



**KONCEPCJA FILOZOFII ŚREDNIOWIECZNEJ  
JAKO FILOZOFII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ  
I NIEKTÓRE JEJ KONSEKWENCJE W UJĘCIU E. GILSONA**

Jest, co najmniej kilka powodów, gdy chodzi o filozofię średniowieczną, dla których Etienne Gilsona nazwano „odkrywcą całego zapomnianego kontynentu”. Głównym powodem nadania mu tego niezwykle tytułu, będzie jednak jego monumentalny podręcznik. Podręcznik ten mamy w trzech wersjach, z których pierwsza z 1931 r., dostępna tylko po francusku, nosi tytuł *La philosophie au moyen age*<sup>1</sup>, druga – wykonana w latach czterdziestych na podstawie wykładów Gilsona przez Philotheusza Böhnera zatytułowana została *Historia filozofii chrześcijańskiej*<sup>2</sup>, a trzecia – swoście ostateczna – napisana przez Gilsona ma tyleż „ostateczny”, co kontrowersyjny tytuł: *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*<sup>3</sup>. Porównując same te tytuły nie sposób nie zauważyć pewnego wahania się Autora, jak nazwać omawiane przez siebie doktryny filozoficzne; ostatecznie Gilson decyduje się na utożsamienia (przynajmniej w tytule dzieła) filozofii średniowiecznej z filozofią chrześcijańską. Utożsamienie to jest o tyle ryzykowne, że stanowi skrzyżowanie kryterium ściśle wewnętrznego i merytorycznego, jakim wydaje się być filozofia chrześcijańska (nawet w tak ostrożnej formule, jaką wyznawał Gilson) i kryterium ściśle zewnętrznego i historycznego, jakim jest filozofia średniowieczna. Zdziwienie czytelnika dzieł Gilsona wzrasta, gdy odwróci on okładki podręczników i przejdzie do przeglądania spisów treści. Oto okaże się, że owe trzy książki nie różnią się zasadniczo, jeśli chodzi o zakres omawianego materiału i za każdym razem obejmuje on filozofię od Justyna Męczennika w II w. do Mikołaja z Kuzy, żyjącego w XV wieku. Pytania, jakie to dziwienie prowokuje, są co najmniej trzy:

---

**PIERWODRUK: Etienne Gilson. Filozofia i mediewistyka, praca zbior. Pod red. T. Klimskiego, Warszawa 2007, s. 49 - 56.**

© Artur Andrzejuk

<sup>1</sup> Korzystam z dwutomowego wydania z 1976 r. (Payot, Paris), które jest przedrukiem wydania drugiego z 1944 r.

<sup>2</sup> Wersja polska w tłumaczeniu Stanisława Stommy, PAX, Warszawa 1962.

<sup>3</sup> Przekład Sylwestra Zalewskiego; 2 wyd. polskie, PAX, Warszawa 1987.

1. Czy filozofia chrześcijańska jest tym samym, co filozofia średniowieczna?
2. Czy wobec tego mamy filozofię chrześcijańską, która nie byłaby średniowieczna? oraz
3. Czy w średniowieczu nie było żadnej innej filozofii poza chrześcijańską?

Już z samego zestawienia tych pytań wynika, że musimy zapytać Gilsona przede wszystkim, czym jest dla niego filozofia, chrześcijaństwo oraz średniowiecze, i wobec tego jak rozumie on filozofię chrześcijańską i filozofię średniowieczną. Zadanie to mamy o tyle ułatwione, że większość tych określeń została znakomicie zarysowanych w poprzednich rozdziałach – pozostaje nam tylko problem średniowiecza. Tu jednak Gilson jest nad wyraz enigmatyczny, pisząc w *Duchu filozofii średniowiecznej*<sup>4</sup>, że „historykowi filozofii średniowiecznej żadne chyba określenie nie nasuwa się tak samorzutnie jak termin *filozofia chrześcijańska*” (*Duch*, s.9). I słusznie przyznaje, że jest to tylko pozornie nazwa niebudząca zastrzeżeń, lecz w istocie „niewiele jest określeń tak mglistych, tak trudnych do ścisłego zdefiniowania” (tamże). Zaraz jednak dodaje, że istoty problemu nie stanowi wątpliwość, czy „historykowi myśli średniowiecznej wolno systemy filozoficzne, wypracowane przez chrześcijan, rozważać w oderwaniu od tych, których twórcami byli żydzi lub muzułmanie”. Odpowiedzi możemy się domyślać: „nie powinno się w badaniach historycznych rozdzielać tego, co w rzeczywistości było złączone”. A jednak Gilson tylko pozornie rozwiązuje ten problem, gdyż w ogóle nie ma problemu w podejmowaniu przez historyka filozofii średniowiecznej tematów związanych ze średniowieczną filozofią arabską lub żydowską; wręcz przeciwnie: problem pojawiłby się, gdyby ów historyk zbywał milczeniem istnienie tych filozofii. Inna jest jednak sprawa z historykiem filozofii chrześcijańskiej: pytanie więc, istotnie problematyczne, powinno brzmieć, czy historykowi filozofii chrześcijańskiej wolno podejmować problematykę z zakresu filozofii żydowskiej bądź muzułmańskiej i czy byłaby to wtedy filozofia chrześcijańska. Gilson jednak pomija ten problem i zaraz przechodzi do swoich ulubionych rozważań nad istotą filozofii chrześcijańskiej. Nie pozostaje nam więc nic innego jak pójść jego tropem i w tych rozważaniach poszukać „ducha filozofii średniowiecznej”, gdyż jej „ciała”, czyli materialnego określenia przedmiotu filozofii średniowiecznej próżno byśmy szukali w pracach Gilsona.

Zresztą sam Gilson zdaje się dostrzegać ten problem, swoiście pod koniec wymienionej pracy utożsamiając „ducha” filozofii średniowiecznej z jej „ciałem” i pisząc, że „filozofia chrześcijańska jest rzeczywistością obiektywnie dostrzegalną wyłącznie w historii i jej istnienie może być pozytywnie wykazane jedynie poprzez historię...”<sup>5</sup>. I wyznaje: „Istota zagadnienia polega na tym, że usiłując wydobyć na jaw ducha filozofii średniowiecznej i utożsamiając go z duchem filozofii chrześcijańskiej zmuszony byłem podwójnie ograniczyć zasięg moich wywodów” (*Duch*, s.371). Pierwszym ograniczeniem była historia, drugim – charakter i istota wkładu Objawienia do rozważań typu filozoficznego. Dopiero te dwie kwestie, rozstrzygnięte na polu historii mogą stanowić przyczynek do zagadnienia samej filozofii chrześcijańskiej. Gilson nie kusi się o czysto doktrynalne rozwiązanie tej kwestii, ustępując tu swoiście pola Maritainowi, o którego ujęciu filozofii chrześcijańskiej powiedział: „[Jego] sposób omówienia problemu [filozofii chrześcijańskiej] określa znacznie lepiej, aniżeli ja to byłbym zdolny uczynić, elementy doktrynalnego rozwiązania tego zagadnienia. Uważam – dodaje –

<sup>4</sup> E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, przedmowę, przypisy i apendyksy tłum. I. Truskolaska, Warszawa 1959.

<sup>5</sup> Tamże, s. 431.

że historyczny punkt nie tylko nie wyklucza doktrynalnego punktu widzenia, lecz się go wprost domaga, a nawet w pewnym znaczeniu – implikuje” (*Duch*, s.431).

Poszukajmy więc owych implikacji.

Pierwsza z nich wynika z rozwiązania następującej aporii: „jeśli św. Augustyn poprzestawał tylko na powtarzaniu nauk Platona, a system św. Tomasza i Dunska Szkota nie zawierają nic ponad opacznie pojęty arystotelizm, to studiowanie ich jest rzeczą zbędną” (*Duch*, s.370). Fakty historyczne jednak temu przeczą. Podobnie jak stoją w opozycji do przekonania, że podstawowe „odkrycia filozoficzne” mistrzów średniowiecza były już, jeśli nie *explicite*, to *implicite* zawarte w dziełach starożytnych.

Gilson usiłuje pokazać, że tezy i idee, zaczerpnięte z dzieł Greków, a także ich metody i sposób podejścia do zagadnień filozoficznych, został przez chrześcijan przejęty i twórczo przeobrażony w takim zakresie, w jakim wiara chrześcijańska przemienia poganina. Justyn Męczennik stanowi tego doskonały przykład i ilustrację. Chrześcijaństwo nie zmienia samej filozofii jako takiej – przemienia człowieka, który jest filozofem, artystą, budowniczym. Tak więc, filozofia chrześcijańska to tylko element gmachu chrystianizmu, podobnie jak tym elementem jest sztuka i architektura chrześcijańska.

„Jest faktem historycznym – pisze Gilson - że istniały systemy filozoficzne, które charakter swój zawdzięczają wierze chrześcijańskiej. Wszystkie one razem wzięte tworzą jasno zarysowaną grupę, różniącą się wyraźnie od innych grup systemów filozoficznych, np. od filozofii greckiej, łacińskiej, chińskiej albo muzułmańskiej. Wprawdzie wewnątrz naszej grupy występują często znaczne różnice, a nawet sprzeczności, ale jej podstawowa jedność zostaje zachowana. Ta grupa albo klasa, obejmująca systemy filozoficzne od czasów apostoelskich aż do naszych dni, nazywana jest „filozofią chrześcijańską” (*Hist. fil. chrześcijańskiej*, s.9).

Często się zdarza, że uczniowie ujmują różne podglądy swoich mistrzów w sposób zdecydowanie bardziej ostry niż oni sami i często jest to spowodowane tym, iż nie dostrzegają subtelności lub słabszych stron uniemożliwiających zbyt kategoryczne wypowiedzi. Często jest jednak tak – i ufamy, że w tym wypadku jest podobnie – iż „stojąc na barkach olbrzymów widzimy dalej, więcej i dokładniej niż oni”. Philotheus Böhner tak definiuje Gilsonowe pojęcie filozofii chrześcijańskiej w jej odniesieniu do historii filozofii: „Chrześcijańską nazywamy każdą filozofię wypracowaną przez wierzących chrześcijan, która rozdziela porządek wiedzy i wiary, a uzasadniając swoje tezy argumentami naturalnymi, widzi jednak w Objawieniu chrześcijańskim wielkiej wartości pomoc dla rozumu ludzkiego, pomoc w pewnej mierze nawet moralnie konieczną” (tamże). Tak rozumiana filozofia chrześcijańska ma następujące właściwości istotne:

1. Filozofia chrześcijańska zawiera tylko takie tezy, które mogą być udowodnione przy pomocy środków naturalnych.
2. Filozofia chrześcijańska nie pozostaje nigdy w otwartej sprzeczności z jasno sformułowanymi prawdami wiary Kościoła chrześcijańskiego.
3. Filozofia chrześcijańska musi się tworzyć pod świadomie percypowanym wpływem wiary chrześcijańskiej. Wpływ ten jest natury psychologicznej, a nie systematycznej. Oddziaływanie to zaznacza się w sposób czworaki:

- a) Wiara strzeże przed błędem
- b) Wiara wyznacza rozumowi określone cele poznawcze
- c) Wiara, wyznacza postawę poznawczą chrześcijańskiego filozofa
- d) Wiara wyznacza sens filozofowania

Prócz owych właściwości istotnych, filozofia chrześcijańska ma – według Böhnera – bardzo przydatne w badaniach historycznych cechy charakterystyczne:

1. Każdą filozofię chrześcijańską cechuje tradycjonalizm, albowiem każdy system chrześcijański czuje się włączony w jeden wielki łańcuch, w którym jest on zawsze dalszym ciągiem i dalszym rozwinięciem czegoś wcześniejszego
2. Prawie każda filozofia chrześcijańska ma tendencję do przeprowadzania wyboru problemów.
3. Prawie każda filozofia chrześcijańska ma silne tendencje do systematyzacji.

Z punktu widzenia tych cech, Gilson ustala chronologię: jego początkiem są zaślubiny filozofii z Objawieniem w osobie Justyna Męczennika, a końcem – rozwód, przeprowadzony przez Renesansowych myślicieli, postulujących powrót do „czystego” Platona i „czystego” Arystotelesa. Owe postulowane wersje filozofii greckiej bardzo szybko okazały się równie jałowe jak czyste. Gilson przypomina o podobnym doświadczeniu z XIII wieku, w postaci awerroizmu łańckiego, w którym „filozofia grecka, odcięta od chrześcijańskiego objawienia, przetrwała w tej mieszaninie arystotelizmu i neoplatonizmu, utrzymując się przez kilka stuleci od XIII do XVI wieku. Jak dotąd jednak nie stwierdzono – zauważa kąśliwie Gilson - aby wydała jakąś twórcą myśl” (*Duch*, s.375).

Trudności, jakie towarzyszą spokojnemu przyjęciu ujęć Gilsona, są tak natury historycznej jak i merytorycznej. Te pierwsze łatwo sformułować i dość łatwo przezwyciężyć. Chodzi mianowicie o swoiście strukturalne występowanie pod prąd chronologii historycznej. Można zgodzić się, że chronologia nie stanowi istoty historii, trudno jednak uprawiać historię bez chronologii, przestaje ona być wtedy historią. Zabieg Gilsona, aby filozofię średniowieczną „rozpocząć” w zamierzczłej jeszcze starożytności paradoksalnie zyskał zwolennika w wybitnym znawcy tej ostatniej. Oto bowiem Giovanni Reale w swoim podręczniku *Historii filozofii starożytnej*<sup>6</sup>, gdzie ową filozofię „doprowadza” do dekretu Justyniana Wielkiego w 529 r., nie znajduje miejsca dla filozofów chrześcijańskich. Wynikałoby z tego, że dla chrześcijan starożytność kończy się w II wieku, dla pogan zaś – trwa do wieku VI. Zdarzyć tu się mogą też i sytuacje groteskowe. Oto nie tylko można przeskoczyć epokę, jak Justyn Męczennik nawracając się na chrześcijaństwo, lecz i cofnąć się o epokę wstecz – jak Julian Apostata i Ammoniusz Sakkas - jeśli prawdą jest, że w młodości był chrześcijaninem; w każdym razie w swojej szkole kształcił zarówno filozofów starożytnych i średniowiecznych. Sytuacja jest już mniej zabawna, gdy współczesne sobie systemy „starożytne” i „średniowieczne” wpływają wzajemnie na swój kształt. I działało się to nie tylko w ogniu polemik apologetów chrześcijańskich z filozofami pogańskimi, lecz często także poprzez dyskusje, lektury, spotkania. Nie ulega już dziś wątpliwości, że wpływ ten był wzajemny.

<sup>6</sup> T. 1-5 w przekładzie Edwarda Iwo Zielińskiego, RW KUL, Lublin 1993-2002.

Klasyczną wersję zastrzeżeń natury merytorycznej wobec Gilsonowego utożsamienia filozofii średniowiecznej z chrześcijańską sformułował stały adwersarz francuskiego filozofa, Fernad van Steenberghen, który w ujęciach naszego autora dostrzegał tendencję do zasypywania istotnych różnic doktrynalnych pomiędzy filozofiami średniowiecza. Nieważne, bowiem, stawało się to, czy ktoś jest platonikiem, czy arystotelikiem, wszyscy bowiem „schodzili się w chrystianizmie”. Steenberghen usiłuje wykazać, że także w średniowieczu podstawową i wyjściową różnicą pomiędzy filozofami była proveniencja akademicka, bądź perypatetycka<sup>7</sup>. W ten sposób o wiele łatwiej zrozumieć konotacje pomiędzy filozofią helleńską, łacińską, arabską, czy żydowską. Wszystkie one były bądź platonizmem, bądź arystotelizmem, bądź też jakąś ich mieszanką. Według Steenberghena fakty, takie jak np. potępienie Tomasza z Akwinu za „niezgodność z Augustynem i Anzelmem” zdają się dowodzić czegoś wręcz przeciwnego, niż chce Gilson.

Sam Gilson jest także źródłem wątpliwości, gdyż w jego pracach nader często znajdujemy zdania wprost przeczące głoszonym doktrynom, a wygłaszane z równą kategorycznością jak tamte. Oto w książce *Bóg i filozofia*<sup>8</sup> znajdujemy klasycznie „gilsonowską” tezę, o tym jak to na temat Boga „filozofowie chrześcijańscy powiedzieli, dzięki Grekom, rzeczy, których nigdy nie byliby powiedzieli sami Grecy” (s.11). Jednakże w *Duchu filozofii średniowiecznej* zdaje się twierdzić coś wręcz przeciwnego, pisząc o moralności chrześcijańskiej, budującej się na pojęciu boskiego Absolutu, że Grecy, doszliby do tej wizji moralności, gdyby bardziej rozwinęli swą własną metafizykę<sup>9</sup>. Zadziwiająca to teza w ustach kogoś, kto do znudzenia powtarzał, że koncepcja Boga jako Bytu i jako Osoby nie powstałaby bez objawienia danego Mojżeszowi! Jeszcze bardziej zadziwia treść przypisu 3 na 372 *Ducha filozofii średniowiecznej*: „Nie tylko sądzę – pisze Gilson - że problem filozofii chrześcijańskiej jest bardziej problemem filozoficznym, niż historycznym, lecz ponadto uważam, że utożsamianie filozofii średniowiecznej z filozofią chrześcijańską jest niesłuszne. Istniały w średniowieczu filozofie niechrześcijańskie (arabska, żydowska, awerroistów łacińskich) i jeśli nawet nie są one charakterystyczne dla ducha łacińskiego średniowiecza, to jednak wchodzą pełnoprawnie w zakres jego historii. Z drugiej strony, istnieją filozofie chrześcijańskie poza filozofią średniowieczną: czy to te, które ją przygotowują, czy te, które z niej czerpią natchnienie”. W tym jednym przypisie Gilson kwestionuje, co najmniej kilka tez, głoszonych w rozdziale pt. *średniowiecze a filozofia*, do którego jest cytowany przypis.

Powinniśmy jednak pamiętać, że wielcy ludzie popełniają wielkie błędy. Jako podsumowanie i zarazem perspektywę badawczą potraktujmy jeszcze jedną wypowiedź Gilsona, że mianowicie „Nie może paść ofiarą własnego geniuszu ten, kto go nie posiada, ci jednak, którzy nie są obdarzeni geniuszem, mają całkowitą słuszność w tym, że nie chcą się stać ofiarami geniuszu innych”<sup>10</sup>. Aby nie paść ofiarą geniuszu Gilsona musimy szukać jeszcze doskonalszej formuły filozofii średniowiecznej, tak, aby była ona coraz pełniej adekwatna do treści ciągle jeszcze okrywanych tekstów, szkół, systemów filozoficznych.

<sup>7</sup> La philosophie au XIIIe siècle, Louvain-Paris 1966, s. 27-28.

<sup>8</sup> W przekładzie Marii Kochanowskiej, PAX, Warszawa 1982.

<sup>9</sup> Oczywiście Gilson podkreśla, że tego nie zrobili.

<sup>10</sup> *Jedność doświadczenia filozoficznego*, tł. Zofia Wrzeszcz, PAX, Warszawa 1968, s. 7-8.