'язана з грецькою культурою, від якої вони походили. В аристотелівській філософії, наприклад, термін "теологія" позначав найшляхетнішу частину й ніби кульмінацію філософських роздумів. Натомість у світлі християнського Об'явлення те, що досі означало загальну доктрину про божества, набувало зовсім іншого сенсу, окреслюючи міркування віруючого, які мають за мету сформулювати істинну доктрину про Бога. Нова християнська думка у своєму розвитку використовувала філософію, однак водночас старалася якимось відмежуватися від неї. Історія показує, що глибоких перетворень зазнала навіть платонівська думка, сприйнята богослов'ям, насамперед такі її елементи, як безсмертя душі, обоження людини і походження зла.

40. У процесі християнізації платонівської та неоплатонівської думки заслуговують окремої згадки каппадокійські Отці — Діонісій Ареопагіт, а найбільше — св. Августин. Цей великий Учитель Західної Церкви стикався з багатьма філософськими школами, однак жодна з них не задовольнила його очікувань. Коли він опинився віч-на-віч з істиною християнської віри, то знайшов у собі сили звершити радикальне навернення, до якого його не змогли схилити філософи, що їх він зустрів раніше. Сам він так подає мотиви цього кроку: "...відтоді я почав більше цінувати католицьку науку, бо знаходив у ній більше розумної скромності й більше шляхетності, коли вона наказувала мені вірити у те, що взагалі не було доведене (чи тому, що доказ був можливий, але не для всіх, чи тому, що доказ був узагалі неможливий), ніж у маніхейців..." (38)

Тим же платонікам, до яких покликався Августин, він одночасно закидав, що хоча вони й знали мету, до якої треба прямувати, та не пізнали дороги, яка до неї провадить, —

Воплоченого Слова. (39) Єпископ Гіппони зміг створити першу величну синтезу філософських і богословських учень, в якій зійшлися різні течії грецької та латинської думки. У нього також єдність знання, що ґрунтується на біблійній мудрості, була підтверджена й зміцнена глибиною умоглядних висновків. Синтеза, здійснена св. Августином, на цілі століття залишалася найдосконалішою формою філософської і богословської думки на Заході. Збагачений особистим досвідом, Августин, якому допомагала надзвичайна святість життя, зумів запровадити у своїх творах численні ідеї, які своїм зв'язком із досвідом провіщали майбутній розвиток певних філософських напрямів.

41. Отож Отці Сходу і Заходу встановили різноманітні форми зв'язків із філософськими школами. Це не означає, що вони ототожнювали зміст свого вчення із системами, на які посилалися. Питання Тертуліана: "Що спільного між Афінами і Єрусалимом? А між Академією і Церквою?" (40) — виразно свідчить про критичне ставлення християнських мислителів до проблеми співвідношення між вірою і філософією, бо вони бачили як усі його позитивні аспекти, так і межі. Ці мислителі не були наївними. Вони зуміли досягти глибин спекулятивного мислення саме тому, що глибоко переживали істини віри. Отже, погляд, що їхньою справою було тільки виразити істини віри у філософських категоріях, є безпідставним і однобічним. Вони зробили значно більше, бо зуміли в повному світлі показати те, що тільки як натяк або в зародку містилося в думці філософів античності. (41) Завданням останніх, як я вже сказав, було показати, яким чином звільнений від зовнішніх тенет розум може вийти із сліпого закапелка міфів, щоб прийняти трансцендентне. Очищений і правильно сформований розум був у змозі піднятися на вищі рівні рефлексії, створюючи міцний фундамент для усвідомлення буття, трансцендентної реальності та абсолюту.

Саме тут можна побачити новизну справи Отців. Вони повністю прийняли досягнення відкритого перед абсолютом розуму і прищепили йому зачерпнуті з Об'явлення багатства. Ця зустріч відбулася не тільки на площині культур, з яких одна могла залишатися під чарами іншої; вона настала у глибині умів і була зустріччю творіння з Творцем. Розум навіть пішов далі мети, якої несвідомо прагнув силою власної природи, і зумів знайти найвище добро і найвищу істину у Воплоченому Слові. Але у такому контакті з філософами Отці не вагалися показати як спільні з Об'явленням, так і відмінні від нього елементи. Усвідомлення подібності не заважало їм побачити різницю.

42. У схоластичній теології роль розуму, сформованого у філософській школі, стає ще значнішою внаслідок впливу ансельмівської інтерпретації поняття *intellectus fidei* [зрозуміння віри]. За святим архієпископом Кентерберійським, примат віри не суперечить незалежним шуканням розуму. Бо завданням розуму не є судити про істини віри; цього завдання він не зміг би виконати, бо до цього не пристосований. Його роль полягає радше у тому, щоб шукати сенсу, робити умовиводи, які дозволять усім досягти певного рівня усвідомлення істин віри. Св. Ансельм підкреслює, що розум повинен шукати те, що любить: чим більше любить, тим наполегливіше прагне пізнати. Хто живе заради



істини, той прагне до такої форми пізнання, яка розпалює в ньому чимраз більшу любов до того, що він пізнає, хоча водночас йому доводиться визнати, що він ще не зробив усього, чого б бажав: "Ad te videndum factus sum; et nondum feci propter quod factus sum" [Я створений, щоб споглядати тебе, і ще не досяг того, заради чого створений]. (42) Прагнення пізнати істину наказує розумові йти все далі; розум просто дивується своїй зростаючій здатності розширювати горизонти свого пізнання. Однак водночас розум може помітити, де знаходиться кінець його дороги: "Бо гадаю, що той, хто досліджує щось незрозуміле, повинен бути задоволений з того, що зуміє шляхом міркування дійти цілковитої певності щодо існування цієї речі, хоча й не зуміє збагнути розумом, в який спосіб вона існує. (...) Чи, зрештою, є щось таке ж незрозуміле і невимовне, як те, що існує понад усім? Отож, якщо те, що вже було сказано про найвищу сутність, має належне обґрунтування, то навіть якщо в неї не можна проникнути розумом так, щоб описати її словами, певність в її існуванні залишається непорушною. Бо якщо завдяки наведеним міркуванням розум раціонально осягає, що є незрозумілий (*rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse*) спосіб, яким найвища мудрість знає створене нею (...), то хто ж зможе пояснити, як вона знає або виражає себе саму — та, про яку людина не може знати нічого або майже нічого?" (43) Тут іще раз підтверджена одвічна гармонія між пізнанням філософським і пізнанням віри: віра наказує, щоб її предмет був пізнаний за допомогою розуму; розум, сягаючи вершини своїх шукань, визнає, яким необхідним є те, що об'являє йому віра.

Неминуща новизна ідей св. Томи Аквінського

43. Особливу роль у цьому тривалому процесі відіграв св. Тома, і не тільки з огляду на зміст його доктрини, але й якщо взяти до уваги діалог, який він зумів встановити із тодішньою арабською та юдейською думкою. В епоху, коли християнські мислителі наново відкривали скарби стародавньої, насамперед аристотелівської, філософії, великою заслугою св. Томи було те, що він показав ув істинному світлі гармонію розуму і віри. Оскільки, доводив він, і світло віри, і світло розуму походять від Бога, вони не можуть суперечити одне одному. (44)

Беручись за справу ще радикальніше, св. Тома визнає, що природа — істинний предмет досліджень філософії — може сприяти зрозумінню Божого Об'явлення. Тому віра не боїться розуму, а шукає його допомоги і довіряє йому. Як благодать спирається на природу і вдосконалює її, (45) так і віра спирається на розум і вдосконалює його. Розум, просвітлений вірою, звільняється від вад і обмежень, джерелом яких є гріх непослуху, й набуває потрібної сили, щоб піднятися до пізнання тайни Єдиного в Тройці Бога. Хоча Доктор Ангелікум наполягав на надприродному характері віри, та він не забув про цінність, якою є розумність віри — навпаки, зумів піддати віру глибокому аналізу й докладно визначити її зміст. Саме віра є своєрідною "функцією думки"; людському розумові не треба ані заперечувати самого себе, ані принижуватися, щоб прийняти істини віри; людина завжди доходить до них унаслідок добровільного і свідомого вибору. (46)

Саме тому Церква завжди слушно вважала св. Тома майстром умовиводів і взірцем належного вивчення богослов'я. Хотів би нагадати про це у зв'язку з тим, що написав мій попередник, Слуга Божий Павло VI, з нагоди сімсотріччя з дня смерті Ангельського Доктора: "Безперечно, св. Тома найвищою мірою відзначався відвагою у пошуках істини, свободою духа у порушенні нових проблем та інтелектуальною сумлінністю, яка не дозволяє заражати християнство світською філософією, але й не відкидає її а priori. Тому він увійшов до історії християнської думки як піонер, який накреслює нову дорогу філософії та всесвітній культурі. Центральною точкою і ніби самим ядром розв'язання проблеми нового співвідношення розуму і віри, на які він указав, керуючись генієм своєї пророчої інтуїції, було примирення секулярної природи світу з радикалізмом Євангелії, завдяки чому він уникнув протиприродної тенденції відкидати світ і його цінності, при цьому анітрохи не грішачи проти найвищих і безумовних вимог надприродного порядку". (47)

44. До великих інтуїцій св. Томи належить також думка, яка вказує на роль Святого Духа у процесі дозрівання людського знання до повноти мудрості. Вже з перших сторінок своєї *Summa Theologiae* (48) Аквінат прагнув показати пріоритет цієї мудрості, яка є даром Святого Духа і вводить у пізнання Божественної реальності. Його теологія дозволяє зрозуміти специфіку мудрості в її тісному зв'язку з вірою і пізнанням Божих справ. Мудрість пізнає завдяки єдності природи, має за основу віру і формулює правильний висновок, виходячи з істини самої віри: "Мудрість як один із дарів Святого Духа відрізняється від цієї, яку зараховують до розумових чеснот. Бо останню здобувають наукою, а перша "сходить згори", як каже св. Яків (3, 15). Гадаю, вона відрізняється і від віри, тому що віра приймає Божественну істину такою, якою вона є, натомість ознакою дару мудрості є те, що вона міркує згідно з Божою істиною". (49) Хоч Ангельський Доктор визнає пріоритет цієї мудрості, та однак не забуває про існування двох інших форм, які її доповнюють: філософської мудрості, яка спирається на здатність розуму досліджувати дійсність у визначених його природою межах, та богословської мудрості, яка спирається на Об'явлення й досліджує істини віри, наближаючись до таємниці самого Бога.

Глибоко переконаний, що "*omne verum a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est*" [будь-яка істина, хоч би хто її проголошував, виходить від Святого Духа], (50) св. Тома полюбив істину безкорисливою любов'ю. Він шукав її всюди, хоч би де вона об'являлася, стараючись найбільше виділити її універсальність. Учительський Уряд Церкви бачить і високо цінує його любов до істини; його думка — саме тому, що вона ніколи не випускала з ока універсальної, об'єктивної і трансцендентної істини, — підкорила "вершини, що їх людський розум ніколи не міг би собі уявити". (51) От чому його слушно можна назвати "апостолом істини". (52) Саме тому, що св. Тома простував до істини без вагання, він зумів з усім своїм реалізмом визнати її об'єктивність. Його філософія є справді онтологією, а не просто феноменологією.

Драма протистояння віри і розуму

45. Із зародженням перших університетів богослов'я встановило безпосередній контакт з іншими формами досліджень і наукових знань. Хоча св. Альберт Великий і св. Тома захищали певний зв'язок між богослов'ям і філософією, вони першими визнали, що філософії та різним наукам потрібна автономія, щоб провадити плідні дослідження у своїх галузях. Та починаючи з пізнього середньовіччя таке правомірне розмежування двох форм знання перетворилося на згубне протистояння. Надмірний раціоналізм деяких мислителів призвів до радикалізації поглядів і зародження практично ізольованої й цілковито автономної щодо істин віри філософії. Одним із наслідків такого протистояння стала зростаюча упередженість щодо самого розуму. Дехто став на позицію цілковитої недовіри, скептицизму й агностицизму — чи то з метою розширити простір віри, чи з метою повністю позбавити її раціонального обґрунтування. Отож те, що патристична і середньовічна думка розуміла як глибоку єдність — джерело пізнання, здатного досягти найвищих форм теоретичного узагальнення, — на практиці було знищене системами, які стали на бік раціонального, відірваного від віри й альтернативного щодо неї пізнання.

46. Способи радикалізації, які мали найбільший вплив, відомі, їх легко розпізнати, особливо в історії Заходу. Немає ніякого перебільшення у твердженні, що значна частина новочасної філософської думки розвивалася поступово віддаляючись від християнського Об'явлення і навіть у протистоянні з ним. У минулому сторіччі цей процес сягнув апогею. Деякі представники ідеалізму намагалися різними способами перетворити віру та її суть, навіть тайну смерті й воскресіння Ісуса Христа, на діалектичні структури, доступні раціональному пізнанню. Супроти цієї течії виступили різні форми філософськи розробленого атеїстичного гуманізму. Вони вважали віру чужорідним і шкідливим для повноцінного розвитку раціональності чинником. При цьому вони не вагалися приписати собі статус нових релігій і стали основою соціальних і політичних програм, які сприяли створенню тоталітарних систем, що додали людству багато страждань.

У сфері природничих досліджень поступово поширилася позитивістська ментальність, яка не тільки розірвала всілякі зв'язки з християнським баченням світу, але, що найголовніше, відмовилася від будь-яких зв'язків із метафізичним та моральним його баченням. Унаслідок цього виникла небезпека, що деякі люди науки, відмовляючись від будь-яких етичних критеріїв, уже не ставитимуть людську особистість та все її життя у центрі своєї уваги. Ба більше, частина з них, усвідомивши відкриті розвитком техніки можливості, здається, скорилася не тільки ринковій логіці, а й спокусі здобути владу деміурга над природою і навіть над самою людиною.

Наслідки кризи раціоналізму врешті-решт обернулися нігілізмом. Для сучасної людини він якоюсь мірою привабливий як філософія небуття. За теорією прихильників нігілізму, шукання самі по собі є метою, оскільки немає ані надії, ані можливості досягти мети, якою є істина. У нігілістичній інтерпретації існування є тільки нагодою для отримання відчуттів і вражень, серед яких на перший план виходить те, що минуло. Нігілізм є джерелом поширеного сьогодні погляду, що не треба брати жодних тривалих зобов'язань, бо все

недовговічне й тимчасове.

47. З іншого боку, не слід забувати, що в сучасній культурі змінилася роль самої філософії. Вона втратила статус мудрості й універсального знання, щоб поступово стати тільки однією з галузей людського пізнання; у певному розумінні її просто спровадили на другопланову роль. Інші форми раціонального пізнання у цей час набували чимраз більшого значення, ще дужче підкреслюючи другорядний характер філософського знання. Замість споглядання істини та шукання остаточної мети і сенсу життя, ці форми раціонального пізнання використовуються — або принаймні можуть бути використані — як "інструментальний розум" для досягнення утилітарних цілей, особистої вигоди або влади.

Уже в першій моїй Енцикліці я вказував, яка велика небезпека виникає тоді, коли людина надає цьому шляхові абсолютної цінності: "Сьогоднішня людина, здається, перебуває під постійною загрозою того, що є її власним витвором, тобто плодами праці її рук, а водночас, ще більшою мірою, плодами її розуму та устремлінь її волі. Плоди різноманітної діяльності людини дуже швидко і найчастіше у непередбачений спосіб піддаються "відчуженню", тобто відбираються у виробника, при цьому вони часто-густо масою прямих чи опосередкованих наслідків обертаються проти самої ж людини. Здається, що в цьому і полягає головний акт драми сучасного людського існування у його найширшому і найзагальнішому вимірі. Людину чимдалі, то більше охоплює страх. Вона боїться, що плоди її праці — ясна річ, не всі і навіть не більшість, а деякі, але саме ті, в яких відображена особлива міра її винахідливості та заповзятливості, — можуть радикально обернутися проти неї". (53)

З настанням культурних змін деякі філософи, відмовляючись шукати істину заради неї самої, єдиною метою своїх шукань визнали суб'єктивну впевненість або практичну користь. Унаслідок цього вони випустили з поля зору справжню гідність розуму, якому вже не вільно було пізнавати істину і шукати абсолют.

48. В останньому періоді історії філософії можна побачити процес поступового поглиблення поділу між вірою і філософським розумом. Щоправда, придивившись ближче до філософських праць навіть тих авторів, котрі прислужилися збільшенню відстані між вірою і розумом, можна знайти цінні зародки думки, а поглиблюючи й розвиваючи їх чесним розумом і серцем, відкрити дорогу до істини. Такі зерна думки присутні, наприклад, у глибокому аналізі сприйняття і досвіду, уяви і несвідомого, індивідуальності й інтерсуб'єктивності, свободи й цінності, часу й історії. Проблема смерті для кожного мислителя також може стати суворим викликом для шукання у власному внутрішньому світі істинного сенсу свого життя. Однак, попри все це, в наші дні співвідношення віри й розуму потребує поглибленого вивчення, оскільки взаємозв'язок віри й розуму був порушений, а обидві сторони збіднені й ослаблені. Розум, позбавлений підтримки з боку Об'явлення, блукав бічними шляхами, ризикуючи загубити свою остаточну мету. Віра, позбавлена підтримки розуму, більше зосередилася на почуттях і переживаннях, наражаючись на небезпеку втратити свій універсальний характер.

Помилкою є думати, що віра може сильніше впливати на слабкий розум; навпаки, тоді їй загрожує ще більша небезпека, оскільки вона може опуститися до рівня міфів або забобонів. Так само й без дозрілої віри розумові бракує стимулів, щоб зосередитися на специфіці й глибині буття.

Тому нехай не видається недоречним мій голосний і рішучий заклик відновити оту глибоку єдність віри і філософії, що робить їх здатними діяти згідно з їхньою природою і шанувати автономію одна одної. Відповіддю на відвагу (parresia) віри мусить бути відвага розуму.

## РОЗДІЛ V

### ЩО ГОВОРИТЬ УЧИТЕЛЬСЬКИЙ УРЯД ЦЕРКВИ ПРО ФІЛОСОФІЮ

#### Розсудливість Учительського Уряду Церкви як служіння істині

49. Церква не проповідує ніякої власної філософії й офіційно не стає на бік якогось одного філософського напрямку на протидію іншим. (54)

Така стриманість пояснюється тим, що філософія (так само й тоді, коли встановлює зв'язок із богослов'ям) мусить уживати власних методів і дотримуватися власних засад, інакше бракувало б гарантій, що вона буде скерована до істини й прямуватиме до неї під контролем розуму. А філософія, яка не розвивається у світлі розуму згідно з власними засадами й специфічними методами, мало на що згодилася б. Глибинні підвалини автономності філософії треба вбачати в тому, що розум за своєю природою спрямований до істини, а крім того, наділений необхідними засобами для її досягнення. Зрозуміло, що філософія, свідомо свого "первісного устрою", шануватиме також притаманні об'явленій істині вимоги та постулати.

Проте історія свідчить, що філософська думка, особливо у новочасній історії, часто збивається на манівці й припускається помилок. Учительський Уряд Церкви не має своїм завданням заповнювати прогалини у недосконалих філософських умовиводах. Натомість він повинен рішуче й однозначно втручатися, якщо філософські дискусійні тези загрожують правильному розумінню істин Об'явлення, а також якщо поширюються хибні й однобічні теорії, котрі сіють серйозні помилки, порушуючи простоту й чистоту віри Божого народу.

50. Тому Учительський Уряд Церкви може й повинен силою свого авторитету й у світлі віри давати оцінку філософії й поглядам, які суперечать християнській доктрині. (55)  
Завданням Учительського Уряду Церкви є передовсім показати, які філософські положення та висновки не відповідають істинам Об'явлення, а відтак сформулювати

вимоги, які годилося б поставити філософії з погляду віри. Крім того, оскільки у процесі розвитку філософських знань сформувалися різні школи мислення, то таке розмаїття напрямів зобов'язує Учительський Уряд Церкви висловити власну думку щодо відповідності чи невідповідності підставових концепцій, якими вони керуються, вимогам Слова Божого і принципам теологічних міркувань.

Церква зобов'язана показувати, що саме в певній філософській системі не згідне з вірою, яку вона, Церква, визнає. По суті, чимало філософських розмірковувань про Бога, про людину та її свободу, про моральні норми поведінки є безпосереднім викликом для Церкви, оскільки вони дотичні до об'явлених істин, довірених їй опіці. Коли ми, єпископи, беремося за це розпізнання, нам належить бути "свідками істини", котрі покірно, але й наполегливо виконують своє служіння; важливість його повинен оцінити кожен філософ, бо ж воно є точкою опори для *recta ratio*, тобто розуму, який правильно мислить про істину.

51. Однак не слід розуміти це розпізнання передовсім негативно, так, ніби Учительський Уряд Церкви заміряється відкинути або обмежити всі можливі форми посередництва. Навпаки, втручання Учительського Уряду має насамперед спонукати, підтримувати філософську думку й допомагати їй. Зрештою самі філософи найкраще розуміють потребу самокритики та спростування можливих помилок і необхідність вийти поза надто тісні межі, в яких народжуються філософські міркування. Особливо треба пам'ятати, що існує тільки одна істина, хоча вона й виражена у формах, які мають на собі відбиток історії, а крім того, є витвором зраненого та ослабленого гріхом розуму. Звідси випливає, що жодна історично сформована філософія не може категорично стверджувати, що їй одній цілковито належить істина або що вона вповні пояснює реальність людини, світу та зв'язок людини з Богом.

Крім того, сьогодні, коли й далі множаться філософські системи, методи, поняття та аргументи, часом доволі ґрунтовні, зростає потреба критичного розпізнання їх у світлі віри. Це нелегка справа, бо якщо вже саме окреслення природних і невід'ємних якостей розуму, з урахуванням його конститутивної й історично зумовленої обмеженості, становить значні труднощі, то ще складніше буває відрізнити у змісті філософських концепцій те, що є в них цінного й плідного з погляду віри, від помилкового й небезпечного. А проте Церква знає, що "скарби премудрості й пізнання" заховані у Христі (Кол. 2, 3), тому вона намагається своїм словом стимулювати філософську думку, щоб та не збочила з дороги, яка веде до пізнання тайни.

52. Учительський Уряд Церкви не тільки останнім часом проголошує своє ставлення до певної філософської доктрини. Варто нагадати, наприклад, що впродовж століть Учительський Уряд висловлювався з приводу теорій, що проповідували передіснування душ, (56) а також з приводу різних форм ідолопоклонства та забобонного езотеризму в астрологічних доктринах; (57) На увагу заслуговують також і більш систематичні твори, спрямовані проти деяких тез латинського аверроїзму, що не відповідають християнській вірі. (58)

Висловлювання Учительського Уряду почастишали з другої половини минулого століття, передусім тому, що чимало католиків вважали тоді своїм обов'язком протиставити різним течіям новочасної думки свою власну філософію. У такій ситуації Учительський Уряд Церкви мусив пильнувати, аби ці філософії й собі не набрали хибних і негативних форм. Його критика, симетрично спрямована у двох протилежних напрямках, стосувалася, з одного боку, фідейзму (59) і радикального традиціоналізму (60) з їхньою недовірою до природних можливостей розуму, а з іншого — раціоналізму (61) та онтологізму (62), які приписували природному розумові знання, які можна досягти тільки у світлі віри. Конструктивний зміст цієї полеміки був оформлений у Догматичній Конституції *Dei Filius*, в якій уперше соборне зібрання, а саме I Ватиканський Собор, офіційно висловилося з питання про співвідношення розуму й віри. Вчення, закріплене в цьому документі, зробило великий позитивний вплив на філософські шукання багатьох віруючих і до сьогодні є авторитетним взірцем правильного й послідовного християнського мислення у цій особливій царині.

53. У своїх висловлюваннях Учительський Уряд Церкви розглядав не так окремі філософські тези, як необхідність природного, тобто, по суті, філософського пізнання для рефлексії над вірою. Так, I Ватиканський Собор, синтетично охоплюючи й підтверджуючи в урочистій формі вчення, яке раніше становило зміст звичайного й систематичного папського Учительського Уряду, зверненого до вірних, наголосив, що природне пізнання Бога й Об'явлення, тобто розум і віра — неподільні, а водночас незводимі одне до одного. Собор виходив із фундаментального положення, закладеного у самому Об'явленні, про можливість природного пізнання існування Бога — джерела і мети всіх речей, (63) а завершив урочистим твердженням, наведеним раніше: "Існують два порядки пізнання, відмінні не тільки з огляду на свої джерела, а й з огляду на об'єкти". (64)

Тому, всупереч будь-яким формам раціоналізму, належало підтвердити відмінність тайн віри від надбань філософії, а також трансцендентність перших і їхню перевагу перед останніми. З іншого боку, треба було виступити проти спокус фідейзму й нагадати, що істина єдина, тобто про те, що раціональне пізнання може й повинне зробити позитивний внесок у пізнання віри: "Хоча віра є вища за розум, однак ніколи не може виникнути справжньої розбіжності між вірою і розумом: той самий Бог, Який об'являє таємницю і наділяє вірою, запалив у людській голові світло розуму, але той же Бог не може зректися Самого Себе, а істина не може суперечити істині". (65)

54. У нашому столітті Учительський Уряд Церкви багаторазово висловлювався на цю тему, застерігаючи від спокуси раціоналізму. Тут годилося б згадати слова Папи св. Пія X про те, що модернізм спирається на філософські тези, які є виявом феноменалізму, агностицизму й іманентизму. (66) Не варто забувати і про інший важливий момент, а саме те, що католицька сторона відкидає марксистську філософію й атеїстичний комунізм. (67)

Своєю чергою Папа Пій XII в Енцикліці *Humani generis* застеріг від помилкових поглядів,

які спираються на тези еволюціонізму, екзистенціалізму та історизму. Вони, пояснював Папа, не були розроблені й проповідовані богословами, а народилися "поза вівчарнею Христа"; (68) і додавав, що ці відхилення не можна просто відкинути, а потрібно піддати їх критичній оцінці: "Католицькі філософи і богослови, нелегким завданням яких є захист Божої та людської істини і прищеплення її людським умам, не можуть ігнорувати або нехтувати ті погляди, які більше або менше відхиляються від правильної дороги. Навпаки, вони повинні їх добре вивчити, оскільки лікувати хвороби не можна, спочатку їх добре не вивчивши, а також тому, що навіть у хибних твердженнях часом ховається зерно істини, зрештою помилки спонукають наш розум старанніше досліджувати і поглиблювати пізнання певних філософських і богословських істин". (69) У недавньому минулому Конгрегація у справах Віровчення, виконуючи завдання, покладене на неї Римським Єпископом, (70) була змушена втрутитися, щоби ще раз звернути увагу на небезпеку, пов'язану з некритичним засвоєнням деякими прихильниками "теології визволення" тез і методів, які походять із марксизму. (71) Отже, і в минулому Учительський Уряд Церкви багаторазово й за різних обставин висловлював її позицію у філософських питаннях. Внесок моїх Шановних Попередників є цінним доробком, якого не можна забувати.

55. Придивляючись до сучасної ситуації, ми бачимо, що проблеми минулого повертаються, але вже в новому вигляді. Ми тепер маємо справу не тільки з проблемами, які цікавлять поодиноких осіб або певні групи, а з вельми поширеними поглядами, які певною мірою формують загальний спосіб мислення. До них, наприклад, належить недовіра до розуму, яку ми бачимо у новітніх формах багатьох течій філософської думки. У зв'язку з цим у багатьох колах подекуди про "кінець метафізики": пропонують філософії обмежитися скромнішими завданнями, такими як інтерпретація фактів, рефлексія над окремими галузями людського знання або над його структурами. У богослов'я теж повертаються давні спокуси. Наприклад, у деяких сучасних богословських школах знову заявляє про себе певний раціоналізм, скажімо, коли визнані філософськи обґрунтованими твердження вважають за нормативні для богословських досліджень. Це трапляється насамперед у тих випадках, коли богослов, не дуже компетентний у філософії, некритично піддається впливові тверджень, які вже увійшли до буденної мови й масової культури, але позбавлені достатніх раціональних підстав. (72)

Не бракує й небезпечних виявів повернення на позиції фідейзму, який не визнає, що раціональне знання та філософська рефлексія істотно зумовлюють розуміння віри і навіть саму можливість віри в Бога. Поширеним сьогодні виявом цієї фідейстичної тенденції є "біблеїзм", який хотів би зробити тексти Святого Письма та його екзегезу єдиною авторитетною точкою співвіднесення. Доходить до того, що Слово Боже ототожнюють тільки із Святим Письмом, а тим самим не надають жодного значення вченню Церкви, яке рішуче підтвердив II Вселенський Ватиканський Собор. Конституція Dei Verbum нагадує, що Слово Боже присутнє як у святих текстах, так і в Переданні, (73) після чого однозначно проголошує: "Священне Передання і Святе Письмо становлять єдину священну заставу Божого Слова, доручену Церкві; приймаючи її, весь Божий народ, об'єднаний довкола своїх пастирів, постійно перебуває у вірності науці апостолів".



(74)

Отож Святе Письмо не є єдиним пунктом співвіднесення для Церкви. Бо джерелом "найвищого правила її віри" (75) є єдність, яку Святий Дух установив між Святим Переданням, Святим Письмом і Учительським Урядом Церкви, еднаючи їх такими міцними взаємними узами, що вони не можуть існувати окремо одне від одного. (76) Не варто також нехтувати небезпеку, на яку наражаються ті, хто пробує зрозуміти істини Святого Письма за допомогою самої лише методології, забуваючи про необхідність більш вичерпної екзегези, яка дозволила б їм разом з усією Церквою вповні розкрити зміст текстів. Хто береться досліджувати Святе Письмо, повинен завжди пам'ятати, що різноманітні герменевтичні методології також спираються на певні філософські концепції, тому перш ніж застосовувати такі підходи до аналізу священних текстів, треба уважно їх оцінити.

Інші вияви прихованого фідеїзму — це легковажне ставлення до теоретичної теології та нехтування класичної філософії, поняття якої допомогли розуму обґрунтувати істини віри і навіть були використані в догматичних формулюваннях. Папа Пій XII застерігав від наслідків такого розриву з філософською традицією та відмови від традиційної термінології. (77)

56. Ми сьогодні взагалі маємо справу з великою недовірою до тверджень універсального й абсолютного характеру, яку демонструють особливо прихильники теорії, котра заявляє, що істина є наслідком домовленості, а не визнання розумом об'єктивної реальності. Зрозуміло, що у світі, поділеному на безліч спеціалізованих ділянок знання, важко знайти отой повний і остаточний сенс життя, що його шукає традиційна філософія. А все ж таки у світлі віри, яка побачила остаточний сенс ув Ісусі Христі, хоч гаряче закликати філософів, як християнських, так і нехристиянських, зберегти довіру до можливостей людського розуму і не ставити занадто скромні цілі перед своєю філософською рефлексією. Історія тисячоліття, яке хилиться до кінця, вчить нас, що належить іти саме цією дорогою: не втрачати туги за остаточною істиною, пристрасно її шукати і сміливо відкривати нові стежки. Віра спонукає розум долати будь-які бар'єри самоізоляції і не вагатися ризикувати у шуканні прекрасного, доброго й істинного. Тому віра стає рішучим і переконаним захисником розуму.

Зацікавлення Церкви у філософії

57. Однак Учительський Уряд Церкви не просто вказував на помилки і перекручення у філософських доктринах — він також послідовно нагадував про головні засади, на які належить спиратися справжньому відродженню філософської думки, а водночас накреслював конкретні напрями пошуків. У цьому контексті оприлюднення енцикліки Aeterni Patris Папи Льва XIII стало справді переломною подією у житті Церкви. Цей текст був досі єдиним папським документом, цілковито присвяченим філософії. Видатний Папа

виклав і розвинув у ньому вчення I Ватиканського Собору про співвідношення віри і розуму, вказуючи, що філософська думка має фундаментальне значення для віри й розвитку богословських знань. (78)

Хоча минуло понад сто років, багато вказівок цієї енцикліки не втратили актуальності як із практичного, так і з педагогічного погляду; це передовсім стосується тези про незрівнянну цінність філософії св. Томи. Папа Лев XIII вважав, що повернення до думок Ангельського Доктора — це найкраща дорога до того, щоб знову плекати філософію згідно з вимогами віри. "Св. Тома, — писав Папа, — як і годиться, запроваджує виразний поділ між вірою і розумом, однак водночас єдне їх між собою узами взаємної дружби, забезпечуючи права обох сторін і захищаючи їхню гідність". (79)

58. Відомо, якими плідними були наслідки цього папського заклик. З новим натхненням розпочалося вивчення думок св. Томи та інших схоластів. Значно поживали історичні дослідження, що зумовило нове відкриття скарбів середньовічної думки, до того часу здебільшого забутих, та до народження нових томістичних шкіл. Завдяки застосуванню історичної методології, знання про твори св. Томи значно розширилися, а численні науковці змогли сміливо використати томістичну традицію у дискусії про філософські й богословські проблеми своєї епохи. Найвпливовіші богослови нашого століття, думки і пошуки яких надихнули Отців II Ватиканського Собору, були сформовані рухом відродження томістичної філософії. Завдяки цьому Церква у XX столітті мала в своєму розпорядженні численну групу творчих мислителів, вихованих у школі Ангельського Доктора.

59. Однак віднова томізму й неотомізму не була єдиним виявом відродження філософської думки у християнській культурі. Вже раніше й незалежно від заклик Папи Льва XIII з'явилися численні католицькі богослови, які, посилаючись на новітні течії думки і користуючись власною методологією, створили філософські праці, які мали величезну силу впливу й неминущу цінність. Одні розробили блискучі зразки синтези, які нічим не поступалися великим ідеалістичним системам, інші заклали епістемологічні підвалини нового розгляду віри у світлі відновленої концепції моральної свідомості, ще інші створили філософію, яка, виходячи з аналізу іманентної дійності, відкривала дорогу до трансцендентного. Нарешті, дехто робив спробу примирити вимоги віри з методологічними принципами феноменології. Отже, виходячи з різних засад, вони постійно створювали нові форми абстрактного філософського мислення, які мали продовжувати велику традицію християнської думки, що має за основу єдність віри і розуму.

60. II Ватиканський Собор також розробив вельми багате і плідне вчення щодо філософії. У контексті нинішньої енцикліки я повинен, зокрема, нагадати, що цілий розділ Конституції *Gaudium et spes* становить своєрідний компендій біблійної

антропології, яка є джерелом натхнення і для філософії. Цей документ говорить про цінність людини, створеної за образом Божим, обґрунтовує її гідність і перевагу перед рештою створінь, показує трансцендентну здатність її розуму. (80)

*Gaudium et spes* порушує і проблему атеїзму, переконливо показуючи помилки цієї філософської візії, особливо у контексті притаманної людині гідності та її свободи. (81) Глибоке філософське значення, безперечно, мають слова, що виражають головну ідею цього тексту, на які я посилався у моїй першій Енцикліці *Redemptor hominis* і які становлять одну з незмінних точок співвіднесення для мого навчання: "Справді, тайна людини дістає справжнє пояснення тільки в тайні Воплоченого Слова. Бо перший чоловік, Адам, був прообразом того, хто мав прийти, тобто Христа Господа. Христос, новий і останній Адам, уповні відкриває людині її власну досконалість і показує їй її високе покликання в самому об'явленні тайни Бога Отця і Його любові". (82)

Собор також розглянув питання про філософські студії, що їх мали розпочати майбутні священики. Його рекомендації можна застосувати ширше — до християнського навчання загалом: "Філософські науки, — наголосив Собор, — треба подавати так, щоб вихованці були введені перш за все у ґрунтовне і внутрішньо узгоджене пізнання людини, світу і Бога, спираючись на невмирущу філософську спадщину й беручи до уваги також дослідження новітніх часів". (83)

Ці рекомендації підтверджено й розвинено в наступних документах Учительського Уряду Церкви, де виявлено турботу про забезпечення всебічної філософської підготовки передовсім для тих, хто готується до богословських студій. Я особисто неодноразово наголосив на значенні філософської освіти для тих, кому в душпастирській практиці доведеться змагатися з проблемами сучасного світу й розуміти причини певної поведінки, щоб належно на неї реагувати. (84)

61. Якщо в різних ситуаціях я вважав за потрібне втручатися у цю справу, зокрема, щоб підтвердити цінність інтуїцій Ангельського Доктора й наполегливо радити вивчати його думку, то тільки тому, що рекомендації Учительського Уряду не завжди виконували з бажаною старанністю. Після II Ватиканського Собору в багатьох католицьких школах можна було помітити певний регрес у цій царині, що було виявом недостатньої поваги не тільки до схоластичної філософії, а й взагалі до філософських студій як таких. З подивом і жалем мушу сказати, що багатьом богословам теж бракує зацікавлення філософією.

Причини цього різні. Передовсім треба згадати брак довіри до можливостей розуму, що демонструє більшість концепцій сучасної філософії, коли відмовляється від метафізичної рефлексії над одвічними питаннями людини і зосереджується на проблемах дрібних і часткових, часом суто формальних. Треба також звернути увагу на непорозуміння, яке виникло у зв'язку з так званими "гуманітарними науками". II Ватиканський Собор неодноразово підтвердив цінність наукових досліджень, які прагнуть глибше пізнати тайну людини. (85)

Скерований до богословів заклик вивчати ці науки і мірою потреби правильно використовувати їх у своїх шуканнях, однак, не треба розуміти як непрямої дозвіл відсунути філософію набік або й зовсім відмовитися від неї у процесі душпастирського формування і *praeparatio fidei*. Насамкінець маю ще згадати про відновлення інтересу до

інкультурації віри. Досвід, зокрема молодих Церков, дозволив відкрити поряд із високими абстрактними формами мислення різноманітні вияви народної мудрості. Вони є справжнім надбанням культури й традиції. Але вивчення звичаїв має йти у парі з філософськими студіями, що дозволить побачити цінні елементи народної мудрості і дасть змогу будувати необхідні зв'язки поміж ними і проповіданням Євангелії. (86)

62. Я хочу рішуче підтвердити, що вивчення філософії є підставовою й необхідною складовою у структурі богословських студій і в підготовці майбутніх священників. Не випадково в програмі семінарій богословським студіям (*curriculum*) передуює початковий етап, присвячений насамперед вивченню філософії. Такий порядок, підтверджений рішеннями V Латеранського Собору, (87) сягає своїм корінням досвіду середньовічних громад, коли вони відчували потребу поєднати в гармонійне ціле філософські й богословські знання. Такий підхід до богословських студій значною мірою формував, полегшував і підтримував, принаймні опосередковано, розвиток новочасної філософії. Знаменним прикладом цього є вплив твору Франсіско Суареса *Disputationes Metaphysicae*, знаного навіть у німецьких лютеранських університетах. І навпаки, занедбання цієї методології стало причиною серйозного відставання як у підготовці священників, так і в самій теології. Досить для прикладу вказати на відсутність зацікавлення сучасною думкою і культурою, що призводить до завмирання будь-яких форм діалогу або до некритичного засвоєння будь-яких філософських поглядів. Я глибоко переконаний, що ці труднощі будуть подолані завдяки розумній філософській і богословській підготовці, якої ніколи не повинно забракнути у Церкві.

63. У зв'язку з наведеними причинами я визнаю за потрібне підтвердити в нинішній Енцикліці, що Церква живо зацікавлена філософією. Існує глибокий зв'язок, який єднає працю богослова з філософськими шуканнями. Тому обов'язком Учительського Уряду Церкви є розпізнання й спонукання розвитку філософської думки, яка не суперечить вірі. А моє завдання полягає у тому, щоб показати певні засади і точки співвіднесення, які я вважаю за необхідну умову встановлення гармонійного і плідного зв'язку поміж богослов'ям і філософією. У їхньому світлі можна буде виразно побачити, які зв'язки богослов'я повинно (або не повинно) встановлювати з різними філософськими системами і поглядами, що існують у сучасному світі.

## РОЗДІЛ VI ВЗАЄМОДІЯ БОГОСЛОВ'Я І ФІЛОСОФІЇ

Навчання віри і вимоги філософського розуму

64. Слово Боже звернене до кожної людини, в будь-який час і в усіх куточках Землі, а людина за своєю природою є філософом. Богослов'я, зі свого боку, свідомо й науково розвиває розуміння цього Слова у світлі віри, тому воно не може обійтися без зв'язку із філософськими системами, розробленими впродовж століть, і то беручи до уваги певні процедури, які воно застосовує, та завдання, які має виконувати. Тут я не маю наміру пропонувати богословам конкретні методології, бо це не належить до компетенції Учительського Уряду Церкви, а хочу радше нагадати деякі специфічні, з огляду на природу самого Об'явленого Слова, завдання богослов'я, реалізація яких потребує звернення до філософської думки.

65. Структура богослов'я як навчання віри сформована двома методологічними засадами: *auditus fidei* та *intellectus fidei*. Завдяки першій богослов'я опановує істини Об'явлення мірою того, як його послідовно пояснюють Священне Передання, Святе Письмо і живий Учительський Уряд Церкви, (88) а завдяки другій через абстрактне мислення задовольняє специфічні вимоги розуму.

Внесок філософії у богослов'я на ділянці підготовки до істинного *auditus fidei* полягає в тому, що вона розглядає структуру пізнання та засоби спілкування людей, зокрема різноманітні форми і функції мови. Не менш важливим є внесок філософії у правильне розуміння церковного Передання, ухвал Учительського Уряду Церкви та висловлювань великих учителів богослов'я, бо вони часто послуговувалися поняттями та структурами мислення, запозиченими з певної філософської традиції. У такому разі богослов повинен не тільки пояснити поняття й терміни, вживані Церквою в її рефлексії та навчанні, а й глибоко пізнати філософські системи, які могли вплинути на формування цих понять і термінів, щоб розробити правдиві й зв'язні інтерпретації.

66. Щодо *intellectus fidei*, то найперше слід завважити, що Божа Істина, "об'явлена нам у Святому Письмі й правдиво витлумачена навчанням Церкви", (89) сама собою зрозуміла, бо відзначається такою логічністю, що є автентичною цариною знання. *Intellectus fidei* пояснює цю істину не тільки показуючи логічні й поняттєві структури тверджень, з яких складається вчення Церкви, але й передовсім підкреслюючи їхній спасенний зміст, призначений як для окремої людини, так і для цілого людства. Сукупність цих тверджень дає змогу віруючому пізнати історію спасіння, вінцем якої є Ісус Христос і Його Пасхальна тайна. До цієї тайни християнин прилучається, виражаючи послух вірі.

Зі свого боку, догматичне богослов'я повинно вміти передати універсальний зміст тайни Єдиного у Тройці Бога та плану спасіння як у спосіб наративний, описовий, так і передовсім у вигляді аргументів. Воно має це робити, застосовуючи критично сформовані поняття, які є загальноживаними. Адже без участі філософії не можна пояснити такі богословські питання, як, наприклад, питання про мову, яка описує Бога, про особові співвідношення у Тройці, творчу дію Бога у світі, зв'язок між Богом і людиною чи сутність Христа як істинного Бога й істинної людини. Те ж саме можна сказати і про

різні питання з царини морального богослов'я, де безпосередньо застосовуються такі поняття, як моральне право, сумління, свобода, особиста відповідальність, провина тощо, дефініції яких дають у площині філософської етики.

Тому необхідно, щоб розум віруючої людини опанував природне істинне й упорядковане пізнання сотвореної дійсності, світу і людини, які також пов'язані з Божим Об'явленням; ба більше, розум повинен уміти передати ці знання за допомогою понять і аргументів. Теоретичне догматичне богослов'я передбачає і доповнює визначену й оперту на об'єктивній істині філософію людини, світу, а радикальніше — самого буття.

67. Фундаментальне богослов'я як дисципліна, завданням якої є обґрунтування віри (пор.: 1 Пт. 3, 15), повинно намагатися виправдати й пояснити співвідношення між вірою і філософською рефлексією. Вже I Ватиканський Собор, посилаючись на вчення св. апостола Павла (пор.: Рим. 1, 19-20), звернув увагу на те, що існують істини, доступні природному, а отже, й філософському пізнанню. Знання цих істин є неодмінною умовою прийняття Божого Об'явлення. Досліджуючи Об'явлення і його достовірність, а водночас відповідний акт віри, фундаментальне богослов'я повинно показати, як у світлі знання, просвітленого вірою, можна побачити певні істини, до яких розум доходить шляхом самостійних шукань. Об'явлення надає їм повноти змісту, скеровуючи їх до багатства об'явленої тайни, де вони знаходять свою остаточну мету. Як приклад тут можна навести природне пізнання Бога, можливість відрізнити Боже Об'явлення від інших явищ або визнати його достовірність, здатність людської мови змістовно й правдиво описувати те, що перевищує будь-який людський досвід. Усі ці істини схиляють розум визнати, що справді існує дорога, яка готує його до віри і якою він може прийти до прийняття Об'явлення, ні в чому не порушуючи своїх принципів і власної автономії. (90)

Так само фундаментальне богослов'я повинно виявити внутрішню відповідність між вірою та її фундаментальною потребою бути вираженою за посередництвом розуму, цілком вільного дати свою згоду на це. Завдяки цьому віра зможе "вповні вказати дорогу розумові, який щиро шукає істини. Віра, дар Божий, хоч і не ґрунтується на розумі, але аж ніяк не може без нього обійтися; водночас розум бачить, що мусить опертися на віру, щоб відкрити горизонти, яких він власними силами досягти не може". (91)

68. Моральне богослов'я, може, ще більше потребує підтримки філософії. Бо в Новому Завіті життя людини регулюється приписами значно меншою мірою, ніж у Старому. Життя у Святому Духові провадить віруючих до свободи й відповідальності, які перевищують сам Закон. Проте Євангелія й апостольські послання містять як загальні засади християнської поведінки, так і детальні приписи. Щоб застосовувати їх у конкретних обставинах особистого і суспільного життя, християнин повинен уміти вповні послуговуватися своїм сумлінням і використовувати свою здатність до пізнання. Інакше кажучи, це означає, що моральне богослов'я мусить звертатися до адекватно сформованого філософського бачення природи людини і суспільства, а також до головних принципів, які керують етичними рішеннями.

69. Можна було б заперечити, що в сучасному контексті богослов повинен звертатися не так до філософії, як до інших форм людського знання, наприклад, до історії, а особливо до природничих наук, надзвичайний поступ яких за останній час викликає загальне захоплення. Дехто під впливом посиленої уваги до інкультурації віри тримається думки, що богослов'я повинно радше тягнутися до традиційних форм мудрості, а не до європоцентричної філософії грецького походження. Натомість інші, відштовхуючись від хибної концепції плюралізму культур, зазвичай беруть під сумнів універсальну цінність філософської спадщини, прийнятої Церквою.

У цих поглядах, які взяв до уваги Собор, (92) є частка істини. Звернення до природничих наук у багатьох випадках може бути корисним, оскільки дозволяє здобути повніші знання про предмет вивчення, проте не треба забувати, що тут необхідним є посередництво суто філософської рефлексії, критичної і водночас здатної піднятися на відповідний рівень узагальнення. Така рефлексія є умовою плідної взаємодії культур. Хотів би передовсім звернути увагу на те, що не можна затримуватися на поодиноких, конкретних випадках, занедбуючи головне завдання, яким є розкриття універсального характеру істин віри. Крім того, не слід забувати, що особливий внесок філософської думки полягає в тому, що вона дає змогу розпізнати — як у різних концепціях життя, так і в культурах — "не те, що думають люди, а якою є об'єктивна істина". (93)

Для теології корисна тільки істина, а не різноманітні людські судження.

70. Тема співвідношення віри з культурами заслуговує на окреме обговорення, хоча по суті воно не буде вичерпним, з огляду на закорінення цієї теми як у філософії, так і в богослов'ї. Досвід зустрічі й змагання з культурами був таланом Церкви від самого початку проповідання Євангелії. Доручення, що його залишив Христос учням, щоб вони йшли всюди, "аж до останнього краю землі" (Діян. 1, 8), проголошуючи об'явлену Ним істину, вельми швидко дозволило християнській спільноті переконатися у вселенському значенні проповідуваного вчення й зіткнутися з перешкодами, які виникали через культурні відмінності. Фрагмент з Послання св. Павла до християн Ефесу дає зрозуміти, як первісна спільнота старалася розв'язати цю проблему. Апостол пише: "А тепер у Христі Ісусі ви, що колись далекі були, стали близькі Христовою кров'ю. Він бо наш мир, що вчинив із двох одне й зруйнував серединну перегороду" (Еф. 2, 13-14).

У світлі цього тексту обсяг нашої рефлексії розширюється й охоплює також перемену, яка відбувалася в язичниках після прийняття віри. Перед скарбами спасіння, звершеного Христом, падають бар'єри, що розділяють різні культури. Обітниця, принесена Богом у Христі, тепер набуває універсального виміру: вона вже не замкнена у межах одного народу, його мови, звичаїв, а вділяється всім як спадщина, з якої може вільно черпати кожен. Люди, хоч би з яких країв і традицій вони походили, у Христі покликані до єдності у сім'ї дітей Божих. Саме Христос уможлиблює двом народам стати "одним". Ті, хто

"далекі були, стали близькі" завдяки новій реальності, встановленій Пасхальною тайною. Ісус руйнує мури поділів і запроваджує невідому до того часу досконалу єдність через участь у Його тайні. Ця єдність така глибока, що Церква може сказати за св. Павлом: "Ви вже не чужі й не прихоськи, а співгорожани святим, і домашні для Бога" (Еф. 2, 19). У цих простих словах міститься велика істина: із зустрічі віри з різними культурами на практиці народилася нова реальність. Культури, якщо вони глибоко закорінені в людській природі, відзначаються типовою для людини відкритістю перед універсальним виміром і трансцендентністю. Тому різні дороги, які ведуть до істини, безперечно, корисні для людини, бо розкривають перед нею ті цінності, завдяки яким її життя стає чимраз більше людським. (94)

Крім того, культури, якщо вони звертаються до цінностей давніх традицій, указують (хоча й опосередковано, що не означає менш реально) на знаки присутності Бога у природі, що ми вже бачили раніше, коли йшлося про Книгу Мудрості і вчення св. Павла.

71. Міцно пов'язані з людьми та їхньою історією, культури підпорядковуються тій самій динаміці, яка з'являється у людських діяннях. У культурах можна побачити перетворення і процеси розвитку, що є плодом контактів між людьми, які запозичують одне в одного різні моделі поведінки. Культури живить обмін цінностями, а їхня життєздатність та розвій залежать від готовності перейняти нові елементи. Як пояснити цю динаміку розвитку? Кожна людина прилучена до якоїсь культури, вона залежить від неї і впливає на неї. Людина — це водночас і дитя, і батько культури, в якій вона живе. В усі вияви свого життя людина вносить щось таке, що відрізняє її від решти створінь: безустанно відкритість перед тайною та незгасне прагнення знання. Тож кожна культура приховує в собі й виражає собою прагнення до якоїсь повноти. Тому можна сказати, що в самій культурі закладена можливість прийняти Боже Об'явлення.

Переживання християнами своєї віри також просякнуте культурою середовища, що їх оточує, а сам спосіб переживання є одним із чинників, які поступово формують риси цієї культури. У кожному культурі християни вносять незмінну істину Бога, яку Він Сам явив в історії та культурі певного народу. Так століття за століттям повсякчас відтворюється подія, свідками якої були перші прочани, котрі перебували в Єрусалимі у день П'ятидесятниці. Слухаючи апостолів, вони запитували: "Хіба ж не галилеяни всі ці, що говорять? Як же кожен із нас чує свою власну мову, що ми в ній народилися? Парфяни та мідяни та еламіти, також мешканці Месопотамії, Юдеї та Каппадокії, Понту та Азії, і Фрігії та Памфілії, Єгипту й лівійських земель край Кірени, і захожі римляни, юдеї й нововірці, крїтяни й араби, — усі чуємо ми, що говорять вони про великі діла Божі мовами нашими!" (Діян. 2, 7-11). Проповідувана у різних культурах Євангелія вимагає віри від тих, хто її приймає, але не заважає їм зберігати власну культурну самосвідомість. Це не призводить до поділів, оскільки характерною рисою спільноти охрещених є універсальність, яка здатна прийняти кожен культуру, підтримуючи розвиток тих її елементів, які безпосередньо ведуть її до повного вираження в істині.

Звідси випливає, що жодна культура ніколи не може стати критерієм оцінки, а тим більше остаточним критерієм істини про Боже Об'явлення. Євангелія не виступає проти культури, тобто в зустрічі з культурою вона не хоче позбавити її властивого їй змісту чи нав'язувати чужі, не відповідні їй форми. Навпаки, послання, проповідане



християнином у світі та в розмаїтті культур, є правдивою формою звільнення від будь-якого безладу, запровадженого гріхом, а водночас це заклик до повноти істини. Ця зустріч нічого не забирає у культур, навпаки, спонукає їх відкритися перед новизною євангельської істини, щоб вони могли черпати з неї натхнення для подальшого розвитку.

72. Те, що євангелізація першою зустріла на своїй дорозі грецьку філософію, аж ніяк не означає, що треба відкинути будь-які контакти з іншими школами думки. Сьогодні, коли Євангелія вступає до таких культурних просторів, які досі залишалися поза впливом християнства, відкриваються нові завдання перед інкультурацією. Наше покоління стикається з тими самими проблемами, які мусила долати Церква у перші століття. Насамперед маю на думці країни Сходу, надзвичайно багаті давніми релігійними і філософськими традиціями. Особливе місце серед них посідає Індія. З великою духовною енергією індійська думка шукає такого досвіду, який, звільняючи людину від обмежень часу та простору, мав би абсолютну цінність. У динаміці цих визвольних прагнень закладені передумови великих метафізичних систем.

Завданням сьогоденних християн, зокрема в Індії, є добути з тієї багатой спадщини елементи, які відповідають їхній вірі, щоб збагатити християнську думку. У цьому процесі, натхненому соборною Декларацією *Nostra aetate*, вони повинні керуватися певними критеріями. Перший із них — це критерій універсалізму людського духу, підставові прагнення якого у цілком різних культурах одні й ті самі. Критерій другий, що впливає з першого, такий: коли Церква вперше стикається з великими культурами, вона не може зречтись вже здобутого завдяки інкультурації у світі греко-латинської думки.

Відкидаючи цю спадщину, вона б порушила провіденційний задум Бога, Який веде свою Церкву дорогами часу й історії. Цей критерій обов'язковий для Церкви кожної епохи, так само й для Церкви завтрашньої, яка збагатиться плодами сьогоденних контактів зі східними культурами і з цієї спадщини черпатиме нові вказівки для плідного діалогу з культурами, які людство зуміє створити й розвинути у своїй мандрівці до майбутнього. Третій критерій наказує нам бути обачними, щоб не поплутати правомірної турботи про збереження специфіки й оригінальності індійської думки з поглядом, що ця культурна традиція повинна залишитися замкненою у своїй своєрідності й самостверджуватися через опозицію щодо інших традицій, — це суперечило б самій природі людського духу. Все, що я сказав про Індію, стосується також спадщини великих культур Китаю, Японії та інших країн Азії, а також надбань традиційних культур Африки, які поширюються головню в межах усного переказу.

73. Як впливає з цих міркувань, бажані зв'язки між філософією і богослов'ям треба розглядати у двох аспектах: вихідною точкою й першоджерелом для теології завжди мусить бути Слово Боже, об'явлене в історії, а остаточною метою — ніщо інше як зрозуміння цього Слова, поступово поглиблюване кожним наступним поколінням. З іншого боку, оскільки Слово Боже є Істина (пор.: Ів. 17, 17), то кращому його зрозумінню, безперечно, сприяють людські шукання істини, тобто філософська рефлексія, яка провадиться за її власними правилами. Річ не в тім, щоб у богословських висновках

просто використати те або те поняття чи фрагмент обраної філософської системи; головне, щоб розум віруючої людини використовував свою здатність шукати істину у роздумах і робив це в рамках руху, що бере початок від Божого Слова і спрямований до ліпшого розуміння цього Слова. При цьому є очевидним, що в русі між цими двома полюсами — Словом Божим і його чимраз глибинним розумінням — розум хтось ніби захищає і до певної міри веде, завдяки чому він може уникати шляхів, які завели б його поза простір богооб'явленої істини, а врешті-решт поза простір істини у найпростішому значенні цього слова; навіть більше, його спонукувано стати на стежки, про існування яких він сам ніколи б не здогадався. Завдяки такому зв'язку зі Словом Божим, яке є вихідною точкою і метою, філософія збагачується, оскільки розум відкриває нові й неочікувані горизонти.

74. Підтвердженням плідності такого зв'язку є особистий досвід великих християнських богословів, які виявили себе також як видатні філософи, бо залишили теоретичні праці такої великої ваги, що можна порівняти їх з учителями античної філософії. Це стосується як Отців Церкви, серед яких треба згадати як св. Григорія Назіянзина і св. Августина, так і середньовічних Учителів, зокрема чудову тріаду: св. Ансельма, св. Бонавентуру і св. Тому Аквінського. Виявом плідного зв'язку філософії із Словом Божим є також сміливі пошуки мислителів, що ближчі нам за часом, серед яких я хотів би виділити такі постаті, як Джон Генрі Ньюмен, Антоніо Росміні, Жак Марітен, Етьєн Жільсон та Едита Штайн — у західному світі, а в колі східної культури — видатних учених Володимира Соловйова, Павла Флоренського, Петра Чаадаєва, Володимира Лосського. Ясна річ, посилаючись на цих авторів, поруч з якими можна було б згадати ще й інших, я не маю наміру схвалювати все в їхніх поглядах, а тільки хочу вказати на їхню творчість як на показовий приклад філософської рефлексії певного типу, яка збагатилася завдяки взаємодії з істинами віри. Одне є певним: ознайомлення з дорогою духовного розвитку цих мислителів сприятиме поступу в шуканні істини і дасть змогу з більшою користю застосувати досягнуті результати у справі служіння людині. Залишається побажати, щоб ця велика філософсько-богословська традиція знайшла сьогодні та в майбутньому продовжувачів і дослідників для блага Церкви й людства.

#### Різні типи філософської рефлексії

75. Поданий вище огляд історії зв'язків віри і філософії показує, що можна говорити про різні типи філософської рефлексії залежно від їх відношення до християнської віри. Перший тип становить філософія, цілковито незалежна від євангельського Об'явлення; цей різновид історично існував у добу до народження Спасителя, а пізніше розвинувся у регіонах, до яких Євангелія ще не дісталася. У такій ситуації філософія слушно претендує на автономність, вона керується власними законами, спираючись тільки на розумові здібності. Таке прагнення треба підтримувати і зміцнювати, але з усвідомленням

того, що природжена слабкість людського розуму нав'язує йому серйозні обмеження. Філософська ж рефлексія як шукання істини у природничій сфері завжди, принаймні опосередковано, є відкритою для надприродної реальності.

Ба більше: коли саме богослов'я вдається до філософських понять та аргументів, належить зберігати правильно витлумачений постулат автономності мислення. Адже проведене у згоді зі строгими раціональними критеріями роздумування є гарантією досягнення результатів, які мають універсальне значення. Тут справджується той принцип, що благодать не нищить природу, а вдосконалює її: згода віри, яка охоплює розум і волю, не руйнує, а вдосконалює здатність самостійного мислення кожної віруючої людини, яка приймає богооб'явлені істини.

На відміну від цього слушного підходу, теорія так званої "самодостатньої" філософії, яку визнають багато сучасних філософів, проповідує не правомірну автономію філософської думки, а домагається радше визнання самодостатності мислення, що, без сумніву, є безпідставним: відкидати багатство істини, яке плине з Божого Об'явлення, означає закрити собі доступ до глибшого пізнання істини, на шкоду самій філософії.

76. Іншим типом філософської рефлексії є той, який багато хто означає як християнська філософія. Це визначення саме по собі слушне, однак не треба розуміти його помилково: воно не повинне навіювати думку, ніби існує якась офіційна філософія Церкви, оскільки віра як така — це не філософія. Воно радше має означувати християнську філософську рефлексію, філософування, яке виникло у живому зв'язку з вірою. Бо це визначення стосується не тільки до філософії, створеної християнськими філософами, які у своїх пошуках не хотіли суперечити вірі. Говорячи про християнську філософію, ми маємо на думці всі важливі напрями філософської думки, які б не народилися без прямого або опосередкованого внеску християнської віри.

Отож у християнській філософії можна побачити два аспекти. Один із них — суб'єктивний, суть якого в очищенні розуму вірою. Віра як богословська чеснота звільняє розум від самовпевненості — типової спокуси, якій легко піддаються філософи. Її таврували св. Павло й Отці Церкви, а за ближчих до нас часів такі філософи, як Паскаль та Кіркегор. Завдяки упокоренню філософ наважується взятися за такі проблеми, які важко було б розглянути, не беручи до уваги знань, отриманих із Об'явлення. Тут можуть правити за приклад питання про зло й страждання, персоніфікацію Бога, сенс життя, а безпосередніше — радикальне метафізичне запитання: "Чому щось існує?" Другий аспект — об'єктивний, що стосується змісту філософії: Об'явлення виразно показує певні істини, яких розум, можливо, ніколи б і не відкрив, якби покладався тільки на власні сили, хоча ці істини й доступні його природному пізнанню. До цієї царини належать такі питання, як поняття Бога Творця — особового й вільного, яке відіграло таку важливу роль у розвитку філософської думки, особливо філософії буття. У цій царині — також реальність гріха, так, як вона постає у світлі віри, яка допомагає правильно описати філософськими категоріями проблему зла. Особливою заслугою віри є концепція особи як духовної сутності: християнська проповідь гідності, рівності й свободи людей, безперечно, мала потужний вплив на новочасну філософську думку. У ближчі до нас часи можна вказати на відкриття значущості для філософії історичної події, що є кульмінацією християнського Об'явлення. Вона не випадково стала ключовим

поняттям філософії історії, яка є новим розділом у людських шуканнях істини. Об'єктивним елементом християнської філософії є також необхідність дослідження раціональності певних істин Святого Письма, таких як можливість надприродного покликання людини чи первородний гріх. Такі починання схиляють розум визнати, що істина і раціональна реальність існують десь далеко поза тісними рамками, якими він сам ладен себе обмежити. Проблематика такого роду суттєво розширює поле раціональної думки.

Розмірковуючи над цими питаннями, філософи не стали богословами, оскільки не прагнули зрозуміти й вияснити істини віри у світлі Об'явлення. Вони продовжували працювати на своєму власному полі, застосовуючи власні, суто раціональні методи, але водночас розширюючи обшири своїх шукань новими ділянками істини. Можна сказати, що без цього спонукального впливу Божого Слова не постала б більша частина новочасної і сучасної філософії. Цей факт зберігає своє значення навіть незважаючи на те, що багато мислителів останніх століть, на жаль, відійшли від християнської ортодоксії.

77. З іншим важливим типом філософської думки маємо справу тоді, коли саме богослов'я вдається до філософії. Богослов'я справді завжди потребувало й потребує допомоги філософії. Оскільки богослов'я є діяльністю критичного розуму, веденого світлом віри, то підставою і неодмінною умовою будь-яких його шукань є належно навчений і сформований у сфері понять і аргументів розум. Окрім цього, богослов'ю потрібна філософія, щоб вести з нею діалог з метою перевірки, чи є зрозумілими й універсально істинними богословські твердження. Не випадково Отці Церкви та середньовічні богослови використовували нехристиянські філософії, щоби довірити їм функцію пояснювання. Цей історичний факт підкреслює значення автономності, якої дотримується цей третій тип філософської рефлексії, а водночас вказує на те, які необхідні й глибокі перетворення вона мусить пройти.

Саме за цим виміром необхідної й шляхетної співпраці з теологією філософію вже за патристичної доби називали *ancilla theologiae* [служинцею теології]. Це визначення не означало, що філософія безвільно підпорядковується богослов'ю або відіграє щодо нього суто функціональну роль. Його радше розуміли у тому сенсі, в якому Арістотель називав експериментальні науки "служницями першої філософії". Сьогодні важко було б застосувати це визначення з огляду на згаданий принцип автономності, але в історії до нього вдавалися, аби вказати на потребу зв'язку поміж цими двома галузями знань і на їхню неподільність.

Якщо богослов не бажає вдаватися до філософії, то постає небезпека, що він займатиметься нею несвідомо й замкнеться на малопридатних для розуміння віри структурах мислення. Якщо ж філософ відкине будь-який зв'язок із богослов'ям, то буде змушений виробити власне розуміння сутності християнської віри, як це зробили деякі філософи Нового часу. І в тому і в тому разі постала б небезпека знищення підстав автономії, що її кожна наука правомірно прагне зберегти.

Різновид філософії, що тут розглядається, з огляду на його вплив на розуміння Об'явлення, нарівні з богослов'ям безпосередньо підпорядкований авторитетові Учительського Уряду Церкви і становить об'єкт його розгляду, як було вже показано. Бо істини віри ставлять певні вимоги, які філософія мусить шанувати, якщо бажає

встановити зв'язок із богослов'ям.

78. У світлі цих роздумів легко зрозуміти, чому Учительський Уряд Церкви так часто підкреслював достоїнства думки св. Томи і вказував на нього як на наставника і приклад для богословів. Учительський Уряд Церкви не мав наміру у такий спосіб висловлювати певне ставлення до суто філософських питань або наказувати прийняти певні погляди. Наміром Учительського Уряду було й залишається вказати на св. Тому як на справжній взірець для всіх тих, хто шукає істину, бо в його рефлексії вимоги розуму й сила віри сягнули найвищої синтези, яку будь-коли створювала людська думка: адже він зумів рішуче захистити істини, принесені Об'явленням, не ламаючи засад, якими керується розум.

79. Розвиваючи вчення, яке міститься у попередніх висловлюваннях Учительського Уряду Церкви, я хотів би в останній частині цієї енцикліки вказати на певні вимоги, які богослов'я, а передовсім Боже Слово, ставлять сьогодні перед філософською думкою і сучасними філософами. Як я вже наголошував, філософ мусить керуватися власними правилами і спиратися на власні засади, але істина може бути тільки одна. Неможливо, щоб зміст Об'явлення применшував відкриття розуму і його правомірну автономію. Розум, зі свого боку, ніколи не повинен втрачати здатності до саморефлексії й до ставлення питань, з усвідомленням, що він не може претендувати на абсолютний і винятковий статус. Богооб'явлена істина, що являє тайну буття у повному світлі, випромінюваному із самої Істоти, Яка дає життя, освітлює дорогу філософській рефлексії. Тому християнське Об'явлення стає справжньою зв'язковою ланкою і місцем зустрічі філософської і богословської думки в їхньому співвідношенні. Треба лише побажати, щоб богослови і філософи підкорялися тільки авторитетові істини, маючи на меті виробити таку філософію, яка була б суголосна Божому Слову. Така філософія стане місцем зустрічі культур і християнської віри, підставою порозуміння між віруючими і невіруючими. Вона допоможе віруючим зміцнитися у переконанні, що віра стає глибокою й автентичною тільки тоді, коли йде у парі з рефлексією і не відмовляється від неї. Підтвердження цього знаходимо у навчанні Отців: "Віра є не що інше як згода розуму. (...) Кожен, хто вірує, роздумує — віруючи, роздумує, і, роздумуючи, вірує. (...) Якщо віра не є предметом роздумів, то її зовсім немає". (95) А в іншому місці: "Якщо немає вільної згоди розуму, то немає й віри, бо без згоди розуму вірити у щось не можна". (96)

## РОЗДІЛ VII СЬОГОДНІШНІ ПОТРЕБИ І ЗАВДАННЯ

## Невід'ємні вимоги Божого Слова

80. У Святому Письмі можна знайти цілий комплекс безпосередньо або опосередковано доступних елементів, що дозволяють сформуванню уявлення про людину і світ, яке має виняткову філософську цінність. Християни поступово усвідомили, яке багатство сховане у цих священних сторінках. У Біблії показано, що дійсність, яку ми сприймаємо — не абсолют: вона не є несотвореною і не народилася сама собою. Тільки Бог — Абсолют. Окрім того, із сторінок Біблії постає концепція людини як *imago Dei*, в якій містяться конкретні вказівки щодо її сутності та свободи, а також безсмертя душі. Оскільки сотворений світ не є самодостатнім, то всяке ілюзорне відчуття автономії, яке ігнорує засадничу залежність кожного створіння, в тому числі і людини, від Бога, обертається драмами, які зводять нанівець раціональні шукання гармонії й сенсу людського існування.

Проблема морального зла — найтрагічнішої форми зла — також розглядається у Біблії, яка говорить нам, що його джерело не в якійсь пов'язаній із матерією недосконалої, а що воно є раною, завданою самою людиною, яка невпорядковано виражає свою свободу. Слово Боже, нарешті, ставить питання про сенс існування й дає на нього відповідь, скеровуючи людину до Ісуса Христа, Воплоченого Слова Божого, Яке є досконалим сповненням задуму людського життя. Читання священного тексту дозволить побачити ще й інші аспекти, однак на перший план виступає заперечення будь-яких форм релятивізму, матеріалізму й пантеїзму.

Фундаментом цієї філософії, яка міститься в Біблії, є переконання, що людське життя і світ мають сенс і тяжіють до повноти, яка звершується у Христі. Воплочення назавжди залишиться головною тайною, до якої треба апелювати, щоб зрозуміти загадку існування людини, створеного світу й самого Бога. Ця тайна ставить філософію перед найважчим викликом, бо наказує розумові засвоїти логіку, здатну повалити мури, в яких він сам себе може ув'язнити. Тільки на цьому шляху сенс існування досягає своєї вершини, бо зрозумілою стає найглибша сутність Бога і людини: у тайні Воплоченого Слова зберігаються природа Божа і природа людська, із збереженням автономії кожної з них, водночас виникає відношення любові, яке їх поєднує, а також єдиний у своєму роді зв'язок, який, уникаючи змішання цих природ, виражає їх у взаємному єднанні. (97)

81. Можна помітити, що одним із найхарактерніших аспектів нашого нинішнього стану є "криза сенсу". З'явилося так багато концепцій пізнання, часто наукового характеру, в яких відображено бачення життя і світу, що на очах набуває дедалі більшого поширення явище фрагментації знання. Це робить шукання сенсу дуже складними, а часто й марними. Навіть більше, — тут маємо явище ще драматичніше: у тій гушавині інформації та фактів, серед яких ми живемо і які, здається, становлять зміст нашого життя, багато хто сумнівається, чи питання про сенс ще має сенс. Велика кількість теорій, які змагаються у спробах розв'язати цю проблему, а також різні візії та інтерпретації світу й людського життя тільки посилюють цей сумнів, який може легко стати джерелом скепсису й байдужості або різних форм нігілізму.

Унаслідок цього людський дух часто опановує якась складна для визначення форма мислення, яка спричинює ще більшу замкненість у собі, у межах власної іманентності, без жодного відношення до трансцендентного. Філософія, яка б не ставила питань про сенс існування, наражалася б на серйозну небезпеку відведення розумові суто інструментальної функції та втрати справжнього замилювання шуканням істини.

Щоб бути співзвучною Божому Слову, філософія передовсім мусить повернути собі вимір мудрості як шукання остаточного й абсолютного сенсу життя. Ця головна вимога є дуже потрібним стимулом для філософії, тому що наказує їй пристосуватися до власної природи. Ідучи цією дорогою, філософія стане не тільки вирішальним критичним авторитетом, який показує різним галузям знання їхні підвалини й межі, а й остаточною інстанцією, яка єднає людські знання й дії так, що під її впливом вони прямуватимуть до однієї найвищої мети і сенсу. Вимір мудрості сьогодні є тим більш необхідний, що величезне зростання технічного потенціалу людства наказує їй наново і з усією гостротою осмислити найвищі цінності. Якщо технічні засоби не будуть підпорядковані якійсь меті, яка виходить поза суто споживацьку логіку, то скоро вони можуть показати свій антигуманний характер, а навіть перетворитися на потенційні знаряддя знищення людського роду. (98)

Боже Слово об'являє остаточну мету людини і надає повноцінного сенсу її діяльності у світі. Саме тому воно закликає філософію знайти природний фундамент для цього сенсу, яким є релігійність, закладена у природі кожної людини. Філософія, яка б заперечувала можливість існування досконалого й абсолютного сенсу, була б не тільки ні до чого не придатна, а й помилкова.

82. Крім того, філософія, яка сама не була б автентичним та істинним знанням, тобто не була б такою, яка цікавиться не тільки частковими й релятивними аспектами реальності — функціональними, формальними чи практичними, — а й її повною й остаточною істиною, тобто самою сутністю об'єктів пізнання, не могла б виконувати такої ролі мудрості. Отож тут ми наближаємося до другого постулату: філософія має довести, що людина здатна до пізнання істини; йдеться передовсім про пізнання, яке знаходить об'єктивну істину в *adaequatio rei et intellectus*, як визначили її учителі схоластики. (99)

Ця притаманна вірі вимога була однозначно підтверджена II Ватиканським Собором: "Бо розум не обмежений пізнанням тільки зовнішніх явищ, але може з правдивою достовірністю пізнавати доступну йому реальність, хоча через наслідки гріховні його впевненість дещо затемнена та ослаблена". (100)

Філософія феноменологічного чи релятивістського характеру не спроможна була б допомогти у пізнанні багатств, що містяться у Божому Слові. Бо Святе Письмо завжди передбачає, що людина, хоча вона й заплямувала себе нещирістю й брехнею, все ж таки в змозі зрозуміти чисту й просту істину. У священних книгах, особливо в Новому Завіті, можна знайти тексти й висловлювання, що стосуються суто онтологічних питань. Богонатхнені автори прагнули сформулювати істинні судження, тобто такі, які відображають об'єктивну дійсність. Не можна заявляти, що католицька традиція зробила помилку, інтерпретуючи деякі тексти св. Івана і св. Павла як такі твердження, що стосуються самої сутності Христа. Богослов'я у спробах зрозуміти й пояснити ці твердження потребує допомоги філософії, яка не заперечує, що можливе об'єктивно

істинне пізнання, навіть якщо його можна вдосконалювати й надалі. Все, що тут було сказано, стосується також суджень морального характеру, про які Святе Письмо говорить, що вони можуть бути об'єктивно істинні. (101)

83. З двох викладених вимог впливає третя: потрібна філософія справді метафізична, тобто така, яка вміє вийти поза дослідні дані, щоб у своїх шуканнях істини відкрити щось абсолютне, остаточне, фундаментальне. Ця вимога закладена як у пізнанні, що має характер мудрості, так і в пізнанні аналітичному; особливо ця вимога типова для пізнання морального блага, кінцевою підвалиною якого є Найвище Благо, сам Бог. Мені не йдеться тут про метафізику як про конкретну школу чи певну течію, яка народилася в минулому. Хотів би тільки сказати, що реальність та істина виходять поза межі фактичного й емпіричного; хочу також стати на захист людської здатності пізнавати трансцендентний і метафізичний вимір вірогідно повний, хоча й недосконалими методами та за допомогою аналогій. У цьому сенсі метафізику не слід вважати альтернативою антропології, тому що саме метафізика дозволяє обґрунтувати поняття гідності особи, вказуючи на її духовну природу. Проблематика особи — це особливо вигідний терен, на якому здійснюється зустріч із буттям, а отже, з метафізичною думкою.

Всюди, де людина помічає виклик абсолютного і трансцендентного, перед нею відкривається дорога до метафізичного виміру реальності: в істині, красі, моральних цінностях, в іншій людині, в бутті як такому, в Богові. Великий виклик, який стоїть перед нами на межі нинішнього тисячоліття, виклик, якого не уникнути і на який треба відповісти негайно, полягає в переході від феномена [явища] до фундаменту [основи]. Не можна затриматися на самому лише досвіді; навіть тоді, коли він передає і розкриває внутрішній світ людини та її духовність, раціональна рефлексія повинна доходити до суті духовного і до основи, яка під ним закладена. Тому філософування, яке б виключало будь-яку відкритість перед метафізикою, було б зовсім не спроможне виконувати посередницьку функцію у зрозумінні Об'явлення.

Боже Слово невпинно апелює до того, що виходить за межі досвіду і навіть людської думки, але ця "тайна" не могла б бути об'явлена і богослов'я не могло б зробити її певним чином зрозумілою, (102) коли б людське пізнання було обмежене тільки світом чуттєвого досвіду. Тому метафізика виконує особливо важливу роль у богословських пошуках. Богослов'я, позбавлене метафізичного виміру, не могло б вийти поза межі аналізу релігійного досвіду, а *intellectus fidei* не могло б з її допомогою правильно передати універсальну і трансцендентну цінність богооб'явленої істини.

Я особливо наголошую на метафізичному елементі, бо переконаний, що тільки цим шляхом можна подолати кризу, яка сьогодні охопила великі обшири філософії, і таким чином скоригувати певні хибні позиції, поширені у нашому суспільстві.

84. Потреба в авторитеті метафізики стає ще очевиднішою, якщо візьмемо до уваги сучасний розвиток герменевтики й різних форм лінгвістичного аналізу. Результати цих пошуків можуть вельми прислужитися розумінню віри, бо вони виявляють структуру



нашого мислення й мовлення та зміст мовленого. Однак деякі представники цих наук схильні обмежувати свої пошуки питанням про те, яким чином людина досягає і відображує реальність, не пробуючи встановити, чи розум спроможний розкрити її суть. Чи ж не слід бачити в цьому ще один вияв сучасної кризи довіри до можливостей розуму? Бо коли під впливом апіорних положень науки такими твердженнями пробують заслонити істини віри або підірвати їхню універсальну істинність, то не тільки принижують значення розуму, а й визнають власну безрадність. Бо віра однозначно виходить із того, що людська мова здатна універсально виразити — хоча й судженнями за аналогією, проте через це не менш високими — божественну й трансцендентну реальність. (103)

Якби було інакше, то Боже Слово, яке є божественним Словом, вираженим людською мовою, не могло б передати ніяких знань про Бога. Спроби зрозуміти це Слово не можуть без кінця відсилати нас від інтерпретації до інтерпретації, не дозволяючи нам досягти жодного істинного судження, бо тоді було б можливе не Боже Об'явлення, а тільки вираження людських уявлень про Бога та Його плани щодо нас.

85. Я усвідомлюю, що вимоги, які Слово Боже ставить перед філософами, можуть здаватися важкими для багатьох із тих, хто безпосередньо зайнятий дослідженнями на ниві сучасної філософії. Саме тому я хотів би, спираючись на те, чого послідовно навчали папи останніх поколінь і що підтвердив II Ватиканський Собор, висловити тут тверде переконання, що людині під силу виробити цілісну й органічну концепцію пізнання. Це одне із завдань, яке християнській думці належить розв'язати у третьому тисячолітті християнської ери. Уривчастість знань пов'язана з частковим баченням істини і, як наслідок цього, з фрагментаризацією сенсу, а це не дає змоги сучасній людині досягти внутрішньої єдності. Чи ж Церква може тут залишатися байдужою? Сама Євангелія покладає на своїх пастирів завдання служити мудрості, й вони не можуть ухилитися від цього обов'язку.

Я переконаний, що філософи, які сьогодні пробують розв'язувати завдання, що їх Слово Боже ставить перед людською думкою, повинні будувати свої розмисли на вказаних постулатах і послідовно пов'язувати їх з великою традицією, започаткованою древніми, продовженою Отцями Церкви та учителями схоластики, традицією, яка охоплює також фундаментальні здобутки новочасної й сучасної думки. Філософ, який умітиме черпати з цієї традиції й знаходити у ній натхнення, без сумніву, буде вірний вимогам автономності філософської думки.

Тому в нинішній ситуації особливо важливо, щоби філософи стали ініціаторами нового відкриття вирішальної ролі традиції у правильному формуванні пізнання. Зв'язок із традицією є не тільки пригадуванням минулого; він є радше визнанням цінності культурної спадщини, яка належить усім людям. Можна навіть сказати, що це ми належимо до традиції і не маємо права свавільно нею розпоряджатися. Саме таке закорінення у традиції дозволить нам сьогодні сформулювати оригінальну, нову думку, яка відкриває перспективи на майбутнє. Принцип зв'язку з традицією ще більшою мірою стосується богослов'я. Не тільки тому, що його першоджерелом є живе Передання Церкви, (104) а й тому, що самий цей факт наказує заново опанувати як глибоку богословську традицію, яка відіграла велику роль у попередні епохи, так і неминучу

традицію тієї філософії, яка завдяки своїй реальній мудрості пододала межі простору й часу.

86. Наголошування на потребі зберегти неперервність зв'язку сучасної філософської думки і думки, напрацьованої християнською традицією, має запобігти небезпеці, прихованій у деяких доволі поширених сьогодні інтелектуальних течіях. Вважаю, що варто згадати їх хоча б коротко, аби звернути увагу на ті помилки й загрози для філософії, які з них випливають.

Перша з течій має назву еклектизм, що означає таку позицію, коли хтось у своїх пошуках, ученні та аргументації — навіть у сфері богослов'я — має звичай використовувати окремі ідеї, запозичені з різних філософій, не зважаючи ані на їхні логічні й систематичні зв'язки, ані на їхній історичний контекст. Так еклектизм позбавляє можливості відрізнити зерно істини, що міститься в даній думці, від помилкового чи невдалого в ній. Певний крайній вияв еклектизму можна побачити в риторичному зловживанні філософськими термінами, до якого часом вдається дехто з богословів. Така практика не допомагає шукати істину і не формує навичок мислення — як теологічного, так і філософського, — що мало б за основу серйозну наукову аргументацію. Систематичне й глибоке вивчення філософських доктрин, притаманної їм мови, контексту, в якому вони народилися, допомагає уникнути загрози еклектизму і дозволяє правильно використовувати їх у богословській аргументації.

87. Еклектизм — це методологічна хиба, але він може мати у собі також приховані тези історизму. Аби правильно зрозуміти якусь доктрину минулого, треба розглядати її у відповідному історичному й культурному контексті. Натомість головною рисою історизму є те, що він визнає певну філософію істинною, якщо вона відповідає вимогам конкретного часу й визначеній для неї історичній меті. Так ставиться під сумнів, принаймні опосередковано, незмінна цінність істини. Те, що істинне в одні часи, твердить прихильник історизму, може не бути істинним в інші. Відтак історія думки стає для нього лише колекцією пам'яток, з якої він може черпати приклади давніх поглядів, здебільша застарілих і позбавлених будь-якого значення для сучасності. Насправді ж потрібно визнати, що навіть якщо певна формула якимсь чином обмежена певною епохою і культурою, все ж у ній завжди можна побачити й розпізнати істину або помилку, незалежно від часової й просторової дистанції.

У богословській рефлексії історизм звичайно виявляється у формі своєрідного "модернізму". Під впливом часом слушної турботи про актуальність богословської думки та її доступність для сучасної людини богослови схильні послуговуватися найновішими формулами, запозиченими з філософського жаргону, не дотримуючись щодо них критичного ставлення у світлі традиції. Ця форма модернізму помилково ототожнює актуальність з істиною, і тому не може виконати вимог істини, яким має відповідати богослов'я.

88. Черговою небезпекою, яку належить обміркувати, є сцієнтизм. Ця філософська концепція не визнає цінності інших форм пізнання, крім тих, що притаманні точним наукам, списуючи до витворів уяви як релігійне і богословське пізнання, так і знання з галузі етики та естетики. У минулому схожу ідею проповідували позитивізм і неопозитивізм, вважаючи твердження метафізичного характеру беззмістовними. Критична епістемологія показала безпідставність цього погляду, однак нині сцієнтизм відродився в новому вигляді. Він зводить цінності до рівня звичайних відчуттів і відсуває на бік поняття буття, залишаючи місце тільки й виключно для того, що належить до сфери фактів. За такого підходу наука, використовуючи поступ техніки, готується домінувати в усіх аспектах людського життя. Незаперечні досягнення науки і сучасної техніки зумовили поширення сцієнтистської ментальності. Її вплив, здається, не має меж, коли бачимо, як вона проникла в різні культури, спричиняючи в них радикальні зміни. На жаль, доводиться констатувати: все, що стосується питання про сенс життя, сцієнтизм зараховує до ірраціональної сфери або царини уяви. Важко також погодитися зі ставленням цієї течії думки до інших великих питань філософії, які вона або цілковито ігнорує, або піддає аналізу, який спирається на поверхові аналогії, позбавлені раціональних підстав. Це призводить до зубожіння людської думки, бо вилучає з її обширу ті фундаментальні питання, які від початку свого життя на Землі постійно ставила собі *animal rationale*. Упоравшись із критикою, що має за основу етичну оцінку, сцієнтична ментальність змогла прищепити багатьом людям погляд, що все те, що можна виконати технічно, допускається з погляду моралі.

89. Джерелом не меншої загрози є прагматизм — спосіб мислення тих, хто, роблячи вибір, не бачить потреби вдаватися ані до теоретичної рефлексії, ані до оцінок, які базуються на засадах етики. Цей напрям думок має значні практичні наслідки. Він, зокрема, допровадив до формування такої концепції демократії, де немає місця будь-якому співвіднесенню з аксіологічними, тобто ціннісно незмінними, засадами: допустимість чи недопустимість певної поведінки вирішується парламентською більшістю. (105)

Наслідки такого підходу очевидні: на практиці найважливіший моральний вибір людини залежить від щойно ухвалених рішень інституційних органів. Ба більше, навіть сама антропологія великою мірою зазнала впливу одновимірного бачення людини, де немає місця ані великим етичним дилемам, ані екзистенціальній рефлексії над сенсом страждання і жертви, життя і смерті.

90. Наведені погляди тягнуть за собою загальнішу концепцію, яка сьогодні, здається, визначає спільний горизонт багатьох напрямів філософії, які втратили чутливість до проблем буття. Маю на увазі нігілізм, який відкидає водночас будь-які основи і заперечує будь-яку об'єктивну істину. Нігілізм не тільки суперечить вимогам та істинам Божого Слова, але є насамперед запереченням людяності людини та самої суті її буття: не можна-бо забувати, що брак уваги до проблем буття неминуче призводить до втрати контакту з об'єктивною істиною, а отже, з самою основою, на яку спирається людська

гідність. Відтак з'являється можливість стерти з образу людини ті риси, в яких виявляється її подібність до Бога, щоб поступово розбудити в ній деструктивну волю до влади або втопити її в розпачі самотності. Коли у людини забирають істину, то будь-які спроби її визволення стають цілковито нереальними, оскільки істина і свобода або існують разом, або теж разом марно гинуть. (106)

91. Коментуючи згадані течії думки, я не мав наміру дати повну картину нинішньої ситуації у філософії, зрештою важко було б охопити її рамцями якоїсь однієї концепції. Маю наголосити, що у багатьох сферах засоби знання й мудрості значно збагатилися. Досить назвати логіку, філософію мови, епістемологію, філософію природи, антропологію, поглиблений аналіз чуттєвого сприйняття, екзистенціальний підхід до питання про свободу. З іншого боку, широке визнання принципу іманентності, що є центральним у раціоналістичній аргументації, вже у минулому столітті пробудило бурхливу реакцію, яка радикально підірвала постулати, що вважалися непорушними. У відповідь постали ірраціоналістичні течії, хоча критичний аналіз і показав марність прагнень розуму до абсолютного самообґрунтування. Нашу епоху дехто з мислителів називає "епохою постмодернізму". Цей термін, який часто вживають у зовсім різних контекстах, указує на появу цілої низки нових чинників, вплив яких є настільки широкий і сильний, що спричинив суттєві й тривалі зміни. Спочатку це визначення застосовували до явищ естетичних, суспільних чи технологічних. Пізніше воно дістало застосування у філософії, зберігаючи, однак, певну двозначність, оскільки оцінка того, що є "постмодерним", часом може бути позитивною, а часом негативною; крім того, не існує загальноприйнятого розв'язання складного питання про межі між черговими історичними епохами. Проте одна річ не підлягає сумнівам: течії думки, які покликаються до постмодернізму, заслуговують на увагу. Адже деякі з них проголошують, що епоха аксіом минула безповоротно і тепер людина має навчитися жити у ситуації цілковитої відсутності сенсу, під знаком тимчасовості й ефемерності. Багато хто з авторів, які нищівно критикують будь-які аксіоми, забувають про необхідне розрізнення і навіть піддають сумніву очевидні істини віри. Нігілізм дістає також свого роду підтвердження у жахливому досвіді зла, яке заторкнуло нашу епоху. Раціоналістичний оптимізм, що прочитував історію як переможну ходу розуму, джерело щастя й свободи, через трагізм цього досвіду зазнав краху; і от сьогодні, наприкінці століття, однією з найбільших загроз є спокуса розпачу. А проте залишається правдою, що й надалі існує свого роду позитивістська ментальність, яка не позбулася омани, що завдяки здобуткам науки і техніки людина, як деміург, може забезпечити собі цілковитий контроль над своєю долею.

Актуальні завдання богослов'я

92. У різні історичні епохи богослов'я як розумове осягнення Об'явлення незмінно

опинялося перед завданням прийняти надбання різних культур, аби потому, за допомогою понять, які відповідають тим культурам, прищепити їм істини віри. Богослов'я й сьогодні має виконувати подвійну місію. З одного боку, воно мусить реалізувати завдання, яке свого часу доручив йому II Ватиканський Собор, — оновити свою методологію, щоб успішніше служити евангелізації. У цьому контексті не можна не навести слів Папи Івана XXIII на відкритті засідань Собору: "Згідно з гарячим прагненням усіх, хто щиро любить християнську, католицьку й апостольську віру, треба ширше пізнавати й краще розуміти її науку, а людському розумові треба забезпечити повнішу освіту і формування у цій царині; необхідно, щоб цю надійну й незмінну доктрину, до якої завжди треба зберігати вірність і повагу, поглиблювали й представляли у згоді з вимогами нашого часу". (107)

З іншого боку, богослов'я мусить скеровувати погляд до остаточної істини, переданої йому Об'явленням, не затримуючись на проміжних етапах. Богослов має пам'ятати, що у його праці виражається "динаміка, закладена у самій вірі", а також що справжнім об'єктом його шукань є "істина, живий Бог і Його план спасіння, об'явлений у Ісусі Христі". (108)

Хоча це завдання стосується передусім богослов'я, воно є водночас викликом для філософії. Безліч проблем, які сьогодні стоять перед ними, змушує їх співпрацювати, хоч і дотримуючись власних методологій, щоб істина була наново усвідомлена й виражена. Істина, якою є Христос, має бути прийнята як універсальний авторитет, який є точкою опори як для богослов'я, так і для філософії, бо ця Істина їх стимулює і дозволяє їм зростати (пор.: Еф. 4, 15).

Віра у можливість пізнання істини, що має універсальну цінність, аж ніяк не породжує нетолерантності; навпаки, це неодмінна умова щирого й правдивого діалогу між людьми. Тільки виконуючи цю умову, вони можуть подолати поділи і разом прагнути до пізнання повноти істини, міряючи дороги, відомі тільки Духові воскреслого Христа. (109)

Тому тепер я хотів би показати, яких конкретних форм набирає сьогодні цей постулат єдності з погляду актуальних завдань богослов'я.

93. Основна мета богослов'я — зрозуміти Об'явлення та істини віри. Тому справжнім центром богословської рефлексії має бути споглядання тайни Єдиного в Тройці Бога. Доступ до неї відкриває рефлексія над тайною Воплочення Божого Сина, тобто над тим, що Він став людиною, прийняв страждання і смерть, а потім воскрес, зійшов на небо і сів праворуч Отця, звідки зіслав Святого Духа, щоб Він установив Церкву і наповнював її життям. У цьому контексті першочерговим завданням богослов'я є зрозуміти кенозис Бога, який для людського розуму є справді великою тайною, бо йому несила сприйняти те, що страждання і смерть можуть виражати любов, яка приносить себе в дар, нічого не вимагаючи взамін. З цього погляду фундаментальною і нагальною потребою є проникливий аналіз текстів: передовсім біблійних, а за ними й тих, які містять живе Передання Церкви. У зв'язку з цим сьогодні постають певні проблеми, почасти й нові, правильне розв'язання яких неможливе без участі філософії.

94. Перша проблема пов'язана із співвідношенням смислу й істини. Як і кожен інший текст, джерела, що їх інтерпретує богослов, передовсім несуть певний смисл, який треба відкрити і пояснити. Тут цей смисл становить собою істину про Бога, передану самим Богом через священний текст. Так людська мова стає воплощенням мови Бога, Який об'являє Свою істину, таємничо "сходячи" до нашого рівня, у згоді з логікою воплощення. (110)

Тому необхідно, щоб богослов, який інтерпретує джерела Об'явлення, поставив собі питання: яку глибоку й бездоганну істину прагнуть передати йому тексти попри нав'язувані їм мовою обмеження?

Істина біблійних текстів, особливо Євангелії, звісно, не в тому, що вони описують звичайні історичні події або нейтральні факти, як того хотів би історичний позитивізм. (111)

Навпаки, істинність фактів, про які говорять ці тексти, не впливає єдино з їхньої історичності, а міститься у тому значенні, яке вони мають в історії спасіння і для неї. Ця істина повністю вияснена Церквою, яка впродовж століть невпинно розшифровує ці тексти, зберігаючи непорушним їхній первісний смисл. Тому є нагальна потреба також і з позиції філософії поставити питання про співвідношення між фактом і його значенням, співвідношення, яке надає специфічний сенс історії.

95. Боже Слово скероване не лише до одного народу або до однієї епохи. Догматичні постанови, хоча часом у них можна побачити вплив культури тієї чи тієї епохи, в якій вони були сформовані, виражають непорушну й остаточну істину. Ясна річ, тут одразу постає питання: як можна узгодити абсолютний і універсальний характер істини з фактом, що формули, в яких вона подана, неминуче зумовлені історичними та культурними чинниками? Як я вже сказав, тези історизму не витримують критики. Натомість завдяки застосуванню відкритої перед метафізичним виміром герменевтики можна показати, як відбувається перехід від історичних і зовнішніх обставин, за яких постали дані тексти, до вираженої в них істини, яка виходить поза ці зумовлення.

Своєю обмеженою й історично сформованою мовою людина спроможна передати істини, які виходять за межі феномена мови. Бо істина ніколи не може бути обмежена рамками часу й культури; її можна пізнати в історії, але вона переростає історію.

96. Це мислення дозволяє розв'язати ще одну проблему, а саме питання про неминущу цінність понять мови соборних дефініцій. Уже мій достойний попередник Пій XII порушив цю проблему в Енцикліці *Humani generis*. (112) Це питання нелегке, бо потребує проникливого аналізу значень, що їх окремі слова набувають у різних культурах і епохах. Але історія думки свідчить, що певні найважливіші поняття зберігають універсальну пізнавальну цінність у різних культурах і на чергових етапах їхньої еволюції, а отже, істинні формулювання, які їх переживають, зберігаються. (113) Якби було не так, то філософія та різні наукові дисципліни не могли б між собою порозумітися і їх не могли б засвоювати інші культури, відмінні від тих, в яких вони народилися і розвивалися. Отож герменевтична проблема існує, але її можна розв'язати. З іншого боку, хоча за багатьма поняттями стоїть об'єктивна реальність, їхній зміст часто виявляється невиразним. І тут

могла б вельми допомогти філософська рефлексія. Тому бажано, щоб одним з її особливо важливих завдань стало глибше вивчення зв'язків між мовою понять і істиною та визначення шляхів, що ведуть до правильного розуміння цих зв'язків.

97. Хоч якою важливою місією богослов'я є інтерпретація джерел, та на черзі стоїть завдання, яке до того ж є важчим і нагальнішим: розуміння богооб'явленої істини, тобто процес *intellectus fidei*. Як я вже згадував, *intellectus fidei* потребує підтримки з боку філософії буття, що дозволить насамперед догматичному богослов'ю належним чином виконувати свої функції. Догматичний прагматизм початку нинішнього століття, за яким істини віри — це не що інше як лише моральні норми, уже спростований і відкинтий, (114) попри це й далі існує спокуса розуміти ці істини виключно функціонально. Однак це означало б прийняття неадекватної схеми, занадто вузької й позбавленої необхідного змісту. Наприклад, христологія, яка приймає лише підхід, як сьогодні кажуть, "знизу", або еклезіологія, яка бере за зразок лише моделі громадянського суспільства, не змогли б уникнути такої небезпеки, як редукціонізм.

Якщо *intellectus fidei* бажає охопити все багатство богословської традиції, то мусить удатися до філософії буття. Ця філософія повинна спромогтися наново сформулювати проблему буття згідно з вимогами і надбанням усїєї філософської традиції, в тому числі й новітньої, уникаючи безплідного копіювання застарілих схем. Філософія буття у рамках християнської метафізичної традиції є філософією динамічною, яка сприймає дійсність в її онтологічних, причинових і комунікативних структурах. Вона черпає свою силу й тривкість із того, що вихідною точкою для неї є сам акт існування, а це дає їй можливість цілком і повністю прийняти всю дійсність, подолати будь-які кордони й прийти до Того, Хто все обдаровує здійсненням. (115) У богослов'ї, яке бере початок в Об'явленні як новому джерелі пізнання, такий підхід обґрунтований тісним зв'язком між вірою й метафізичною раціональністю.

98. Такий самий висновок можна зробити і щодо морального богослов'я. Повернення до філософії необхідне і в царині розуміння істин віри, які стосуються поведінки віруючих. Перед сучасними суспільними, економічними, політичними і науковими викликами сумління людини втрачає орієнтири. В Енцикліці *Veritatis splendor* я підкреслив, що чимало проблем сучасного світу пов'язані з "кризою розуміння питання про істину. Занепад ідеї універсальної істини про добро, пізнавально доступної людському розуму, неминуче призвів до зміни концепції сумління: його вже не розглядають у його первісній реальності, тобто як акт розумового пізнання особи, яка в конкретній ситуації має застосувати універсальні знання про добро і таким чином оцінити, який спосіб поведінки тут і тепер треба визнати слушним. Виникла тенденція за сумлінням особи визнати винятковий привілей самостійно визначати критерії добра і зла та відповідної лінії поведінки. Такий погляд пов'язаний з індивідуалістичною етикою, за якою кожна людина має власну істину, яка відмінна від істини інших. (116)

У цілій Енцикліці я виразно наголошую на головній ролі істини у сфері моралі. У контексті більшості нагальних етичних проблем ця істина повинна стати предметом вдумливої

рефлексії моральної теології, спроможної виразно показати її коріння, заглиблене в Божому Слові. Щоб виконати цю місію, моральне богослов'я має послуговуватися філософською етикою, яка апелює до істини про добро, а отже, не є ні суб'єктивістською, ні утилітаристською. Такий тип етики передбачає певну філософську антропологію і метафізику добра. Спираючись на це органічне бачення, яке очевидним чином пов'язане з християнською святістю та практикою природних і надприродних чеснот, моральне богослов'я зможе ліпше й ефективніше розв'язувати різні проблеми, що належать до її компетенції: проблеми миру, соціальної справедливості, родини, захисту життя та довколишнього середовища.

99. Богословська думка у Церкві має служити передовсім проповідуванню віри і катехизації. (117) Проповідування, або керигма, закликає до навернення, показуючи Христову істину, яка увінчує Його Пасхальну Тайну, бо тільки у Христі можна пізнати повноту істини, яка дарує спасіння (пор.: Діян. 4, 12; 1 Тим. 2, 4-6). У цьому контексті стає зрозуміло, чому таке істотне значення має зв'язок філософії не тільки з богослов'ям, а й із катехизою, що має філософський підтекст, який потрібно глибше пізнати у світлі віри. Навчання, що міститься в катехизі, має виховний вплив на людину. Катехиза, яка є також формою мовного повідомлення, повинна представляти цілу й непорушну доктрину Церкви, (118) вказуючи на її зв'язок із життям віруючих. (119) Так реалізується особлива єдність навчання й життя, якої годі досягти інакше. У катехизі об'єктом переказу є не певний набір концептуальних істин, а тайна живого Бога. (120) Філософська думка може сприяти поясненню зв'язку між істиною і життям, подією і доктринальною істиною, а особливо — поясненню співвідношення трансцендентної істини і зрозумілої людині мови. (121) Взаємозв'язок, який виникає між богословськими дисциплінами і концепціями, розробленими різноманітними філософськими течіями, може виявитися справді корисним у переданні віри та її глибшому розумінні.

## ЗАКІНЧЕННЯ

100. Через понад сто років від часу публікації енцикліки Льва XIII *Aeterni Patris*, на яку я багаторазово посилаюся на цих сторінках, я визнав за потрібне наново й узагальнено осмислити питання про співвідношення віри й філософії. Роль філософської думки у розвитку культур та формуванні індивідуальної й суспільної поведінки є очевидна. Ця думка може мати великий вплив, хоча не завжди безпосередньо відчутний, на богослов'я загалом та його різні дисципліни. Тому мені здавалося слушним і необхідним наголосити на значенні філософії з погляду розуміння віри, а також показати ті обмеження, на які натрапляє філософія, коли забуває про істини Об'явлення або їх відкидає. Церква дотримується непохитного переконання, що віра і розум "можуть одне одному допомагати", (122) відіграючи одне щодо одного роль як критичного й очисного чинника, так і стимулу, який спонукав би їх до дальших пошуків та глибших роздумів.



101. Коли ми вивчаємо історію людської думки, зокрема на Заході, то можемо легко побачити в ній багатство, яке служить поступу людства; воно народилося внаслідок зустрічі та взаємозбагаченню філософії і богослов'я. Богослов'я, отримавши в дар відкритість і оригінальність, завдяки яким воно може існувати як наука про віру, без сумніву, схилило розум прийняти радикально нову звістку, що міститься в Божому Об'явленні. Це дало безперечну користь філософії, бо дозволило їй відкрити нові горизонти й порушити ті проблеми, які розум має щоразу глибше досліджувати. Саме у зв'язку з цим я вважаю своїм обов'язком наголосити (так само як нагадував про потребу повернення богослов'ю належного співвідношення з філософією), що й філософія повинна для блага і поступу людської думки відновити свій зв'язок із богослов'ям. Філософія знайде в ньому не роздуми однієї людини, які навіть у своїй глибині й багатстві мають обмежену перспективу, типову для мислення окремої особи, а багатство спільної рефлексії, бо природною опорою для богослов'я, що шукає істину, є його еклезіальність (123), тобто церковність, а також традиція Божого народу, з усім багатством і різноманітністю його знань і культур, пов'язаних єдністю віри.

102. Наголошуючи на значенні філософської думки та її істинних меж, Церква має на думці двоєдину мету — захист гідності людини і проповідування євангельського послання. Неодмінною умовою реалізації цих завдань сьогодні є допомога людям у відкритті власної здатності пізнавати істину (124) й відчувати тугу за найглибшим і остаточним сенсом існування. Якщо зважити на ці глибокі прагнення, закладені Богом у людській природі, стає зрозумілим людське й водночас гуманізуюче значення Божого Слова. Завдяки посередництву філософії, яка стала також справжньою мудрістю, сучасна людина може переконатися, що вона є настільки людиною, наскільки відкривається перед Христом, приймаючи Євангелію.

103. Філософія є також своєрідним дзеркалом культури народів. Філософія, яка розвивається під впливом богословських вимог, дотримуючись співзвучності з вірою, становить частину отієї "євангелізації культури", на яку вказав Павло VI як на одну з головних цілей євангелізації. (125) Неустанно нагадуючи про нагальну потребу нової євангелізації, я водночас закликаю і філософів старатися щоразу глибше пізнавати простори істини, добра і краси, які відкриває перед нами Боже Слово. Це завдання стає ще невідкладнішим, коли взяти до уваги ті виклики, що їх несе з собою нове тисячоліття: вони звернені особливо до регіонів і культур давньої християнської традиції. Усвідомлення цього також треба визнати важливим і оригінальним внеском у справу нової євангелізації.

104. Філософська думка часто є єдиним тереном порозуміння й діалогу з тими, хто не визнає нашої віри. Зміни, які відбуваються нині у філософії, ставлять перед віруючими філософами вимогу уважності й компетентності, вміння виявити пов'язані з нинішнім

історичним моментом очікування, нові зацікавлення й комплекси проблем. Християнський філософ, будуючи свої аргументи у світлі розуму і за його правилами, хоча водночас керується також вищими міркуваннями, зачерпнутими із Божого Слова, може зробити свої умовиводи доступними й зрозумілими і для тих, хто ще не бачить повної істини, даної в Божественному Об'явленні. Цей терен порозуміння й діалогу сьогодні особливо потрібний, бо найпекучіші проблеми людства (досить згадати екологічну проблему чи проблему миру та співіснування рас і культур) можуть бути розв'язані шляхом лояльної й чесної співпраці християн із визнавцями інших релігій, а також з тими, хто, не визнаючи жодної релігії, щиро прагне оновлення людства. Це було стверджено ще II Ватиканським Собором: "Бажання такої розмови, яка, за всієї належної розсудливості, мала б на меті тільки любов до істини, з нашого боку не виключає нікого, навіть тих, хто, плекаючи про вищі блага людського духу, не визнає ще їхнього справжнього Творця, і тих, хто противиться Церкві та всіляко її переслідує". (126) Філософія, в якій ясніє хоча б крихта істини Христа — єдиної остаточної відповіді на проблеми людини (127) — стає міцною опорою правдивої і водночас загальної етики, що її потребує сьогодні людство.

105. На закінчення цієї енцикліки я хотів би звернутися з останнім закликом передовсім до богословів, щоб вони присвятили особливу увагу філософському підтексту Божого Слова і подумали над тим, як показати в усій повноті теоретичну й практичну цінність богословських знань. Я хочу їм подякувати за їхнє служіння Церкві. Глибокий зв'язок між богословською мудрістю і філософськими знаннями — це один з найоригінальніших елементів спадщини, якою послуговується християнська традиція, поглиблюючи дослідження богооб'явленої істини. Тому я заохочую їх наново відкрити та якнайповніше висвітлити метафізичний вимір істини, щоб у такий спосіб зав'язати критичний і виважений діалог як з усіма течіями сучасної філософської думки, так і цілою філософською традицією, однаково як з тими, хто залишається у згоді з Божим Словом, так і з тими, хто йому суперечить. Нехай теологи завжди пам'ятають настанову великого мислителя і вчителя духовності св. Бонавентури, який у вступі до свого *Itinerarium mentis in Deum* закликав читача усвідомити, що "йому мало що дасть читання без каяття, споглядання — без побожності, дослідження — без поривів захоплення, розсудливість — без духовної радості, зусилля — без милосердя, знання — без любові, розум — без упокорення, вченість — без благодаті Божої, думка — без мудрості, натхненої Богом". (128)

Закликаю також осіб, відповідальних за священників вишкіл, як академічне, так і душпастирське, особливо піклуватися про філософську підготовку тих, хто проповідуватиме Євангелію сучасній людині, а насамперед — тих, хто має присвятити себе теологічним студіям та вчитиме теології. Нехай вони стараються виконувати свою працю у світлі рекомендацій II Ватиканського Собору (129) та пізніших розпоряджень, де викладено нагальні завдання, покладені на нас усіх: ми повинні робити свій внесок у справу автентичного й глибокого передання істин віри. Не треба забувати про серйозний обов'язок належної підготовки колективу викладачів, які навчатимуть філософії у семінаріях та інших церковних навчальних закладах. (130) Конче потрібно, щоб це навчання спиралося на ґрунтовну наукову освіту, систематизований виклад великої спадщини християнської традиції, а заразом належною мірою брало до уваги актуальні

потреби Церкви й світу.

106. Закликаю філософів і викладачів філософії, щоб вони, йдучи слідами завжди актуальної філософської традиції, мали мужність повернути філософській думці вимір справжньої мудрості та істини, в тому числі й метафізичної. Нехай вони відкриються вимогам Божого Слова і стараються відповідати на них своїми роздумами та аргументами. Нехай завжди прямують до істини і будуть чутливі до закладеного в ній блага. Тоді вони зуміють побудувати правдиву етику, яка так потрібна людству саме тепер. Церква уважно і доброзичливо спостерігає за їхніми пошуками; тому нехай вони будуть певні, що вона з повагою ставиться до правомірної автономії їхньої науки. З особливими словами заохочення хочу звернутися до віруючих людей, які працюють на полі філософії, щоб вони освітлювали різні ділянки людської діяльності світлом розуму, який стає більш упевненим і проникливим завдяки опертю на віру. Нарешті, хочу звернутися також до науковців, пошуки яких є для нас джерелом щоразу повніших знань про Всесвіт як цілість, про неймовірні багатства його різноманітних складників, живих і неживих, та про їхні складні атомні й молекулярні структури. На цьому шляху наука, особливо в нинішньому столітті, досягла таких результатів, які не перестають нас вражати. Слова захоплення й заохочення я звертаю до тих сміливих піонерів науки, яким людство великою мірою завдячує своїм нинішнім розвитком; але водночас я маю обов'язок закликати їх продовжувати свої зусилля, ніколи не випускаючи з очей горизонту мудрості, яка поряд з науковими й технічними здобутками розглядає також філософські та етичні цінності, що вони є характерними та невід'ємними виявами ідентичності людини. Представники природничих наук цілковито усвідомлюють, що "пошуки істини, навіть тоді, коли вони стосуються обмеженої частини світу чи людини, ніколи не скінчаться, вони завжди будуть спрямовані до чогось, що перебуває поза межами самого об'єкта досліджень, до питань, які відкривають доступ до Тайни". (131)

107. Я прошу всіх старатися побачити внутрішній світ людини, що її Христос порятував тайною Своєї любові, а також глибину її невтомного пошуку істини і сенсу. Різні філософські системи прищепили людині хибне переконання, що вона сама собі абсолютний господар, що вона може сама визначати свою долю й майбутнє, покладаючись тільки на себе та на свої власні сили. Так ніколи не реалізується велич людини. Це стане можливим лише тоді, коли людина постановить собі спертися на істині, збудувати свій дім під покровом Мудрості і в ньому жити. Тільки під небом істини вона може вповні зрозуміти сенс своєї свободи та своє покликання любити й пізнавати Бога, і в здійсненні цього покликання вона в усій повноті знайде саму себе.

108. Насамкінець звертаюся думкою до Тієї, до Якої взиває Церква в молитві як до Престолу Мудрості. Саме Її життя — це ніби притча, яка здатна пролити світло на роздуми, які я тут провадив. Бо можна побачити глибоку подібність між покликанням

Благословенної Діви і покликанням правдивої філософії. Як Діва Марія була покликана пожертвувати все своє людське і жіноче єство, щоб Слово Боже могло прийняти тіло і стати одним із нас, так і філософія повинна своєю раціональною і критичною думкою послужити тому, щоб теологія як розуміння віри була плідною й ефективною. І так само як Марія, відповідаючи згодою на замисел, звіщений Їй архангелом Гавриїлом, не втратила Своєї людської гідності й свободи, так і філософська думка, приймаючи вимогу, поставлену їй істиною Євангелії, не втрачає своєї автономії, бо завдяки цьому будь-які її пошуки скеровуються до найвищої мети. Цю істину добре розуміли в давнину святоблिवі християнські монахи, коли називали Марію "Розумовою трапезою віри". (132) Вони бачили в Ній правдивий образ істинної філософії і були переконані, що належить *philosophari in Maria* (філософствувати з Марією) .

Нехай Престол Мудрості стане тихою пристанню для тих, хто перетворив своє життя на пошуки мудрості. Щоб прагнення мудрості, остаточної й невід'ємної мети всякої науки, вже не натрапляло на жодні перешкоди завдяки заступництву Тієї, Яка, народивши Істину і зберігаючи її у Своему серці, назавжди обдарувала нею все людство.

У Римі, в храмі св. Петра, 14 вересня 1998 року, на свято Воздвиження Хреста Господнього, на 20-й рік мого понтифікату.

Іван Павло II, папа

---

1 Я вже писав про це в моїй першій Енцикліці *Redemptor Hominis*: "Ми стали співучасниками місії Христа Пророка, через яку ми разом із Ним служимо в Церкві Божій істині. Відповідальність за Божу істину означає і любов до неї, і прагнення до такого її зрозуміння, яке може наблизити цю істину в усій її спасенній силі, в усій її красі, а водночас в усій її глибині і простоті до нас самих, а також і до інших" (19): AAS 71 (1979), 306.

2 Пор.: II Ватиканський Собор. Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі *Gaudium et spes*, 16.

3 Догматична Конституція про Церкву *Lumen gentium*, 25.

4 Іван Павло II. Енцикліка *Veritatis Splendor*, 4: AAS 85 (1993), 1136.

5 II Ватиканський Собор. Догматична Конституція про Боже Об'явлення *Dei Verbum*, 2.

6 Пор.: Догматична Конституція про католицьку віру *Dei Filius*, розділ III: DS 3008.

7 Там же, розділ IV: DS 3015; цит. також: II Ватиканський Собор. Догматична Конституція про Церкву в сучасному світі *Gaudium et spes*, 59.

8 Догматична Конституція про Боже Об'явлення *Dei Verbum*, 2.

9 Апостольське Послання *Tertio Millennio Adveniente* (10 листопада 1994 р.), 10: AAS 87 (1995), 11.

10 Догматична Конституція про Боже Об'явлення *Dei Verbum*, 4.

11 Там же, 8.

12 II Ватиканський Собор. Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі *Gaudium et spes*, 22.

13 Пор.: II Ватиканський Собор. Догматична Конституція про Боже Об'явлення *Dei Verbum*, 4.

14 Там же, 5.

15 I Ватиканський Собор, посилання на який тут наведено, навчає, що послух вірі вимагає участі розуму й волі: "Оскільки людина цілковито залежна від Бога — Творця і Господа, а створений розум цілковито підлягає несотвореній істині, то ми повинні Богові, Який об'являється, через віру виразити цілковитий послух розуму й волі" (Догматична Конституція про католицьку віру *Dei Filius*, розділ III: DS 3008).

16 Секвенція з урочистості Пресвятих Тіла й Крові Ісуса.

17 *PensOes*, 789 (вид. L. Brunschvicg)

18 II Ватиканський Собор. Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі *Gaudium et spes*, 22.

19 II Ватиканський Собор. Догматична Конституція про Боже Об'явлення *Dei Verbum*, 2.

20 *Proemio* та 1.15: PL 158, 223-224, 226, 235.

21 *De vera religione*, XXXIX, 72: CCL 32, 234.

22 "Ut te semper desiderando quaerent et inveniendo quiescerent": *Missale Romanum*.

23 Аристотель. *Метафізика*, I, 1.

24 Святий Августин. Сповідь. — К.: Основи, 1996. — X, 23, с. 190.

25 Іван Павло II. Енцикліка *Veritatis Splendor*, 34: AAS 85 (1993), 1161.

26 Пор.: Іван Павло II. Апостольське Послання *Salvifici doloris* (11 лютого 1984 р.), 9: AAS 76 (1984), 209-210.

27 Пор.: II Ватиканський Собор. Декларація про відносини Церкви до нехристиянських релігій *Nostra aetate*, 2.

28 Це те, над чим я роздумую давно і про що говорив при різних нагодах. "Що таке людина? Яка користь із неї? В чому добро її і в чому її зло?" (Сир. 18, 8). (...) Такі питання є в серці кожної людини, і це найкраще доводить той факт, що поетичний геній кожної епохи і кожного народу, який є ніби пророком людства, невпинно ставить "вічні питання", що роблять людину справді людиною. Вони виражають нагальну потребу знайти сенс існування, у кожному його моменті, на його істотних та вирішальних етапах, а також у буденних хвилинах. Ці питання свідчать про глибоку розумність існування людини, бо пробуджують розум і волю людини вільно шукати таке вирішення, яке могло б надати життю повного сенсу. І тому вони є найвищим виявом природи людини, тож відповідь на них є мірою нашого заглиблення у власне існування. Коли "причина речей" піддається цілісним дослідженням, які шукають остаточної й вичерпної відповіді, людський розум досягає своєї вершини і відкривається для релігії. Бо релігійність є найвищим вираженням людської особи, оскільки є вершиною її розумової природи. Релігійність впливає з глибокого прагнення людини до істини і є основою вільного й особистого шукання Божественного"//Загальна авдієнція 19 жовтня 1983 р., 1-2: *L'Osservatore Romano* (польське вид.), 10 (1983), с. 23-24.

29 "[Галилей] виразно заявив, що дві істини, тобто віра й наука, ніколи не можуть суперечити одна одній. "Святе Письмо і природа походять від Божого Слова. Перше — продиктоване Святим Духом, а друга — вірна виконавиця Божих наказів", — писав Галилей у своєму листі до отця Бенедетто Кастеллі 21 грудня 1613 р. Так само навчає II Ватиканський Собор, навіть уживає подібних слів, коли говорить: "Методичне дослідження в усіх науках, якщо тільки воно провадиться способом справді науковим і за моральними принципами, по суті ніколи не суперечить вірі, бо й справи світські, й справи віри походять від одного й того самого Бога" (*Gaudium et spes*, 36). Галилей у своїх наукових дослідженнях відчував присутність Бога, Який його спонукав, попереджав і

допомагав у його здогадах, діючи у глибині його розуму" (Іван Павло II. Звернення до Папської Академії Наук, 10 листопада 1979 р.: *Insegnamenti*, II, 2 (1979), 1111-1112).

30 Пор.: II Ватиканський Собор. Догматична Конституція про Боже Об'явлення *Dei Verbum*, 4.

31 Ориген, *Contra Celsum*, 3, 55: SC 136, 130.

32 *Dialogus cum Tryphone Iudaeo*, 8, 1: PG 6, 492.

33 *Stromati*, I, 18, 90, 1: SC 30, 115.

34 Пор.: Там же, I, 16, 80, 5: SC 30, 108.

35 Пор.: Там же, I, 5, 28, 1: SC 30, 65.

36 Там же, VI, 7, 55, 1-2: PG 9, 277.

37 Там же, I, 20, 100, 1: SC 30, 124.

38 Св. Августин. Сповідь, VI, 5, 7, с. 89.

39 Пор.: Там же, VII, 9, с. 114-115.



40 De praescriptione hereticorum, VII, 9: SC 46, 98. "Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid academiae et ecclesiae?".

41 Пор.: Конгрегація у справах католицького виховання. Інструкція про вивчення праць Отців Церкви майбутніми священиками (10 листопада 1989 р.), 25: AAS 82 (1990), 617-618.

42 Св. Ансельм. Proslogion, 1: PL 158, 226.

43 Св. Ансельм. Monologion, 64: PL 158, 210.

44 Пор.: Св. Тома Аквінський. Summa contra Gentiles, I, VII.

45 Пор.: Summa Theologiae, I, 1, 8 ad 2: "...cum enim gratia non tollat naturam sed perficiat".

46 Пор.: Іван Павло II. Промова до учасників IX Міжнародного конгресу, присвяченого томізму (29 вересня 1990 р.): Insegnamenti, XIII, 2 (1990), 770-771.

47 Апостольське Послання Lumen Ecclesiae (20 листопада 1974 р.), 8: AAS 66 (1974), 680.

48 Пор.: I, 1, 6: "Praeterea, haec doctrina per studium acquiritur. Sapientia autem per infusionem habetur, unde inter septem dona Spiritus Sancti connumeratur".

49 Там же, II-II, 45, 1 ad 2; пор.: також II-II, 45, 2.

50 Там же, I-II, 109, 1 ad 1, використано відомий вислів псевдо-Амвросія In prima Cor 12, 3:

PL 17, 258.

51 Лев XIII. Енцикліка *Aeterni Patris* (4 серпня 1879 р.): AAS 11 (1878-1879), 109.

52 Павло VI. Апостольське Послання *Lumen Ecclesiae* (20 листопада 1974 р.), 8: AAS 66 (1974), 683.

53 Енцикліка *Redemptor hominis* (4 березня 1979 р.), 15: AAS 71 (1979), 286.

54 Пор.: Пій XII. Енцикліка *Humani generis* (12 серпня 1950 р.): AAS 42 (1950), 566.

55 Пор.: I Ватиканський Собор. Перша Догматична Конституція про Христову Церкву *Pastor Aeternus*: DS 3070; II Ватиканський Собор. Догматична Конституція про Церкву *Lumen gentium*, 25.

56 Пор.: Константинопольський Синод: DS 403.

57 Пор.: Синод у Толедо I: DS 205; Синод у Бразі I: DS 459-460; Сикст V. Булла *Coeli et terrae Creator* (5 січня 1586 р.): *Bullarium Romanum* 4/4, Рим 1747, 176-179; Урбан VIII. *Inscrutabilis iudiciorum* (1 квітня 1631 р.): *Bullarium Romanum* 6/1, Рим 1758, 268-270.

58 Пор.: Вієнський Собор. Декрет *Fidei catholicae*: DS 902; V Латеранський Собор. Булла *Apostolici regiminis*: DS 1440.

59 Пор.: *Theses a Ludovico Eugenio Bautain iussu sui Episcopi subscriptae* (8 вересня 1840 р.): DS 2751-2756; *Theses a Ludovico Eugenio Bautain ex mandato S. Cong. Episcoporum et Religiosorum subscriptae* (26 квітня 1844 р.): DS 2765-2769.

60 Пор.: Св. Конгрегація Індексу. Декрет *Theses contra traditionalismum Augustini Bonnetty* (11 червня 1855 р.): DS 2811-2814.

61 Пор.: Пій IX. Бреве *Eximiam tuam* (15 червня 1857 р.): DS 2828-2831; Бреве *Gravissimas inter* (11 грудня 1862 р.): DS 2850-2861.

62 Пор.: Св. Конгрегація у справах Віровчення. Декрет *Errores ontologistarum* (18 вересня 1861 р.): DS 2841-2847.

63 Пор.: I Ватиканський Собор. Догматична Конституція про католицьку віру *Dei Filius*, розділ II: DS 3004; і канон 2, 1: DS 3026.

64 Там же, розділ IV: DS 3015, цит. також у: II Ватиканський Собор. Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі *Gaudium et spes*, 59.

65 I Ватиканський Собор. Догматична Конституція про католицьку віру *Dei Filius*, розділ IV: DS 3017.

66 Пор.: Енцикліка *Pascendi dominici gregis* (8 вересня 1907 р.): AAS 40 (1907), 596-597.

67 Пор. Пій XI. Енцикліка *Divini Redemptoris* (19 березня 1937 р.): AAS 29 (1937), 65-106.

68 Енцикліка *Humani generis* (12 серпня 1950 р.): AAS 42 (1950), 562-563.

69 Там же, l. c., 563-564.

70 Пор.: Іван Павло II. Апостольська Конституція *Pastor Bonus* (28 червня 1988 р.), ст. 48-49: AAS 80 (1988), 873; Конгрегація у справах Віровчення. Інструкція про покликання богослова у Церкві *Donum veritatis* (24 травня 1990 р.), 18: AAS 82 (1990), 1558.

71 Пор.: Інструкція про деякі аспекти "богослов'я визволення" *Libertatis nuntius* (6 серпня 1984 р.), VII-X: AAS 76 (1984), 890-903.

72 Уже I Ватиканський Собор чітко й авторитетно засудив цю помилку, заявивши, з одного боку, що "стосовно віри (...) Католицька Церква визнає, що вона є надприродною чеснотою, завдяки якій під впливом Божого натхнення і з благодаті ми визнаємо за правдиві істини, Ним об'явлені, не тому, що у світлі природного розуму пізнаємо внутрішню істину речей, а з огляду на авторитет Самого Бога, Який це об'являє і Який не може ані помилятися, ані вводити в оману" (Догматична Конституція *Dei Filius*, розділ III: DS 3008, і канон 3, 2: DS 3032). З другого боку, Собор стверджував, що розум ніколи "не буде здатний осягнути [ті тайни] так, як коли б вони були істинами, що становлять притаманний його пізнанню об'єкт" (Там же, розділ IV: DS 3016). На цій підставі Собор зробив практичний висновок: "Вірні християни не тільки не мають права захищати як правомірні ті досягнення науки й погляди, які визнані супротивними доктрині віри, особливо якщо вони засуджені Церквою, а й зобов'язані трактувати їх однозначно як помилки, які мають тільки оманливі ознаки істини". — Там же, розділ IV: DS 3018.

73 Пор. номери 9-10.

74 Там же, 10.

75 Пор.: Там же, 21.

76 Пор.: Там же, 10.

77 Пор.: Енцикліка *Humani generis* (12 серпня 1950 р.): AAS 42 (1950), 565-567; 571-573.

78 Пор.: Енцикліка *Aeterni Patris* (4 серпня 1879 р.): AAS 11 (1878-1879), 97-115.

79 Там же, I. с., 109.

80 Пор. номери 14-15.

81 Пор.: Там же, 20-21.

82 Там же, 22; пор.: Іван Павло II. Енцикліка *Redemptor hominis* (4 березня 1979 р.), 8; AAS 71 (1979). 271-272.

83 Декрет про священницький вишкіл *Optatam totius*, 15.

84 Пор. Іван Павло II. Апостольська Конституція *Sapientia christiana* (15 квітня 1979 р.), ст. 79-80: AAS 71 (1979), 495-496; Посинодальна Апостольська адгортація *Pastores dabo vobis* (25 березня 1992 р.), 52: AAS 84 (1992) 750-751; пор. також деякі коментарі до філософії св. Томи: Промова у Папському університеті "Angelicum" (17 листопада 1979 р.): *Insegnamenti* II, 2 (1979), 1177-1189; Промова до учасників VIII Міжнародного конгресу, присвяченого томізму (13 вересня 1980 р.): *Insegnamenti* III, 2 (1980), 604-605; Промова до учасників конгресу томістів "San Tommaso" про душу у вченні св. Томи (4 січня 1986 р.): *Insegnamenti* IX, 1 (1986), 18-24. Окрім цього: Свята Конгрегація Католицького Виховання. *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (6 січня 1970 р.), 70-75: AAS 62 (1970) 366-368; Декрет *Sacra Theologia* (20 січня 1972 р.): AAS 64 (1972), 583-586.

85 Пор.: Догматична Конституція про Церкву в сучасному світі *Gaudium et spes*, 57; 62.

86 Пор.: Там же, 44.

87 Пор.: V Латеранський Собор. Булла *Apostolici regiminis sollicitudo*, Сесія VIII Conc. Oecum. Decreta, 1991, 605-606.

88 Пор.: II Ватиканський Собор. Догматична Конституція про Боже Об'явлення *Dei Verbum*, 10.

89 Св. Тома Аквінський. *Summa Theologiae*, II-II, 5, 3 ad 2.

90 "Для фундаментального богослов'я вивчення ситуацій, в яких людина ставить собі основні питання про сенс життя, про мету, якої вона прагне йому надати, і про те, що її чекає після смерті, є тим, з чого треба починати, щоб віра й сьогодні могла вказувати дорогу розумові у його щирих пошуках істини." Іван Павло II. Лист до учасників Міжнародного конгресу з питань фундаментального богослов'я через 125 років від часу виходу *Dei "Filius"* (30 вересня 1995 р.), 4: *L'Osservatore Romano*, 3 жовтня 1995 р., с. 8.

91 Там же.

92 Пор.: II Ватиканський Собор. Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі *Gaudium et spes*, 15; Декрет про місійну діяльність Церкви *Ad gentes*, 22.

93 Св. Тома Аквінський. *De Caelo*, 1, 22.

94 Пор.: II Ватиканський Собор. Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі *Gaudium et spes*, 53-59.

95 Св. Августин. *De praedestinatione sanctorum*, 2, 5: PL 44, 963.

96 Св. Августин. *De fide, spe et caritate*, 7: CCL 64, 61.

97 Пор.: Халкедонський Собор. *Symbolum, Definitio*: DS 302.

98 Пор.: Іван Павло II. Енцикліка *Redemptor hominis* (4 березня 1979 р.), 15: AAS 71 (1979), 286-289.

99 Пор., наприклад: Св. Тома Аквінський. *Summa Theologiae*, I, 16, 1; Св. Бонавентура. *Coll. in Hex.*, 3, 8, 1.

100 Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі *Gaudium et spes*, 15.

101 Пор.: Іван Павло II. Енцикліка *Veritatis splendor* (6 серпня 1993 р.), 57-61: AAS 85 (1993), 1179-1182.

102 Пор.: I Ватиканський Собор. Догматична Конституція про католицьку віру *Dei Filius*, розділ IV: DS 3016.

103 Пор.: IV Латеранський Собор. *De errore abbatis Ioachim*, II: DS 806.

104 II Ватиканський Собор. Догматична Конституція про Боже Об'явлення *Dei Verbum*, 24; Декрет про священницький вишкіл *Optatam totius*, 16.

105 Пор.: Іван Павло II. Енцикліка *Evangelium vitae* (25 березня 1995 р.), 69: AAS 87 (1995), 481.

106 Так я писав у моїй першій Енцикліці, коментуючи слова Євангелії від св. Івана: "Спізнаєте правду, і правда визволить вас" (Ів. 8, 32). (...) У цих словах — підставова вимога і водночас пересторога. Це вимога ревного ставлення до істини як до умови справжньої свободи. І це водночас пересторога перед будь-якою позірною свободою, перед свободою, яку розуміють поверхово, однобічно, не заходячи в усю істину про людину і світ. Тому Христос і сьогодні, через дві тисячі років, є Той, Хто приносить людині свободу, засновану на істині, Хто звільняє людину від усього, що обмежує цю свободу, применшує все це й ніби рубає під самий корінь в її душі, в її розумі і серці." *Redemptor hominis* (4 березня 1979 р.), 12: AAS 71 (1979), 280-281.

107 Промова на відкритті Собору (11 жовтня 1962 р.): AAS 54 (1962), 792.

108 Конгрегація у справах віровчення. Інструкція про покликання теолога у Церкві *Donum veritatis* (24 травня 1990 р.), 7-8: AAS 82 (1990), 1552-1553.

109 В Енцикліці *Dominum et vivificantem*, коментуючи слова св. Івана-євангелиста: "Багато ще Я маю вам повідати, та не перенесли б ви нині. Тож коли зійде Той, Дух істини, Він і наведе вас на всю правду, — Він бо не промовлятиме від Себе, лише буде повідати, що вчує, і звістить те, що настане" (Ів. 16, 12-13), — я написав: "Оте "наведе вас на всю правду" у зв'язку з тим, чого апостоли "нині не можуть перенести", здається необхідним передовсім з уваги на приниження Христа стражданнями та хресною смертю, яка тоді, коли Він говорив ці слова, була вже так близько. Однак це "наведе вас на всю правду" здається й далі необхідним не тільки у зв'язку із самим *scandalum Crucis*, а й у зв'язку з усім, що Христос "робив та що навчав" (Діян. 1, 1). Цілковитий *mysterium Christi* вимагає віри, бо це він вводить людину в реальність об'явленої тайни. "Наведе вас на всю правду" звершується у вірі і через віру, що є справою Духа істини і плодом Його дій у людині. Святий Дух має бути тут найголовнішим провідником людини — світлом людського духа": н. 6: AAS 78 (1986), 815-816.

110 Пор.: II Ватиканський Собор. Догматична Конституція про Боже Об'явлення *Dei Verbum*, 13.

111 Пор.: Папська біблійна комісія. Інструкція про історичну правду Євангелії (21 квітня 1964 р.): AAS 56 (1964), 713.



112 "Є цілком очевидним, що Церква не може бути пов'язана з будь-якою недовговічною філософською системою: поняття і терміни, розроблені впродовж багатьох століть загально визнаними католицькими докторами, щоб якоюсь мірою пізнавати і розуміти догмати, не могли спиратися на такий нетривкий фундамент. Вони знаходять оперття у принципах і поняттях, сформованих істинним пізнанням творіння; здобуваючи ці знання, людський розум ішов за богооб'явленою істиною, яка завдяки Церкві світила йому мов зоря. Отже, нічого дивного, що деякі з тих понять були не тільки вжиті на Вселенських Соборах, а й ними рішуче схвалені, тому ми не можемо від них відійти."//Енцикліка *Humani generis* (12 серпня 1950): AAS 42 (1950), 566-567; пор.: Міжнародна богословська комісія. Документ *Interpretationis problema* (жовтень 1989): *Ench. Vat.* 11, 2717-2811.

113 "Саме значення догматичних формулювань завжди залишається в Церкві істинним і сталим, навіть тоді, коли з'являється їх глибше пояснення й повніше розуміння. Вірні мусять відкинути думку, за якою (...) догматичні визначення (чи якийсь їхній різновид) не можуть точно передавати істину, а тільки підмінюють її наближеннями, які її перекручують або змінюють."//Свята Конгрегація у справах віровчення. Декларація про католицьку доктрину про Церкву проти деяких сучасних помилок *Mysterium Ecclesiae* (24 червня 1973), 5: AAS 65 (1973), 403.

114 Пор. Конгрегація Святого Офіціуму. Декрет *Lamentabili* (3 липня 1907 р.), 26: ASS 40 (1907), 473.

115 Пор.: Іван Павло II. Промова у Папському університеті "*Angelicum*" (17 листопада 1979 р.), 6: *Insegnamenti*, II, 2 (1979), 1183-1185.

116 Пункт 32: AAS 85 (1993), 1159-1160.

117 Пор.: Іван Павло II. Апостольська адгортація *Catechesi tradendae* (16 жовтня 1979 р.), 30: AAS 71 (1979), 1302-1303; Конгрегація у справах віровчення. Інструкція про покликання богослова у Церкві *Donum veritatis* (24 травня 1990 р.), 7: AAS 82 (1990), 1552-1553.

118 Пор.: Іван Павло II. Апостольська адгортація *Catechesi tradendae* (16 жовтня 1979 р.), 30: AAS 71 (1979), 1302-1303.

119 Пор.: Там же, 22, l.c., 1295-1296.

120 Пор.: Там же, 7, l. c., 1282.

121 Пор.: Там же, 59, l. c., 1325.

122 I Ватиканський Собор. Догматична Конституція про католицьку віру *Dei Filius*, розділ IV: DS 30 19.

123 "Не можна обмежувати богослов'я тільки простим викладом власних ідей, а треба усвідомлювати свою особливу єдність з місією передання Істини, за яку відповідальна Церква": Іван Павло II. Енцикліка *Redemptor hominis* (4 березня 1979 р.), 19: AAS 71 (1979), 308.

124 Пор.: II Ватиканський Собор. Декларація про релігійну свободу *Dignitatis humanae*, 1-3.

125 Пор.: Апостольська адгортація *Evangelii nuntiandi* (8 грудня 1975 р.), 20: AAS 68 (1976), 18-19.

126 Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі *Gaudium et spes*, 92.

127 Пор.: Там же, 10.

128 Prologus, 4: *Opera omnia*, Флоренція, 1891, т. V, 296.

129 Пор.: Декларація про формування священиків *Optatam Totius*, 15.

130 Пор.: Іван Павло II. Апостольська Конституція *Sapientia Christiana* (15 квітня 1979 р.), ст. 67-68: *AAS* 71 (1979), 491-492.

131 Іван Павло II. Промова з нагоди 600-річчя теологічного факультету Ягеллонського університету (8 червня 1997 р.): *L'Osservatore Romano*, вид. польське, н.7 (1997), с. 62.

132 "Ne poera tes pisteos trapeza": Псевдо-Епіфаній. Проповідь на честь Божої Матері: *PG* 43, 493.