

Ks. Jan Sochoń: Metafizyka Księgi Wyjścia. Ujęcie Étienne'a Gilsona

Filozofowie powzięli strategicznie dalekosiężną decyzję, by rozeznawać dookolny świat za pomocą poznania zmysłowego i umysłowego.

Ukształtowały się dwie drogi rozważań prowadzące do Boga: jedna – spontaniczna, odwołująca się do bóstw ludowych, traktowanych jako istoty żywe, na poły osobowe; i druga – metafizyczna, gdzie koncepcja Boga została wprost wywiedziona z filozofii – pisze ks. Jan Sochoń w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Gilson. Po stronie rzeczywistości”.

1.

Trudno nie przychylić się do wartościującej tezy, że Étienne Gilson to jeden z najwybitniejszych historyków filozofii i filozofów na świecie[1], członek Akademii Francuskiej, mediewista, odnowiciel tradycji scholastycznych, rzecznik powrotu do „prawdziwego” św. Tomasza z Akwinu, fenomenalny pedagog, budzący respekt polemista, we wszystkich swych pracach starający się ukazywać, jak chrześcijańskie Objawienie umacnia rozum w rozpoznawaniu tajemnic rzeczywistości; redaktor ważnego pisma mediewistycznego we Francji: „Archives d'histoire doctrinal et littéraire du Moyen-Age”, współtwórca Pontifical Institute for Medieval Studies w Toronto, wykładowca na wielu europejskich i amerykańskich uniwersytetach, działacz polityczny, senator i wreszcie koneser win i polskiej wódki, utalentowany muzyk, znawca sztuki i literatury, pisarz, publicysta, epistolograf. Czytał w

oryginalne Szekspira, Dantego, Goethego i Tołstoja, nie wspominając o językach klasycznych. Mówiono o nim, że był tomistą niebędącym tomistą, mający sporo zdrowego rozsądku, wielce uczony, ponad wszelkimi klikami, doskonale sprawiedliwy, o spokojnej, nieco kontemplatywnej osobowości. Henri Gouhier, serdeczny przyjaciel Gilsona powiedział o nim, że jest pokrewny Paulowi Claudelowi, dodając z odrobiną ironii, że gdyby Claudel był równie inteligentny jak Gilson mielibyśmy katolickiego Goethego.

Od dzieciństwa wszakże wzrastał w głęboko religijnej atmosferze, zamierzał zostać księdzem, ucząc się w Małym Seminarium Notre-Dame-des-Champs, ale ostatecznie wybrał świecki styl życia. Po uzyskaniu odpowiednich dyplomów, w latach 1907-1913 pracował jako nauczyciel w podparyskich liceach. Później zajął się przygotowaniem tez doktorskich poświęconych Kartezjuszowi i niejako przy tej okazji, zachęcony przez swego profesora Lucien-Lévy-Bruhla, zapoznał się z dziełami św. Tomasza z Akwinu. Poruszony ich filozoficzną głębią oraz „cudem istnienia” postanowił przetrzeć Doktorowi Anielskiemu drogę do europejskiej świadomości. Ale wybuchła I wojna światowa i Gilsona objęła mobilizacja. Dramatycznie przeżył tę kampanię, walcząc pod Verdun, po czym dostał się do niewoli, pozostając jeńcem aż do zakończenia tej dziejowej nawałnicy.

Kiedy nastał pokój powrócił do Lille, później przeniósł się do Strasburga, gdzie kontynuował działalność filozoficzną, coraz bardziej przekonany o wielkiej doniosłości systemu św. Tomasza. Podjął spory wysiłek, by w nauczaniu uniwersyteckim nie pomijano historii myśli średniowiecznej, zwłaszcza poglądów samego św. Tomasza, odżegnując się jednakowoż od „ideologicznych” komentarzy Jana od św. Tomasza i Kajetana. Starał się z wielką pasją uzasadnić, że czasy średniowiecznej

kultury filozoficznej stanowią wciąż żywe źródło i warto sięgać po nadal aktualne zdobycze filozoficzno-teologiczne wówczas powstałe. Dlatego wytrwale analizował oryginalne teksty Doktora Anielskiego, tworząc ostatecznie wraz z Jacquesem Maritainem nową wersję tomizmu, zwanego egzystencjalnym[2].

*Étienne Gilson podjął spory
wysiółek, by w nauczaniu
uniwersyteckim nie pomijano
historii myśli
średniowiecznej*

Wyniki ogłaszanych przez niego badań uczyniły go sławnym nie tylko w kręgach paryskich znawców kultury mediewistycznej (Gilson przeniósł się

bowiem do Paryża i od 1921 roku kierował Katedrą Historii Filozofii Średniowiecznej). Ale też wywołały sporo kontrowersji, a nawet ostrych protestów. W trakcie tych polemik pojawiały się kuriozalne stwierdzenia, że św. Tomasz uczynił Kościołowi więcej zła niż Luter, w związku z tym określające autora *Summy Teologii* złoczyńcą. Opinie tego rodzaju wymierzano przeciw realizmowi metafizycznemu, uznawaniu w człowieku sfery mądrości przyrodzonej. Gilson, prześmiewczo nazywany „upadłym profesorem z Sorbony”, z całą stanowczością, która nie zjednywała mu przyjaciół, sprzeciwiał się takim ujęciom, zafascynowany możliwością kontaktu z realnym – nie wymyślonym – światem. Zachowywał przy tym poczucie tajemnicy, ale i bezgraniczny podziw dla intelektu. Wziął też udział w wielostronnej debacie poświęconej koncepcji filozofii chrześcijańskiej, która odbiła się szerokim echem w kręgach ówczesnych intelektualistów. Nie mogąc jednak w spokoju pracować – narzekał, że nie ma studentów odpowiednio przygotowanych do słuchania jego wykładów – wyjechał do Ameryki Północnej, gdzie rozpoczął kanadyjski okres życia.

Wykładał na Harvard University, pisał i dzięki pomocy Ojców Bazylianów z St. Michael College od 1939 roku objął kierownictwo studiów w Pontifical Institute for Medieval Studies w Toronto, który wkrótce stał się jednym z najważniejszych ośrodków badań tomistycznych.

Lata II wojny światowej Gilson spędził w zajętej przez Niemców Francji, gdzie oprócz działalności typowo naukowej, oddał się także aktywności politycznej. Zdecydowanie ujawniał swą antykomunistyczną postawę, przywiązanie do chrześcijańskich wartości i tradycyjnej liturgii. Bolało go dążenie do zacierania różnicy między duchownymi a świeckimi, objaw wzrastającej desakralizacji religii, fałszowanie historii Kościoła. Kiedy Jean Guitton ogłosił w „Le Figaro” artykuł, w którym publicznie opowiedział się po stronie encykliki Pawła VI *Humanae vitae*, dotyczącej m. in. stosowania środków antykoncepcyjnych, Gilson uczynił podobnie, choć ten papieski dokument został źle przyjęty przez wielu i nawet niektórzy teologowie odmawiali mu wartości kanonicznej, dowodząc braku ogólnego przyjęcia, „repcji”.

Dlatego też bywał oskarżany o brak patriotyzmu, otwarcia na znaki współczesności, konserwatyzm, antyamerykanizm, defetyzm. Podczas trwającego Soboru Watykańskiego II zaczęto lekceważyć jego wizję neotomizmu, a opinie mediewisty dotyczące posoborowej reformy liturgii i krytyka postaw ateistycznych pogłębiły tę trudną dla niego sytuację. Ograniczył więc publiczną aktywność, przygnębiony śmiercią żony Teresy oraz atakami na swe dokonania, sprowadzające się do stwierdzenia, że „epoka Gilsona już się skończyła”. Opuścił Paryż i przeniósł się do Cravant (depart. Yonne), gdzie zmarł 20 września 1978 roku, mając 94 lata, pochowany w przepięknej gotyckiej katedrze św. Szczepana w Auxerre. Jeszcze za życia filozofa, w rocznicę jego 90.

urodzin, Paweł VI skierował do niego własnoręczny list na znak uznania całego Kościoła, choć we Francji nie wywołał on żadnego echa. Pisał w nim, że swoimi dziełami Gilson ożywił źródło mądrości, z którego techniczne społeczeństwo będzie czerpało wielką korzyść, zafascynowane tym, że „ma”, ale często zaślepione zupełnie na znaczenie „być” i na korzenie metafizyczne.

Paweł VI pisał, że swoimi dziełami Gilson ożywił źródło mądrości, z którego techniczne społeczeństwo będzie czerpało wielką korzyść

W polskiej kulturze filozoficznej dorobek Gilsona jest już dzisiaj głęboko zakorzeniony, choć wiele jego prac nadal pozostaje niedostępne w

naszym nadwiślańskim języku. Dlatego cieszy fakt, że „Teologia Polityczna” zamierza wydać niektóre dzieła Gilsona, a zwłaszcza eseje sumujące jego metafizyczne dokonania „Stałe filozoficzne bytu” (*Constantes philosophiques de l'être*, Vrin Paris 1983), opublikowane po śmierci myśliciela, scalające w jedną merytoryczną całość jego dorobek metafizyczny, dotyczący problemów, które są odwieczne, na które wszakże każda epoka powinna dać właściwą sobie odpowiedź. We wstępie Gilson wspomina, że kiedy był młody, sądził, że historię filozofii jest strażnikiem cmentarza. Wiek i refleksja uświadomiły mu jednak, że filozofia wciąż pozostaje miarodajnym narzędziem zmagania się z aporiami życia i świata. Przynosi poczucie trwania w realnej rzeczywistości, likwidując przy tym idealistyczne przerosty i marzycielstwo filozoficzne. W tej pracy właśnie Gilson podjął problem, który nazwał dosyć dyskusyjnie „metafizyką Księgi Wyjścia”. Co ta wyrafinowana formuła znaczy?

Zauważmy najpierw pewną historyczną paralełę. Otóż, filozofia europejska, jak powszechnie wiadomo, ma swoje źródła w tradycjach wczesnogreckiej kultury. Wyodrębniła się z dawnej epoki religijno-mitycznej, przechodząc w pewnym, trudnym do określenia momencie dziejów, w przestrzeń racjonalnego logosu, pytając o kosmos, o zasady jego funkcjonowania już tylko z perspektywy ludzkiej, pomijając sferę konfesyjną. Filozofowie powzięli strategicznie dalekosiężną decyzję, by rozeznawać dookolny świat za pomocą poznania zmysłowego i umysłowego. Próbowali ogarnąć prawdę dla niej samej, nie biorąc pod uwagę najmniejszych nawet korzyści czy przywilejów. Wszelkie narzędzia pochodzące z tego, co irracjonalne zostały przez nich wykluczone. Liczyła się jedynie *theoria*, intelektualne oglądanie rzeczywistości pozaczasowej, niezmiennej, niepodzielnej, osiągalnej w obszarze pojęć ogólnych. W ten sposób ukształtowały się dwie drogi rozważań prowadzące do Boga: jedna – spontaniczna, odwołująca się do bóstw ludowych, traktowanych jako istoty żywe, na poły osobowe; i druga – metafizyczna, gdzie koncepcja Boga została wprost wywiedziona z filozofii.

Oczywiście, zdarzało się, że pewne elementy wierzeń czy opowieści mitycznych znajdowały swoje miejsce we wspomnianej drodze metafizycznej, trudno jednak stwierdzić z całą stanowczością, jakie były (choć począwszy od Ksenofanesa filozofowie je podawali) rozstrzygające racje umożliwiające utożsamianie określonej zasady filozoficznej z kategorią tego, co święte. Dlatego z jednej strony badacze starożytnej filozofii doszukują się jej początków w religii, w misteriach zakorzenionych w narracjach mitycznych. Podkreślają, że

cele swego filozoficznego namysłu ówcześni filozofowie wiązali z poszukiwaniem wewnętrznej jedności z bytem, utożsamianym z Bogiem. Drudzy zaś filozofię rozpoznają jako dziedzinę ściśle dialektyczną, poszukującą pierwszych zasad i przyczyn świata, niereagującą na kwestie rdzennie konfesyjne. Niemniej przyznają, że – niezależnie od tego, co pierwsi autorzy uznawali za kosmiczne arche – na ogół nadawali jej boski wymiar. Stawali się więc swego rodzaju teologami w ramach szybko rozwijającej się filozofii. Stąd też próbowali w pewien sposób oczyszczać religię ludową z obciążeń mitologicznych, by ją wznieść na bardziej racjonalny poziom. Mimo to problem pozostawał: jak uczynić z filozofii teologię filozoficzną?

W tym względzie stanowisko Arystotelesa może być miarodajne, gdyż Bóg – byt doskonały, niezmienny, doskonały i w samym sobie szczęśliwy, zgodnie z przekonaniem, że w kosmosie nie jest dobre wielowładztwo, przedstawia się jako intelekt pierwszy, Nieporuszony Poruszyciel, który wszystko porusza. Lecz czy tak rozpoznany Bóg jest osobą? Czy wypada oddawać mu religijną treść? Jest on przedmiotem miłości, ale sam, niestety, nie kocha, nie zniża się do poziomu ludzkiego bytowania. Być może jednak Grecy nie dostrzegali tu żadnej trudności, akceptując pomysły filozofów, natomiast pragnienie duchowego kontaktu z realizowali w doświadczeniach misteryjnych. W taki oto sposób doszło do zastanawiającego wydarzenia: Grecy zostali niejako pozbawieni Bóg religii, a otrzymali Boga filozofii. Gilson niewątpliwie miał rację twierdząc, że dzięki Arystotelesowi zyskali oni racjonalną teologię, ale zarazem stracili swą religię[3]. Wychyli się ku transcendencji, ale w żaden sposób nie mogli się do niej dostać.

Księga Wyjścia ustanawia zasadę, że imieniem własnym Boga jest Byt i że imię to oznacza samą Jego istotę

Tymczasem w niezbyt geograficznie odległych od greckich polis krajobrazach hebrajczyków

rozkwitało całkowicie odmienne rozumienie Boga, rzeczywistości i historii. Tam królował Jahwe – Bóg stwórca, który zawarł ze swoim ludem wybranym przymierze na górze Synaj. Więzy na śmierć i życie. To znaczy związał ich ze sobą ideami nie do przekreślenia: monoteizmem, dziejowym ujęciem człowieka i czasu, ziemią Ojców, jako miejscem teofanii czy świadomością, że Bóg żydowskiego narodu jest równocześnie Bogiem ludzkości, pojętym jako osoba, troszcząca się o swoje stworzenia. Mojżesz wygłaszając orędzie o tym, że Bóg jest „Panem jedynym” (Pwt 6, 4), nie formułował żadnej zasady metafizycznej, potrzebującej uzasadnienia rozumowego. Przekazywał tylko wieść o charakterze objawieniowym, wyznaczającą wyłączny przedmiot kultu pośród Żydów. Bóg bowiem jest stwórczą osobą troszczącą się o swój lud, przenikającą ziemską rzeczywistość, niosącą miłosierdzie i przebaczenie. To ktoś, kto z ziemskiej historii czyni historię zbawienia.

Ale Gilson w swej interpretacji, którą przytaczam, nie zatrzymał się na powyższej konstatacji. Powiadał mianowicie, że religijne przekonanie Żydów o Bogu zawierało zarodek doniosłej filozoficznej rewolucji, w tym przynajmniej znaczeniu, że odtąd ktokolwiek medytujący nad pierwszą przyczyną i zasadą świata przyjąłby żydowskiego Boga jako prawdziwego Boga, musiałaby z konieczności utożsamić tę zasadę z Bogiem Objawienia, czyli z Bogiem Biblii[4]. Wypada przeto stwierdzić,

że (przy zasadniczych odmiennościach) tym, co przebiegało podobnie zarówno u Greków, jak i u Żydów, była więź myślenia religijnego z myśleniem filozoficznym. Ci ostatni, co prawda, dopiero w późniejszej starożytności (w nawiązaniu do arystotelizmu, neoplatonizmu, hellenizmu, do tego, co w filozofii arabskiej określa się mianem kalam, czyli metodą uzgadniania wiary z rozumem) wytworzyli pewne zręby systemów ściśle filozoficznych, doprowadzając je w średniowieczu do stanu pewnej oryginalności, mimo to jednak termin „filozofia żydowska” pozostawał nadal nieostry, zawsze jednak przeniknięty duchem religijnym. Biblia wszakże stanowiła fundamentalny element filozofii żydowskiej.

I właśnie na jej kartach odnajdujemy księgi, które stawiają kwestie ściśle filozoficzne, chociaż wyrażane w języku konkretnym, pozbawionym abstrakcyjnych pojęć (np. problem stworzenia świata, grzechu, pytania postawione w Księdze Hioba czy Koheleta, u tego ostatniego nasuwające związki z epikureizmem). Gilson wszakże położył szczególny nacisk na biblijny fragment, opisujący spotkanie Mojżesza z Jahwe, zapisany w Księdze Wyjścia (3,13-15) i niejako spojrział na tekst religijny z pozycji metafizycznej. Musiało to wywołać gorące reakcje zarówno ze strony biblistów, jak też przeciwników pojęcia „filozofii chrześcijańskiej”, którzy nie brali pod uwagę zasadniczego faktu, że treści objawienia chrześcijańskiego w pewien sposób wpływają na filozofowanie kogoś, kto uważa się za osobę wierzącą. Po prostu nie powinno się, ich zdaniem, mieszać ze sobą języka biblijnego z technicznym słownictwem metafizyki, które musi zachowywać swoją autonomię i ścisłą semantykę. Gilson jednak stwierdził stanowczo, że

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 i że – według określenia św. Efrema, do którego nawiąże później św. Bonawentura – imię to oznacza samą Jego istotę. Oto powiedzenie, że wyraz Byt oznacza istotę Bożą i że jedynie w Bogu wyraz ten oznacza Jego istotę, równa się powiedzeniu, że w Nim jedynym istota utożsamia się z istnieniem[5].

Powyzsze sformułowania, jak wspomniałem, wywołały falę nieprzychylnych komentarzy i krytyk[6], tak pośród biblistów, teologów, jak i filozofów. Zarzucano autorowi *Lingwistyki i filozofii* zbyt odważne wkraczanie w rejony, do których filozofia (z własnej natury) nie ma prawa się zagłębiać. Chcąc bowiem zachować swój racjonalny rdzeń, swoją autonomię, musi poniechać kontaktów z danymi objawienia religijnego, inaczej popadnie w trwałe aporie. Pociągało to za sobą odrzucenie każdej wersji filozofii chrześcijańskiej. Podkreślano również, że zapoczątkowana przez Arystotelesa procedura włączania pojęcia Boga w porządek metafizyczny, musi, chcąc nie chcąc, prowadzić do stanu, który Martin Heidegger nazwał onto-teologią, i której był zdecydowanym przeciwnikiem, proponując w zamian nową postać metafizyki wyrastającej z tzw. różnicy ontologicznej, czyli różnicy między samym „jest” (*Sein*) a tym, co „jest” (*Seiendes*). Teksty święte, argumentowano, nie mogą podlegać naciskowi filozoficznego dyskursu, tym bardziej że ma on niebywale wiele wersji. Byłoby zbyt niebezpieczne dla samej Biblii wyjaśnianie jej religijnego przecież orędzia w horyzoncie greckiej metafizyki, czy w ogóle jakiegokolwiek metafizyki. To przecież sam osobowo prezentujący

się Bóg nawiązał porozumienie ze swoim ludem, przekazał Mojżeszowi swoje święte imię „Jestem, Który Jestem” i filozofia niczego nie może tutaj dodać ani tym bardziej zmienić.

Bóg przekazał Mojżeszowi swoje święte imię „Jestem, Który Jestem” i filozofia niczego nie może tutaj dodać ani tym bardziej zmienić.

Gilson rozumiał wysuwane przeciw jego koncepcji zarzuty, ale nie oznaczają one, podkreślał, porzucenia szansy, żeby zastanawiać się

nad treściami objawionymi, poddawać je refleksji filozoficznej, tak jak odczytują je filologowie (gramatycy), bibliści czy teolodzy. Zresztą, odwoływał się do ich osiągnięć przy interpretacji fragmentu Księgi Wyjścia 3,13-15. Wspominał, że kiedy to zagadnienie zwróciło jego uwagę, pytał dwóch francuskich rabinów, nauczycieli Uniwersytetu Francuskiego, jakie w tym względzie mają zapatrywania, ale nie usłyszał jednomyślnej opinii. Musiał przeto zdać się na osobiste wybory i hermeneutyczne akceptacje. Przyjmował z zadowoleniem, że

prawdziwe znaczenie Pisma Świętego nie jest spekulatywne, ale historyczne. Nawiązuje do faktów, do uczynków, do obietnic, które mają określić inne fakty, inne uczynki, a więc nigdy nie wyraża prawd ogólnych i abstrakcyjnych, przeznaczonych do tego, by zaspokoić samo tylko pragnienie poznania[7].

A więc ostatecznie o Bogu i o możliwości Jego poznania Biblia mówi na sposób jedynie sobie przynależny, gdyż jest niepowtarzalnym, największym i najstarszym (pomijając niektóre utwory chińskie czy hinduskie) arcydziełem literatury światowej. Mojżesz bowiem i jego siostra Miriam wyśpiewywali swe hymny dziękczynne na cześć Jahwe już przed Homerem. Gdy Rzym był jeszcze maleńką wioską nad brzegami Tybru, to już prorocy w Izraelu wpatrzeni w dzieje narodów przepowiadali im przyszłość z potęgą wymowy, wobec której blednie krasomówstwo Demostenesa[8]. Także i z tej racji nie ma i nie mogło być w Biblii ani kropli metafizyki. Jahwe wszakże nie oznajmił: „Jestem bytem (*l'être*), tylko Jestem (*Je suis*)”[9].

A skoro tak, to nie wypada oskarżać Gilsona o bezkrytyczne wkomponowywanie treści metafizycznych w narrację biblijną. Ale nie należy też zamykać przed nim możliwości odczytywania wielorakich wewnętrznych sensów, jakie kryją biblijne przedstawienia. Różni czytelnicy będą odkrywać znaczenia w zależności od swych kompetencji i egzystencjalnego doświadczenia, choć wszyscy są zdolni do odkrywania prawdy. Oczywiście, filolodzy roszczą sobie prawo właściwego dostępu do tekstów świętych, potrafią otworzyć doń drzwi, choć nie pilnują tego wejścia jak dobrzy odźwierni. Zapominają przy tym, że po przejściu przez drzwi trzeba konsekwentnie odwiedzić całą biblijną budowlę. Gilson starał się w ten sposób postępować, przyjmując fachowe ustalenia interpretacyjne na poziomie filologicznym, gramatycznym, gdyż sam, jak przyznawał, nie dysponował odpowiednimi w tym względzie kwalifikacjami[10]. Niestety, w gronie specjalistów nie było jednomyślności, odnośnie dosłownego znaczenia fragmentu mówiącego o Boskim imieniu. Pozostawała zatem otwartość na ewentualne treści, które mogą się

niespodziewanie odsłonić podczas egzegezy. Język biblijny ma autoimplikatywny charakter; angażuje sprawy ludzi bez względu na czas i miejsce. Obejmuje całe uniwersum ludzkości.

Naturalnie koniecznością było wzięcie pod uwagę sugestii filologów analizujących formułę „Jestem, który jestem” oraz jej kontekst. Gilson przyjął tę oto wersję:

I Bóg powiedział do Mojżesza: „Jestem ten, który jest”. I mówi: „Powiedz dzieciom Izraela: Jestem (Ehieh) posyła mnie do was”. I Bóg powiedział jeszcze do Mojżesza: „Będziesz w ten sposób mówił do dzieci Izraela: Jahwe (Jest), Bóg waszych ojców, Bóg Abrahama, Bóg Izaaka, Bóg Jakuba, posyła mnie do was. To jest moje imię na zawsze, to jest moja pamiątka z pokolenia na pokolenie[11].

Co w istocie miał na myśli pisarz święty, notując te słowa, nie sposób do końca zgłębić. W każdym razie Gilson wspomina o znaczeniu greckiego tłumaczenia zwanego Septuagintą (tutaj Wj 3, 14 zostało przetłumaczone jako *ho ōn*, Byt – poszerzone pole semantyczne czasownika *haja*, niesprzyjające sformułowaniom spekulatywnym)[12], które zaważyło na wielu współczesnych interpretacjach omawianego fragmentu z Księgi Wyjścia. Sam wszelako skłaniał się do następujących wniosków:

1. Tym, o co Mojżesz pyta Boga, jest Jego Imię;

2. Odpowiedź zaczyna się od formuły dyskusyjnej, ale nie jest ona wyraźnie dana jako Imię;

3. Imię jest później dodane w dwóch postaciach. Jedna i druga są zapożyczone z pewnych elementów formuły;

4. Są imiona Jestem i Jest[13].

Takie są fakty, powiadał Gilson, które, tego nie sposób przeoczyć, domagają się poszanowania tajemnicy Bożej natury. Lecz równocześnie konieczna tu ostrożność interpretacyjna podpowiada co następuje: mimo że historia „istnienia” w przeważającej mierze składa się z pytań, na które wciąż jeszcze nie ma odpowiedzi[14], egzystencjalne zastosowanie imienia Jahwe nadal pozostaje w mocy. Marginalny komentarz Biblii Jerozolimskiej skłania się właśnie ku tego rodzaju komentarza. Imię Jahwe (On jest) potwierdza po prostu absolutny byt Boga. Jezus również określał samego siebie tym samym wyrażeniem „Ja jestem” (J 8,24). Gilson umocnił siłę powyższego twierdzenia, przypominając, że to Boże J e s t e m pozostaje poza obrębem jakiegokolwiek definicji.

Reasumując przedstawione uwagi wypunktujemy najistotniejsze ustalenia:

► nie wypada przekonywać, że sławny tekst Księgi Wyjścia: Jestem, który Jestem odsłania metafizyczną definicję Boga. Słowo Boże nie zawiera filozoficznego pojęcia bytu nawet wirtualnie, niemniej jednak

choć w wspomnianej księdze nie ma metafizyki, to istnieje „metafizyka Księgi Wyjścia”, w bardzo wczesnym okresie odnajdujemy ją najpierw w interpretacjach Ojców Kościoła, a potem u późniejszych chrześcijańskich autorów średniowiecza, którzy nawiązywali do propozycji myślicieli greckich, wykorzystując ich osiągnięcia dotyczące cech przydawanych bytowi jako takiemu (niezrodzoność, wieczność, niezmienność, niepodzielność i zupełność, pełnia i niegradacyjność, bezwzględność i tożsamość, konieczność i związek ze sprawiedliwością i prawością, autorytatywność, jedność);

► Biblia nie proponuje jakiegokolwiek spekulatywnego systemu idei ani określonej doktryny metafizycznej;

► odkrywane w Biblii pewne „akty spekulatywne mają tylko i wyłącznie charakter historyczny;

► żadna filozofia nie uwalnia od religii, co oznacza, że prawda objawiona nie staje się i stać się nie może, prawdą spekulacji metafizycznej;

► religijny charakter tekstów Starego i Nowego Testamentu nie sprawia, że zanika możliwość ujmowania biblijnego *J e s t e m* w perspektywie poznania filozoficznego;

► odkryta w filozoficznej kulturze średniowiecza dystynkcja między *ordo formae*, która odpowiada specyfikacji gatunkowej bytów, i *ordo esse*, który wskazuje na ich istnienie ujawnia nader wyraźnie[15], że

należy mówić o religijnym zabarwieniu tomistycznej doktryny o Bogu oraz o chrześcijańskiej metafizyce istnienia nazywanej „metafizyką Księgi Wyjścia”;

- ▶ teolodzy powinni być wrażliwi na potencjał niesiony przez filozofię. Jej narzędzia bowiem pozwalają pytać o naturalne szanse poznania Boga, już poza sferą religijną, ale przede wszystkim ułatwiają wydobyć z biblijnego „Jestem” najgłębszych egzystencjalnych treści;
- ▶ chrześcijanie nie muszą odczuwać dyskomfortu, żyjąc w aurze wiary, że mogą dzięki filozofii budować symbiozę wiary i rozumu, religii i filozofii;
- ▶ imię Boga Jestem, który Jestem to jedyne określenie godne przyjęcia, ponieważ wskazują na to byty, których istnienie nie jest im przydane z konieczności, ich istnienie wszakże nie utożsamia się z ich istotą. Bóg zaś jest takim Bytem, któremu właśnie z konieczności przysługuje istnienie, dlatego metafizyka chrześcijańska przybiera postać metafizyki Księgi Wyjścia;
- ▶ Gilsonowski system ontycznego egzystencjalizmu umożliwia ujmowanie treści religijnych w języku bytowym i jest właściwym narzędziem, którym może władać teologia;
- ▶ owo władanie nie prowadzi do „wyjaśnienia wszystkiego”, lecz zatrzymuje się na progu tajemnicy, zabezpiecza intelekt przed zgodą na sprzeczności i absurdy.

ks. Jan Sochoń

Warszawa-Bielany, listopad 2020 r.

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

[1] Korzystam z wnikliwej monografii Laurence K. Shooka *Etienne Gilson*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1984, ss. 399.

[2] Zob. H. Bars, *Gilson et Maritain*, „Revue Thomiste”, Avril-Juin 1979, t. LXXIX, nr 2, s. 237-271; A. Livi, *La filosofia di Étienne Gilson*, „Doctor Communis” 1985 nr 3, s. 211-219.

[3] É. Gilson, *Bóg i filozofia*, tłum. M. Kochanowska, w: tegoż, *Bóg i ateizm*, tłum. P. Murzański, Kraków 1996, s.43-44.

[4] Tamże, s. 45-46.

[5] É. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1958, s. 54-55.

[6] Zob. M. Kurdziałek, *O tak zwanej Metafizyce Księgi Wyjścia*, w: tegoż, *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystotelizmem a platonizmem*, Lublin 1996, s. 112-118.

[7] É. Gilson, *Constantes philosophiques de l'être. Avant propos de Jean-François Courtine*, Paris 1983, s. 237 [cytaty z tego dzieła podaję we własnym tłumaczeniu].

[8] Zob. M. Filipiak, *Biblia jako tekst religijny i kulturowy*, Lublin 1993, s. 3; M. Buber, *Platon a Izajasz*, tłum. J. Zychowicz, „W drodze” 1983 nr 1-2, s. 25-30.

[9] „Dieu dit Je suis, il ne dit pas je suis l'être” [É. Gilson, *Constantes philosophiques de l'être*, dz. cyt., s. 247].

[10] Gilson posługiwał się tekstem biblijnym w jego czasach bardzo popularnym i uznanym. Mam na myśli Biblię Jerozolimską [*La Bible de Jerusalem. La sainte Bible, traduite en français sous le direction de l'Ecole biblique de Jérusalem*, Paris 1958]. Szeroką analizę poglądów Gilsona dotyczącą zagadnień prezentowanych w niniejszym opracowaniu zaproponował Zdzisław Kunicki; zob. tegoż, *Metafizyka Księgi Wyjścia. Studium teologii filozoficznej Etienne Gilsona*, Olsztyn 1996.

[11] É. Gilson, *Constantes philosophiques de l'être*, dz. cyt., s. 242.

[12] A. Lacocque, P. Ricoeur, *Mysleć biblijnie*, przekł. E. Mukoid, M. Tarnowska, Kraków 2003, s. 315. W przywołanej rozprawie mamy w pełni kompetentny przegląd różnych pomysłów interpretacyjnych dotyczących imienia „JHWH”, przedstawiony przez Lacocque’a, s.310-338.

[13] É. Gilson, *Constantes philosophiques de l'être*, dz. cyt., s. 246.

[14] Ch. H. Kahn, *Język i ontologia*, przekł. B. Żukowski, Kęty 2008, s. 53.

[15] Zob. św. Tomasz z Akwinu, *O zasadach natury*, tłum. K. Majcherek, „Roczniki Filozoficzne” 2016, t. LXIV, nr 1, s. 131-151; P. Hadot, *Dieu comme acte d'être. A propos des théories d'Etienne Gilson sur la „metaphysique de l'Exode”*, w: *Etienne Gilson et nous: la philosophie et son histoire. Réunis et publiés par M. Couratier*, Paris 1980, s. 117-121.



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