

Metafizyka „Księgi wyjścia”. Ujęcie Étienne’a Gilsona

Życie i filozofia

Trudno nie przychylić się do wartościującej tezy, że Étienne Gilson to jeden z najwybitniejszych historyków filozofii i filozofów na świecie¹, członek Akademii Francuskiej, mediewista, odnowiciel tradycji scholastycznych, rzecznik powrotu do prawdziwej doktryny Tomasza z Akwinu, fenomenalny pedagog, budzący respekt polemista, wykładowca na wielu europejskich i amerykańskich uniwersytetach, działacz polityczny, senator, utalentowany muzyk, znawca sztuki i literatury, pisarz, publicysta, epistolograf i wreszcie koneser win, a także polskiej wódki. Czytał w oryginale Szekspira, Dantego, Goethego i Tolstoja, nie wspominając o gruntownej znajomości języków klasycznych. Mówiono o nim, że był tomistą niebędącym tomistą, mającym sporo zdrowego rozsądku, ponad wszelkimi klikami, doskonale sprawiedliwym, o spokojnej, nieco kontemplatywnej osobowości. Henri Gouhier, serdeczny przyjaciel Gilsona, powiedział, że jest on pokrewny Paulowi Claudel’owi, dodając z odrobiną ironii, że gdyby Claudel był równie inteligentny jak Gilson, mielibyśmy katolickiego Goethego.

Od dzieciństwa wszakże wzrastał w głęboko religijnej atmosferze, zamierzał zostać księdzem, ucząc się w Małym Seminarium

¹ Korzystam z monografii Laurence K. Shooka *Etienne Gilson*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1984 oraz z opracowania Richarda J. Fafary, *W kręgu filozofii Malebranche’a. Wybór listów Étienne Gilsona i Henri Gouhiera (1920–1936)*, Fundacja „Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej”, Lublin 2007.

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

Kiedy nastał pokój, powrócił do Lille, później przeniósł się do Strasburga, gdzie kontynuował działalność filozoficzną, coraz bardziej przekonany o wielkiej doniosłości systemu Tomasza. Podjął spory wysiłek, by w nauczaniu uniwersyteckim nie pomijano historii myśli średniowiecznej, zwłaszcza poglądów samego dominikana, odzegnując się jednakowoż od „ideologicznych” komentarzy Jana od św. Tomasza i pseudotomisty Kajetana. Starał się z wielką pasją uzasadniać, że czasy średniowiecznej kultury filozoficznej stanowią wciąż żywe źródło i warto sięgać po wówczas powstałe, a nadal aktualne zdobycze filozoficzno-teologiczne. Dlatego wytrwale analizował oryginalne teksty Doktora Anielskiego, tworząc ostatecznie wraz z Jacques’em Maritainem nową wersję tomizmu, zwanego egzystencjalnym².

Wyniki ogłaszanych przez niego badań uczyniły go sławnym nie tylko w kręgach paryskich znawców kultury mediewistycznej (Gilson przeniósł się bowiem do Paryża i od 1921 roku kierował Katedrą

² Zob. H. Bars, *Gilson et Maritain*, „Revue Thomiste”, 1979/79 (2), s. 237–271; A. Livi, *La filosofia di Étienne Gilson*, „Doctor Communis”, 1985/3, s. 211–219; F. Van Steenberghen, *Étienne Gilson et l’Université de Louvain*, „Revue Philosophique de Louvain”, 1987/85, s. 5–21; Cl.-J. Geffré, *Philosopher dans la foi*, „La Vie Spirituelle”, 1961/104 (469), s. 220–230; J. Budzisz, *Etienne Gilson (1884–1978). Próba charakterystyki dzieła*, „Studia Philosophiae Christianae”, 1980/16 (1), nr 1, s. 65–80; J. Guillet, *Etienne Gilson*, [w:] idem, *La théologie catholique en France de 1914 à 1960*, Médiasèvres, Paris 1988, s. 18–26; S. Michalski, *Historiok filozofii i jego filozofia. W dziesiątą rocznicę śmierci Etienne Gilsona (1884–1978)*, „Studia Filozoficzne”, 1988/269 (4), s. 69–80; S. Swieżawski, *Opoka mądrości. Pamięci Etienne Gilsona – jako wyraz czci i miłości*, „Znak”, 1979/303 (9), s. 922–941.

Historii Filozofii Średniowiecznej na Sorbonie), ale też wywołały sporo kontrowersji, a nawet ostrych protestów. W trakcie tych polemik pojawiały się kuriozalne stwierdzenia, że św. Tomasz uczynił Kościołowi więcej zła niż Luter, i w związku z tym określające autora *Summy teologii* złoczyńcą. Opinie tego rodzaju wymierzano przeciw realizmowi metafizycznemu, uznawaniu w człowieku sfery mądrości przyrodzonej. Gilson, prześmiewczo nazywany „upadłym profesorem z Sorbony”, z całą stanowczością, która nie zjednywała mu przyjaciół, sprzeciwiał się takim ujęciom, zafascynowany możliwością kontaktu z realnym – niewymyślonym – światem. Zachowywał przy tym poczucie tajemnicy, ale i bezgraniczny podziw dla intelektu. Wziął też udział w wielostronnej debacie poświęconej koncepcji filozofii chrześcijańskiej. Debata odbiła się szerokim echem w kręgach ówczesnych intelektualistów. Nie mogąc jednak w spokoju pracować – narzekał, że nie ma studentów odpowiednio przygotowanych do słuchania jego wykładów – wyjechał do Ameryki Północnej, gdzie rozpoczął kanadyjski okres życia. Wykładał na Harvard University, pisał i dzięki pomocy ojców bazylianów z St. Michael College od 1939 roku objął kierownictwo studiów w Pontifical Institute of Mediaeval Studies w Toronto, który wkrótce stał się jednym z najważniejszych ośrodków badań tomistycznych.

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

Dlatego też Gilson bywał oskarżany o brak patriotyzmu, otwarcia na znaki współczesności, konserwatyzm, antyamerykanizm, defetyzm. Podczas trwania Soboru Watykańskiego II zaczęto lekceważyć jego wizję neotomizmu, a opinie mediewisty dotyczące posoborowej

reformy liturgii i krytyka postaw ateistycznych pogłębiły tę trudną dla niego sytuację. Ograniczył więc publiczną aktywność, przygnębiony śmiercią żony Teresy oraz atakami na swe dokonania, sprawdzającymi się do stwierdzenia, że „epoka Gilsona już się skończyła”. Opuścił Paryż i przeniósł się do Cravant (depart. Yonne), gdzie zmarł 20 września 1978 roku, mając 94 lata, pochowany w przepięknej gotyckiej katedrze św. Szczepana w Auxerre.

Jeszcze za życia filozofa, w jubileusz jego 90. urodzin, Paweł VI na znak uznania całego Kościoła skierował do niego własnoręczny list, choć we Francji nie wywołał on żadnego echa. Papież pisał w nim, że swoimi dziełami Gilson ożywił źródło mądrości, z którego techniczne społeczeństwo będzie czerpało wielką korzyść, zafascynowane tym, że „ma”, ale często zaślepione zupełnie na znaczenie „być” i na korzenie metafizyczne. W tej perspektywie warto przypomnieć, że kiedy Gilson był młody³, sądził, że historyk filozofii jest strażnikiem cmentarza. Wiek i refleksja uświadomiły mu jednak, że filozofia wciąż pozostaje miarodajnym narzędziem zmagania się z aporiami życia i świata. Przynosi poczucie trwania w realnej rzeczywistości, likwidując przy tym idealistyczne przerosty i marzycielstwo filozoficzne, ale też otwiera na treści zawarte w objawieniu chrześcijańskim. Z tej właśnie racji Gilson podjął problem, który nazwał dosyć dyskusyjnie „metafizyką *Księgi Wyjścia*”. Co ta wyrafinowana formuła znaczy?

Więź myślenia religijnego z myśleniem filozoficznym

Zauważmy najpierw pewną historyczną paralelę. Otóż filozofia europejska, jak powszechnie wiadomo, ma źródła w tradycjach wczesno-greckiej kultury. Wyodrębniła się z dawnej epoki religijno-mitycznej, przechodząc w pewnym, trudnym do określenia momencie dziejów w przestrzeń racjonalnego logosu, pytając o kosmos, o zasady jego funkcjonowania już tylko z perspektywy ludzkiej, pomijając sferę konfesyjną. Filozofowie powzięli strategicznie dalekosiężną decyzję, by rozeznawać dookolny świat za pomocą poznania zmysłowego i umysłowego. Próbowali ogarnąć prawdę dla niej samej, nie biorąc

³ Pisał o tym w pracy *Constantes philosophiques de l'être. Avant propos de Jean-François Courtine*, Vrin, Paris 1983, s. 14 [cytaty z tego dzieła podaję we własnym tłumaczeniu].

pod uwagę najmniejszych nawet korzyści czy przywilejów. Wszelkie narzędzia pochodzące z tego, co irracjonalne, zostały przez nich wykluczone. Liczyła się jedynie *theoria*, intelektualne oglądanie rzeczywistości pozaczasowej, niezmiennej, niepodzielnej, osiągalnej w obszarze pojęć ogólnych. W ten sposób ukształtowały się dwie drogi rozważań prowadzące do Boga: jedna – spontaniczna, odwołująca się do bóstw ludowych, traktowanych jako istoty żywe, na poły osobowe; i druga – metafizyczna, gdzie koncepcja Boga została wywiedziona wprost z filozofii.

Oczywiście, zdarzało się, że pewne elementy wierzeń czy opowieści mitycznych znajdowały swoje miejsce we wspomnianej drodze metafizycznej, trudno jednak stwierdzić z całą stanowczością, jakie były rozstrzygające racje (choć począwszy od Ksenofanesa, filozofowie je podawali) umożliwiające utożsamianie określonej zasady filozoficznej z kategorią tego, co święte. Dlatego jedni badacze starożytnej filozofii doszukują się jej początków w religii, w misteriach zakorzenionych w narracjach mitycznych. Podkreślają, że cele swego filozoficznego namysłu ówczesni filozofowie wiązali z poszukiwaniem wewnętrznej jedności z bytem identyfikowanym z Bogiem. Drudzy zaś filozofię rozpoznają jako dziedzinę ściśle dialektyczną, poszukującą pierwszych zasad i przyczyn świata, niereagującą na kwestie rdzennie konfesyjne. Niemniej przyznają, że pierwsi autorzy – niezależnie od tego, co uznawali za kosmiczne *arché* – na ogół nadawali filozofii boski wymiar, stawali się więc w miarę jej szybkiego rozwoju swego rodzaju teologami. Stąd też próbowali w pewien sposób oczyszczać religię ludową z obciążeń mitologicznych, by ją wznieść na bardziej racjonalny poziom. Mimo to problem pozostawał: jak uczynić z filozofii teologię filozoficzną?

W tym względzie stanowisko Arystotelesa może być miarodajne, gdyż Bóg – byt doskonały, niezmienny, i w samym sobie szczęśliwy, zgodnie z przekonaniem, że w kosmosie nie jest dobre wielowładztwo, przedstawia się jako intelekt pierwszy, Nieporuszony Poruszyciel, który wszystko porusza. Lecz czy tak rozpoznany Bóg jest osobą? Czy wypada oddawać mu religijną cześć? Jest on przedmiotem miłości, ale sam, niestety, nie kocha, nie zniża się do poziomu ludzkiego bytowania. Być może jednak Grecy nie dostrzegali tu żadnej trudności, akceptując pomysły filozofów, natomiast pragnienie duchowego kontaktu z Bogiem realizowali w doświadczeniach

misteryjnych. W taki oto sposób doszło do zastanawiającego wydarzenia: Grecy zostali niejako pozbawieni Boga religii, a otrzymali Boga filozofii. Gilson niewątpliwie miał rację, twierdząc, że dzięki Arystotelesowi zyskali oni racjonalną teologię, ale zarazem stracili swą religię⁴. Wychylili się ku transcendencji, ale w żaden sposób nie mogli się do niej dostać.

Istota czy obecność Boga?

Tymczasem w geograficznie niezbyt odległych od greckich *polis* krajobrazach Hebrajczyków rozkwitało całkowicie odmienne rozumienie Boga, rzeczywistości i historii. Początkowo, od czasów patriarchów (przede wszystkim Abrahama, Izaaka i Jakuba), opiekuńcze rodzinne bóstwo określano różnymi imionami, w których zazwyczaj występował człon *El* (El-Eljon, El-Betel, El-Olam, El-Roi, El-Szadaj). Ważne wszakże pozostaje, że Bóg tej religii patriarchów, skierowanej ku monoteizmowi, lecz wciąż otwartej na inne wierzenia plemienne, chociażby Kananejczyków (monolatria), został później przez izraelskie plemiona utożsamiony z Jahwe, a wiara, jaką żywił do Niego Abraham i ufność, jaką w Nim pokładał, stały się modelem odniesień pomiędzy każdym wyznawcą jahwizmu a jego Bogiem – Jahwe⁵.

Rozpoznano zatem i ujęto w ramy kultu ofiarniczego królowanie Jahwe – Boga Stwórcy, który zawarł ze swoim ludem wybranym przymierze na górze Synaj. Wiąż na śmierć i życie. To znaczy związał ich ze sobą ideami nie do przekreślenia: monoteizmem, dziejowym ujęciem człowieka i czasu, ziemią Ojców jako miejscem teofanii, świadomością, że Bóg żydowskiego narodu jest równocześnie Bogiem ludzkości, pojętym jako osoba troszcząca się o swoje stworzenia. Mojżesz, wygłaszając orędzie o tym, że Bóg jest „Panem jedynym” (Pwt 6,4), nie formułował żadnej zasady metafizycznej, która wymagałaby rozumowego uzasadnienia. Przekazywał tylko wieść o charakterze objawieniowym, wyznaczającą wyłączny przedmiot kultu pośród

⁴ É. Gilson, *Bóg i filozofia*, tłum. M. Kochanowska, [w:] É. Gilson, *Bóg i ateizm*, tłum. P. Murzański, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996, s. 43–44.

⁵ K. Pilarczyk, *Religia Izraela*, [w:] K. Pilarczyk, J. Drabina (red.), *Religie starożytnego Bliskiego Wschodu*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, s. 379.

Żydów. Bóg bowiem, jak to ujmujemy we współczesnym języku, jest stwórczą Osobą dbającą o swój lud, przenikającą ziemską rzeczywistość, niosącą miłosierdzie i przebaczenie. To Ktoś, kto z ziemskiej historii czyni historię zbawienia.

Ustaloną w taki sposób drogą poszli bibliści w swoich analizach egzegetycznych, zwracając uwagę, że tradycyjne rozumienie imienia Boga („Jestem, który jestem”), choć zawiera w sobie zarodek myśli o istocie Boga zrównanej z Jego istnieniem, to jednak – co bardziej wiarygodne – wyraża przekonanie o charakterze raczej niemetafizycznym, że Bóg, ujawniając własne imię, chciał znaleźć się jak najbliższej swego stworzenia, okazać swoją stałą miłość i wierność. Lecz równocześnie oznajmił, że jako wszechmocny i święty nie toleruje żadnych innych bogów, oczekując, że przykazania wiążące ludzi z Jego miłosierdziem będą przestrzegane we wszystkich sytuacjach życia.

Projekty interpretacyjne znacznej grupy biblistów wskazują przede wszystkim, że imienia Boga nie należy wiązać z wymiarem filozoficznym, którego zwolennicy poszukują istoty Boga, ponieważ był on zasadniczo obcy stylowi myślenia Hebrajczyków. Nadto należy pamiętać, że imię w tej tradycji najczęściej odnosiło się do skuteczności podjętego działania, co trzeba powiązać również z aktywnością samego Boga. Być może też imię Boga przekazane Mojżeszowi stanowiło z Jego strony swego rodzaju unik, by nie ujawniać własnej istoty, jako że jest ukryta i niedająca się pochwycić w żadne ziemskie pojęcia.

Powyższa propozycja może prowadzić, choć naturalnie nie musi, do tezy, że skoro Bóg nie daje wyrazistych odsłon swego istnienia tym, którzy chcą w Niego wierzyć, to znaczy, że taki Bóg nie może istnieć. Ma się tutaj na myśli Boga pojmowanego jako osoba dysponująca doskonałą dobrocią i miłością. A skoro tak, powinien On dążyć do umacniania więzi z tymi, których kocha, czyli ze wszystkimi ludźmi, objawiając im przejrzyście swoje istnienie. Niestety, nie czyni tego, łatwo zatem dojść do wniosku, że taki Bóg pozostaje li tylko mirażem ludzkiej wyobraźni⁶. W mniej mocnym sensie wypadałoby tutaj wskazać jedynie na to, że ukrytość Boga warto związać z kategorią tajemniczości, której nie może rozświetlić żadna metafizyczna

⁶ Interesująco na ten temat pisze ks. Marek Dobrzeniecki w książce *Ukrytość i Wcielenie. Teistyczna odpowiedź na argument Johna L. Schellenberga za nieistnieniem Boga*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2020.

spekulacja, a co najwyżej jakieś intuicyjne przeżycie Bożej obecności, które jednakowoż nie ma intersubiektywnej mocy.

Przywołane rozumowanie stało się charakterystyczne dla niektórych przedstawicieli filozofii dialogu, zwłaszcza dla Martina Bubera. Jego zdaniem imię objawione ludziom przez Boga powinno się odczytać następująco: „JHWH, ten, który będzie, nazywał się Bóg”, dopowiedzmy, „będzie” w jakiegokolwiek postaci. Nie chodzi więc o bycie (*Sein*), ale o obecność (*Dasein, gegenwärtig sein*). Bóg chce tym samym podkreślić swoją bliskość i chęć niesienia pomocy człowiekowi, bez jakiegokolwiek ściśle określonego, jednostkowego sposobu, gdyż pozostaje transcendentny zarówno w bytowaniu, jak i w poznaniu. Co więcej, zjawia się w zasięgu ludzkiego widzenia ciągle na nowe sposoby, za każdym razem w innej fenomenalnej odsłonie. Wobec tego tracą wartość klasyczne sugestie filozofów o imieniu Boga wskazującym na Jego istotę⁷, w związku z czym powinno się przyjąć formułę „BĘDE, KTÓRY BĘDE”, bardziej precyzyjnie wyrażającą pewne intuicje biblijne. Tym bardziej że ogląd historyczny oraz aspekt zdroworoządkowy sygnalizują, żeby w biblijnym imieniu Boga dostrzegać zapewnienie o Jego przebywaniu, familiarności z narodem, który uznał za wybrany i którym nigdy nie przestanie się opiekować⁸.

Byt – natura Boga?

W swojej interpretacji prezentowanych zagadnień Gilson nie zatrzymał się na biblijnych konstatacjach, gdyż – jak podkreślał – religijne przekonanie Żydów o Bogu zawierało zarodek doniosłej rewolucji filozoficznej, w tym przynajmniej znaczeniu, że odtąd ktokolwiek medytujący nad pierwszą przyczyną i zasadą świata przyjąłby żydowskiego Boga jako prawdziwego Boga, musiałby z konieczności

⁷ Franz von Kutschera jasno deklaruje: „Powołując Mojżesza (por. Wj 3,1–4), Bóg objawia się mu jako Bóg Ojców, jako Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba. Daje się zatem poznać jako ten Bóg, któremu ufali Ojcowie i który ich wspomagał. Nie objawia swojej istoty, lecz wskazuje na ludzi i ich stosunek do Niego”, w: F. von Kutschera, *Wielkie pytania. Rozważania filozoficzno-teologiczne*, przekł. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2007, s. 210.

⁸ Zob. szerzej: K. Jasiński, *JHWH: istota czy obecność?*, „Studia Koszalińsko-Koło-brzeskie”, 2010/15, s. 71–80.

utożsamiać tę zasadę z Bogiem Objawienia, czyli z Bogiem Biblii⁹. Wypada przeto stwierdzić, że – przy zasadniczych odmiennościach – tym, co przebiegało podobnie zarówno u Greków, jak i u Żydów, była więź myślenia religijnego z myśleniem filozoficznym. Ci ostatni, co prawda, dopiero w później starożytności (w nawiązaniu do arystotelizmu, neoplatonizmu, hellenizmu, do tego, co w filozofii arabskiej określa się mianem *kalan*, czyli metodą uzgadniania wiary z rozumem) wytworzyli pewne zręby systemów ściśle filozoficznych, doprowadzając je w średniowieczu do stanu niejakej oryginalności. Mimo to zbitka pojęciowa „filozofia żydowska” pozostawała nadal nieostra, zawsze jednak przeniknięta duchem religijnym. Biblia wszakże stanowiła fundamentalny jej komponent.

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

Księga Wyjścia ustanawia zasadę, o którą się opiera cała filozofia chrześcijańska. Od tej chwili wiadomo już raz na zawsze, że imieniem własnym Boga jest Byt i że – według określenia św. Efrema, do

⁹ W tej kwestii Gilson bezpośrednio odwołuje się do rozważań Tomasza z Akwinu i powiada, że jego metafizyka bytu była w sposób zachwycający dostosowana do teologii objawienia chrześcijańskiego, gdzie Bóg z *Księgi Wyjścia* nosił imię JEST. Zob. idem, *Éléments d'une métaphysique thomiste de l'être*, [w:] *Autour de Saint Thomas*, Avant-propos de J.-F. Courtine, Vrin, Paris 1986, s. 125–126. Podobną tezę znajdujemy u E. L. Mascalla w jego książce *Ten, który jest. Studium z teizmu tradycyjnego*, przekł. J. W. Zielińska, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1950.

którego nawiąże później św. Bonawentura – imię to oznacza samą Jego istotę. Oto powiedzenie, że wyraz Byt oznacza istotę Bożą i że jedynie w Bogu wyraz ten oznacza Jego istotę, równa się powiedzeniu, że w Nim jedynym istota utożsamia się z istnieniem¹⁰.

Te sformułowania, jak wspomniałem, wywołały falę nieprzychylnych komentarzy i krytyk¹¹, zarówno pośród biblistów, teologów, jak i filozofów. Zarzucano autorowi *Lingwistyki i filozofii* zbyt odważne wkraczanie w rejony, w które filozofia (z własnej natury) nie ma prawa się zagłębiać. Chcąc bowiem zachować swój racjonalny rdzeń, swoją autonomię, powinna zaniechać kontaktów z danymi objawienia religijnego, inaczej popadnie w trwałe aporie. Pociągało to za sobą odrzucenie każdej wersji filozofii chrześcijańskiej. Podkreślano również, że zapoczątkowana przez Arystotelesa procedura włączania pojęcia Boga w porządek metafizyczny musi, chcąc nie chcąc, prowadzić do stanu przez Martina Heideggera nazwanego onto-teologią, której był zdecydowanym przeciwnikiem, proponując w zamian nową postać metafizyki, wyrastającej z tzw. różnicy ontologicznej, czyli różnicy między samym „jest” (*Sein*) a tym, co „jest” (*Seiendes*)¹². Teksty święte, argumentowano, nie mogą podlegać naciskowi filozoficznego dyskursu, tym bardziej że ma on niebywale wiele wersji. Byłoby zbyt niebezpieczne dla samej Biblii wyjaśnianie jej przecież religijnego orędzia w horyzoncie greckiej metafizyki czy w ogóle jakiegokolwiek metafizyki. To przecież sam osobowo prezentujący się Bóg nawiązał porozumienie ze swoim ludem, przekazał Mojżeszowi swoje święte imię „Jestem, który jestem” i filozofia niczego nie może tutaj dodać ani tym bardziej zmienić.

Gilson rozumiał zarzuty wysuwane przeciw jego koncepcji, ale równocześnie był pewien, że nie oznacza ona porzucenia szansy, żeby zastanawiać się nad treściami objawionymi, poddawać je refleksji

¹⁰ É. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1958, s. 54–55.

¹¹ Zob. M. Kurdziałek, *O tak zwanej Metafizyce Księgi Wyjścia*, w: tegoż, *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystotelizmem a platonizmem*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1996, s. 112–118.

¹² Zob. J. F. Courtine, *Métaphysique et ontothéologie*, w: *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*, édité par J. M. Narbonne et L. Langlois, Libraire Philosophique J. Vrin-Les Presses de l’Université Laval, Paris–Québec 1999, s. 137–157.

filozoficznej, podobnie, jak czynią to filologowie (gramatycy), bibliści czy teolodzy. Zresztą odwoływał się do ich osiągnięć przy interpretacji fragmentu *Księgi Wyjścia* 3,13–15. Wspominał, że kiedy to zagadnienie zwróciło jego uwagę, pytał dwóch francuskich rabinów, nauczycieli Uniwersytetu Francuskiego, jakie w tym względzie mają zapatrywania, ale nie usłyszał jednomyślnej opinii. Musiał przeto zdać się na osobiste wybory i hermeneutyczne akceptacje. Przyjmuwał z zadowoleniem, że „prawdziwe znaczenie *Pisma Świętego* nie jest spekulatywne, ale historyczne. Nawiązuje do faktów, do czynków, do obietnic, które mają określić inne fakty, inne uczynki, a więc nigdy nie wyraża prawd ogólnych i abstrakcyjnych, przeznaczonych do tego, by zaspokoić samo tylko pragnienie poznania”¹³.

Toteż o Bogu i o możliwości Jego poznania Biblia mówi na sposób przynależny jedynie sobie, gdyż jest niepowtarzalnym, największym i najstarszym (pomijając niektóre utwory chińskie czy hinduskie) arcydziełem literatury światowej. Mojżesz bowiem i jego siostra Miriam wyśpiewywali swe hymny dziękczynne na cześć Jahwe już przed Homerem. Gdy Rzym był jeszcze maleńką wioską nad brzegami Tybru, prorocy w Izraelu wpatrzeni w dzieje narodów żarliwie przepowiadali im przyszłość z potęgą wymowy, wobec której blednie krasomówstwo Demostenesa¹⁴. Także i z tego powodu nie ma i nie mogło być w Biblii ani kropli metafizyki. Jahwe wszakże nie oznajmił: „Jestem bytem (*l'être*), tylko Jestem (*Je suis*)”¹⁵.

A skoro tak, to nie wypada oskarżać Gilsona o bezkrytyczne wkomponowywanie treści metafizycznych w narrację biblijną. Ale nie należy też zamykać przed nim możliwości odczytywania wielorakich wewnętrznych sensów, jakie kryją biblijne opisy. Różni czytelnicy będą odczytywać znaczenia w zależności od swych kompetencji i egzystencjalnego doświadczenia, choć wszyscy są zdolni do poszukiwania prawdy. Oczywiście, filolodzy roszczą sobie prawo właściwego dostępu do tekstów świętych, potrafią otworzyć drzwi

¹³ É. Gilson, *Constantes philosophiques de l'être*, s. 237.

¹⁴ Zob. M. Filipiak, *Biblia jako tekst religijny i kulturowy*, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1993, s. 3; M. Buber, *Platon a Izajasz*, tłum. J. Zychowicz, „W drodze”, 1983 (1–2), s. 25–30.

¹⁵ „Dieu dit Je suis, il ne dit pas je suis l'être” [É. Gilson, *Constantes philosophiques de l'être*, s. 247].

drzwi, choć nie pilnują tego wejścia jak dobrzy odźwierni. Zapominają przy tym, że po przejściu przez drzwi trzeba konsekwentnie odwiedzić całą biblijną budowlę. Gilson starał się w ten sposób postępować, przyjmując fachowe ustalenia interpretacyjne na poziomie filologicznym, gramatycznym, gdyż sam, jak przyznawał, nie dysponował odpowiednimi w tym względzie kwalifikacjami¹⁶. Trudno, w gronie specjalistów nie było jednomyślności w kwestii dosłownego znaczenia fragmentu mówiącego o Boskim imieniu. Pozostawała tedy otwartość na ewentualne treści, które mogą się niespodziewanie odsłonić podczas egzegezy. Język biblijny ma autoimplikatywny charakter; angażuje sprawy ludzi bez względu na czas i miejsce. Obejmuje całe uniwersum ludzkości.

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

I Bóg powiedział do Mojżesza: „Jestem ten, który jest”. I mówi: „Powiedz dzieciom Izraela: Jestem (Ehieh) posyła mnie do was”. I Bóg powiedział jeszcze do Mojżesza: „Będziesz w ten sposób mówił do dzieci Izraela: Jahwe (Jest), Bóg waszych ojców, Bóg Abrahama, Bóg Izaaka, Bóg Jakuba, posyła mnie do was. To jest moje imię na zawsze, to jest moja pamiątka z pokolenia na pokolenie”¹⁷.

Co w istocie miał na myśli święty pisarz, notując te słowa, nie sposób do końca zgłębić. Gilson przypomina o znaczeniu greckiego tłumaczenia zwanego *Septuagintą* (tutaj Wj 3,14 zostało przetłumaczone jako *ho ōn*, *Byt* – poszerzone pole semantyczne czasownika *haja*, niesprzyjające sformułowaniom spekulatywnym)¹⁸, które zaważyło na

¹⁶ Gilson posługiwał się tekstem biblijnym w jego czasach bardzo popularnym i uznanym. Mam na myśli *Biblię Jerozolimską* [La Bible de Jerusalem. La sainte Bible, traduite en français sous le direction de l’Ecole biblique de Jérusalem, Les Éditions du Cerf, Paris 1958]. Szeroką analizę poglądów Gilsona dotyczącą zagadnień prezentowanych w niniejszym opracowaniu zaproponował Zdzisław Kunicki; zob. idem, *Metafizyka Księgi Wyjścia. Studium teologii filozoficznej Etienne Gilsona*, WSD Hosianum, Olsztyn 1996.

¹⁷ É. Gilson, *Constantes philosophiques de l’être*, s. 242.

¹⁸ A. Lacocque, P. Ricoeur, *Myśleć biblijnie*, przekł. E. Mukoid, M. Tarnowska, Wydawnictwo Znak, Kraków 2003, s. 315. W przywołanej rozprawie mamy w pełni kompetentny przegląd różnych pomysłów interpretacyjnych dotyczących imienia „JHWH”, przedstawiony przez Lacocque’a; zob. ibidem, s. 310–338.

wielu współczesnych interpretacjach omawianego fragmentu z *Księgi Wyjścia*. Sam wszelako skłaniał się do następujących wniosków:

- tym, o co Mojżesz pyta Boga, jest Jego imię;
- odpowiedź, która zaczyna się od formuły dyskusyjnej, nie jest wyraźnie dana jako imię;
- imię jest później dodane w dwóch postaciach; jedna i druga są zapożyczone z pewnych elementów formuły;
- są imiona Jestem i Jest¹⁹.

Takie są fakty, powiadał Gilson, które domagają się poszanowania tajemnicy Bożej natury. Lecz równocześnie konieczna tu ostrożność interpretacyjna podpowiada co następuje: mimo że historia „istnienia” w przeważającej mierze składa się z pytań, na które wciąż jeszcze nie ma odpowiedzi²⁰, egzystencjalne zastosowanie imienia Jahwe nadal pozostaje w mocy. Marginalny komentarz *Biblii Jerozolimskiej* skłania się właśnie ku tego rodzaju wyjaśnieniom. Imię Jahwe (On jest) potwierdza absolutny byt Boga. Jezus również określał siebie tym samym wyrażeniem „Ja jestem” (J 8,24). Gilson umocnił siłę wskazanego twierdzenia, przypominając, że to Boże J e s t e m pozostaje poza obrębem jakiegokolwiek definicji.

Wnioski końcowe

Reasumując przedstawione analizy, wypunktujmy najistotniejsze ustalenia:

1. Nie wypada przekonywać, że sławny tekst *Księgi Wyjścia* „Jestem, który jestem” odsłania metafizyczną definicję Boga. Słowo Boże nie zawiera filozoficznego pojęcia bytu nawet wirtualnie. Pomimo że we wspomnianej księdze nie ma metafizyki, istnieje „metafizyka *Księgi Wyjścia*”. W bardzo wczesnym okresie odnajdujemy ją najpierw w interpretacjach ojców Kościoła, a potem u późniejszych chrześcijańskich autorów średniowiecza, którzy nawiązywali do propozycji myślicieli greckich, wykorzystując ich osiągnięcia dotyczące cech przydawanych bytowi jako takiemu

¹⁹ É. Gilson, *Constantes philosophiques de l'être*, s. 246.

²⁰ Ch. H. Kahn, *Język i ontologia*, przekł. B. Żukowski, Wydawnictwo Marek Dęrewiecki, Kęty 2008, s. 53.

- (niezrodzoność, wieczność, niezmienność, niepodzielność i zupełność, pełnia i niegradacyjność, bezwzględność i tożsamość, konieczność i związek ze sprawiedliwością i prawością, autorytatywność, jedność).
2. Biblia nie proponuje żadnego teoretycznego systemu idei ani określonej doktryny metafizycznej.
 3. Odkrywane w Biblii pewne „akty spekulatywne” mają tylko i wyłącznie charakter historyczny.
 4. Żadna filozofia nie uwalnia od religii, co oznacza, że prawda objawiona nie staje się, i stać się nie może, prawdą przemyśliwań metafizycznych.
 5. Religijny charakter tekstów *Starego i Nowego Testamentu* nie sprawia, że zanika możliwość ujmowania biblijnego *Jestem* w perspektywie poznania filozoficznego.
 6. Odkryta w filozoficznej kulturze średniowiecza dystynkcja między *ordo formae*, który odpowiada specyfikacji gatunkowej bytów, i *ordo esse*, który wskazuje na ich istnienie, ujawnia nader wyraźnie²¹, że należy mówić o religijnym zabarwieniu tomistycznej doktryny o Bogu oraz o chrześcijańskiej metafizyce istnienia nazywanej „metafizyką *Księgi Wyjścia*”.
 7. Teolodzy powinni być wrażliwi na potencjał niesiony przez filozofię. Jej narzędzia pozwalają pytać o naturalne szanse poznania Boga, już poza sferą religijną, ale przede wszystkim ułatwiają wydobycie z biblijnego „Jestem” najgłębszych treści egzystencjalnych.
 8. Chrześcijanie nie muszą odczuwać dyskomfortu, żyjąc w aurze wiary, że mogą dzięki filozofii budować symbiozę wiary i rozumu, religii i filozofii.
 9. Imię Boga „Jestem, który jestem” to jedyne określenie godne przyjęcia, ponieważ wskazują na to byty, których istnienie nie jest im przydane z konieczności, ich istnienie wszakże nie utożsamia się z ich istotą. Bóg zaś jest takim Bytem, któremu właśnie

²¹ Zob. św. Tomasz z Akwinu, *O zasadach natury*, tłum. K. Majcherek, „Roczniki Filozoficzne”, 2016/64 (1), s. 131–151; P. Hadot, *Dieu comme acte d'être. A propos des théories d'Etienne Gilson sur la „métaphysique de l'Exode”*, [w:] Etienne Gilson et nous: la philosophie et son histoire. Réunis et publiés par M. Couratier, Vrin, Paris 1980, s. 117–121.

z konieczności przysługuje istnienie, dlatego metafizyka chrześcijańska przybiera postać „metafizyki *Księgi Wyjścia*”.

10. Gilsonowski system ontycznego egzystencjalizmu umożliwia ujmowanie treści religijnych w języku bytowym i jest właściwym narzędziem, którym może władać teologia.
11. Owo władanie nie prowadzi do „wyjaśnienia wszystkiego”, lecz zatrzymuje się na progu tajemnicy, zabezpiecza intelekt przed zgodą na sprzeczności i absurdy.