

Étienne Gilson (1884-1978)

Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich Étienne Gilsona¹ od ponad półwiecza należy do podstawowego warsztatu mediewisty zgłębiającego kulturę umysłową pierwszych wieków kształtowania się kręgu europejskiej cywilizacji. O wartości tej syntezy decydują nie tylko jej walory poznawcze, poziom erudycji, ale też specyfika metody prowadzenia wykładu. Otóż autor zrezygnował ze śledzenia rozwoju myśli średniowiecza na zasadzie kontynuacji dziedzictwa starożytnej Grecji, co w szeregu syntetycznych ujęć dziejów filozofii stanowi podstawę do wyznaczenia jednej perspektywy ich oglądu dla kolejnych epok². Za nie mniej uprawnione z historycznego punktu widzenia uznał natomiast w tym konkretnym wypadku uprzywilejowanie perspektywy teologicznej, by w ten sposób wytyczyć oś narracji biegnącą do myślicieli wczesnochrześcijańskich, jak Justyn Męczennik w II w., a dalej św. Augustyn, Abelard, św. Tomasz, św. Bonawentura i wreszcie Mikołaj z Kuzy.

Gilson stanął bowiem na stanowisku, że filozofia chrześcijańska to zjawisko historyczne, w którym recepcja greckiej myśli stanowiła efekt wtórny w stosunku do oryginalnych, twórczych poszukiwań inspirowanych podstawową w tym wypadku refleksją teologiczną. Znajdowało się w kręgu tej ostatniej miejsce na *stricte* racjonalne dociekania, co pozwoliło uczonemu podkreślić w wypadku namysłu nad umysłowością wieków średnich ahistoryczność tendencji do oddzielania, uniezależniania filozofii od teologii³. Powiązanie obu dziedzin wynikało już z samego faktu, że ówczesni filozofowie byli w pierwszym rzędzie teologami, zakorzenionymi w wierze chrześcijańskiej, co w przekonaniu Gilsona warunkowało wszelką ich spekulację rozumową.

¹ Zob. É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987 (wyd. 1: 1955). Zwłaszcza gdy uwzględni się fakt, iż synteza ta obejmuje też omówienie filozofii żydowskiej czy arabskiej, może pojawić się wątpliwość odnośnie do adekwatności tytułu do jej treści (zob. np. A. Andrzejuk, *Koncepcja filozofii średniowiecznej jako filozofii chrześcijańskiej i niektóre jej konsekwencje w ujęciu Étienne Gilsona*, w: Étienne Gilson. *Filozofia i mediewistyka*, red. T. Klimski, Warszawa 2007, s. 49 n.). Warto wziąć pod uwagę w tym wypadku dążenie Gilsona do uprzywilejowania wiodącego, chrześcijańskiego nurtu filozofii średniowiecza, a wówczas omówienie myśli niechrześcijańskiej stanowi (jedynie) integralny kontekst ujęcia wspomnianego zasadniczego nurtu. O pojęciu tytułowej filozofii chrześcijańskiej zob. niżej przyp. 4.

² Tak np. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1988.

³ Gilson zauważał, że w ramach współczesnych mu nurtów refleksji istnieją określone racje sprzyjające przeciwstawianiu wymiaru teologii i filozofii w oglądzie scholastyki, jednakże tym bardziej pozwoliło mu to podkreślić ahistoryczność tego rodzaju oglądu, jako niespektującego kontekstu kultury umysłowej epoki, zob. E. Gilson, *Historia filozofii* (jak w przyp. 1), s. 482 n.

W tym wyrażać się miał – tytułowy dla wcześniejszej jego dwutomowej pracy *L'esprit de la philosophie medievale* (1932 r.) – duch średniowiecznej filozofii właśnie jako chrześcijańskiej⁴. Wśród przesłań tego dzieła – niejednokrotnie uznawanego za najważniejsze w jego dorobku – znalazło się zakwestionowanie dominującego jeszcze w pierwszych dziesięcioleciach XX w. przekonania, iż przełom kartezjański zasadzał się na bezpośrednim odwołaniu do tradycji antyku. Poglądu, iż metafizyka Kartezjusza silnie zakotwiczona jest w myśli średniowiecza⁵, Gilson dowodził z perspektywy wieloletnich studiów, gdyż już doktorat w 1913 r. uzyskał na podstawie rozpraw poświęconych doktrynie tego myśliciela i jej powiązaniom z teologią, a zwłaszcza scholastyką⁶. Jego promotorem był Lucien Lévy-Bruhl, znakomity pionier francuskiej antropologii, ale także historyk filozofii, znawca myśli Kartezjusza⁷.

Po obronie doktoratu Gilson został wykładowcą uniwersyteckim w Lille. Wcześniej natomiast uczył filozofii w liceach w Bourg-en-Bresse, Rochefort-sur-Mer, Tours, Saint-Quentin et Angers, już jako absolwent Sorbony w 1907 r., gdzie uczęszczał na wykłady m.in. Emila Durkheima i współpracującego z nim Marcela Mause, oczywiście też wspomnianego już Lévy-Bruhla, a także katolickiego myśliciela, historyka filozofii Victora Delbosa. Nie ominął również wykładów Henri Bergsona w Collège de France. W trakcie studiów znacznie przekroczył wymagany przez uczelnię zakres przedmiotów. Na Sorbonę trafił zresztą już z bardzo solidnym przygotowaniem w za-

⁴ Jako chrześcijańską É. Gilson (*L'esprit de la philosophie medievale*, t. 1, Paris 1932, s. 32 n.) zdefiniował tę filozofię, która uwzględnia objawienie chrześcijańskie jako niezbędny środek wspierający rozum. Sens tego pojęcia widział w perspektywie teologicznej, co zaznacza z kilkunastoletniego dystansu w szkicu *Teologia a filozofia* wydanym w zbiorze z 1948 roku (zob. É. Gilson, *Chryścianizm a filozofia*, tłum. A. Więckowski, Warszawa 1988, s. 75-91). Uznanie, iż „duch filozofii średniowiecznej” wyraża się właśnie w jej chrześcijańskim obliczu, może budzić wątpliwość, zwłaszcza że sam Gilson nie jest w tym wypadku konsekwentny na poziomie terminologicznych rozważań, twierdząc, że utożsamianie filozofii średniowiecznej z filozofią chrześcijańską nie jest słuszne. Podnosi ten problem A. Andrzejczuk [Koncepcja filozofii (jak w przyp. 1), s. 55] w zwięzłym przedstawieniu koncepcji omawianej pracy oraz wspomnianej wyżej *Historii filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich* (tamże, s. 49-56). Pozostaje więc uznać, iż metafora „ducha filozofii” odpowiada w tym wypadku nie wielości nurtów myśli między V a XV stuleciem (chrześcijański, żydowski, arabski), ale wskazuje na znaczenie intelektualnej spuścizny tzw. średniowiecza w następnych epokach, docenionej z perspektywy żywotności jej zasadniczego nurtu w postaci rozwijanej przez samego Gilsona filozofii chrześcijańskiej. Metafora „ducha” dobrze oddaje tę żywotność i inspirującą w XX w. siłę myśli o metryce z wieków średnich. Zob. też uwagi Pawła Milcarka, *Rozumienie filozofii chrześcijańskiej przez Étienne Gilsone*, w: Étienne Gilson (jak w przyp. 1), s. 37-48.

⁵ Tak też np. É. Gilson, *Historia filozofii* (jak w przyp. 1), s. 481 n.

⁶ Tzw. mała teza: *Index scholastico-cartésien*, Paris 1912, i tzw. duża teza: *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris 1913.

⁷ Przedstawiony tu rys biograficzny oparto przede wszystkim na: E. A. Synan, Étienne Gilson (1884-1978), w: *Medieval Scholarship. Biographical Studies on the Formation of a Discipline*, t. 3: *Philosophy and the Arts*, red. H. Damico, New York 2000, s. 75-87; J. Sochoń, Étienne Gilson. Filozofia chrześcijańska i ateizm, *Warszawskie Studia Teologiczne* 13, 2000, s. 171-190, zwł. 171-174; G. Brand, Gilson, Étienne, w: *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*, red. T. Bautz, t. 22, Nordhausen 2003/2004, kol. 418-436. Podstawowa biografia zob. L. K. Shook, Étienne Gilson, Toronto 1984. Kalendarium do roku 1957 zob. też *Vie, Titres et Fonctions d'Étienne Gilson*, w: *Mélanges offerts à Étienne Gilson*, Paris-Toronto 1959, s. 9-14.

kresie literatury i kultury europejskiej, a także łaciny i greki. Zapewniła mu je edukacja w szkołach w Paryżu.

Tu się urodził 13 czerwca 1884 r. jako trzeci z pięciu synów w kupieckiej rodzinie silnie przywiązanej do katolicyzmu. Jego ojciec, Paul Anthelme Gilson, przeszedł udar mózgu i ostatnie dwadzieścia lat życia dotknięty był paraliżem. Odtąd już nie tylko domem i małoletnimi dziećmi, ale także prowadzeniem rodzinnego sklepu zajęła się młodsza od niego o trzynaście lat małżonka, Caroline Juliette Reinoud. Dzięki jej staraniom także dwaj najmłodsi synowie osiągnęli wykształcenie uniwersyteckie: André został księdzem, a Maurice lekarzem. Po szkole podstawowej Étienne kształcił się najpierw w Małym Seminarium Notre-Dame-de-Champs (w latach 1895-1902), a następnie w elitarnym Liceum Henryka IV i już wówczas poznał Levy-Bruhla. Zamknął ten etap edukacji w 1903 r., uzyskując bakalaureat w zakresie literatury. Zanim jesienią następnego roku podjął studia filozoficzne na Sorbonie, przyszło mu jeszcze odbyć służbę wojskową.

Dziesięć lat później powołanie na front pierwszej wojny światowej oderwało go nie tylko od – przypomnijmy – podjętej w 1913 r. pracy na uniwersytecie w Lille, ale też od rodziny: w 1908 r. poślubił swą dalszą kuzynkę, Thérèse Ravisé, z którą przed wybuchem wojny miał już dwie córki, Jacqueline i Cécile; syn Bernard urodził się w 1928 r. W pierwszym roku światowego konfliktu jako sierżant szkolił rekrutów, a następnie, w stopniu podporucznika, dowodził oddziałem karabinów maszynowych pod Verdun. W lutym 1916 r., ranny w zbombardowanym bunkrze, został wzięty do niewoli niemieckiej. W obozie jenieckim dla oficerów nie należał do uległych; w dokumentach odnotowano jego niepokorne zachowania. Czas uwięzienia wykorzystał na poprawę kompetencji językowych z niemieckiego, angielskiego i rosyjskiego, a nawet pracę naukową (umożliwiono mu dostęp do literatury i publikację artykułu w 1917 r. we francuskim czasopiśmie). Wigilię Bożego Narodzenia 1918 r. spędził już z rodziną. Sześć lat później za wojenne zasługi uhonorowano go Krzyżem Wojny 1914-1918 i awansowano do stopnia porucznika.

W lutym 1919 r. Gilson powrócił do pracy w Lille, ale już w maju przeniósł się na uniwersytet w przyłączonym ponownie po niemal półwieczu do Francji Strasburgu, gdzie został profesorem filozofii. Cieszył się rodzinnym szczęściem – małżonka przychodziła na jego wykłady, razem często chodzili na mszę do katedry, często słuchali koncertów (melomanem zafascynowanym muzyką klasyczną Étienne został już w szkole średniej). Tu, w czym nie miały udziału miała inspiracja twórców szkoły *Annales*, Luciena Febvre'a i Marca Blocha, obrał za główny obszar swych historycznych dociekań myśl średniowiecza, a zwłaszcza tomizm. W 1921 r. wrócił na macierzystą Sorbonę, by objąć opustoszałą po śmierci Francois Picaveta w tymże roku Katedrę Historii Filozofii Średniowiecznej. Kierował nią przez jedenaście lat, paralelnie wykładając także w École pratique des Hautes-Études.

Akademicką działalność przerwał latem i jesienią 1922 r., angażując się w misję humanitarną w Rosji i na Ukrainie. Współpracując z Towarzystwem Pomocy Dzieciom Rosyjskim i Komitetem Nansenowskim Ligi Narodów, podróżował jako obserwator do wspomnianych krajów, by organizować pomoc w walce z głodem i zagrożeniem epidemiologicznym (jego znajomość rosyjskiego miała w tym wypadku

kluczowe znaczenie). W tym też roku nawiązał wieloletnią współpracę z paryskim wydawcą Josephem Vrin. Obaj, wraz z dominikaninem Gabrielem Théry, w 1926 r. założyli rocznik poświęcony kulturze umysłowej wieków średnich „Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen âge”.

Od 1932 r. Gilson przeniósł się do Collège de France, gdzie objął Katedrę Historii Filozofii Wieków Średnich na blisko dwadzieścia lat. Jednakże Paryż był już wówczas dlań za ciasny, zwłaszcza że narastająca w środowisku tamtejszych intelektualistów fala laicyzmu nie stwarzała przychylnego klimatu dla uprawianych przezeń kierunków studiów, w tym metodologicznego realizmu, a także dla jego osobistej postawy życiowej. Już od 1926 r. zaczął działalność naukową w USA i Kanadzie; nieznaną dotąd kontynent zachwycił go – w jednym z pierwszych listów do żony zza Oceanu napisał, iż chciałby urodzić się w Wirginii. Udziałem w konferencjach, wykładami i odczytami wnet zaskarbił sobie spory autorytet w kręgu północnoamerykańskich środowisk akademickich, za czym poszły propozycje zatrudnienia, m.in. pełnej profesury na Harvardzie. Przyjął jednak jedynie propozycję prowadzenia tam wykładów w semestrze w latach 1927/1928.

Zdecydował się natomiast trwale związać z Toronto, gdzie w 1929 r. został współzałożycielem – wraz z Henrym Carrem CSB i Geraldem B. Phelanem – Instytutu Studiów Mediewistycznych, przekształconego dziesięć lat później w instytut „papieński”: Papal Institute of Medieval Studies (PIMS). Objął tam stanowisko kierownika studiów, piastując je ponad cztery dekady. Rokrocznie starał się spędzać jeden semestr w Ameryce. W latach 1931-1932 wykładał w Szkocji, w Aberdeen, a plonem tej działalności był, wspomniany już, imponujący *Duch średniowiecznej filozofii*. Podobnie opublikowane zostały prowadzone przez niego cztery lata później wykłady na Uniwersytecie w Harvardzie, gdzie w 1936 r. otrzymał – w trzechsetlecie uniwersytetu – honorowy doktorat. Tę dobrą passę w jego działalności zagranicznej przerwała druga wojna światowa. Po zajęciu Francji przez Niemcy odmówił współpracy z okupantem i sympatyzował z ruchem oporu: jego nastoletni syn był nawet kurierem *Résistance*. Trudno nie wspomnieć w tym miejscu o rozstrzelaniu przez hitlerowców za udział w tej konspiracyjnej organizacji Marca Blocha w czerwcu 1944 r.

W październiku 1945 r. Gilson uczestniczył w konferencji założycielskiej ONZ w San Francisco oraz reprezentował Francję również w utworzonej w tymże roku UNESCO. W następnym roku spotkał go najwyżej ceniony przez niego zaszczyt: został wybrany w poczet członków Akademii Francuskiej. W latach 1947-1949 zasiadał jako członek w wyższej izbie parlamentu ówczesnej IV Republiki, Conseil de la République. Angażował się wówczas jako członek Ludowego Ruchu Republikańskiego (Mouvement Républicain Populaire – MRP) także w publicystykę polityczną. W 1949 r. uhonorowany został orderem Wielkiego Oficera Legii Honorowej. Wśród tych największych zaszczytów i wyrazów społecznego uznania nastał jednak w życiu Gilsona czas niezwykle ciężkich doświadczeń.

W listopadzie 1949 r. białaczka zabrała mu żonę Thérèse. Pogryżł się na długie miesiące w głębokim przygnębieniu i radykalnie ograniczył kontakty z otoczeniem. Nie przerywał jednak aktywności naukowej i publicystycznej. W pierwszych latach zimnej wojny – czemu dawał wyraz jedynie w prywatnych rozmowach – przychy-

łał się do niezaangażowania Francji w ewentualny przyszły konflikt, co motywował m.in. obawą o los własnych dzieci. Na tym tle rozpętana została „afera Gilsona”, do czego przyczynił się znany politolog i publicysta, krytyk totalitaryzmu tak nazistowskiego, jak sowieckiego, Waldemar Gurian. Pochodził on z Rosji, był Żydem i konwertytą katolickim, a przebywał najpierw na emigracji w Niemczech do 1934 r., potem w Szwajcarii, i wreszcie od 1937 r. w USA. Na podstawie pogłoski o treści jednej z towarzyskich rozmów Gilsona zaatakował go w liście otwartym na łamach prasy, zarzucając mu defetyzm i neutralizm.

Gilson zbyt długo milczał, by zapobiec fali społecznego potępienia, i choć po kilkumiesięcznej dyskusji ostatecznie doczekał się nawet publicznych przeprosin Guriana, to zdążył już paść ofiarą środowiskowego ostracyzmu. Otóż gdy zwrócił się wówczas do władz Collège de France – mając 66 lat – o przejście na emeryturę, planując zarazem skupić się głównie na działalności w Toronto, oskarżono go o chęć ucieczki z Francji. W tej sytuacji, nie – jak zamierzał – na własne życzenie, ale głosami kolegów, został pozbawiony od 1 stycznia 1951 r. katedry w Collège de France. Tym samym nie mógł też cieszyć się honorowym tytułem profesora-emeryta tej uczelni. W narastającym osamotnieniu otuchy dodał Gilsonowi list poety i mistyka, pochodzącego z Nowej Zelandii, a działającego głównie w USA, trapisty, Thomasa Mertona.

Wsparcie to nabierało szczególnej wagi w obliczu kolejnych kłopotów, które spały na francuskiego myśliciela wskutek kontestacji jego poglądów przez wpływowych przedstawicieli środowiska nauki katolickiej, związanych ze Świętym Oficjum. Rozprawę Gilsona *Byt i istota*⁸ spotkał zarzut promowania poglądu o zmienności prawd metafizycznych, przez co planowano poddać ją krytyce na kongresie tomistycznym w Rzymie w roku 1950, a nawet doprowadzić do wciągnięcia jej na *Indeks ksiąg zakazanych* (nie przypuszczano wówczas zapewne, że jego aktualizacja w 1948 r. okaże się ostatnią). Plan ten wprawdzie się nie powiódł, ale pogłoska o tej sprawie osłabiała przez następne lata pozycję uczonego w środowisku myśli chrześcijańskiej.

We wszczętej wówczas debacie Gilson bronił poglądów nie tylko własnych, ale także zaprzysiężonych z nim Henri de Lubaca i Marie-Dominique Chenu, i wyszedł z niej na naukowej niwie obronną ręką. Związał się też z Katolickim Uniwersytetem w Louvain, wygłaszając wykład inauguracyjny na otwarcie tamtejszej Katedry Kardynała Merciera w 1952 r. Warto to podkreślić, gdyż z przedstawicielami środowiska wspomnianego uniwersytetu w ciągu dziesięcioleci naukowych debat toczył niejeden spór⁹, zatem zaproszenie go do współpracy i zaliczenie w poczet tamtejszego Société Philosophique de Louvain odczytać należy jako wyraz szczególnego uznania jego dorobku. Kolejne lata przynosiły mu następne laury doktoratów *honoris causa* i wiele innych wyróżnień. Przypadające w roku 1959 jego siedemdziesiąte piąte urodziny uczczono aż trzema księgami jubileuszowymi.

⁸ É. Gilson, *L'être et l'essence*, Paris 1948.

⁹ W tej sprawie, polemizując z nazbyt jednostronnym w jego opinii przedstawieniem tej kwestii przez L.K. Shook'a [L. K. Shook, Étienne Gilson (jak w przyp. 7)], szerzej wypowiedział się uczestnik tych sporów z Gilsonem, Fernand Van Steenberghen (Étienne Gilson et l'Université de Louvain, *Revue Philosophique de Louvain*, seria IV, 85/65, 1987, s. 5-21).

Niestety, właśnie od tego roku przyszło Gilsonowi zmagać się z chorobą prostaty, której nawroty i ogólne osłabienie kondycji zdrowotnej uniemożliwiły mu do tychczasowy podróżniczy tryb życia. Nie zmalała natomiast jego aktywność badawcza i wciąż angażował się w publicystykę. Sympatyzował z polityką Charlesa de Gaulle'a. Z rezerwą podchodził do rewolucyjnych zmian w Kościele katolickim po Vaticanum II, jednakże dał w debacie prasowej wyraz swego poparcia dla nauczania Pawła VI w zakresie norm etycznych. Dziewięćdziesiąte urodziny Gilsona papież ów uczcił skierowanym do jubilata listem otwartym, który jednak w jego ojczyźnie nie wywołał szerszego odzewu. Myśliciel stale przebywał już wówczas w domu odziedziczonym po rodzinie żony w Cravant, z dala od środowisk akademickich.

W obliczu postępów laicyzacji we Francji Gilson znalazł się poza głównym nurtem życia społecznego, a nawet w środowiskach filozofów i teologów uważano go już od lat sześćdziesiątych XX w. na ogół za reprezentanta poglądów z przebrzmiałej epoki. Tym bardziej warto podkreślić, że inaczej traktowano go za Oceanem – dopiero w ostatnich latach życia osłabły jego kontakty z Papieskim Instytutem Studiów Mediewistycznych w Toronto, gdzie nawet po wspomnianym ataku choroby wciąż piastował stanowisko kierownika studiów i wykonywał swe zadania korespondencyjnie. Od założenia wspomnianego ośrodka był tam bowiem jego filarem i tam na niwie organizacyjnej zrealizował wielodyscyplinarny model uprawiania mediewistyki, który jako koncept rozwijał już w Strasburgu, a zatem w latach 1919-1921¹⁰.

Warto podkreślić, że decydując się na ofertę ojców bazylianów, by uczestniczyć w zakładaniu Instytutu w Toronto w 1929 r., zrezygnował ze stanowiska profesora na Harvardzie właśnie z tej racji, że system uniwersytecki zakładał w wypadku poszczególnych katedr zawężenie specjalizacji do konkretnej dziedziny, w tym wypadku historii filozofii. Tymczasem fundamentem funkcjonowania wspomnianego Instytutu było od początku wielostronne, kompleksowe ujmowanie określonych zagadnień epoki średniowiecza¹¹. Ówczesne nowatorstwo tego rozwiązania – dziś zresztą wciąż aktualnego w obliczu postulatów interdyscyplinarności dociekań naukowych – oznaczało dla Gilsona *de facto* przeniesienie w obszar instytucjonalny, organizacyjny, jego własnej praktyki badawczej. Łączył wszak w swym warsztacie kompetencje filozofa, nieraz wkraczającego w refleksję teologiczną, oraz historyka, i to nie tylko zawężającego obszar badań do dziejów myśli.

Trwałe miejsce wśród lektur służących do poznania dziejów średniowiecznej Francji, jej kultury umysłowej i biografistyki zajmuje dziś *Abelard i Heloiza* Gilsona, plon paryskich wykładów, opublikowany w 1938 r.¹² Podstawowe znaczenie w realizacji tego studium miało typowe historyczno-krytyczne podejście do źródeł, ale oczy-

¹⁰ E. A. Synan, Étienne Gilson (jak w przyp. 7), s. 79.

¹¹ Z dzisiejszej perspektywy wkład Gilsona w rozwój ośrodka w Toronto przedstawia się jako jeden z fundamentów mediewistyki amerykańskiej, zob. F. Michel, *Le Moyen Âge au Nouveau Monde. L'enjeu culturel des Mediaeval Studies*, Archives de sciences sociales des religions 149 (janvier-mars), 2010, Varia, s. 9-32, zwł. 14-19.

¹² Zob. É. Gilson, *Abelard i Heloiza*, tłum. i oprac. A. Podsiad, Warszawa 2000. Por. A. Andrzejczuk, *Abelard i Heloiza. Najśłynniejszy romans średniowiecza w ujęciu Étienne Gilsona*, w: Étienne Gilson (jak w przyp. 1), s. 109-115.

wisty był też – w dobie pierwszego pokolenia twórców *Annales*, z którymi współpracował autor – społeczno-mentalnościowy wymiar interpretacji postaw i przestrzeni działań tytułowych bohaterów. Ten standardowy zakres badań, opartych na solidnym rozpoznaniu źródeł, głównie epistolograficznych, połączył Gilson z rozpatrywaniem kluczowego dlań zagadnienia, mianowicie wpływu filozofowania i samego bycia intelektualistą na konkretne, jednostkowe ludzkie życie. Prześledził dzieje najsłynniejszego romansu wieków średnich pieczołowicie od strony faktograficznej, w świetnej formie narracyjnej, wskazując przede wszystkim na wagę miłości (w wypadku Abelarda również własnej) jako źródła dramatycznego obrotu zdarzeń¹³.

Rolę poznania historycznego w oglądzie poszczególnych etapów dziejów filozofii Gilson ujmował „zewnątrznie”, zawężając ją do stwierdzania podstawowych faktów odnośnie do samego uprawiania tej dziedziny w przeszłości. Jego dorobek pod tym względem ma siłą faktu wymiar apologetyczny w stosunku do tzw. wieków średnich¹⁴. Obnażanie niedorzeczności stereotypowych poglądów o upadku kultury umysłowej w epoce między antykiem a renesansem było już w jego czasach o tyle łatwe, że nie wymagało wyjścia poza dostępną już wówczas szeroko, zwłaszcza w kręgu akademickim, wiedzę faktograficzną.

Jednakże nie w niej upatrywał podstawowego kryterium oceny wartości średniowiecznej filozofii: „Filozoficzna ocena wyników, do jakich doszli Ojcowie Kościoła i scholastycy, nie należy do kompetencji historyka. Historyk może jedynie stwierdzić, że tych, którzy traktują średniowiecze jako długi okres filozoficznego zastoju, może jedynie usprawiedliwić nieznamość faktów. [...]. O wewnętrznej wartości filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich każdy filozof może wnosić na podstawie własnego sądu”¹⁵. Zaznaczające się tu wyodrębnienie i uprzywilejowanie „wewnętrznej” wartości w – powierzonej filozofom – ocenie średniowiecznej myśli wynika ze specyfiki ujęcia przedmiotu badań.

Historię filozofii Gilson traktował jako immanentny aspekt uprawianej współcześnie filozofii, podporządkowany rozwijanym przez poszczególnych myślicieli koncepcjom. W zakończeniu *Historii filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich* podkreślał: „...historia niniejsza powinna stać się dla czytelników zaproszeniem do nawiązania osobistych kontaktów z trzema przynajmniej głównymi szkołami myśli, których żaden filozof chrześcijański nie może ignorować. Augustyn wprowadzi go w metafizyczną metodę opartą na danych własnej introspekcji; Duns Szkot wprowadza-

¹³ A. Andrzejczuk [Abelard (jak w przyp. 12), s. 113-115] podkreśla pewien niedostatek tej interpretacji motywów działań Abelarda, postulując przywiązanie większej wagi do wpływu racji filozoficznych, na co wskazuje celnie sama opinia tegoż filozofa, iż to dialektyka uczyniła go „nienawistnym światu”.

¹⁴ Zob. np. É. Gilson, *Historia filozofii* (jak w przyp. 1), s. 483: „Średniowiecze mogło stać się takim okresem [filozoficznego zastoju – S.R.]. Kościół katolicki mógł potępić wszelką spekulację filozoficzną, łącznie z badaniem filozofii, jako rzeczy przeciwne wierze chrześcijańskiej. Kościół mógł zakazać kapłanom i zakonnikom oddawania się takim studiom, zakładania szkół oraz nauczania doktryn, których nauczali poganie w czasach, kiedy jeszcze nie znali ewangelii. Papieże mogli potępić wszelkie wysiłki zmierzające do osiągnięcia wiary przy pomocy spekulacji filozoficznej. Tylko że nic takiego w średniowieczu się nie zdarzyło”.

¹⁵ Tamże, s. 483. Podobnie wcześniej na s. 331.

dzi go w metafizyczny wszechświat istot; Tomasz z Akwinu powie mu, co się dzieje z owym wszechświatem, kiedy do istot dodamy istnienie jako dalszy metafizyczny wymiar¹⁶.

Dzięki uwydatnieniu uznanych za zwrotne punktów w rozwoju chrześcijańskiej filozofii i, co istotne, niechronologicznemu ich uporządkowaniu, wskazany został zasadniczy dlań cel wędrówki intelektualnej przez dzieje średniowiecznej myśli: uzyskanie narzędzi do prowadzonego pod znakiem realizmu namysłu nad rzeczywistością, który w wypadku Gilsona zaowocował rozwinięciem, wspólnie z Jeanem Maritainem, koncepcji neotomizmu egzystencjalnego. Znakomite, napisane w Strasburgu, wprowadzenie do myśli św. Tomasza¹⁷ (które nota bene przetarło mu szlak na Sorbonę w 1921 r.) stanowi kamień milowy na drodze do zaproponowania interpretacji kategorii *esse* (być) jako aktu będącego czymś stałym, niezmiennym, i naturalnym w każdym bycie, będącego – nie do wyrażenia w pojęciach – rdzeniem wszystkiego, co jest¹⁸.

Właśnie tak zinterpretowana doktryna Akwinaty pozwoliła Gilsonowi ukazać *esse* jako coś, co łączy rzeczywistość realną z czystym aktem bytu, jakim jest w tej perspektywie Bóg. „W doświadczeniu ludzkim «byt»” jest «czymś, co jest», czyli istnienie. Ponieważ w Bogu nie ma czegoś, czemu można by przypisać istnienie, Jego *esse* jest dokładnie tym, czym Bóg jest. Byt taki jest dla nas całkowicie niewyobrażalny. Możemy ustalić, że Bóg jest, ale nie możemy poznać, czym On jest, ponieważ w Bogu nie znajduje się «coś», a ponieważ całe nasze doświadczenie dotyczy rzeczy, które posiadają istnienie, nie możemy wyobrazić sobie, co to jest być bytem, którego istotą jest «być» [...]”¹⁹. Konsekwencją tej doktryny „niewyraźności” Boga, a zarazem uznawania całkowitego niepodobieństwa Stwórcy do stworzeń, jest zgoda na poprzestawanie na poznaniu niedoskonałym, *per analogiam*, przez namysł nad bytami stworzonymi²⁰.

Efektem tego namysłu w wypadku św. Tomasza stało się wskazanie pięciu dróg poznania Boga, niemniej dla Gilsona inspiracja średniowieczną myślą w niewielkim stopniu polegała na odnoszeniu się do tego rodzaju konkretów. Kluczowe znaczenie miało dlań wydobywanie określonych idei i fundamentalnych zagadnień, które podejmowano i rozwijano w rozmaitych kontekstach kulturowych kolejnych epok. Rozpoznanie ich na podstawie źródeł stanowiło historyczną podstawę dalszych badań, których kierunek wyznaczała ocena wagi tych problemów dokonywana już na gruncie filozofii (z odniesieniem do teologii) tak, by wskazać w dziejach myśli miejsca centralne. Gilson nie miał wątpliwości, że dokonania Akwinaty wyznaczały jedno z najważniejszych w ich szeregu.

Zgłębiał wszak innowacyjnie problem istnienia na podstawie powrotu do źródeł pierwotnego tomizmu, z odrzuceniem późniejszych, nawet już trzynastowiecznych

¹⁶ Tamże, s. 484.

¹⁷ É. Gilson, *Le thomisme. Introduction au système de saint Thomas d'Aquin*, Strasbourg 1919.

¹⁸ É. Gilson, *Historia filozofii* (jak w przyp. 1), s. 332.

¹⁹ Tamże, s. 332.

²⁰ Tamże, 332 n.

jego interpretacji, by ostatecznie przyznać metafizyce prymat wśród wszelkich dyscyplin filozoficznych i uczynić z niej rękojmię mającą dać pewność na drogach naukowego poznania. Odwoływał się tu do historycznego zjawiska filozofii chrześcijańskiej, kontemplującej z udziałem porządku *ratio* stworzenie w relacji do Stwórcy, traktowanego jako absolutny akt bytu zrównany z istnieniem, także za sprawą szczególnej interpretacji imienia „Jestem, Który Jestem” (por. Wj 3, 14-15)²¹.

Wykracza ona poza kontekst Księgi Wyjścia wskazujący na bycie jako *hic et nunc* „bycie dla”, proegzystencję, przyjście z pomocą, ale to rozumiało: przecież powstała jako namysł nad „byciem” w zupełnie innym kontekście kulturowym wyznaczonym nie tylko przez spotkanie biblijnej idei z filozofią grecką w refleksji wieków średnich, ale też w swego rodzaju odpowiedzi na pokartezjański nurt myśli uprzywilejowującej w obszarze ludzkiego poznania wyobrażenia czy relacje. Twórcza kontestacja nie tylko heglizmu, ale i współczesnych Gilsonowi nurtów filozofii (w tym Martina Heideggera czy Jeana Paula Sartre’a) stanowiła istotny czynnik w kształtowaniu się jego koncepcji realizmu poznawczego, który współbrzmiał z jego w znaczącej mierze publicystyczną, ale utrzymaną na racjonalistycznych podstawach, polemiką z ateizmem²².

Jednakowoż nie tyle z racji postępów laicyzacji czy ateizacji głos Gilsona stał się mniej słyszalny, ile z racji ekspansji nowych trendów w refleksji filozoficznej i teologicznej, alternatywnych dla metafizyki. Fernand Van Steenberghen ogłosił już wówczas kres epoki Gilsona²³, czym jednak poniekąd przyznał, jak wielkim autorytetem uczony ów wcześniej się cieszył. Dziś, po upływie dziesięcioleci, będące wówczas miarą postępu koncepcje okazują się również jakby przebrzmiały. Szerzeniu się tego wrażenia sprzyja gorączkowa od ostatnich dekad ubiegłego wieku pogoń metodologizujących myślicieli za nowością, doprowadzająca częstokroć do sytuacji, którą w odniesieniu do uprawiania historii Gall Anonim skwitowałby zapewne metaforą koła... wyprzedzającego wóz.

Ma ów stan jednak paradoksalnie i pozytywną stronę – o wartości danej myśli czy badawczej inspiracji raczej rzadko świadczy dziś już jej „nowość”, a uleganie modom stało się przywilejem przysługującym co najwyżej intelektualnie niesamodzielnym adeptom dyscyplin humanistycznych. Mając to na uwadze, warto podkreślić, iż Gilsonowski koncept nie utracił racji bytu w nauce i rysuje się jako jeden z ważnych szlaków zgłębiania zagadnień teologicznych i filozoficznych podejmowanych z uwzględnieniem kontekstu historyczno-kulturowego. Stawiając w centrum swych dociekań fundamentalny od wieków problem bytu i istnienia, współtwórca neotomizmu zdecydował się rozwinąć najmocniej osadzoną w tradycji tych dociekań dyscyplinę – metafizykę. Tym samym opowiedział się za doświadczaniem przez człowieka realnego świata, a zatem za poznawaniem prawdy, podkreślając częstkowość tego

²¹ Tamże.

²² Szerzej w tej sprawie J. Sochoń, Étienne Gilson (jak w przyp. 7), s. 186-189. Na s. 174-176, zwięźle i przejrzyste przedstawienie naukowych koncepcji Gilsona (w tym zagadnienia historii filozofii i tomizmu egzystencjalnego).

²³ Zob. tamże, s. 173.

poznania i wielość jego dróg wytyczanych zakresami naukowych dyscyplin i różnorodnością ich metod²⁴.

Trudno też nie zauważyć w Gilsonowskich zamysłach i działaniach – także organizacyjnych, zwłaszcza w Toronto – realizacji postulatu interdyscyplinarności badań. Nawiązał do scholastycznego modelu filozofii jako służebnicy teologii, ale też podobną rolę przyznał historii myśli w stosunku do filozofii. Badał również relacje tej ostatniej z językoznawstwem, a także naukami ścisłymi i przyrodniczymi. W 1971 r. opublikował świeżo wygłoszony cykl wykładów poświęcony temu zagadnieniu od Arystotelesa do Darwina²⁵. Tak szeroki, wielodyscyplinarny horyzont refleksji miał więc i w tym wypadku typowy dla badań Gilsona, wertykalny wymiar, oznaczający w rozważaniu współczesnych mu problemów sięgnięcie do ich początków w możliwie odległej przeszłości. W tym zakresie poszukiwań był przede wszystkim mediewistą i ukazał spuściznę intelektualną tzw. wieków średnich jako skarbiec idei i problemów wciąż w XX w. aktualnych.

Imponował naukowym dorobkiem, powiększonym niemal do ostatnich lat życia: ponad 900 publikacji, w tym ponad 60 książkowych²⁶. Obok dociekań tomistycznych podejmował też m.in. szeroko zakrojone studia nad św. Augustynem, św. Bernardem, św. Bonawenturą, Dantem czy Janem Dunsem Szkotem²⁷. Uhonorowano go licznymi zaproszeniami do towarzystw naukowych oraz kilkudziesięcioma nagrodami akademickimi, w tym kilkunastoma doktoratami *honoris causa* na Uniwersytetach Europy i obu Ameryk²⁸. We wspomnieniu uczniów pozostał jako nauczyciel wymagający, ale darzący ich wielkim szacunkiem²⁹. Podczas wykładów w głębię przemyśleń nieraz wpłatał dowcipne uwagi. Nawet w szpitalu w Auxerre – dokąd trafił z pobliskiego Cravant, gdzie spędził ostatnie lata życia – na krótko przed śmiercią, z żartobliwą nutą w rozmowie z odwiedzającym go kapłanem podkreślał, iż nie należy mu się tytuł mistrza, argumentując po łacinie: „Magister vester unus est Christus” (por. Mt 23, 10)³⁰.

Zmarł w wieku 94 lat, 19 września 1978 r., w Auxerre i w tamtejszej katedrze odbyły się główne uroczystości pogrzebowe. Spoczął obok żony w Melun, miejscowości, w której niegdyś Piotr Abelard prowadził szkołę...

Stanisław Rosik

²⁴ Zob. np. É. Gilson, *Historia filozofii* (jak w przyp. 1), s. 483.

²⁵ É. Gilson, *D'Aristote à Darwin et retour: essai sur quelques constantes de la biophilosophie*, Paris 1971.

²⁶ Bibliografię prac Gilsona zestawiała M. McGrath, Étienne Gilson. *A Bibliography/ Une bibliographie*, Toronto 1982.

²⁷ Zob. m.in. É. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris 1924; tenże, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris 1929; tenże, *La théologie mystiques de Saint Bernard*, Paris 1934; tenże, *Dante et la philosophie*, Paris 1939; tenże, Jean Duns Scot: *introduction à ses positions fondamentales*, Paris 1952.

²⁸ M.in. na uniwersytetach w Aberdeen, Bolonii, Harvardzie, Mediolanie, Nowym Yorku, Oxfordzie. Już w 1925 r. otrzymał doktorat *honoris causa* na St. Andrew's University of Scotland, a ostatnie dwa na Catholic University of America w 1971 r. i Brazilian Academy of Latin World w 1972 r. [zob. E. A. Synan, Étienne Gilson (jak w przyp. 7), s. 79].

²⁹ Tak np. E. A. Synan, Étienne Gilson (jak w przyp. 7), s. 85.

³⁰ Tamże, s. 83 n.