

Agnieszka Kijewska: Model mediewistyki filozoficznej Gilsona

Dzisiejszy intensywny rozwój mediewistyki jest z całą pewnością z ducha Gilsona. Jedną z cech wyróżniających jego model uprawiania mediewistyki było pytanie o to, jak w wiekach średnich kształtowała się relacja wiary do rozumu, teologii do filozofii. Myślę, że można i należy krytycznie przemyśleć Gilsonowski model, pamiętając, że ta krytyka i korekta jest dziś możliwa tylko dlatego, że na przełomie XIX i XX wieku pojawił się „gigant” – pisze Agnieszka Kijewska w „Teologii Politycznej Co Tydzień” : „Gilson. Po stronie rzeczywistości”.

Bez zbytej przesady można powiedzieć, że w badaniach nad filozofią średniowieczną Étienne Gilson stworzył epokę. Dzisiejszy intensywny rozwój mediewistyki jest z całą pewnością z jego ducha, dlatego charakteryzując jego dokonania należałoby przywołać słynną sentencję Bernarda z Chartres, *że jesteśmy karłami na barkach olbrzymów; to, że widzimy dalej i więcej zawdzięczamy temu, że do naszego małego wzrostu dodali oni swoją gigantyczną wielkość.*

Na czym polegała gigantyczna wielkość Gilsona? Trudno mi tutaj zachować pełny obiektywizm, gdyż kiedy w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku rozpoczęłam studia filozoficzne, podręczniki Gilsona stanowiły jedyną rzetelną alternatywę dla zdominowanej wciąż przez ujęcia marksistowskie historii filozofii. Gilson był ponadto mistrzem profesora Stefana Swieżawskiego, którego działalność naukowa legła u podstaw zarówno badań metafizycznych, jak i historyczno-filozoficznych na Wydziale Filozofii KUL. Do niełatwych tekstów Gilsona my, studenci, podchodziliśmy z pełnym entuzjazmem i dopiero dużo później pokusiłam się o refleksję nad samymi założeniami Gilsonowskiej filozoficznej historii filozofii. Stało się to pod wpływem mojego mistrza, ks. profesora Mariana Kurdziałka, który – pozostając w szerokich ramach modelu Gilsonowskiego, uzupełniał go, a czasem

kwestionował z punktu widzenia historii średniowiecznej nauki, podejścia, które zaszczylił mu jego promotor, prof. Aleksander Birkenmajer.

Gilsonowski model uprawiania mediewistyki niektórzy klasyfikują jako wariant tzw. neoscholastycznego paradygmatu, którego twórcami byli dwaj niemieccy uczeni: Joseph Kleutgen i Albert Stöckl, „wynalazcy” historii filozofii średniowiecznej[1]. Sukces tego modelu przypieczętował papież Leon XIII swoją encykliką *Aeterni Patris* z 1879 roku, która niewątpliwie zainspirowała zainteresowanie myślą średniowieczną i przyczyniła się do powstania instytucji czy przedsięwzięć naukowych dedykowanych tego rodzaju studiom (centra studiów, periodyki naukowe, zainicjowanie krytycznego wydania pism św. Tomasza tzw. *editio Leonina* etc.). Neoscholastyczny paradygmat filozoficznej mediewistyki miał wiele cech wyróżniających, a jedną z nich, ważną merytorycznie i kulturowo, było pytanie o to, jak w wiekach średnich kształtowała się relacja wiary do rozumu, teologii do filozofii. Dążenie do możliwie najbardziej harmonijnego połączenia porządku wiary z porządkiem racjonalnych dociekań, przy świadomości metodologicznej odrębności tych płaszczyzn, stanowiło dla Gilsona podstawowy wyróżnik filozofii chrześcijańskiej. Dyskusję nad statusem tej filozofii zainicjował w latach 30-tych ubiegłego wieku wybitny historyk filozofii, Emil Bréhier, wykazując historyczną nonsensowność tego pojęcia[2]. Etienne Gilson był świadom wątpliwości, jakie zgłaszali pod adresem tak rozumianej filozofii zarówno historycy filozofii, jak i filozofowie, dlatego w pierwszym rozdziale swojej książki *Duch filozofii średniowiecznej* pyta, „czy samo pojęcie filozofii chrześcijańskiej ma jakikolwiek sens, a zatem czy odpowiada jakiejś rzeczywistości. Rzecz jasna, nie idzie również o stwierdzenie, czy istnieli filozofowie-chrześcijanie ale czy mogą istnieć filozofowie chrześcijańscy. W tym ujęciu zagadnienie przedstawiałoby się podobnie w odniesieniu do żydów czy muzułmanów. Jest rzeczą powszechnie wiadomą, że kulturę średniowieczną cechuje niezwykle znaczenie przypadające w niej pierwiastkowi religijnemu. (...) Pytanie polega właśnie na tym, czy owe scholastyki (...) zasługują na miano filozofii”[3].

Aby odpowiedzieć na tak postawione pytanie Gilson skonstruował swoisty myślowy eksperyment, w którym pokazał, w jaki sposób „przemożnemu wpływowi chrześcijaństwa w tym okresie zawdzięcza filozofia nowożytna niejedną z przewodnich zasad, jakimi się

*Dążenie do możliwie
najbardziej harmonijnego
połączenia porządku wiary z
porządkiem racjonalnych
dociekań stanowiło dla
Gilsona podstawowy
wyróżnik filozofii
chrześcijańskiej*

kierowała”[4].

Przykłady zaczerpnął
tu z filozofii
nowożytnej, gdyż, o
ile można by mówić,
jak chcą niektórzy, że
np. myśl
Augustyńska należy
raczej do dziejów
teologii niż filozofii,
to nikt nie odmówi
miana filozofa

Kartezjuszowi czy

Leibnizowi. Jako doskonały znawca Kartezjusza, któremu poświęcił
swoją rozprawę doktorską, Gilson pokazał, że „cały system kartezjański
jest uzależniony od pojęcia wszechmocnego Boga, który niejako sam
siebie stwarza”. Podobnie jest w przypadku Malebranche’a czy Pascala,
pytał: „co by zostało z systemu Leibniza, gdyby usunąć z niego
pierwiastki ściśle chrześcijańskie. Nie ostałyby się nawet jego
fundamentalna teza o praźródle wszechrzeczy i o stworzeniu świata
przez doskonałego i wolnego Boga”[5].

Następnym krokiem tego eksperymentu było pokazanie, co istotnego
chrześcijaństwo przyniosło myślicielom z pierwszych wieków,
wyształconym w szkołach filozoficznych starożytności. Tacy autorzy
jak Justyn czy Laktancjusz uważali, że to właśnie chrześcijaństwo dało
im pełnię prawdy, a wiara wyposażyła ich w stosowne kryterium
odróżniania ziaren prawdy od fałszu. „Dla chrześcijanina jest więc
faktem, - pisał Gilson – że rozum sam sobie nie wystarcza. (...) Ten
wysiłek, by prawda przyjęta przez wiarę przemieniła się w prawdę ujętą
poznawczo, stanowi całe życie mądrości chrześcijańskiej; a zespół
rozumowych prawd zdobytych tym wysiłkiem – stanowi chrześcijańską
filozofię. Treścią chrześcijańskiej filozofii jest zatem zespół prawd
rozumowych – odkrytych, pogłębionych lub po prostu ocalonych dzięki
pomocy, jaką rozum znalazł w objawieniu”[6].

Objawienie, nie niszcząc autonomii racjonalnych poszukiwań,
ukierunkowuje ludzki rozum na te zagadnienia, które wynikają z
kontekstu wiary, jak nauka o Bogu czy człowieku. Filozofia
chrześcijańska podążając w tę stronę osiągnęła największą

*Za najbardziej doniosłe odkrycie chrześcijańskiej metafizyki Gilson uznał przekonanie, że najbardziej właściwym imieniem Boga jest *Jam jest, który jest**

oryginalność, rozwijając takie klasyczne dziedziny filozofii jak metafizyka, antropologia czy teologia naturalna. Pod koniec tego eksperymentu Gilson sformułował swoją

„definicję” filozofii chrześcijańskiej: „Nazywam więc filozofią chrześcijańską wszelką filozofię, która rozgraniczając formalnie obydwie porządki poznania uznaje jednak objawienie chrześcijańskie za niezbędną pomoc dla rozumu”[7].

W ten sposób, przy formalnej odrębności sfery wiary i rozumu, objawienia i filozofii, objawienie zachowuje swoją inspirującą funkcję, a największe osiągnięcia filozofii chrześcijańskiej sytuują się w obszarze szeroko rozumianej metafizyki jako zasadniczej dyscypliny filozoficznej. Za najbardziej doniosłe odkrycie chrześcijańskiej metafizyki Gilson uznał przekonanie, że najbardziej właściwym imieniem Boga jest *Jam jest, który jest* (Wj 3, 14), a „Księga Wyjścia ustanawia zasadę, o którą się opiera cała filozofia chrześcijańska. Od tej chwili wiadomo już raz na zawsze, że imieniem własnym Boga jest Byt (...). Otóż powiedzenie, że wyraz Byt oznacza istotę Bożą i że jedynie w Bogu wyraz ten oznacza Jego istotę, równa się powiedzeniu, że w Nim jednym istota utożsamia się z istnieniem”[8].

Istotą filozofii chrześcijańskiej jest zatem tzw. metafizyka Księgi Wyjścia, która najpełniejszą artykulację znalazła w myśli św. Tomasza z Akwinu. Dla Gilsona, zwolennika tomizmu egzystencjalnego, to właśnie filozofia Tomaszowa stanowi najbardziej harmonijne połączenie wiary i rozumu, a jej realistyczna teoria poznania stanowi jedyne narzędzie zdolne się przeciwstawić współczesnemu sceptycyzmowi i subiektywizmowi. Dlatego w dziele *Jedność doświadczenia filozoficznego* Gilson zaproponował teleologiczną wizję rozwoju filozofii, która – w przypadku filozofii średniowiecznej – zmierzała ku swojej pełni w wieku XIII, w filozofii Akwinaty, a wszystko to, co nastąpiło potem nosiło znamiona schyłkowości jako naznaczone sceptycyzmem i mistycyzmem[9].

*Można i należy krytycznie
przemyśleć Gilsonowski
model uprawiania
filozoficznej mediewistyki*

Komentując
Gilsonową
metafizykę Księgi
Wyjścia, ks. Marian
Kurdziałek dostrzegł
w niej wpływ XIX-
wiecznej
historiografii,

naznaczonej myślą Hegła, od którego przecież Gilson chciał się zdystansować. Przyjmując jednak decydujący wpływ Biblii na kształt filozoficznego myślenia można dojść do wniosku, że religia osiąga najwyższą postać ducha w filozofii[10].

Próby poszerzenia modelu Gilsonowskiego podejmowane były przez tych autorów, którzy z nim współpracowali, jak Philotheus Böhrer, którego studia nad myślą Wilhelma Ockhama zmieniły nieco perspektywę patrzenia na przełom wieku XIII i XIV. W roku 1937 opublikował on wraz z Gilsonem podręcznik historii filozofii pozostający w obrębie neoscholastycznego paradygmatu, a była to *Historia filozofii chrześcijańskiej. Od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka* (przeł. S. Stomma, Warszawa 1962). Z kolei teleologiczne ujęcie dziejów filozofii krytykował Alain de Libera, według którego nie da się określić przedmiotu, zakresu i treści „odwiecznych” problemów filozofii średniowiecznej, bo świat wieków średnich nie ma centrum. Możemy jedynie obserwować proces przenikania się idei, tekstów, nurtów czy stylów myślenia filozoficznego[11]. Dla de Libery twórcą takiego oryginalnego, nowatorskiego stylu myślenia był w wieku XIII Albert Wielki, toteż w swojej książce poświęconej Albertowi de Libera wzywa: „Zapomnijmy o Tomaszu z Akwinu”.

Niech wystarczy tych kilka przykładów istotnych dyskusji podjętych z koncepcją Gilsona. Myślę, że można i należy krytycznie przemyśleć jego model uprawiania filozoficznej mediewistyki. Warto jednak zawsze pamiętać, że ta krytyka i korekta jest dziś możliwa tylko dlatego, że na przełomie XIX i XX wieku pojawił się „gigant” o wyraziście określonych przez tomizm poglądach filozoficznych, o niedoścignionej erudycji i

niezwykłej intuicji w odkrywaniu i lekturze najbardziej wartościowych tekstów. A wreszcie, że ten gigant umiał zgromadzić wokół siebie uczniów, którzy odważyli się wspiąć na jego barki.

Agnieszka Kijewska

Książka Étienne'a Gilsona *Metamorfozy Państwa Bożego* dostępna jest w księgarni Teologii Politycznej

[1] Por. J. Inglis, *Spheres of Philosophical Inquiry and the Historiography of Medieval Philosophy*, Leiden-Köln-Boston 1998, s. 10-11; por. A. Kijewska, Historia filozofii średniowiecznej I jej historiografia, "Przegląd Filozoficzny" 2001/4, s. 169-181.

[2] Por. J.L.A. West, *The Thomistic Debate Concerning the Existence and Nature of Christian Philosophy: Towards a Synthesis*, „The Modern Schoolman” LXXVII (1999), 50-51.

[3] E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1958, s. 9-10.

[4] Tamże, s. 18.

[5] Tamże, s. 21.

[6] Tamże, s. 36-37.

[7] Tamże, s. 38-39.

[8] Tamże, s. 54-55.

[9] Por. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1968, s. 27-47.

[10] Por. M. Kurdziałek, *O tak zwanej metafizyce Księgi Wyjścia*, w: „Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi pomiędzy arystotelizmem a platonizmem”, Lublin 1997, s. 114.

[11] Por. A. de Libera, *La philosophie médiévale*, Paris 1993, s. XIVn.



Sfinansowano przez Narodowy Instytut
Wolności - Centrum Rozwoju
Społeczeństwa Obywatelskiego
ze środków Programu Rozwoju
Organizacji Obywatelskich
na lata 2018 – 2030



Ministerstwo
Kultury
i Dziedzictwa
Narodowego.

Dofinansowano
ze środków Ministra
Kultury i Dziedzictwa
Narodowego