

Ks. Tomasz Stępień: Étienne Gilson o filozoficznym i chrześcijańskim pojęciu opatrności

Opatrność Boża zaliczana jest do „odkrywalnych” przez ludzki rozum w zakresie, który nie może pokazać jej pełnego wymiaru. Dopiero połączenie idei opatrności z chrześcijańską koncepcją stworzenia pozwala w pełni uzasadnić istnienie opatrności i jej szczegółowy wymiar – pisze ks. Tomasz Stępień „Teologii Politycznej Co Tydzień” : „Gilson. Po stronie rzeczywistości”.

Komentator komentatorów

Zastanawiając się nad tym, jak Étienne Gilson rozumiał jakiegokolwiek zagadnienie, stajemy zawsze wobec dylematu, który po części trafił także jego samego. Pisząc o św. Tomasz z Akwinu stawał on bowiem przed koniecznością rozróżnienia tego, co było poglądem samego św. Tomasza, a co jedynie jego odwołaniem do wcześniejszych myślicieli. Co więcej, Gilson z wielką świadomością stawiał pytanie, jaki obcy pogląd św. Tomasz przejął jako swój, a co było jego własnym oryginalnym rozwiązaniem. Odpowiedź była mu potrzebna do tego, żeby przyznać św. Tomaszowi zasługi, które były niełatwe do odczytania, gdyż sam Akwinata wcale nie chciał ich podkreślać, ale pozwalała także oczyścić św. Tomasza z zarzutów, które mu stawiano.

Kiedy zagłębiajemy się w lekturę tekstów samego Gilsona sytuacja bywa bardzo podobna. Historyk filozofii często przecież bywa nieświadomy tego, że świat autorów, o których pisze, staje się jego własnym światem, a poglądy, które wyczytuje z tekstów poprzedników, stają się jego własnymi poglądami. Jest to tym bardziej widoczne, kiedy przestaje on być historykiem i staje się systematycznym filozofem budującym własny system. Oczywiście wiedza, którą zdobył pisząc o tak wielu autorach w tak dogłębny sposób, uprawnia szczególnie myślicieli tej klasy, co Gilson, do tego, aby takie systemy budować. Jednak wtedy pojawiają się zarzuty, że z powodu przejęcia poglądów i sposobu

myślenia dawnych filozofów tworzony teraz już systematycznie gmach rozumienia świata jest naśladowaniem jakiegoś przebrzmiałego stylu albo ożywianiem tego, co już dawno jest martwe. Trochę jak XIX wieczny neogotyck, który nawet jeżeli jest wymyślny i skomplikowany, to jednak nigdy gotykiem nie będzie, pozostając jedynie marną kopią.

Na konferencjach naukowych spotykałem się często z taką oceną myśli Gilsona, któremu zarzucano, że przestawał być historykiem filozofii i rościł sobie prawo, aby uwspółcześniać średniowieczne poglądy, tworząc w ten sposób jakąś nieautentyczną kopię przebrzmiałych dawno komentarzy do komentarzy, kiedy na przykład komentował św. Tomasza komentującego Arystotelesa.

Nie chciałbym w tym miejscu rozstrzygać, czy historyk filozofii jest uprawniony do takiego podejścia, czy może przekracza swe kompetencje. Jednak w moim przekonaniu, jeżeli traktujemy historię filozofii jedynie jako opis poglądów dawno zmarłych ludzi, którzy wyrażali prawdy aktualne tylko i wyłącznie wtedy, to takie studiowanie dawnych mistrzów nie ma żadnego sensu. Oczywiście staram się tu bronić także swojego własnego stanowiska, które prezentuję jako historyk filozofii, bo robiąc przyczynek do tego, co Etienne Gilson pisze na temat opatrności Bożej, będę uparcie postępował tą samą drogą, co on. Mam mianowicie zamiar zapytać nie tylko o to, co autor pisał o opatrności Bożej, ale komentując komentatora myślicieli starożytnych i średniowiecznych, chciałbym rzucić nieco światła na to, co możemy wywnioskować na temat natury opieki Boga nad człowiekiem i historią, oraz czy taka koncepcja jest dziś filozofii w ogóle potrzebna.

Czy Platon nie wymyślił bogów?

Historia rozumienia opatrności Bożej, tak jak prawie każda historia jakiegoś pojęcia, zaczyna się od Platona. Co ciekawe, choć pisał on wyraźnie o tym, że bogowie koniecznie muszą się światem opiekować, to jednak jak to ujął Étienne Gilson: „Platon nie wymyślił bogów.” [1] To tajemnicze stwierdzenie wcale nie oznacza, że bogowie są nieobecni w dziełach Platona, jak również nie oznacza, że o nich nie myślał. On ich nie „wymyślił”, a więc nie podał racjonalnego uzasadnienia konieczności ich istnienia, czyli nie skonstruował teologii naturalnej.

Gilson nie tłumaczy dokładnie, dlaczego tego nie zrobił, ale zdaje się sugerować, że Platon przejął przekonanie o ich istnieniu z greckiej mitologii. Dlatego właśnie podkreślał, że wiara w bogów jest godna szacunku ze względu na to, że jest bardzo stara. A może też uważał, że są oni tak naturalną częścią świata, iż jakiegokolwiek uzasadnienie ich istnienia jest po prostu zbędne. Dlatego bogowie byli dla Platona czymś tak zwyczajnym, że z jednej strony „nigdy nie pomyśli zbyt wzniośle o swych boskich opiekunach”, z drugiej zaś „nie czuje się samotny w chaotycznej pustyni martwych rzeczy.”[2]

Étienne Gilson czytając Platona ma jednak świadomość, że jest świadkiem narodzin filozoficznej koncepcji bóstwa, bo choć samo istnienie bóstw według niego nie zyskuje tu uzasadnienia, to jednak „ta jawnie odziedziczona wiara jest jednak dostępna racjonalnemu osądowi.”[3] Dlatego właśnie można znaleźć w dialogach stwierdzenie, że to właśnie bóstwa muszą poruszać planetami, bo gdyby tak nie było, to kosmos byłby całkowicie martwy. Czytając ten komentarz nie mogę się oprzeć wrażeniu, że Gilson nie chce przyznać Platonowi tego, że właśnie skonstruował on dowód argumentujący, że bogowie istnieją. Choć oczywiście nie jest to dowód w dojrzałej postaci, to jednak to, co spotykamy w X księdze *Praw*, dla samego Platona musiało wydawać się dowodem wystarczająco przekonującym, skoro formułuje go jako odpowiedź na niemoralny i pozbawiony bogów obraz świata skonstruowany przez atomistów[4]. Platon, co z resztą Gilson także dostrzega, wywodzi istnienie bogów, którzy poruszają planetami, z istnienia duszy ludzkiej i tak jak dusza porusza ciałem, tak planety muszą być zamieszkiwane i poruszane przez bogów[5]. Widać zatem, że jest to klasyczna ścieżka indukcyjna prowadząca od tego, co szczegółowe, do tego, co ogólne. Co jeszcze ciekawsze, można uznać to rozumowanie, które pochodzi z bardzo przecież późnego dialogu (dlatego może nawet sam Arystoteles słyszał podobne uzasadnienia, gdy jeszcze przebywał w Akademii), za pewien pierwotny dowód Stagiryty, który również za punkt wyjścia bierze zagadnienie ruchu, kiedy uzasadnia istnienie Nieporuszonego Poruszyciela.

Niemniej jednak dla Gilsona to właśnie Arystoteles był tym, który „wymyślił” bogów na filozoficzny sposób. Tutaj dochodzimy do niezmiernie istotnego kontekstu, w którym pojawia się u Platona zagadnienie istnienia bogów w X księdze *Praw*. Tym kontekstem jest właśnie istnienie opatrzości, czyli opieki bogów nad światem. Jak

zaraz zobaczymy, Gilson komentując ten tekst jest w pełni świadomy doniosłości tego kontekstu. Jednak zanim do niego przejdziemy, zaznaczmy, że choć Arystoteles „wymyślił” bogów, a raczej Boga, który jest „Samomyślącą myślą”, to jednak nie mógł według Gilsona połączyć takiej idei Boga z przekonaniem o szczegółowym wymiarze Bożej opatrności. Bóg Arystotelesa nie mógł nawet znać szczegółowych rzeczy, nie mówiąc o opiece nad nimi. Powodem takiego stanu rzeczy, jak twierdzi É. Gilson, był brak koncepcji stworzenia. Przytoczmy tu cały fragment jego wypowiedzi: „...Arystotelesowska Myśl nie była czystym Aktem istnienia, jej samowiedza nie dotyczyła poznania wszystkich bytów, tak aktualnych jak i możliwych: Bóg Arystotelesa nie był opatrnością; on nawet nie znał świata, którego nie uformował i którego prawdopodobnie nie byłby uformował, ponieważ był myślą o Myśli, ani też nie miał samoświadomości <Tego, który jest>.”[6] Dopiero połączenie idei opatrności z chrześcijańską koncepcją stworzenia pozwala w pełni uzasadnić istnienie opatrności i jej szczegółowy wymiar. Do tego poglądu, jak zobaczymy, Gilson jeszcze powróci. Jednak my zatrzymajmy się jeszcze chwilę przy tekście Platona, żeby zobaczyć jak Etienne Gilson interpretuje jego myśl.

Jedyną przyczyną, dla której bogowie opiekują się światem, jest ich własna doskonałość

W Duchu filozofii średniowiecznej, przedstawia on obszernie koncepcję opatrności, a jednym z ważnych

pytań tego tekstu są różnice pomiędzy greckim i chrześcijańskim jej pojmowaniem[7]. Gilson rozpoczyna od przedstawienia wywodu z X księgi *Praw*, kładąc nacisk na fakt racjonalnego uzasadnienia przez niego konieczności istnienia opatrności i to w jej szczegółowym wydaniu. Streszcza wywód Platona podsumowując, że „byłoby sprzecznością zakładać, że bogowie istnieją, a mimo to nie troszczą się o ludzkie sprawy.”[8] Główną racją, która przemawia za istnieniem opatrności szczegółowej jest doskonałość samych bogów. Skoro zaś są doskonali, i to oni utworzyli świat, to muszą się troszczyć o niego tak, jak dobry rzemieślnik troszczy się o swoje dzieła. Nie można zarzucić im niedbalstwa i tchórzostwa, a to oznacza, że nie można także twierdzić, że troszczą się jedynie o sprawy wielkie, ale muszą mieć w swojej pieczy również sprawy małe. To, czego É. Gilson nie zauważa, to po pierwsze fakt, że Platon tworzy w tym miejscu zupełnie nową

teologię, ponieważ jego twierdzenia na temat bogów są całkowicie odmienne od obrazu bóstw jakie niosła ze sobą mitologia. Nie widzimy tu już niemoralnego zachowania bogów, ich pożądania przyjemności i władzy oraz wszystkich knowań i zrad, a także zabaw ludzkim losem, do których te pożądania ich popychały. Bogowie stają się w *Prawach* doskonalsi od ludzi także pod względem moralnym. Czyż to wyraźnie nie przeczy przytoczonemu powyżej twierdzeniu jakoby Platon nie „wymyślił” bogów? Po drugie, Gilson nie dostrzega, że w tekście greckim ani razu nie zostało użyte słowo opatrność, czyli *pronoia*, którym dopiero później będzie nazywać się opiekę bogów nad światem[9].

Niemniej jednak Gilson doskonale zdaje sobie sprawę z tego, jakie są konsekwencje platońskiego rozumienia relacji bogów do świata materialnego. Jediną przyczyną, dla której bogowie opiekują się światem, jest ich własna doskonałość. Oni są doskonali i brak troski o swoje dzieła byłby zaprzeczeniem ich własnej doskonałości. Zatem opatrność jest tu rozumiana jak kosmiczne prawo, które jest konieczne i to do tego stopnia, że nawet sami bogowie nie mogą uciec od tej konieczności[10].

Kosmiczne prawo boskiej opieki

Widzimy wyraźnie, że platońskie rozumienie opatrności nie zostawia żadnego miejsca na jakąkolwiek troskę bogów o człowieka w naszym dzisiejszym rozumieniu. Bogowie związani kosmicznym prawem nie interesują się człowiekiem z własnego wyboru, ale dlatego, że taką właśnie mają naturę. Sprawa będzie się przedstawiać jeszcze gorzej, kiedy stoicy utożsamiają bogów z kosmosem i zaczną traktować ich jako przejawy aktywnego materialnego elementu będącego składnikiem całego wszechświata. Wtedy konieczne prawo kosmosu stanie się także prawem, któremu podlega człowiek, ponieważ w nim także jest aktywna część kosmicznego Logosu. Étienne Gilson cytuje tekst Platona, który szczególnie dobitnie wyraża powszechność działania opatrności (905 A) pokazując, że choć zdaje się on być świetną *preparatio evangelica*, to słusznie można zadać pytanie: „Czy naprawdę jest to zgodne z duchem Ewangelii albo nawet Starego Testamentu?”[11]

Gdybyśmy chcieli spojrzeć z pewnego dystansu na tę uwagę, to na pewno w słowach Gilsona dostrzeżelibyśmy zawoalowaną krytykę i lekką ironię. Być może odpowiadał on tutaj tym autorom, którzy upatrywali źródeł wszystkich ważniejszych chrześcijańskich poglądów w greckiej filozofii twierdząc, że koncepcje, które można znaleźć w Piśmie Świętym i u ojców Kościoła, to tylko marne kopie genialnych dokonań greckiego intelektu. Ja jednak chciałbym tu trochę przekornie dodać, że w zasadzie każdy chrześcijanin mógłby się podpisać pod tym, co Platon pisze o opatrności. Przecież całkowicie prawdziwe jest stwierdzenie, że ponieważ Bóg jest doskonały, to z racji swej doskonałości troszczy się o swoje stworzenia. Rozumowanie Platona jest całkowicie poprawne, ale kluczowe jest nie to, czy jest ono poprawne, czy nie, ale czy ukazuje całość prawdy o Bożej opatrności, jaką człowiek może poznać. Czy może raczej ogranicza ono prawdę o opatrności do tej jej części, która mogła być dostrzeżona okiem intelektu nie wspomaganego przez Objawienie? Étienne Gilson ma całkowitą rację krytykując Platona, ale nie można jednocześnie odmawiać jego rozumowaniu słuszności twierdząc, że chrześcijaństwo w pewien sposób znosi Platońskie rozumowanie tak, jak znosi też koncepcję opatrności prezentowaną przez stoików[12].

Stworzenie i optymizm

W tym miejscu napotykaemy w analizie Gilsona wspomniane już wyżej zwrócenie uwagi na koncepcję stworzenia, która była nieznaną Grekom, jako że przyniosło ją dopiero Objawienie zawarte w Piśmie Świętym. Gilson stwierdza, że „rządzić rzeczami znaczy tyle, co je stwarzać, a stwarzać je – znaczy rządzić nimi.”[13] Jednak taka koncepcja przynosi jeszcze jeden element, a mianowicie zależność stworzeń bezpośrednio od woli Boga. Gilson zatem łączy w swojej analizie koncepcję stworzenia świata z ideą wybrania, pokazując, że byt stworzony jest jednocześnie w pewien sposób chciany przez Boga: „Mamy tu zatem do czynienia nie tyle ze zwykłą zmianą akcentów, ale z zupełnie inną ideą, fundamentalną judeochrześcijańską ideą Opatrzności, która dlatego, że jest stwórcza, jest również wybierająca”[14].

*Sam akt stworzenia niejako
ustawia Stwórcę w relacji do
stworzonej rzeczy,
jednocześnie nadając każdej
znaczenie i sens*

Rekonstruuując tezę
Gilsona można by
zatem stwierdzić, że
ponieważ Bóg
chrześcijański
stwarza wszystkie
rzeczy z niczego,
jednocześnie chce

każdej stworzonej rzeczy, ponieważ do aktu stwórczego potrzeba, aby chciał nawet najmniejszej rzeczy, którą obdarza istnieniem. Prawda ta także dużo wydatniej uzasadnia szczegółowość opatrności, skoro „rzeczy stworzone jednostkowo są przedmiotem indywidualnej opatrności, dbającej o wszystkie potrzeby właściwe każdej z nich natury oraz wiodącej każdą z nich ku jej własnemu przeznaczeniu.” [15] Nie ma już potrzeby uzasadniania istnienia opatrności jako kosmicznego prawa, skoro sam akt stworzenia niejako ustawia Stwórcę w relacji do stworzonej rzeczy, jednocześnie nadając każdej znaczenie i sens. Człowiek i cały świat jest więc zależny od woli osobowego Boga, a nie od kosmicznego prawa, które jest bezosobowe.

Według samego Gilsona tę chrześcijańską ideę opatrności wraz z płynącymi z niej konsekwencjami można zobaczyć w dojrzałej postaci już u św. Augustyna. Jednym z powodów owej dojrzałości jest w pełni ukształtowana koncepcja stworzenia, której dostarcza nam Biskup Hippony. Gilson przedstawia ją obszernie analizując nie tylko sam akt stworzenia, ale także idee obecne w Słowie, które służyły jako przyczyny wzorcze. Podkreśla tutaj jeszcze jeden ważny element, a mianowicie płynący z takiej koncepcji optymizm, ponieważ bycie chcianym przez Boga sprawia, że stworzenia, które są do tego zdolne, mają świadomość tego, iż są wybrane przez Stwórcę [16]. Człowiek chciany przez Boga jako ten konkretny człowiek z pewnością może teraz uważać, że jest kimś wybranym i z tej racji także umiłowanym przez Boga.

Racjonalizm i fideizm

Nie ma potrzeby analizować w tym miejscu, jak Étienne Gilson przedstawia dalsze losy chrześcijańskiego pojęcia opatrności, ponieważ główną oś jego rozumowania mamy już wystarczająco zarysowaną. Sam zresztą stwierdza on, że dalszy wkład do rozwoju koncepcji opatrności polegał przede wszystkim na tym, że średniowiecze przejąwszy koncepcję św. Augustyna „zaopatrzyło ją w techniczną i systematyczną interpretację”[17].

Chciałbym jednak na koniec moich rozważań zwrócić uwagę na jeszcze jeden bardziej ogólny aspekt, który uważam za ważny, a który wyłania się z późniejszych rozważań Gilsona właśnie w związku z pojęciem Bożej opatrności. Przedstawiając swoje refleksje na temat wzajemnych relacji wiary i rozumu zwraca on uwagę na dwa niebezpieczeństwa, jakie w związku z tym się pojawiają. Czyni to komentując werset *Listu do Hebrajczyków* (11,6), gdzie czytamy: *Przystępujący bowiem do Boga musi uwierzyć, że [Bóg] jest i że wynagradza tych, którzy Go szukają*. Werset ten dla samego Gilsona znaczy nie mniej ni więcej tylko tyle: „O tym więc, że Bóg istnieje, można wiedzieć dzięki rozumowi, ale zbliżyć się do Boga można jedynie przez wiarę”[18]. Co istotne dla naszych rozważań, Gilson przywołuje tutaj przykład św. Tomasza z Akwinu, który odnosząc się do tego wersetu w *De veritate* (14,11) łączy go wyraźnie właśnie z zagadnieniem opatrności. Aby zbliżyć się do Boga człowiek koniecznie potrzebuje nie tylko wiedzy, ale także wiary w Boga i Jego opatrność.

*Aby zbliżyć się do Boga
człowiek koniecznie
potrzebuje nie tylko wiedzy,
ale także wiary w Boga i Jego
opatrność*

Opatrność Boża jest
zatem
zagadnieniem, które
można
nazwać wzorcowym,
ponieważ prawda ta,
jak to pokazali greccy
filozofowie,

zaliczana jest do „odkrywalnych” przez ludzki rozum. Historia tego zagadnienia uczy także, że rozum poznaje ją w zakresie, który nie może pokazać jej pełnego wymiaru. Dlatego prawda o opatrności zawarta w Objawieniu stanowi istotne rozszerzenie i dopowiedzenie, a tak ujęta prawda nie może być osiągnięta przez rozum oddzielony od wiary.

Zatem odnosząc się do Gilsonowego ujęcia możemy powiedzieć, iż odkrycie prawdy o opatrności Bożej jest wystarczające tylko do tego, aby o niej wiedzieć, ale nie wystarczające do tego, aby się zbliżyć do Boga. Do tego właśnie potrzebna jest wiara, która przyjmując wszystko, co odkrywa rozum dodaje jeszcze to, czego rozum odkryć nie może.

Gdyby ująć to jeszcze bardziej precyzyjnie, trzeba dodać, że nie chodzi tu o samo Objawienie, które niejako poszerza zakres wiedzy o tym, czym jest sama opatrność, przynosząc intelektowi nowe pojęcie stworzenia. Powiązanie stworzenia z opatrnością to także sprawa intelektu i jego uzasadnień, choć w tym przypadku jest to intelekt wsparty przez objawienie. Nie wystarczy więc przyjąć takiej pełnej koncepcji, ale trzeba w nią jeszcze uwierzyć, aby ta żywa wiara dała możliwość zbliżenia się do Boga. Choć powyższa konstatacja wydaje się sensowna, trzeba jednak oddzielić Objawienie przynoszące rozumowi nowy aspekt odkrytej już prawdy od aktu wiary, który jest właśnie zwróceniem się ku Bogu. Można jednak z całą pewnością powiedzieć, że Gilson dochodzi do przekonania, iż odkrycia filozoficznego rozumu nie wystarczą do tego, aby uczynić akt wiary. To, co pozostanie bez odpowiedzi, to pytanie, czy przyjęcie nowego ujęcia inspirowanego objawieniem powoduje tylko, że taki akt wiary staje się możliwy, czy automatycznie do niego prowadzi.

Możemy w tym miejscu wrócić do owych dwóch zagrożeń, o których pisze Gilson. Pierwsze z nich to racjonalizm, a drugie to fideizm. Racjonalizm polega na zatrzymaniu się na etapie odkryć rozumu i stwierdzeniu, że sam rozum wystarczy. Gilson zauważa, że już w XIII w. główny wysiłek Kościoła zmierzał do ukazania „konieczności wiary i niewystarczalności filozoficznego rozumu.” [19] Na uwagę zasługuje zwłaszcza to, jak Gilson rozumie stwierdzenie Akwinaty, który według niego byłby zaskoczony, gdyby ktoś stwierdził, że jakiegokolwiek rozumowanie dowodzące istnienia Boga zwalnia człowieka z wierzenia w Niego[20].

Z kolei fideizm odrzucający rozum i ograniczający się do samej tylko wiary stanowił historycznie największą pokusę protestantów[21], ale stał się także atrakcyjny dla Katolików początku XX wieku. Tak jak racjonalizm chciał pozbyć się niepotrzebnej wiary, tak fideizm chce zrzucić niepotrzebny balast filozoficznego rozumu. Gilson, podając

nam jako przykład stosunek do prawdy o istnieniu Bożej opatrności, pokazuje, że w obydwu przypadkach mamy do czynienia z odrzuceniem czegoś, co jest dla człowieka niezwykle istotne. Tak jak racjonalizm skutkuje ostatecznie niemożliwością zwrócenia się do osobowego Boga, tak fideizm sprawia, że sam akt wiary zostaje pozbawiony treści. Oczywiście przy obecnym zakwestionowaniu potrzeby metafizyki w ogóle zagrożenie racjonalizmem wydaje się być bardzo mgliste i choć było być może obecne w XIII wieku i nawet w czasach, kiedy E. Gilson pisał swój tekst, to jednak dzisiaj wydaje się być już tylko przebrzmiałym echem.

*Jeżeli odrzucamy rozum, to
natychmiast tracimy
jakąkolwiek racjonalność
Bożego planu, który staje
się oparty jedynie na decyzji
woli*

Pozostaje więc fideizm, ale czy można w ogóle traktować go jako zagrożenie? Przecież nawet odrzucenie rozumu i jego prawd nie musi wcale pozbawiać człowieka

możliwości zwrócenia się ku Bogu. Można także argumentować, że ujęcie płynące z Objawienia jest po prostu pełnią prawdy, która i tak zawiera w sobie to, co rozum mógłby nieudolnie podpowiedzieć. Jednak zagrożenie płynące z takiego stanowiska widać szczególnie wyraźnie w odniesieniu do prawdy o Bożej opatrności. Jeżeli bowiem odrzucamy rozum, to natychmiast tracimy jakąkolwiek racjonalność Bożego planu, który staje się oparty jedynie na decyzji woli. Popadamy więc w pewnego rodzaju sprzeczność. Z jednej strony chcemy wierzyć, że dzieje świata i moje własne są w jakiś sposób sensowne, ale uważamy, że wszelkie próby odkrycia takiej sensowności są daremne. I nawet jeżeli wydaje się nam, że odkrywamy jakiś porządek w świecie, to natychmiast musimy porzucić takie przekonanie, bo przecież jakiegokolwiek planowanie, które jest dziełem Boskiego Intelaktu, wymyka się naszemu stworzonemu na Jego obraz rozumowi. Poza tym trzeba dodać, że nawet w przypadku „czystej” wiary musi ona przecież uznawać za prawdziwe twierdzenie, które rozum rozpozna jako Objawione. Choć może sprawa wymagałaby głębszego uzasadnienia, zacytujmy tylko Gilsona, który uważa, że „człowiek z samej swej natury jest stworzeniem metafizycznym”[22] i nawet jeżeli odrzuca

uzasadnienia rozumu, to i tak będzie szukał uzasadnienia dla tego odrzucenia. Podobnie fideizm nie może być przyjęty, jeżeli nie podamy racji, która każe nam odrzucić wszelkie racje i oprzeć się na woli.

Przejdźmy jednak w tym miejscu do tego, co zdaje się nam mówić sam Gilson udzielając nam lekcji płynącej z historii filozofii. Tę lekcję moglibyśmy od razu podsumować stwierdzając, że odrzucenie pojęcia opatrności jest w istocie odrzuceniem wszelkiej racjonalności świata. To właśnie sam św. Augustyn, którego, jak widzieliśmy, Gilson przedstawia jako twórcę chrześcijańskiego pojęcia opatrności, uważał za konieczne, aby umieścić wzory wszelkiego stworzenia i wszelkiej wiedzy w Logosie, którym jest Syn Boży, oraz starał się odczytać plany Bożej opatrności. A zatem widział racjonalność i porządek świata jako odbicie idealnego porządku Logosu. Odbicie to posiadało dla niego formę, która może być odczytana przez nasz rozum i to nie tylko w samym układzie wszechświata, ale także w jego historii, która dzieje się zgodnie z doskonałym Boskim planem. Najlepszym przykładem takiego szukania logiki planu Bożej opatrności jest *Państwo Boże*, w którym, jak podkreśla Gilson[23], nawet samo istnienie Cesarstwa Rzymskiego jest ukazywane przez Augustyna jako przygotowanie świata na przyjęcie Objawienia.

Widzimy więc, że ucieczka od rozumowego uzasadnienia istnienia Bożej opatrności jest nie tylko odcięciem jakiejś części prawdy wiary, zubożeniem jej i pozbawieniem jej podstaw, ale także porzuceniem całej starożytnej i średniowiecznej tradycji; i nie chodzi tutaj jedynie o tradycję chrześcijańską, bo odcięte zostają także greckie korzenie. Jeśli więc historia filozofii czegoś nas uczy to przede wszystkim przynosi nam ostrzeżenie, że nie można jej lekceważyć. Jest to jedna z podstawowych Gilsonowskich lekcji, jakiej wypada dziś wysłuchać. Czy jednak w ogóle istnieje jeszcze dziś ktoś, kto chciałby słuchać takich lekcji? Dziś w post-metafizycznej i ateistycznej kulturze można po prostu zakwestionować istnienie Boga i jego opatrności i wtedy zbędne staną się też lekcje z historii filozofii. W przypadku koncepcji opatrności Bożej sprawa jednak nie jest taka prosta, ponieważ dziś także możemy znaleźć inne głosy przypominające, że ta koncepcja musi powrócić do refleksji filozoficznej. Przytoczę tylko zdanie Genevieve Lloyd, która swoją monografię na ten temat zatytułowała *Stracona Opatrzność (Providence lost)*. Píše ona, że choć stracona, idea opatrności ciągle kształtuje nasz sposób myślenia przez samo

powiązanie z innymi ideami, które są ciągle obecne w naszym obrazie świata i ludzkiego życia[24]. Te wnioski bardzo przypominają to, co Etienne Gilson nazywał „jednością doświadczenia filozoficznego”. W cytowanej już wyżej książce o tym właśnie tytule nieustannie podkreśla on, że podstawowe ścieżki ludzkiego myślenia zostały już w historii filozofii wytyczone, a każdy, kto będzie chciał je zanegować i odrzucić, czy nawet wyznaczyć na nowo, nieuchronnie musi w końcu odnaleźć się na jednej z nich. Nie można więc całkowicie wykluczyć stwierdzenia, że negowanie pojęcia opatrności także zostało przez opatrność przewidziane i uwzględnione w Boskich planach.

Ks. Tomasz Stępień

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

[1] Zob. É. Gilson, *Bóg i filozofia*, tłum. M. Kochanowska, Warszawa 1982, s. 34.

[2] Zob. tamże, s. 33.

[3] Zob. tamże, s. 35.

[4] Zob. Prawa X, 886 D-E.

[5] Tamże, X, 986 B-989 D.

[6] É. Gilson, *Bóg i filozofia*, dz. cyt., s. 57. Podobny pogląd prezentuje Gilson opisując to, jak Tomaszowa doktryna stworzenia rozumiana w kontekście metafizyki istnienia ma się do poglądów awerroistów, zob. Tomizm, tłum. J. Rybałt, Warszawa 2003, s. 141.

[7] Zob. É. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1958, s. 154-173.

[8] Tamże, s. 154.

[9] Dokładnie przedstawiam rozumowanie Platona oraz jego nową teologię w swojej książce *Porządek i miłość. Koncepcja opatrności Bożej w myśli starożytnej*, Warszawa 2019, s. 58-72.

[10] Zob. É. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, dz. cyt., s. 155.

[11] Tamże, s. 156.

[12] Zob. tamże, s. 158-159.

[13] Tamże, s. 161.

[14] Tamże, s. 157 (tłum. własne z *L'esprit de la Philosophie Médiévale*, Paris 1969, s. 158).

[15] Tamże, s. 160.

[16] Zob. tamże, s. 160-161.

[17] Tamże, s. 162.

[18] É. Gilson, *Filozof i teologia*, tłum. J. Kotsa, Warszawa 1968, s. 59.

[19] Tamże, s. 71.

[20] Tamże, s. 71: „Św. Tomasz na pewno nigdy się nie zgodził, aby jakikolwiek metafizyczny dowód na istnienie Boga mógł na jedną chwilę uwolnić chrześcijanina od wiary w istnienie tego Boga, który sam nam mówi o tym, że istnieje.”

[21] Zob. tamże, s. 72.

[22] Zob. É. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1968, s. 212.

[23] Zob. É. Gilson, *Metamorfozy Państwa Bożego*, tłum. A. Kuryś, Warszawa 2020. É. Gilson podkreśla to już w rozdziale pierwszym monografii.

[24] Zob. G. Lloyd, *Providence lost*, London 2008, s. 302-303.



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