

PAWEŁ MILCAREK

Akademia Teologii Katolickiej  
w Warszawie

## ZAGADNIENIE FILOZOFII CHRZE CIJA SKIEJ\*

1. Nie ma lepszej okazji, by rozważyć zagadnienie filozofii chrześcijańskiej, niż szerszy temat kontekstu odkrycia w dziejach nauki. Wszyscy bowiem zgodzą się bez trudu, że to jedynie kontekst chrześcijański prowadzonych badań - kontekst religii, łaski, objawienia, wiary - może usprawiedliwiać posługiwanie się pojęciami filozofii chrześcijańskiej. Oczywiście to nie rozwiązuje problemu, lecz raczej go otwiera: szybko przecie okaże się, jak różnym rozumieniem kontekstu się posługujemy. Jedni przypisują mu rolę zupełnie zewnętrzną, stawiając w roli okoliczności zgoła przypadkowej; drudzy uznają za przynajmniej jedną z przyczyn zewnętrznych, kształtujących wewnątrz „naturę” filozofii. Jedni uznają, że kontekst jedynie zaciemnia istotę, drudzy bądź obstawali przy tym, a wręcz przeciwnie, jest on jej właściwym naświetleniem, bez którego istota nie jest do końca zrozumiała. Takie kontrowersje dotyczą zarówno szerszego problemu kontekstu odkrycia naukowego, jak jego szczególnego przypadku: filozofii chrześcijańskiej.

Podjęliśmy ten temat w ramach jednego wykładu, możemy mieć jedynie bardzo skromne zamiary. Już sama bibliografia, bądź co bądź wiadectwem dyskusji toczony zawzięcie jeszcze kilkadziesiąt lat temu, powinna być ostrzeżeniem, że wkraczamy na teren jakby podminowany zarzutami, zastrzeżeniami, zaprzeczeniami. Należałoby je wszystkie skutecznie rozbroić lub przynajmniej ostro nie obejść, co w tym wypadku - już choćby ze względu na szczytło miejsca - nie jest możliwe. Nie będzie się więc tutaj referowało całej dyskusji. Trzeba z niej coś wybrać. Wydaje się naturalne, że wybór ten obejmie przede wszystkim rozumowania tych, którzy sami posługiwali się pojęciami filozofii chrześcijańskiej, uznając je za prawomocne do tego stopnia, że nie mieliby nic przeciwko, gdyby ich własną filozofię nazwało chrześcijańską *tout court*. Spodziewamy się, że o sprawie najważniejszej do powiedzenia mają ci, którzy są nią osobiście i wyotnie zainteresowani. Po tym wstąpię nikogo już nie powinno dziwić, że główny szlak obecnego wystąpienia został wytyczony pośladkami zostawionych przez Etienne Gilsona i Jacquesa Maritaina.

2. Wiadomo, że obaj ci filozofowie w sprawie filozofii chrześcijańskiej mieli zdanie bardzo zbliżone, jeżeli nie zasadniczo to samo. Wystąpienia

\*Artykuł stanowi referat wygłoszony w dniu 18 czerwca 1999 roku w ramach cyklu seminaryjnego *Kontekst odkrycia w dziejach dziedziny nauki*, prowadzonego w PAN przez prof. dr hab. Alin Motyck i prof. dr hab. Stefana Zameckiego.

jednak mi dzy nimi pewne ró nice akcentu, które warto zauwa y . Pierwsz z nich jest sam punkt wyj cia rozwa a . Podczas gdy Maritain przechodził niemal od razu do analizy systematycznej, Gilson podkre lał, e „filozofia chrze cija ska jest rzeczywisto ci obiektywnie dostrzegaln wyl czenie w historii i jej istnienie mo e by pozytywnie wykazane jedynie poprzez historii ... ”<sup>1</sup>. S dził, e punkt widzenia historyka pozwala porówna dane, „które mog by zaobserwowane z zewn trz: filozofii bez Objawienia i filozofii z Objawieniem”<sup>2</sup>. Aby dobrze zrozumie podej cie Gilsona, musimy wła nie wzi pod uwag jego przekonanie, e sama analiza historyczna pozwala „wy ledzi w dziejach wpływ objawienia chrze cija skiego na metafizyk ”, a wi c „udowodni niejako do wiadczalnie rzeczywisto istnienia filozofii chrze cija skiej”<sup>3</sup>. Chocia nie nale y sprowadza analiz, zawartych w słynnej pracy Gilsona *Duch filozofii redniowiecznej*<sup>4</sup> (powstałej w zwi zku z wykładami na Uniwersytecie w Aberdeen w roku 1931), wyl czenie do wniosków teoretycznych debaty o filozofii chrze cija skiej (tocz cej si te od roku 1931 ), z pewno ci wła nie wspomniana praca jest w twórczo ci Gilsona najwyrazistszym przykładem wykazywania specyficznego wkładu chrze cija stwa do filozofii. Zreszt nie zapominajmy, e wiele lat pó niej sam autor uczynił zwierzenie, pozwalaj ce s dzi, i przekonanie o istnieniu filozofii chrze cija skiej było - odwrotnie ni sugerowałaby kolejno rozdziałów ksi ki - wła nie wnioskiem z bada historycznych zawartych w pracy o duchu filozofii redniowiecznej, a nie ich zało eniem<sup>5</sup>.

Wnioski historyczne Gilsona były wprost przeciwne do tych, które przedstawił wcze niej inny historyk filozofii, Emil Bréhier (który wła ciwie zapocz tkował cał debat ). Bréhier twierdził, e chrze cija stwo nie wpłyn ło na rozwój filozofii, a sami chrze cijanie posługiwali si po prostu zastanymi doktrynami staro ytnymi, których strz py ł czyli z jak teologi . Gilson dostrzegał w pogl dach swego przeciwnika uwarunkowanie racjonalizmem w pojmowaniu filozofii i liberalno-protestanckim poj ciem chrze cija stwa, jednak przede wszystkim kwestionował jego analizy historyczne. Podczas

<sup>1</sup> E. Gilson: *Duch filozofii redniowiecznej*, tłum. J. Rybałt. Przedmow , przypisy i apendyksy tłum. I. Truskolaska. Warszawa 1959, s. 431.

<sup>2</sup> Ibidem.

<sup>3</sup> Ibidem, s. 43.

<sup>4</sup> Géry Prouvost zauwa a słusznie, e *Duch filozofii redniowiecznej* zawiera w istocie dwa odr bne wnioski teoretyczne: a) objawienie judeo-chrze cija skie było ródlem religijnym rozwoju filozofii, b) wyj tkowym wiadkiem dziejowym takiego rozwoju było redniowiecze łaci skie. (Cf. E. Gilson, J. Maritain: *Correspondance 1923-1971*, édition et commentée par G. Prouvost, Paris 1991, s. 82. )

<sup>5</sup> „Napisałem pierwsz cz *Ducha filozofii redniowiecznej* od fragmentu, który pó niej stał si rozdziałem III, a do ko ca, nie my ł c o poj ciu filozofii chrze cija skiej i wówczas wła nie napotkałem je a poniewa s dziłem, e scali ono w pewien sposób obraz filozofii, który opisywałem, po wi ciłem temu poj ciu dwa pierwsze rozdziały mej pracy” (E. Gilson: *Chrystianizm a filozofia*. Warszawa 1988, s. 84). W owym czasie Gilson nie znal jeszcze encykliki *Aeterni Patris* Leona XIII.

gdy Bréhier pisał o kompletnej obecności wczesnego chrześcijaństwa na kwestie teoretyczne nawet w obrębie religii, Gilson odrzucał też wskazując na spekulatywność samego Pisma świętego, twórczości w. Justyna i innych pisarzy starożytnych. Mówi o samej obecności wpływu Objawienia na filozofię, Gilson zauważa, że „aby obecność takiego wpływu mogła zaistnieć, wystarczyło, że życie chrześcijańskie zawierało od początku obok pierwiastków praktycznych również pierwiastki spekulatywne, choćby nawet były one spekulatywne tylko w sensie religijnym”<sup>6</sup>.

Ale nie chodziło przecież o samą obecność filozofii chrześcijańskiej. Mówili my już, że właściwym poglądem Gilsona jest przekonanie o tym, i historyk spotyka w swych badaniach fakt tej filozofii. Wskazuje to zresztą na konsekwentny realizm, który nakazuje rozważać nie fakty, a niepojęte obecności. Te ostatnie - Gilson powtarzał to przy innych okazjach - nie mogą być podstawą dla faktów: tak jest i tu, na prawach pewnej analogii obowiązującej metafizyczne *adagium: de posse ad esse non valet illatio*.

Tak więc prawdziwa stawka problemu filozofii chrześcijańskiej może się najpierw w polu bada historyka. Czy Gilsonowi rzeczywiście udało się wykazać obecność filozofii chrześcijańskiej w dziejach? On sam był o tym przekonany. A my - mimo krytyk P. Aubenque'a i P. Hadot - wciąż nie mamy podstaw, by odrzucić w zasadniczych punktach jego udokumentowane wnioski.

3. Wpływ chrześcijaństwa na filozofię był jednak rozmaity. Gilson wymienia jego przykłady z filozofii nowożytnej: nie można na sobie bez chrześcijaństwa i jego teologii wyobrazić centralnych tez Kartezjusza, Malebranche'a, Leibniza. A jednak nie mamy tu do czynienia z filozofiami chrześcijańskimi w sensie ścisłym. Raczej ma więc Maritain, gdy w pracy opublikowanej w roku 1960 - odróżnia filozofię chrześcijańską w sensie *materialnym* i w *sensie formalnym*. Oczywiście w obu przypadkach zachodzi różnica ze starożytnymi filozofiami w stylu Platona i Arystotelesa, które w ogóle nie przyjęły wpływu chrześcijaństwa. Jednak to, co Maritain nazywa filozofią chrześcijańską w sensie materialnym, oznacza jedynie „filozofię, której kształt zdeterminowany jest w ten czy inny sposób przez fakt, że rozwijała się ona w historycznym klimacie chrześcijańskim, nawet jeżeli ta filozofia daleka jest od zgodności z wierzeniami chrześcijańskimi”<sup>7</sup>. Tu właściwie nie mieszczą się liczne filozofie nowożytne i współczesne. Maritain uważa, że „w miarę jak filozofia stawiała się w swej istocie mniej chrześcijańska, przybierały w niej

<sup>6</sup> E. Gilson, *Duch...*, op. cit., s. 17.

<sup>7</sup> J. Maritain: *Pisma wybrane*, tłum. J. Fenrychowa. Kraków 1988, s. 132. Cytowana praca została opublikowana pierwotnie w tomie *The Human Person and the World of Values. A Tribute to Dietrich von Hildebrand by His Friends in Philosophy*, wyd. B. V. Schwarz. New York 1960.

na sile chrze cija skie pozostało ci”<sup>8</sup>. Miało si to objawi w dwojakim procesie: z jednej strony nast powała degeneracja „chrze cija skich *przedmiotów*” refleksji (na co podano przykłady z my li Grocjusza, Kartezjusza, Leibniza, Malebranche’a, Spinozy, Berkeleyya, Kanta, Hegla, Comte’a i Marksa); z drugiej „chrze cija ska *inspiracja*” stała si ródłem szalonych ataków na pole spekulacji rozumowej (jak u Böhme, Jacobi’ego, Schellinga, Nietzschego i Szestowa, a nawet Kierkegaarda). Dokładniejsze omówienie tych zjawisk wykracza poza nasz przedmiot, który dotyczy przecie filozofii chrze cija skiej w sensie wła ciwym, czyli - u ywaj c odró nienia Maritaina - w sensie formalnym.

Dodajmy jednak jeszcze, e Gilson traktował fakt swoistej zale no ci wielu pr dów filozoficznych nowo ytno ci i współczesno ci od religii i teologu chrze cija skiej jako argument ułatwiaj cy zrozumienie podobnej, lecz jeszcze gł bszej zale no ci, zachodz cej w redniowieczu (i - dodajmy zgodnie z jego intencj - w okresie patrystyki). Ale dopiero w tych ostatnich przypadkach chodzi wła nie o sam filozofi chrze cija sk . Tym okre leniem nazywał Gilson „wszelk filozofi , która rozgraniczaj c formalnie obydw a porz dki poznania [tj. wiary i rozumu] uznaje jednak objawienie chrze cija skie za niezbdn pomoc dla rozumu”<sup>9</sup>. Chocia definicja podana przez Maritaina (dotycz ca filozofii chrze cija skiej „w sensie formalnym”) brzmi nieco inaczej, wydaje si , e jest zasadniczo zgodna z okre leniem Gilsonowskim: „filozofia wewn trznie zgodna z wiar chrze cija sk , korzystaj ca w swym własnym filozoficznym dziele z pomocy tej wiary i przez ni o ywana”<sup>1</sup>.

Gilson s dził zawsze, e poj cie filozofii chrze cija skiej w wi kszym stopniu odpowiada „konkretnej rzeczywisto ci historycznej” ni „zwykłej tre ci mog cej podlega abstrakcyjnej definicji”<sup>11</sup>. Dlaczego tak uwa ał, postaramy si wyja ni dalej. Obecnie zauwa my jeszcze raz, e na obron swojego okre lenia przywoływał argumenty, jak mu si zdawało, najsilniejsze: fakty historyczne. Konkretnie chodziło o twórczo czterech wielkich wiadków: w. Justyna, Laktancjusza, w. Augustyna i w. Anzelma (ci zostali powołani w wywodzie z 2. rozdziału *Ducha filozofii redniowiecznej*, lecz - jak widzimy w wietle innych prac samego autora - nic ich tu nie ró ni od np. w. Bonawentury, Jana Dunsza Szkota czy w. Tomasza). Wspóln cech ich postaw intelektualnych jest wła nie dobrowolna i chciana uległo wpływowi religii chrze cija skiej, której da wyraz w. Anzelm w znanych formułach: *credo, ut intelligam* oraz *fides quaerens intellectum*. Gilson

<sup>8</sup> Ibidem, s. 133.

<sup>9</sup> E. Gilson: *Duch...*, op. cit, s. 38-39.

<sup>10</sup> Cf. J. Maritain, op. cit., s. 132.

<sup>11</sup> E. Gilson: *Duch...*, op. cit., s. 39.

uogólnia proces powstawania filozofii chrześcijańskiej, obserwowany u wspomnianych autorów: „Dopóki człowiek wierzy czy opiera swoje twierdzenia na wewnętrznym przekonaniu czerpanym z wiary, nie wkroczył jeszcze w dziedzinę filozofii. Z chwil jednak, gdy w ród przedmiotów swej wiary odkrywa pewną liczbę prawd mogących stać się przedmiotem poznania - staje się filozofem. Je li za te nowe zdobycze filozoficzne zawdzięcza wierze chrześcijańskiej - staje się filozofem chrześcijańskim”<sup>12</sup>.

4. Rozważmy teraz same warunki prawomocnego pojęcia filozofii chrześcijańskiej. Zarówno Gilson, jak Maritain, zdawali sobie sprawę ze sprzeciwu, jaki budziło (i budzi) to pojęcie wśród filozofów, i to również wśród filozofów-chrześcijańskich. Obaj wskazywali na konieczność dwóch porządków lub ujęć. W każdym z nich sytuacja filozofii chrześcijańskiej byłaby różna.

W tzw. *porządku precyzowania* chodzi o naturę filozofii: „to, czym jest ona sama w sobie”<sup>13</sup>. Ta natura określa wylicznie przedmiot filozofii, a jest nim coś dostępnego przyrodzonym władzom ludzkiego umysłu. Dokonując tych ustaleń, Maritain wnioskował, że „określenie *chrześcijańska* zastosowane do filozofii nie odnosi się do tego, co kształtuje ją w jej istocie filozofii: jako filozofia nie jest zależna od wiary chrześcijańskiej ani w swym przedmiocie, ani w swych podstawach, ani w metodzie”<sup>14</sup>. Choć nieraz podkreśla się w tym punkcie rzekomo rozbieżności między dwoma wybitnymi tomistami, w rzeczywistości nie widać powodu, by podobnego twierdzenia nie mógł wypowiedzieć Gilson. Twierdził on również o zdecydowanym i wpływowym wiary nie ulega istota filozofii, oraz że w płaszczyźnie nie samej filozofii problem filozofii chrześcijańskiej znika<sup>15</sup>. (Inna rzecz, że Gilson kładł większy nacisk na to, iż wpływ wiary w filozofii chrześcijańskiej jest wewnętrzny - czego zresztą Maritain nigdy nie negował, podkreślając, że mówi o naturze filozofii odnosimy się do „czysto abstrakcyjnej treści”. )

Filozofia może być ponadto rozważana w *porządku przejawiania*, czyli ze względu na swój *stan*, „w jakim znajduje się rzeczywiście, historycznie, w człowieku jako podmiocie, a który jest związany z jego warunkami bytu i działania w konkretnym życiu”<sup>16</sup>. Podobnym rozumieniem posługuje się Gilson, mówiąc o określonym historycznie „stanie filozofii”<sup>17</sup>. Tu właściwie jest miejsce na filozofię chrześcijańską, na którą natyka się historyk. Jednak sam problem filozofii chrześcijańskiej - co podkreśla Gilson - wprowadza nas już tak i w dziedzinę teologii.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 37.

<sup>13</sup> J. Maritain, op. cit., s. 134.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 136.

<sup>15</sup> Cf. E. Gilson: *Chryścianizm...*, wyd. cyt., s. 76.

<sup>16</sup> J. Maritain, op. cyt., s. 134.

<sup>17</sup> Cf. E. Gilson: *Chryścianizm...*, wyd. cyt., s. 76.

Ten - u ywaj c wyra enia Maritaina - „chrze cija ski stan filozofii” (lub, jak woli Gilson, po prostu filozofia chrze cija ska) charakteryzuje si okrelonymi składnikami obiektywnymi (przedmiotowymi) i subiektywnymi (podmiotowymi). Na pierwsze z nich natyka si historyk, ale drugie mo e rozpatrywa z powodzeniem jedynie teolog.

Maritain, mówic o komponentach filozofii chrze cija skiej, zatrzymuje si najpierw przy *obiektywnym wsparciu*, jakie filozofia otrzymuje z wiary: chodzi o „przedmioty nale ce do dziedziny filozofii, które jednak faktycznie nie zostały przez filozofów wyra nie uznane, a które chrze cija skie objawienie stawia na pierwszym planie”<sup>18</sup>. Takimi przedmiotami s : poj cie stworzenia, poj cie Boga jako *Ipsum Esse per se subsistens*, poj cie grzechu (w czysto etycznym znaczeniu tego słowa). W my li Gilsona problem tych przedmiotów ł czy si ci le z zagadnieniem tzw. *revelabiliów*, czyli tych prawd objawionych, które sk din d znajduj si w zasi gu rozumu naturalnego (nale y tu cała teologia naturalna). Gilson s dził, e te prawdy zostały przez człowieka faktycznie rozpoznane naturalnym rozumem dopiero pod wpływem wiary chrze cija skiej. Ze swej strony Maritain podkre lał, e musiały one jednak „wchodzi w skład filozoficznego dorobku ludzko ci i nie mo na twierdzi , e przed objawieniem były całkowicie nieznanne filozofom”<sup>19</sup>. Ale na tym nie koniec: wspomniany autor wymieniał w ród obiektywnych komponentów filozofii chrze cija skiej to, co powstało w filozofii niejako w zwi zku z systematycznymi rozwa aniami nad dogmatami, a wi c pod wpływem tajemnic wiary. Chodzi tu przede wszystkim o metafizyczny problem osoby.

O ile wspomniane wy ej składniki obiektywne filozofii chrze cija skiej podpadaj w ten czy inny sposób pod badania historyka, o tyle „subiektywne umocnienie, jakie działałno filozofa znajduje w chrze cija skim klimacie”, daje si wy ledzi i opisa ju chyba tylko w teologii. Chodzi bowiem o wsparcie, jakie natura otrzymuje od łaski, a rozum od wiary.

W tym fragmencie rozwa a znów zachodzi subtelná ró nica mi dzy dwoma autorami, których poszukiwania stanowi kanw niniejszego referatu. Maritain woli, mimo wszystko, unika wyja nie typowo teologicznych, wyra onych w terminologii wła ciwej tej dyscyplinie. Opisuj c wspomniane *subiektywne wsparcie* mówi, e wiara sprawia mocniejsze przyłgni cie umysłu filozofa do prawdy o istnieniu Boga, rozpoznanej drog wyl cznie rozumow ; e kontemplacja „oczyszcza i uspokaja” sprawno filozofowania w jego własnym porz dku.

<sup>18</sup> J. Maritain, op. cit., s. 137.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 138.

Z kolei Gilson wkracza zdecydowanie w rozważania teologiczne, którym poświęca obszernie fragmenty swej pracy *Chryścianizm a filozofia*. Przypomnieliśmy już odróżnienie natury i stanu. Gilson zauważa, że jest ono wykorzystywane w teologii m. in. dla wyjaśnienia sytuacji człowieka po grzechu pierworodnym: natura ludzka pozostała ta sama, lecz zmienił się stan człowieka, który jest inny w przypadku utraty łaski i jej odzyskania. Analogicznie dotyczy to filozofii, która pozostaje sobą zarówno w umyśle poganina, jak chrześcijanina, lecz w tym ostatnim przypadku ma szansę skorzystać z łaski objawienia udzielonej rozumowi ludzkiemu. Pod wpływem łaski rozum - zachowując swoją naturę - wchodzi w inny stan: zostaje uzdrowiony. Charakterystyczne dla Gilsona jest właśnie szukanie zasadniczego rozwiązania problemu filozofii chrześcijańskiej w przestrzeni teologicznych analiz o relacji natury i łaski. Oto najważniejsza zasada jego przemysłu: „Łaska zakłada istnienie natury i bóg uzdrawia naturę, bóg ten ją dopełnia. Gdy łaska uzdrawia naturę, nie zastępuje jej, lecz przywraca ją do pierwotnego stanu. A gdy natura, odnowiona w ten sposób przez łaskę, dokonuje dzieł sobie właściwych, to dzieła te są dziełami naturalnymi”<sup>20</sup>. „Jeśli za to uważa, że poszukiwanie prawdy przy pomocy rozumu przestałoby być takie, gdyby stało się wiadomym chrześcijańskie, to praktycznie rzecz biorąc stwierdza, że człowiek przestaje być człowiekiem, gdy godzi się być chrześcijaninem”<sup>21</sup>.

Gilson nie czyni żadnej tajemnicy z tego, że w tej płaszczyźnie nie subiektywnej specyfiki filozofii chrześcijańskiej podaje rozstrzygnięcie o charakterze teologicznym. Jest również wiadomym, że jest ono ściśle zależne od katolickiej teologii natury i łaski, istotnie różnej np. od stanowiska kalwinizmu. „Zgadza się - pisze - że takie ujęcie sprawy jest ujemnie teologicznym. Gotów jestem nawet zgodzić się na wykluczenie mnie z grona filozofów jako tego, kto ujmuję filozofię teologicznie; lecz mogłoby to uczynić jedynie w dwóch ściśle określonych wypadkach. Po pierwsze: gdyś dzisiaj mój jest protestantem... Po drugie: jeśli dzisiaj jestem poganinem... Jeśli jednak krytyk mój jest katolikiem, jestem zmuszony przyjąć, że jeden z nas dwóch mylnie pojmuję istotę katolicyzmu...”<sup>22</sup>.

5. Nigdy nie do powtarza, że ani Gilson, ani Maritain, nie widzieli w filozofii chrześcijańskiej jakiejś formy wiatopoglądu czy ideologii, zlepku filozofii i teologii. Zawsze się dziłi, że chodzi o „filozofię prawdziwą”, pojętą jako *perfectum opus rationis*. To, co miało ją odróżnić od innych filozofii, sprowadzało się (1) w aspekcie przedmiotowym - do zgodności z prawdami objawionymi, (2) w aspekcie podmiotowym - do „wyciowego związku z mo-

<sup>20</sup> E. Gilson: *Chryścianizm...*, op. cit., s. 25.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 79.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 26.

cami nadprzyrodzonymi”. Mówi c o tym ostatnim, Maritain wyra ał si o wierze jako nie nale cej do struktury filozofii zewn trznej zasadzie reguluj cej (*stella rectrix*)<sup>23</sup>. By mo e Gilson uznałby wyra niej wiar za czynnik pozytywnie kształtuj cy poszukiwania filozoficzne naturalnego rozumu - czynnik przenikaj cy nie sam filozofi , lecz „dzieło jej ustanowienia”. Natomiast w adnym razie ani jeden, ani drugi autor nie sprowadziłby wiary i objawienia do roli zewn trznego kryterium negatywnego (jak to czynił np. Fernand van Steenberghen).

Filozofia chrze cija ska nie jest zatem czym po rednim mi dzy filozofi i teologii . Jest wła nie filozofi . Ale jest prawd , e zachodzi w niej niekonfliktowe napi cie mi dzy wiar religijn a rozumem filozoficznym. O ile nie ma filozofii chrze cija skiej bez chrze cija stwa, o tyle równie nie ma jej bez samej filozofii, która musi zachowa autonomi wzgl dem wiary. Lecz to nie przekre la formuły *philosophia ancilla theologiae*. Wr cz przeciwnie -jak to mówi Gilson w odniesieniu do czasów, gdy w. Albert i w. Tomasz „cierpliwie wydobywali” filozofi „ze spowicia teologicznego”, nadaj c jej statut z prawami i obowi zkami - „aby filozofia mogła słu y , musiała wpierv istnie ”. Dlatego to wła nie mistrzowie redniowieczni pracowali „usilnie nad wyodr bnieniem dziedziny filozoficznej od dziedziny teologicznej i przywrócili nale ne znaczenie dociekaniom zasługuj cym na miano filozofii”. A przecie czynili to zawsze w imi teologii.

Skoro padły tu imiona konkretnych filozofów chrze cija skich z przeszło ci dziejowej, mo na zapyta : czy protagoni ci zagadnienia filozofii chrze cija skiej uznawali który z konkretnych nurtów za archetypowy, czy wzorcowy dla „filozofowania w wierze”? Ju na pierwszy rzut oka do tej rangi pretendowałyby, konkuruj c ze sob : augustynizm i tomizm.

Rzecz ciekawa, Maritain i Gilson (sami b d cy wybitnymi i zaangażowanymi tomistami) nigdy nie zdecydowali si na wyznaczenie podobnego historycznego wzorca filozofii chize cija skiej. W ka dym razie nie chodziło tu o wzorzec absolutny. Mówi c o augustynizmie i tomizmie zabiegali raczej o wyja nienie specyficznych trudno ci, które przeszkadzałyby zwolennikom tych nurtów w przyj ciu samego poj cia filozofii chrze cija skiej. W przypadku augustynizmu byłoby to przeakcentowanie nadprzyrodzonego wpływu wiary (które powinno by skorygowane rozpoznaniem autonomii rozumu naturalnego i filozofii). W przypadku tomizmu, wr cz przeciwnie, ewentualna trudno - któr zreszt Gilson i Maritain uwa ali za aktualn u wielu neoscholastyków - polegałaby na swoi cie racjonalistycznym podej ciu do filozofii, niemal absolutnie izolowanej od pozytywnego wpływu wiary. (W tym wła nie punkcie Gilson zauwa ał milcz cy sojusz neoscholastyków

<sup>23</sup> J. Maritain: *Les degrés du savoir*. Paris 1982, s. 612.



i racjonalistów przeciw koncepcji filozofii chrześcijańskiej. ) W odpowiedzi na to trudno powstały studia Gilsona, ukazujące zachowanie przez w. Tomasza równowagi między odnalezioną autonomią rozumu i przedmiotu filozofii a dziedzicznym zaufaniem do prawdy chrześcijaństwa.

6. Pojęcie filozofii chrześcijańskiej nie tylko wywoływało opory i protesty w przeszłości. Jest tak nadal. Maritain i Gilson byli świadomi, że wiele tych zastrzeżeń wynika z obawy sprowokowanej przez napięcie lub raczej konflikt między filozofią chrześcijańską a filozofiami niechrześcijańskimi. Obaj autorzy zdawali sobie sprawę, że chodzi o konflikt wcale nie pozorny. Gilson mówił np. o tym, że dla tych, którym obca jest filozofia chrześcijańska, problemem jest nie tylko jej powstanie, ale i jej zrozumienie. Faktycznie się dzieje, że niezgoda w porządku wiary może skutecznie przeszkodzić w porozumieniu na polu filozofii - co jednak nigdy nie zwalnia filozofa chrześcijańskiego z obowiązku posługiwania się w toku dyskusji jedynie argumentami rozumowymi. Inna rzecz, że troskę filozofa chrześcijańskiego pozostanie zawsze podzielenie łaski wiary ze swoim rozmówcą<sup>24</sup>. Nie ma zresztą nic bardziej oczywistego.

Gilson wspomina, że po słynnym wystąpieniu Maritaina w Société Française de Philosophie w dniu 21 marca 1931 (od którego zaczęła się na dobre trwać cała latami debata na temat filozofii chrześcijańskiej) jeden z najwybitniejszych słuchaczy o nastawieniu laickim wyraził prywatnie szczery niepokój czy aby mówca nie jest wariatem<sup>25</sup>. Był to oczywiście sam Maritain zachował wspomnienie tego incydentu. W tym samym czasie w tekście wydanym w 1960 roku pisał na zakończenie swych rozważań o filozofii chrześcijańskiej: „Sądzić, że nic nie przynosi większej szkody normalnemu postępowi i rozwojowi filozofii, niż wzajemne lekceważenie, z jakim niektórzy chrześcijańscy filozofowie uważają wszystkie wieckie filozofie za zarozumiałe głupoty, a niektórzy filozofowie wieckie filozofie chrześcijańskie za ślepczy dogmatyzm. Taka obustronna pogarda oparta jest na obustronnej nieznajomości, która może i powinna być przezwyciężona; umysł ludzki zdolny jest bowiem przekroczyć własne systemy i pojęcia, aby znaleźć się na chwilę w perspektywie innego ludzkiego umysłu i zrozumieć jego pojęcia i systemy. Wzajemne zrozumienie i wzajemna intelektualna sprawiedliwość może być możliwe - ale niemożliwa jest obustronna zgoda. W tym sensie napięcie między filozofią chrześcijańską a filozofią niechrześcijańską nigdy nie może być przezwyciężone”<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> Cf. E. Gilson: *Duch...*, op. cit., przyp. 18 na s. 38.

<sup>25</sup> Cf. E. Gilson: *Filozofia i teologia*, tłum. J. Kotsa. Warszawa 1968, s. 176.

<sup>26</sup> J. Maritain, op. cit., s. 141.