

Étienne Gilson: otkriće kršćanske filozofije

Borislav DADIĆ

Sažetak

Autor opisuje razvitak i misao filozofa Gilsona. Odgajan je pod vodstvom svojih profesora Levy-Bruhla, Henri Bergsona i drugih profesora na Sorboni onoga doba. Studirajući izvore Descartesove filozofije, otkriva sv. Tomu kao izvornog mislioca s obzirom na razlikovanje biti i bitka, na univerzalni uzrok svega, na ulogu racionalne filozofije u kršćanstvu, na prisutnost milosti u čovjeku. Po Tomi racionalna filozofija služi vjeri, a njegov esse (bitak) treba smatrati temeljem kršćanske filozofije. Time Gilson postaje najizrazitiji tumač tomizma.

Uvod

Možda filozofska misao nikada nije izgledala toliko nepoznata ljudima kao u ovom stoljeću. To posebice vrijedi za metafiziku, koja je već nakon Descartesa počela gubiti svoju pravu narav, da bi je se napokon poslije Kantove »kritičke« analize potpuno odbacilo. Filozofija se pojavljivala u ljudskim umovima sad ovako sad onako, tako da je s početka ovoga stoljeća odgovor na pitanje što je to filozofija bio skoro nemoguć. Ili ih je, pak, bilo toliko da razlike među njima nisu dopuštale zdravom ljudskom umu samo jedan, i to, jasan pojam o filozofiji. Međutim postojale su dvije značajke koje su bile prisutne u svim definicijama; bile su to njihova pozitivistička i racionalistička dimenzija. No, postojala su filozofska pitanja, stara koliko i ljudi, na koja svi ovi pokušaji nisu davali zadovoljavajuće odgovore. Čak i kada se ljudi i ne bi htjeli udubljivati u ta pitanja, život ih je uvijek iznova postavljao u situacije u kojima je bilo nemoguće izbjeći odgovor na njih.

Kao i u svim onim »vječnim« pitanjima, vezanima za smisao ljudskog života, čovjek se vraćao na odgovore svojih prethodnika. Bilo na one najstarije, od kojih nam ostadoše samo ulomci, bilo na ove najbliže nama, koji pomisliše da su odgonetnuli sve tajne ljudskoga života. No, kada čovjek ozbiljno preispita njihova otkrića i uzme ih kao odgovore za svoj život, brzo uvidi da u njima ima mnogo više praznina nego se to čini na prvimah.

Glavna značajka toga misaonog pogleda unatrag, neke vrste filozofske *reminiscencije* s kraja prošlog i s početka ovog stoljeća, bijaše golema praznina, tama što se prostirala između antičke misli i one moderne što je

počinjala s Descartesom. Činilo se je da između ta dva razdoblja, barem što se tiče filozofske misli, ne bijaše ništa. U svim vodećim priručnicima iz povijesti filozofije koji su se rabili na francuskim sveučilištima nije rečeno ništa o filozofskoj misli iz razdoblja koje se naziva srednji vijek, osim da je to doba teološke dominacije, te da se s aspekta slobodne filozofske misli taj vijek s pravom može nazvati »mračni« srednji vijek. Takvo je bilo ozračje u kojem je mladi francuski katolik Étienne Gilson započeo svoje osnovno obrazovanje i sveučilišnu izobrazbu.

1. Filozofska izobrazba

Étienne Gilson je rođen 13. lipnja 1884. godine u katoličkoj obitelji. Bio je treće dijete pariškog prodavača Paula Anthelmea Gilsona i Caroline Juliette Rainaud, porijeklom iz Burgundije. Vjersku je pouku primio u svojoj obitelji, što ponajviše može zahvaliti majčinoj učiteljici, časnoj sestri uršulinki Saint-Dieudonnéi, čiji je utjecaj bio prisutan u cijeloj obitelji. Étienne ju je često spominjao i sa zahvalnošću je se sjećao, što se očituje i u ovoj kratkoj misli: »Sva djeca moje majke duguju Saint-Dieudonnéi to što su kršćani i (naravno) katolici.«¹

Osnovno je obrazovanje primio u katoličkoj školi *Kršćanske braće* u župi St. Clotilde. Godine 1895. upisuje Petit Séminaire de Notre Dame des Champs, koja je bila možda najbolja srednja škola u Parizu. Nakon sedam godina provedenih u tom mješovitom biskupijskom zavodu, podjednako otvorenom za buduće svećenike i za laike, Étienne nastavlja izobrazbu slušajući, jednu godinu, predavanja iz filozofije na poznatoj gimnaziji »Henrik IV.«, u Parizu. Budući da je želio u budućnosti biti profesorom na gimnaziji, bilo je sasvim logično da pohada jednu takvu školu. Ovdje je imao priliku slušati prvi put javna predavanja iz filozofije Lévy-Bruhla, koji je poslije postao sociolog. On ga je ispitivao i na ispitu za bakalaureat. Poslije postignute diplome Étienne odlazi u vojsku godinu dana, sa već jasnom odlukom koju je donio nakon studija Pascalovih djela da nastavi studij filozofije na Sorboni što prije bude mogao. O tome svjedoči u svojoj svojevrsnoj intelektualnoj autobiografiji: »... otišao sam tražiti filozofiju mojih snova na Filozofski fakultet Sveučilišta u Parizu, jedino mjesto gdje je postojala vjerojatnost da ću je naći.«²

U jesen 1904. godine Étienne se upisuje na viši studij filozofije na Sorboni, u koju je on doslovce bio zaljubljen. Među značajnim profesorima koje je ondje slušao, posebno su odredili njegovu filozofsku budućnost Lévy-Bruhl i Bergson. Prvo ga je već slušao u gimnaziji »Henrik IV.«, gdje je držao predavanja o Humeu, a na Sorboni je držao predavanja o De-

1 Laurence K. Shook, *Étienne Gilson*, Jaca Book, Milano 1991, str. 9.

2 Étienne Gilson, *Il filosofo e la teologia*, Morcelliana, Brescia 1966, str. 23.

scartesu. Mladi je student s oduševljenjem slušao svoga profesora i već nakon trećeg predavanja odlučio je da će pisati doktorsku tezu o Descartesu pod vodstvom Lévy-Bruhla.³ Bergsona je slušao u Collège de France 1904. godine, gdje je držao dva tečaja. Bijaše to za Étiennea vrhunski doživljaj, a Bergsonova filozofija pak novo otkriće. Tako je zapravo prvi put čuo pravoga filozofa kako filozofira.

Godine provedene na Sorboni označene su teškim i neumornim radom, pohađanjem predavanja, pravljenjem bilješki, kontaktima s profesorima; sve u svemu bio je to strjelovit ulazak u filozofski život. Gilson je širio svoje obzore i na drugim poljima. Stoga je pohađao i neka zanimljiva predavanja koja nije bio obvezatan slušati. Njegov stari prijatelj o. Thorelle upoznao ga je s jednim od najboljih pariških glazbenika toga doba, Charlesom Tournemireom, i tako je »ušao« u svijet glazbe.

O predavanjima i glavnoj struji koja je bila nazočna na Sorboni u ono doba treba kazati neke pojedinosti. Premda je u Gilsonovo vrijeme među profesorima bilo poznatih imena, kao npr.: L. Lévy-Bruhl, E. Durkheim, L. Brunschvicg, H. Bergson, V. Delbos i dr., nije bilo autoriteta u naučavanju ili »velikog patrona« kako se izrazio Charles Pégy. Profesori su iznosili samo svoja osobna mišljenja, a studenti su bili prepušteni sami sebi u potrazi za duhovnom hranom. »Trebali smo sami osvojiti ono što smo morali dobiti kao pravedni dio naslijeđa«, piše Gilson.⁴ Ne može se kazati da su profesori naučavali samo jednu filozofsku doktrinu. Bilo je zapravo mnoštvo doktrina koje su se naučavale. To je išlo dotle da se ni misao Lévy-Bruhla nije podudarala s onom Durkheima. Na predavanjima ipak su se mogli uočiti neki prioriteti. Tako, na primjer, nije bio ni jedan tečaj iz Aristotelove filozofije, a Platon, otac idealizma, kraljevao je. Kako je Descartes navješćivao pozitivizam, a Hume kriticizam, smatralo ih se za važne filozofe i njihovoj se filozofiji obraćala puna pozornost. No, da bi se dobila vjerna slika pozicije koju je zauzimalo poučavanje filozofije na Sorboni u to doba, nužno je istaknuti »izvanredni liberalizam koji je proživljavao to poučavanje«,⁵ kako ističe naš filozof. Profesori su mu uglavnom bili pozitivisti koji su se više zanimali za povijest filozofije, a za teoretska pitanja nisu marili. Gilson je zahvaljujući njima dobro svladao historio-grafsku metodu kojom će se poslije služiti na svoj originalni način.

Zanimljivo je da pozitivistički duh Sorbone s početka ovoga stoljeća nije imao nikakav utjecaj na mladog Gilsona. Objašnjenje za to možemo naći u činjenici da je on bio svjestan katolik. Naime, svjestan da je na krštenju netko drugi umjesto njega dao pristanak da postane kršćaninom, on je sam svake godine, prema nalogu Katoličke crkve, obnavljao ova obećanja. O tome nam svjedoče njegove riječi: »... znam samo da još i

3 *Nav. dj*, str. 24.

4 *Nav. dj*, str. 44.

5 *Nav. dj*, str. 43.

danas, u punoj svijesti onoga što činim i u jasnoći slobodne odluke formalno obnavljam obećanje dano u moje ime nekliko dana nakon mog rođenja.«⁶ Kao takav, nije se ustručavao slušati filozofiju ma kakva ona bila, ali pod uvjetom da ostane *samo* filozofija. Jer se novosti koje je mogao čuti nisu sastojale u filozofskim zaključcima, nego prije svega u metodi. Bio je svijestan da se svaki mladi kršćanin susreće, još prije nego počne formalno studirati filozofiju, s jasno definiranim metafizičkim pojmovima. Tako se i on susreo, dok je još kao mladić pohađao vjeronauk, s dokazom o Božjoj opstojnosti, stvaranjem *ex nihilo* i besmrtnošću ljudske duše. Bile su to lekcije koje su nužno slijedile poslije katekizma kao sastavni dio apologetike.

Na Sorboni su, u povijesti filozofije, dominirale teze postavljene već prije od Victora Cousina i Octavea Hamelina. Cousin je već g. 1818. pisao na početku svoga *Cours de philosophie* ovo: »Ne postoje nego dva doista različita razdoblja u povijesti filozofije i svijeta: antičko doba i moderno doba«, a između njih svjetlo je grčkog genija »postupno tonulo u mrak srednjega vijeka«; ukratko, »drugo doba počinje s Descartesom«. ⁷ I Hamelin piše g. 1905. da Descartes dolazi nakon Grčke, kao da između njih nije bilo ništa. To bi značilo kao da je u početku postojala grčka filozofija, nakon koje je slijedila moderna, a između njih – ništa!, osim teologije utemeljene na vjeri i autoritetu što je sama negacija filozofije, prisjeća se Gilson tih vremena.⁸ Drugo mišljenje što je dominiralo Sorbonom govorilo je da nema smisla poznavati ono što se naziva skolastičkom filozofijom, nakon što ju je Descartes definitivno srušio. To je uostalom bio, govorili su oni, samo loše shvaćeni aristotelizam. Nadalje, zdušno se zagovarao studij znanosti. Nije bilo važno koja se znanost proučavala, samo nek je znanost; jer jedino ona može pružiti znanje dostojno tog imena. Zanimanje za umjetnost trebalo je odbaciti ili barem ostaviti za neka druga vremena. Gilson se sjeća da je s tugom u srcu morao konstatirati da »u svakom slučaju nije trebalo očekivati ni filozofiju religije ni metafiziku od takve povijesti filozofije, koja ne bijaše ništa više doli povijest agonije religije i metafizike«, te tužno zaključuje, »promašili smo doba. Htjedosmo ući u hram u trenutku kada su čuvari već zatvorili vrata«. ⁹

No, on se nije mogao pomiriti s time da ne će pronaći onu zbog koje ga je ljubav tjerala da dođe na Sorbonu. Bio je svijestan da se u filozofskoj spekulaciji ne može napredovati ako se ne poznaje dobro povijest filozofije, taj prebogat izvor ljudske refleksije koji je obogaćivan stoljećima. I

6 *Nav. dj*, str. 13. Cijelog je života svijesno pripadao Katoličkoj crkvi, a vjeru je smatrao izvanrednim darom. Pun zahvalnosti kaže za sebe, u uvodu u ovo isto djelo, da je »jedan mladi Francuz poučen u kršćanskoj vjeri, dužnik Crkvi za cjelokupnu svoju izobrazbu i Sveučilištu za svoju filozofsku formaciju« (str. 9.)

7 *Nav. dj*, str. 91.

8 *Usp. nav. dj*, str. 91.

9 *Nav. dj*, str. 43.

upravo je to bio njegov filozofski put. Uputio se na ozbiljan studij povijesti filozofije.

2. Rezultati povijesnih istraživanja

Lucien Lévy-Bruhl predložio je Gilsonu da obradi temu: »Descartes et la scolastique«. Naime, mislio je da on, kao svijestan katolik, poznaje skolastiku i misao Tome Akvinskoga, ali to nije bilo tako. Gilson nije nikada bio poučavan u skolastici i do tada nije pročitao ni jednu jedinu crtu iz Tominih djela. Zbog toga svog prvog »propusta« zahvaljivao je Bogu, jer je bio uvjeren da je bio poučen u skolastici prema tada postojećim priručnicima, bila bi to prava nesreća, čak štoviše, glede iskustva mnogih koje je poznao bio je u napasti da kaže: nepopravljiva nesreća.¹⁰

Gilson je, dakle, prema Lévy-Bruhlovoj zamisli, morao istražiti skolastičke izvore Descartesove filozofije. Uvjeren da pretkantovska filozofska spekulacija posjeduje trajne vrijednosti, koje mu mogu pomoći u istraživanju, dao se na izučavanje misli velikih metafizičara: Platona, Aristotela, Plotina, a iznad svega Descartesa. Svijestan da će pravi smisao filozofskih pojmova ovoga posljednjeg najbolje razumjeti ako im istraži povijesne izvore, on se uputio u istraživanje srednjovjekovne filozofije. Tako se od samog početka svoga rada našao na pravom putu. Susreo se prvi put s metafizičkim pojmovima velikih mislitelja srednjega vijeka, kao što su bili Augustin, Bonaventura, Toma, Duns Scot i dr. Ubrzo je zapazio da se u njemu budi veliko zanimanje za skolastičku filozofiju. Rezultat je ovih istraživanja bila doktorska teza iz g. 1913. koja je glasila: *La liberté chez Descartes et la théologie*. U njoj mladi francuski filozof donosi nevjerovatna otkrića. Prvo, u srednjovjekovnoj skolastici nalazi se mnogo metafizičkih pojmova i zaključaka koji su poslije prešli u Descartesovu filozofiju. Oni ne samo da pomažu razumijevanju geneze njegove misli nego joj daju i unutarnju vrijednost. Drugo, da se ne može, unatoč ovoj činjenici, govoriti o »izvoru« u pravom smislu riječi. Descartesova je filozofija zadržala samo jedan »bijedni« ostatak filozofskih dostignuća, čije se puno opravdanje ne nalazi kod Descartesa, već u skolastici. Tako da se ni geneza Descartesove misli, kao ni svi važniji metafizički pojmovi njegove filozofije, ne mogu ispravno shvatiti kod njega, nego u skolastici. Gilsonu se činilo, promatrano povijesno, da je gubitak metafizičke supstancije od skolastike do Descartesa bio golem. Stoga je, nakon duga promišljanja, svoju tezu morao zaključiti ovim riječima: »Glede svih ovih točaka, kartezijska misao znači, u odnosu prema izvorima iz kojih proizlazi, puno

10 Usp. nav. dj, str. 50. Gilson ovdje misli na poseban način na priručnik Sebastiana Reinstadlera *Elementa philosophiae* u izdanju Herdera g. 1904. u Friburgu.

manje napredak negoli osiromašenje.«¹¹ Slijedio je i drugi zaključak: kako je istina da kod Tome Akvinskoga ima više jasnoće glede nekih filozofskih problema nego kod Descartesa, onda Cousin i Hamelin, koji su tvrdili da između grčke misli i Descartesa nije bilo ništa, nisu imali pravo. Ali ovo reći značilo je ići protiv postojećeg mišljenja koje je prevladavalo gotovo kao dogma.

No, ovo je obuhvaćalo i druge zaključke. Znamo još otprije da je V. Cousin tvrdio kako je filozofija koja je prethodila Descartesu bila zapravo teologija. No, ako je Descartes mogao koristiti Tomine misli (koje su, dakle, morale biti teologija) u filozofiji, tada nije bilo toliko protuslovlja između filozofije i teologije, kako se obično tvrdilo. Ili još točnije, ako je Descartes iz srednjovjekovne teologije mogao »izvući« toliko filozofije, znači da je ona tamo već postojala. Dakle, zadaća je povijesti da je pronađe. Gilson je shvatio da je upravo to njegova zadaća i svim se svojim snagama dao na istraživanje srednjovjekovne teološke misli, koja mu je sve do tada bila maknuta iz vidokruga, kao neprijateljica svake filozofije.

Kao povjesničar on se u svom istraživanju držao čvrsto načela koje je naučio od svojih profesora na Sorboni, a to je: da nikada sami ne stvaramo nauku kako bi ga potom pripisali nekom autoru, nego da mu pripišemo samo ono za što smo sigurni da je on mislio ili rekao. Često će to isticati tijekom svoga dugogodišnjeg rada: »odreći se izmišljanja da bi se bolje shvatilo jest veliko pravilo metode u materiji povijesti ideja.«¹² Naime, on je uočio da mnogi tumači srednjovjekovne misli nisu cjelovito donosili određeni nauku. A uvijek prijeti opasnost da neki nauku svedemo samo na ono što smo od njega shvatili, pod isprikom da to radimo radi veće razumljivosti. Svojom metodom i pristupom skolastici razlikovao se od pojedinih katoličkih filozofa. No nije odustajao od svoga puta jer mu se naziralo rješenje problema kršćanske filozofije. Koristio je veoma složenu metodu istraživanja. Povijesno-filozofsko istraživanje bi započeo znanstveno-filozofskom metodom, a nastavio bi nastojeći da izradi doktrinalnu sintezu. Taj je pristup koristio kada je istraživao pojedince (Augustin, Toma, Bonaventura, Duns Scot, i dr.) ili cijela povijesna razdoblja, kao npr. u *L'esprit de la philosophie médiévale*. Na kraju je takvoj sintezi davao i teoretsko opravdanje.

U svom je istraživanju krenuo od činjenice da u skolastici postoji jedan skup filozofskih *pojmov*a koji se ne mogu poistovjetiti s pojmovima grčke filozofije, a sami su doista racionalni, tako da su naveli Descartesa da ih koristi u svojoj filozofskoj spekulaciji. Namjera mu je bila ispitati što su bile te srednjovjekovne metafizike koje su proizvele ove pojmove, u sebi, i što su one značile za cjelokupne doktrine njihovih autora. Na koje su

11 *Nav. dj*, str. 93.

12 *Nav. dj*, str. 101.

intelektualne probleme one davale odgovor. On je neprijeporno bio svjestan toga da nije bilo lako definirati filozofiju iz razdoblja patristike i skolastike, jer je ona zapravo bila integralni dio teologije tog razdoblja. Trebalo je najprije riješiti dva osnovna pitanja. Prvo, jesu li skolastički sustavi bili teologija u najstrožem smislu riječi i jesu li sadržavali metafiziku koja je to bila u najstrožem smislu riječi. Potom je valjalo utvrditi je li ta metafizika bila originalni dio cjelokupnog sustava ili samo jednostavno prenošenje grčke metafizike na teološko područje.

Prva značajka koju je Gilson zapazio u djelima srednjovjekovnih autora bila je ta da je njihova misao u prvom redu teološka. No, unatoč tome što su ovi pisci bili ujedinjeni u jednoj katoličkoj vjeri, njihove su se teologije ipak pokazale različite, što nije moglo ovisiti o ničemu drugome dole o razlici u njihovim filozofijama. Nije pronašao jedinstvenu skolastiku ili »zajedničko duhovno naslijeđe«, kako se izrazio De Wulf,¹³ već, naprotiv, duhovni pluralizam u kojemu je jedini stalni zajednički element bio kršćanska inspiracija. Dapače, u skolastici je postojalo nekoliko filozofija i ne može se cjelokupna skolastička misao svesti samo na jednu jedinu filozofiju.¹⁴

Gilson je tijekom svog studija o Descartesu uočio da je on od skolastike preuzeo ideje kao što su: opstojnost jednoga Boga, koji je jednostavan, vrhovno slobodan, stvoritelj svemira, tj. tvorni uzrok beskonačne moći; preuzeo je i ideju o čovjeku koji je stvoren na sliku Božju, obdaren duhovnom dušom koja je vječna i nepropadljiva, te slobodna od dominacije svake materije. A te se ideje nisu nalazile kod grčkih filozofa. Odavde je ispravno zaključio da je grčka filozofija ušla u srednji vijek različita od one koja je iz njega izašla. Tu je promjenu mogla izvesti samo srednjovjekovna teologija koja se nije samo služila grčkom metafizikom nego ju je promijenila stvarajući novu, srednjovjekovnu. Valjalo je, dakle, pristupiti ozbiljnom studiju filozofije srednjovjekovnih teologa. To ga je dovelo i do proučavanja misli Tome Akvinskoga.

O Tomi je vrijedilo mišljenje da je kao filozof bio aristotelovac. Gilson je, pak, s vremenom otkrio da to nije točno. Istina, treba priznati da je Tomina filozofija prožeta Aristotelovom mišlju, ali namjera mu nije bila izgraditi neku filozofiju koja bi bila potpuno nezavisna od religijske objave, što se dogodilo s grčkom filozofijom. »Da je on to napravio«, piše Gilson u *Introduction à la philosophie chrétienne*, »postojao bi samo još

13 Usp. E. Coreth – W.M. Neidl – G. Pfligersdorffer (edd.), *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX. Ritorno all'eredità scolastica*, Ed. Citta Nuova, Roma 1994, vol. II, str. 609.

14 Poznati povjesničar filozofije dominikanac P. Mandonnet tvrdio je, suprotno od ovoga, da je u kršćanskom srednjem vijeku postojala samo jedna jedina filozofija, ona Tome Akvinskoga, a da su sve ostale bile teologije. To je stajalište neodrživo. Dovoljno je usporediti npr. pojmove kao: *esse*, ideju uzroka, racionalne ili naravne spoznaje, pa da vidimo da su bili različiti kod Tome, Bonaventure, Anselma ili Duns Scota.

jedan aristotelovac više i ne bismo imali tomističku filozofiju.«¹⁵ I drugi su se kršćanski filozofi inspirirali na Platonu i Aristotelu i pozivali se na njihova počela, no njihov je doprinos bio u tome što su iz njih izvodili zaključke na koje ovi nisu ni pomišljali. Čak bismo mogli reći da to nisu ni mogli, jer ti zaključci nisu ni mogli postojati unutar njihovih sustava a da ih ne razore. To je najočiglednije na primjeru razlikovanja biti (*essentia*) i bitka (*esse*), koje je na ovaj ili onaj način nazočno u srednjovjekovnoj misli, a nezamislivo npr. za Aristotela. Grci su doista postavljali pitanje počela bića, ali su kršćanski filozofi, ostajući na toj liniji, produbili problem realnoga sve do problema samog bivstvovanja. Tako je prvi put istaknuto puno značenje pojma zbiljnosti.

Gilson je uočio da je u povijesti filozofije uistinu postojao razvoj metafizičke misli i zato ostaje na svakom filozofu da sada on sam nastavi s tim razvojem. Toga mnogi nisu bili svjesni. Zato se ne treba čuditi, ističe on, da su neki još uvijek kod Talesa, samo umjesto »Voda« kažu »Energija«, ili pak kod Anaksagore te umjesto »Um« kažu »Evolucija«. ¹⁶ Toma Akvinski je bio svjestan ovoga razvoja. U *De Potentia* (q. 3, a. 5) ga opisuje veoma jezgrovito, dijeleći filozofe koji su ga ostvarili u tri skupine. Prva se skupina zaustavila na onome što je dostupno samo osjetilima, dakle na materijalnom. Smatrali su da postoji samo jedna supstancija i da je to materija, a sve ostalo da su akcidenti. Zato je Toma za njih rekao: »Bijahu, dakle, prisiljeni držati da ne postoji uzrok materije i nijekati potpuno tvorni uzrok.«¹⁷ Ovo je genijalno i veoma opasno otkriće, koje je ostavljeno našoj razboritosti kako ćemo se njime služiti. Gilson nam može biti učiteljem i uzorom u upotrebi sličnih otkrića. Druga je skupina filozofa uzela u razmatranje supstancijalne forme i time napravila golem prijelaz od osjetilne k umskoj spoznaji, premda je i njima materija izbjegla stvaralačkoj djelatnosti tvornog uzroka. Tek je treća skupina, Platon, Aristotel i njihovi učenici, postavila univerzalni uzrok svim stvarima. Unatoč njihovim razlikama, Tomi je ova činjenica bila dostatna da ih stavi u istu skupinu što upućuje na važnost koju je on pridavao tom njihovom otkriću. Razvijajući dalje svoju misao, Toma je uočio da su sve stvari slične u tome što *jesu*, što postoje. Dakle, *esse* je zajedničko svim stvarima. Slijedeći pravilo koje kaže: ako je neka stvar zajednička mnogim bićima, tada je ona u njima uzrokovana jednim jedinim uzrokom; on je zaključio da *esse* koji posjeduju sve stvari one nemaju same od sebe nego ga primaju od nekoga drugog uzroka koji mora biti jedan jedini.¹⁸

15 Étienne Gilson, *Introduzione alla filosofia cristiana*, Ed. Massimo, Milano 1985, str. 38. Gilson je sa svojim djelima pridonio mnogo u naučavanju dubinske razlike između Tomine i Aristotelove filozofije.

16 Usp. nav. dj, str. 77.

17 Toma Akvinski, *De Pot.*, q. 3, a.5, c.

18 Prvotnu ideju za ovaj zaključak Toma je pronašao već kod Platona i o tome nas obavještava u *De Pot.* (q.3, a.6).

Uspoređujući dalje grčku i srednjovjekovnu misao Gilson je pronašao i druge razlike. Srednji vijek je naslijedio realizam od Grka, ali ga je prihvatio iz drugih motiva i ovdje on ima drukčije značenje. Za Aristotela je npr. ovaj svijet bio čovjekovo kraljevstvo i zato je on odbacio Platonov idealistički sustav. Kršćanska je misao, naprotiv, svijesna da Kraljevstvo Božje nije ovaj svijet, ali također zna da čovjek treba krenuti od njega kako bi postigao Kraljevstvo Božje. Jer čovjek posjeduje samo ovaj svijet preko kojega može stići do Boga. Aristotel je, dalje, potpuno svijestan da univerzalno postoji *samo* u pojedinačnom, davao veću važnost pojedinačnom nego Platon, ipak ono što je važno u jednoj i drugoj filozofiji jest univerzalno.¹⁹ Zato se ni epikurejci, ni stoici, ni Platon, ni Aristotel nisu uzdigli do razine metafizike osobe. Nisu uočili pravu važnost osobnoga, baš Sokratova, nego je on za njih bio važan samo ako je čovjek. Tu je metafiziku osobe, prvi put u povijesti čovječanstva, dala kršćanska filozofija srednjega vijeka. Držala je da nema ništa trajnije od osobe, koja je bila predviđena, željena i pozvana od samoga Boga. Stoga je neuništiva kao i sama Božja odluka po kojoj je stvorena. Takvih ideja ne poznaje niti Platonova niti Aristotelova misao.

Svoja je povijesna otkrića uvijek iznova preispitivao, obogaćivao novim spoznajama i iz njih izvlačio sveobuhvatnije sinteze. Poznatu studiju o tomizmu objavio je već g. 1919. u Strasbourgu pod naslovom *Le thomisme*. Neprestano ju je doradivao i obogaćivao, a sa šestim izdanjem iz g. 1965. dobiva svoj završni oblik podnaslovom *Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*. Njegova su povijesno-filozofska otkrića išla za time da istaknu kako je potrebno u povijesti filozofije uvažavati srednjovjekovne filozofije, bilo zbog vrijednosti koje su posjedovale u samima sebi, bilo i zbog važnosti koju su, preko Descartesa, imale za modernu filozofiju. Premda su mislitelji srednjega vijeka doista bili ponajprije teolozi, oni su također bili i filozofi u pravom smislu riječi. Bili su to doista veliki filozofi koji su takvima ostali za sva vremena. Stoga će Gilson već u prvom izdanju *Le thomisme* napisati: »... vrijeme je da se počne priznavati unutarnja vrijednost srednjovjekovnih filozofija.«²⁰

Nakon svojih važnih povijesnih djela: *Le thomisme* (1919.), *Études de philosophie médiévale* (1921.), *La philosophie au moyen âge* (1922.) i *La philosophie de Saint Bonaventure* (1924.), Gilson je ne samo produbio studij temeljnih pojmova kršćanske filozofije nego je došao do genijalnog otkrića da kršćanska filozofija nije nastala zajedničkim korištenjem aristotelovske logike, kako je držao npr. M. De Wulf, niti od suglasja temeljnih metafizičkih pojmova, koji su bili poprilično različiti u, npr., Anselma, To-

19 Usp. Étienne Gilson, *Lo spirito della filosofia medioevale*, Morcelliana, Brescia 1988, str. 244-246.

20 Étienne Gilson, *Le thomisme*, Ed. Vix, Strasbourg 1919, str. 6.

me, Bonaventure, Duns Scota i dr., nego prije svega od zajedničkog nastojanja ovih velikih umova da njihova filozofija služi katoličkoj vjeri i kontemplaciji, drugim riječima, od teološke značajke njihove filozofske misli. Gilson je svoje povijesno istraživanje tog problema sažeto objavio g. 1931. u »Bulletin de la Société Française de Philosophie« ovim riječima: »... ako su postojale filozofije – to jest sustavi racionalnih istina – čije se postojanje povijesno ne da objasniti bez prisutnosti kršćanstva, tada se one moraju zvati kršćanske filozofije.«²¹ On je ovo mogao zaključiti zato što je otkrio da su neke filozofske ideje iz Objave unesene u povijest ljudske misli, da je nešto iz *Biblije* prešlo u metafiziku i da je *unutarnji* utjecaj kršćanstva u filozofiji povijesna stvarnost. Zato i sam teoretski pojam »kršćanska filozofija« ima svoj racionalni smisao. A koja je to »kršćanska« filozofija? To je jedna od onih što su se pojavile između II. i XVI. stoljeća kršćanske ere. To je ono doba kada su se filozofijom bavili kršćanski teolozi. Ta je filozofija bila obdarena originalnim crtama, tako da se razlikovala od pre-kršćanske, kao i od ove postkršćanske. Ali zašto je uopće postojala neka filozofija u tom razdoblju kada je teološka misao davala cjeloviti odgovor o Bogu, čovjeku i svijetu? »Postojanje kršćanske filozofije bijaše neizbježno« – odgovorit će Gilson – »kao što je to još i danas i kao što će i ostati tako, sve dok bude kršćana koji misle.«²² Naime, ova neizbježnost, u koju je naš autor bio toliko uvjeren, dolazi od same naravi koja je vlastiti objekt filozofije, a istodobno i nositeljica milosti, koju ova uzdiže na jednu višu razinu. Iz te će činjenice proizaći jedno veoma važno otkriće kršćanske filozofije o unutarnjoj zbiljnosti i dobroti naravi, koju Grci nisu poznavali, niti su na to mogli pomišljati jer nisu poznavali ni izvor ni cilj te naravi.

Tridesetih godina Gilson je svojim velikim djelima: *L'esprit de la philosophie médiévale* (1932.) i *Christianisme et philosophie* (1936.), a protiv racionalista Emila Bréhiera i Leona Brunschvicga i nekih katoličkih filozofa, koji su donekle dijelili racionalističku ideju o filozofiji i negirali postojanje kršćanske filozofije (s jedne strane Maurice Blondel, a s druge strane škola u Louvainu) dokazao vrijednost filozofskih pojmova koje je dala srednjovjekovna kršćanska spekulacija. Gilson je zaključio na osnovi

21 Antonio Livi (prir.), *Il problema della filosofia cristiana*, Ed. Patron, Bologna, 1974, str. 84. Ova su njegova otkrića bila poslije napadana u neoskolastičkim krugovima, a posebice od dominikanca P. Mandonneta i njegova učenika Gabriela Therya. Moramo priznati da nas iznenaduju ovi napadaji upravo od takozvanih tomista. Slično iznenađenje je doživio i vrsni poznavatelj Gilsonove misli Antonio Livi, kada je napisao: »Bijaše paradoksalno: upravo tomisti pokušavaju srušiti pretpostavku o postojanju autentične filozofije u kršćanskim stoljećima, podržavajući tako staro uvriježeno mišljenje racionalističke historiografije« (A. Livi, *Étienne Gilson: Il tomismo come filosofia cristiana*, in *É. Gilson, Introduzione alla filosofia cristiana*, Ed. Massimo, Milano 1986, str. 15.).

22 *Lo spirito della filosofia medioevale*, str. 500.

izučavanja duha srednjovjekovne filozofije da je židovsko – kršćanska objava bila religijski izvor filozofskog razvoja koji je uslijedio nakon grčke misli, a da je kršćanski srednji vijek bio najbolji svjedok toga razvoja. Taj je zaključak zapravo ona zlatna nîť koja prožimlje cjelokupno Gilsonovo povijesno istraživanje.

Svojim je povijesnim djelima mnogo pridonio u ponovnom otkrivanju i razumijevanju srednjovjekovne misli. Bio je mnogima velik poticaj »postajući tako figura koja je odredila drugu fazu povijesno-filozofskog istraživanja srednjeg vijeka«, kako se o njemu izrazio Wolfgang Kluxen, profesor Sveučilišta u Bonu.²³ Uspio je temeljito promijeniti držanje sveučilišnog ambijenta prema srednjem vijeku i skolastičkoj predaji, a s njegovim je ulaskom na Francusku akademiju ušla i srednjovjekovna filozofija. Treba spomenuti da Gilson, prije tridesetih godina, nije uspio pronaći izlaz iz problema »kršćanske filozofije«. Tek pošto je otkrio novi smisao *teologije*, koji je bio posvema različit od do tada postojećega, po kojemu se *a priori* isključuje svaka forma unutaršnjeg odnosa s filozofijom, on je unutar nje uspio otkriti autentičnu kršćansku filozofiju.

3. Vjera i filozofija

Pošto je povijesnom analizom otkrio da postoji kršćanska filozofija, Gilson je nastojao dati teoretsko objašnjenje o njezinoj biti. Jer, nju su doista obradili teolozi, u teološkom okruženju i s teološkim ciljevima; što je zapravo bio problem odnosa vjere i filozofije, koji XIX. stoljeće nije uspjelo riješiti.

Potpuno svijestan da kršćanin ne može »na trenutak« zaboraviti da je vjernik, isticao je da njegov razum djeluje kao razum kršćanina, što ne znači da se on razlikuje od razuma nekršćanina, nego da djeluje u posve različitim uvjetima. Ovo posebno vrijedi za problem metafizike, prirodne teologije i morala. Općenito pred filozofijom vjernik može zauzeti najčešće dva stava. Prvi se stav sastoji u tome da, vidjevši kako se filozofija uzalud trudi da postigne istine koje vjera već posjeduje, te su time bitni problemi čovjekove sudbine već riješeni na razini vjere, drži da je to dostatan razlog da se napusti filozofija. Gdjekad ovo držanje, kao skrajnji slučaj, može prijeći u borbu protiv filozofije iz straha da ova želi uništiti vjeru svodeći je na razinu filozofije. Drugi je stav da vjernik ocjenjuje napor koji čini naravni razum u nastojanju da postigne razumijevanje nekog vidika apsolutne vjerske istine. On to čini veoma oprezno, pobjavajući se da, ako podcijeni naravne sposobnosti razuma, može ugroziti racionalnu dimenziju vjere. No i taj stav ima svoj negativni skrajnji slučaj. Gilson je bio svijestan tih napasti skrajnjih rješenja. Fideizam prvog stava

²³ *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX.*, vol. II, str. 446.

je prirodna napast za protestante, a određeni racionalizam drugog stava je napast za katoličke teologe u svim vremenima. A. Livi donosi dva očita primjera iz prošloga stoljeća: racionalizam Jacoba Frohschammera, koji je pokušao svesti nadnaravne objavljene istine na razinu dosega filozofije; i fideizam Gioacchina Venture, koji je sasvim jasno isticao da filozofija treba u osnovi svoga znanja imati vjeru, inače je isprazna znanost, potpuno ništavna i zlokbna.²⁴ Naš je filozof radikalno odbacio bilo kakav strah od ovih skrajnjih negativnih rješenja i smatrao je da vjera i razum mogu savršeno surađivati u procesu spoznaje bez opasnosti da se jedno od njih poništi. Svijestan da zapravo ne postoji ni filozofija ni religija izvan stvarnog čovjeka, nego da postoji samo čovjek koji vjeruje i filozofira, on pronalazi opravdanje za svoju tvrdnju u činjenici stvarnoga jedinstva kršćanskog filozofa. To jedinstvo ne može razoriti nikakva filozofska analiza, jer to nije u njezinoj moći. Sam za sebe svjedoči da su *Apostolsko vjerovanje* i katolički katekizam već od ranog djetinjstva zauzeli ključno mjesto u njegovoj spoznaji svijeta. U svojim poodmaklim godinama piše, sjećajući se djetinjstva, ovo: »Vjerujem još uvijek i sada ono što sam vjerovao onda; i danas se moja filozofija nalazi, a da se nije pomiješala s mojom vjerom koja se udaljava od svake mješavine, unutar onoga što vjerujem.«²⁵ Zato kršćanin, kada se upućuje u istraživanje velikih metafizičkih tema, već znâ odgovore na svoja pitanja. On se, zapravo, samo pita na koji su način ti odgovori istiniti. To je zapravo ono što radi svaki kršćanski filozof kada traži razumsko opravdanje objavljenih istina koje su dostupne svjetlu naravnog uma.

Zato su kršćani napravili fatalnu grešku kada su pogrešno zaključili, nakon što su racionalisti odbacili vjeru pod izgovorom »oslobođenja« razuma, da je razum protivan vjeri. I ako bi nas filozofi doveli, kao što se to dogodilo, pred izbor: biti filozof ili biti kršćanin, treba, dakle, biti kršćanin protiv filozofa; jer to je lažan izbor, smatra Gilson. Naprotiv, teologija nije u sukobu s filozofijom i s njom se izvrsno služi. Tako je Toma mnogo dugovao Aristotelu za njegove filozofske misli, možda mnogo više nego svima ostalim filozofima zajedno. No, moramo imati neprestano na umu činjenicu da je on bio u prvom redu teolog, a ne filozof. I njegova je namjera bila izgraditi teologiju, a ne filozofiju. To je razlog što se mogao služiti raznim filozofijama, a da mu se ne može predbaciti eklekticizam. On je, naime, pojmove koje je uzimao iz ovih filozofija obrađivao u svjetlu teološke istine i tako stvarao *svoje* filozofske pojmove, a nije ih jednostavno posuđivao od drugih. Uočio je da Toma daje najbolje svjedočanstvo o tome kakva je specifična zadaća kršćanskoga teologa upravo u onom famoznom članku *De Potentia* (q.3, a.5), gdje on raspravlja o tome postoji li išta, a da nije stvoreno od Boga. Naime, on zna po vjeri da je

24 Usp. *Il problema della filosofia cristiana*, str. 18.

25 *Il filosofo e la teologia*, str. 16.

Bog sve stvorio, i to donosi u *Sed contra* ovoga članka, ali ipak »traži da sigurnosti vjere pridruži razumske sigurnosti, s ciljem pripremiti razum da primi vjeru, ili ako je već posjeduje, da mu dadne kakvo razumijevanje te vjere.«²⁶

Bilo je, doduše, i Tominih prethodnika koji su pokušali definirati odnos vjere i razuma, teologije i filozofije, kao npr. Maimonides, Bonaventura, Albert Veliki i dr., ali tek je on jasno razlikovao ova dva područja i istodobno pokazao njihovu unutarnju harmoniju. Ne samo da nije bio svjestan formalne razlike između teologije i filozofije, nego ih je vidio uvijek povezane. Filozofija se u njegovim djelima pojavljuje kao sluškinja teologije (*ancilla theologiae*), ali da bi bila upotrebljiva za teologiju, morala je ostati racionalnom, a teologija je pak trebala ostati ono što jest kako bi mogla ovu kontrolirati. I upravo je to pravi smisao maloprije navedene formule. Točno je da *ancilla* nije gospodarica, ali pripada obitelji i njezin je sastavni dio.

Gilson je otkrio da je većina skolastičkih mislitelja bila svjesna toga dvostrukog puta mudrosti: jednim se ide pod nadnaravnim svjetlom vjere i božanske objave, a drugim pod svjetlom naravnog razuma. Prvi je put teologija, nadnaravna znanost u svom korjenu i poradi svojih počela; drugi je put filozofija. Većina se slažu s ovom podjelom, ali neslaganje počinje onda kada ta dva izvora trebaju supostojati i surađivati u jednom te istom subjektu. Toma je čvrsto vjerovao u formalnu razliku između ovih dvaju svjetova istoga uma, ali samo kako bi im olakšao duboku suradnju. Filozofiji je prijeko potrebna pomoć teologije kako bi razotkrila nove vidike. Veliki su filozofi išli svaki svojim putem i nisu se znali uspeti dalje od svoga maksimuma. Platon je dospio do ideje *Dobra*, Aristotel do *Prvoga Nepokretnog Pokretača*, Avicena do *Prvoga Nužnog*, ali nijedan nije išao iznad toga. Jedino teolog poznaje ono iznad, u kojemu se sve spaja. I kao što *sensus communis* prima i vrednuje podatke pojedinih vanjskih osjetila, na sličan način teologija prima i vrednuje postignuća različitih filozofija. Zato će filozofske istine dobiti svoje puno značenje tek u službi teologije. Tako se npr. pravi smisao *pet putova* prema Božjoj opstojnosti ne nalazi u njima samima, nego svoj puni smisao i značenje dobivaju zahvaljujući točno određenom pojmu Boga i bitka (*esse*), koji su proizašli iz naravnog uma oplodena vjerom.

Dugo je godina, naš filozof, proučavao Tominu misao. Svoje kapitalno djelo o tomizmu, koje je napisao već g. 1919., neprestano je dopunjavao novim spoznajama i otkrićima. Konačno je u šestom izdanju ovoga djela iz 1965. godine donio svoje genijalno otkriće, koje je slutio godinama: Tomina je misao bitno teološka, ali se neprestano služi strogo racional-

26 *Introduzione alla filosofia cristiana*, str. 46.

nom filozofijom.²⁷ Prednost je njegove teologije, koja Boga krščanske vjere stavlja iznad filozofskih predodžaba, što otvara perspektive prema pobožnosti i mističkoj kontemplaciji. Time izbjegava opasnost od antropomorfizma, koji je mnogima bio zaprekom da prihvate krščanskoga Boga. Njegova je teologija pravi primjer skolastičke teologije. Zbog toga što se pozivala na vjeru bila je skolastička *teologija*, a zbog načina kako se koristila filozofijom, bila je *skolastička* teologija. No, ne smijemo smetnuti s uma da teologija nije znanost koja *nadvisuje ostale znanosti u istome redu*, nije neka »transmetafizika«. Ne postoji neki prirodni kontinuitet između naravnoga i nadnaravnoga. Stoga je jasno da se ne mogu sa sigurnošću izvoditi zaključci za teologiju na osnovi otkrića drugih znanosti. Ovo je veoma važno uočiti. Nijedna nas, naime, metafizika ne može dovesti na teološko područje, jer se teologija ne nalazi na kraju metafizike, niti iznad nje, niti ispod nje, ona je *izvan* nje. Stoga je odnos između teologije i metafizike drukčiji od onoga što postoji između metafizike i fizike. On nije isti, nego je analogan. Stoga potrebu za vjerovanjem u Boga i nakon što smo dokazali njegovu opstojnost metafizičkim putem, Gilson smatra samo prividno proturječnom. Izričito kaže da »nijedan racionalni dokaz istinitosti suda: 'Bog jest', ne može nas osloboditi vjerovanja u opstojnost Onoga u kojega vjerujemo na osnovi riječi«. ²⁸ Prirodna teologija, tj. metafizika, ne može utemeljiti *religioznu* svijest. Ona vjeri osigurava prethodnice (*praeambula*), dok joj samo utemeljenje daje riječ Božja. Vjera ide iznad metafizičke spoznaje o Božjoj opstojnosti i dostiže sâm predmet njezine spoznaje, tj. Boga. Ona pripada jednom drugom redu spoznaje i zato ona ne vodi k metafizici nego k spasenju. Filozofska istina zna da postoji *neki* Bog, ali ne može niti pretpostaviti *onog* Boga, u kojega vjeruju krščani. A vjera, naprotiv, posjeduje anticipirajući sve ono što filozof može znati o Bogu i još puno više. Zato je zasigurno lakše filozofirati kada se vjeruje i kada se zna gdje se ide u spoznaji. Poganskoj je filozofiji bilo puno teže. Manjkalo joj je proširenje filozofskog obzora koji daje vjera u Božju riječ. Ali oni koji posjeduju ovu vjeru – krščani – ne mogu se praviti kao da je ne posjeduju. Poteškoću koju su imali poganski filozofi Gilson je opisao na primjeru H. Bergsona, čiju je filozofiju inače

27 Usp. *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX.*, vol. II, str. 600. Treba istaknuti da je Gilson bio uvijek vjeran historiografskoj metodi, te je tako, unatoč mnogim prigovorima, izložio Tominu filozofsku misao u ovome djelu u originalnom rasporedu koji je nazočan u dvjema *Sumama*. Krenuo je od Stvoritelja prema stvorenju, što je bilo obratno od uobičajenog filozofskog puta koji ide od stvorenja prema Stvoritelju. Neki su neotomisti, naprotiv, izlagali Tominu misao prema racionalističkoj shemi izvučenoj iz post-kartezijanskih sustava, koristeći se terminologijom izvučenom iz Aristotelovih djela, što je bilo dvojako iskrivljivanje Tomine izvorne misli.

28 *Introduzione alla filosofia cristiana*, str. 32.

mного cijenio. Bergsonova je filozofija imala puno podudaranja s kršćanskom misli, pa je to i njega iznenadilo, budući da on nije tražio to slaganje. Bilo kuda da se okrene, ne vidi druge moguće vjere doli katoličke. No, istina je da se katoličanstvu ne može pristupiti nego samo po vjeri, a ona se ne da izvesti ni iz jedne filozofske premise. To je ono zatvaranje misaonog obzora koji je Gilson uočio kod poganskih filozofa. Zato je i za Bergsona morao napisati: »... postojala je za završni napredak njegove filozofske misli jedna zapreka koju mu je, u redu čiste naravi, bilo nemoguće nadvladati.«²⁹

Za budućnost filozofije koju je izgradio Toma smatrao je da ovisi o teologiji, ili točnije o interesu teologije za metafizičko shvaćanje Boga. Zato je on u *Uvodu u kršćansku filozofiju* izložio temeljne pojmove ove metafizike i iskonska počela kojima se ona služi u procesu spoznaje. Riječ je o briljantnoj sintezi njegove teoretske misli, postupno razvijane a poslije i dopunjene u njegovim djelima, kao što su: *L'esprit de la philosophie médiévale* (1932.), *Christianisme et philosophie* (1936.), *God and philosophy* (1941.), *L'être et l'essence* (1948.), *Éléments de philosophie chrétienne* (1960.), *Le philosophe et la théologie* (1960.).

4. Tomističko esse kao temelj kršćanske metafizike

Gilson je bio svijestan toga da je metafizika od svojih početaka tražila iskonski uzrok svega postojećeg, onaj iskonski *esse*. Premda je u njegovo vrijeme ozbiljno vladao »zaborav bitka«, a pod utjecajem VII. stoljeća koje je metafiziku opisalo kao *ontologiju*, tj. kao raspravu o *biću kao biću*, ovako shvaćena, ona se nije mogla uzdići do kontemplacije onoga *esse*. On je, kao i Heidegger, bio svijestan da se moramo uzdići iznad »ovakve« metafizike da bismo u *esse* pronašli temelj bića. Treba napomenuti da Heidegger nije uspio definirati ovaj *esse*.

Gilson se dao u potragu za tim iskonskim temeljem svega postojećeg, proučavajući djelo velikih srednjovjekovnih metafizičara. Tako je i nastalo njegovo najdublje metafizičko djelo *L'être et l'essence* (Paris 1948.). Temelj za kojim je tragao pronašao je kod Tome Akvinskoga. Naime, za Tomu je objekt metafizike također bilo biće kao biće (*ens in quantum*

29 *Il filosofo e la teologia*, str. 164. Gilson je iznimno poštovao Bergsonovu misao, ali samo do neke granice. Zahvalan mu je što je oslobodio filozofiju mehanicističkog determinizma. Bergson je naime napravio detaljnu analizu ovog nauka i pronašao da je ono što se želi predstaviti kao znanost zapravo samo jedna nesigurna metafizika. Ali mu je zato na području vjerskih istina nijekao svaku kompetentnost, što mnogi teolozi nisu činili, te su nužno morali upasti u krizu teološke misli. A za one koji su proživjeli ovu krizu bez propasti Gilson piše, sjećajući se tih teških i nestalnih vremena, »jesu jednostavno oni koji su neprekidno molili da od Boga dobiju svjetlo koje im je manjkalo, ili točnije, u odnosu prema kojima oni bijahu u zabludi«, (*Nav. dj.*, str. 135).

ens), ali je za njega *ens* shvaćeno kao *habens esse*. To je omogućilo Gilsonu da pronade bivstvovanje (*esse*) unutar samog bića, a ne izvan njega; i tu mu se on pokazuje kao iskonski akt, čijom snagom neka stvar (*ens*) opstoji. Ali, kako u konačnim bićima njihov bitak nije istovjetan s njima samima, potrebno je da ga oni prime od nekog drugog bića koje bi bilo istovjetno sa svojim bitkom. Taj je genijalni proces razmišljanja on pronašao kod sv. Tome u *De Potentia* (q.3, a.5). To biće jest Bog čiju je opstojnost Toma dokazivao u *Sum. Theo.* (I, q.2, a.3). Treba upozoriti da Toma ovdje slijedi put dokazivanja koji je već bio poznat grčkim i arapskim filozofima i da se služi s istim filozofskim pojmovima. Međutim, Toma to radi pod svjetlom Božje riječi, i to one navedene u *Sed contra* ova članka: *Ego sum qui sum*. Ovo su riječi s kojima je Bog, u *Knjizi Izlaska* (3, 14), objavio Mojsiju svoje ime i svoju opstojnost.

Objavljujući svoje ime Bog je objavio svoju bit, za koju će Toma napisati da je jednostavna (*Sum. Theo.*, II-II, q.174. a.6) i istovjetna s Božjim bitkom (*C. G.*, I, c.22).

A da bi se dokazala Božja jednostavnost, nije bilo dostatno utvrditi da je on istovjetan sa svojom biti, nego ga je trebalo svesti na »ono posljednje u zbiljskom biću, tj. na *esse*, na akt čijom snagom on, jednostavno i definitivno, jest«. ³⁰ Toma je upravo to učinio, pokazujući time izvanrednu intelektualnu neustrašivost. Voditi filozofsku dijalektiku bića, koja se sukladno naravi naših spoznajnih moći zaustavlja na supstanciji i biti, sve do one točke gdje se dostiže istina božanske riječi, do onoga *esse* iz objavljenog Božjeg imena može samo um koji je oploden katoličkom vjerom. Upravo će takav način filozofiranja Gilson nazvati »kršćanskom filozofijom«. Nijedan se poganski filozof nije mogao odvažiti na ovaj misaoni uzlet.

Budući da se Bog objavio kao *Onaj Koji Jest*, kršćanski filozof ubuduće zna da u iskon kao i u samo srce bića treba smjestiti čist akt bivstvovanja (*esse*). Jasno je da je ovo naravnome umu nemoguće shvatiti. Naime, nakon što smo od Boga odstranili svaku tjelesnu određenost, od nas se sada zahtijeva da odstranimo i svaku umnu određenost (materija-forma, supstancija-akcident, itd.), kako bismo ovim putem metafizičke apstrakcije doveli naš um u položaj da pojmi biće bez ikoje biti, tj. da pojmi sam bitak, a upravo je to ljudskom umu nemoguće. Jer mi uvijek poimamo *neko* biće, tj. poimamo ga kao stvarnu ozbiljenu bit. Nama je apsolutno nemoguće predočiti biće čija je narav samo to da *jest*. Taj nam se problem predočivanja na poseban način pojavljuje u spoznaji Božjih atributa. Sve one savršenosti koje mi pridijevamo Bogu doista u njemu i postoje, ali na eminentan način, dok mi o njima imamo predodžbe na osnovi osjetilnog iskustva i ne možemo ih predočiti onako kako su stvarno prisutne u Bogu.

30 *Introduzione alla filosofia cristiana*, str. 55.

Zato će se Gilson potpuno složiti s A.-M. Sertillangesom, koji tomistički nauk naše spoznaje Boga naziva »agnosticizam predočivanja«. ³¹ I zato, premda sigurni da Bog jest, mi ne možemo znati što je on.

Doista, i sam je Toma Akvinski bio svijestan ove nemoći našega uma kada nas u svojoj teologiji radije vodi putem »negativne teologije« Dionizija Areopagite. U ovom se slaže i sa sv. Augustinom, čiju misao donosi kao svoj omiljeni argument, ali on ide još dalje. Nadilazi svako predočivanje, a budući da čovjek ne spoznaje bez slike, nadilazi i svaku našu spoznaju, kako bi u tom neznanju uronio u ono što Bog jest. Unatoč ovoj formi, on teži k Bogu iznad onoga što »znamo« o njemu, sada vođen nadnaravnim svjetlom onog *Ja jesam (Qui Est)*, koje se Tomi pokazalo kao zvijezda vodilja na tamnom obzoru ljudske spoznaje. Tim putem, doista, ne možemo spoznati Boga, kao što spoznajemo ostala bića, spoznajući im narav ili bit, ali nam ovaj *Qui Est* pruža jedno uporište s kojega je moguća neka spoznaja Boga, analogna onoj koju Bog ima o samom sebi. Katolička je crkva izričito preporučila ovaj poseban način razumijevanja vjere (*intellectus fidei*), nazvan »krščanska filozofija«. Ona taj način prepoznaje u nauku onoga kojega naziva *Zajedničkim Naučiteljem*. Važno je istaknuti da se u samom središtu toga naučavanja nalazi veoma »precizan pojam Boga pojmljen kao jedino biće čiji bitak jest bit (*cuius esse est essentia*)«. ³²

Gilson smatra da se *esse* može shvatiti dvojako. U prvom načinu *esse* je akt bivstvovanja (*actus essendi*); u drugom je to spoj koji duša pravi ujedinjujući subjekt i predikat. Shvaćajući *esse* na prvi način mi ne možemo spoznati Božji *esse*, kao što mu ne možemo spoznati ni bit. Tek na drugi način mi možemo spoznati da on opstoji, krećući od njegovih učinaka (*Sum. Theo.*, I, q.3, a.4, ad 2). I ovo je vrhunac do kojega mi možemo doći u spoznaji Boga. Naša tvrdnja : »Bog jest« istinita je, i možemo to dokazati. No, što znači ono *jest* kada je u pitanju Bog, mi to ne znamo, niti možemo znati. Jer, od Boga kojemu je bit istovjetna s bitkom, ostaje nam u ovozemnom životu nepoznato upravo njegov *esse*: *esse Dei est ignotum* (*De Pot.*, q.7, a.2, ad 1).

Ovo je doista tvrd govor i mnogi ga filozofi nisu mogli prihvatiti, jer su podlegli naravnoj sklonosti našega uma koji u spoznaji uvijek otkriva bit. Zato je za Tominu metafiziku presudan njegov pojam Boga, kojega smo upravo opisali kao čisti *Esse*. No, taj Bog, »*Qui est* nije drugi doli Bog Abrahamov, Izakov i Jakovljevi, ne Bog filozofa i mudraca, već pravi Bog, kojemu se krščanin obraća otvorena srca kao Ocu, Sinu i Duhu Svetomu, a na poseban način kao Isusu Kristu, kojega su ljudske oči imale povlasti-

31 Usp. *Nav. dj.*, str. 61.

32 *Nav. dj.*, str. 46. Crkva je ovo preporučila za papinstva pape Lava XIII, u njegovoj enciklici *Aeterni Patris*. Treba reći da Papa ne donosi neku definiciju krščanske filozofije, ali kaže da oni koji tako filozofiraju, to čine na najbolji mogući način.

cu vidjeti, a za kojega mi imamo još veću povlasticu da vjerujemo, a da ga nismo vidjeli«. ³³ Stoga će se Toma složiti s Augustinom da je Bog vrhovna bit (*summa essenti*), ali će odmah dodati: i ova Božja bit jest sâm njegov bitak (*et haec Dei essentia est ipsum suum esse*). Dakle, on se slaže da je Bog vrhovno biće, ³⁴ ali precizira da ne posjeduje neku bit koja ne bi bila istovjetna s njegovim bitkom (*C.G.*, I, c. 22). S ovim se on udaljuje od Augustinove teologije kako bi izgradio svoju vlastitu. Ona je po svemu originalna kao što je originalna i njegova filozofija kojom se neprestano služio u teološkoj spoznaji. Toma će svojom teološkom kontemplacijom nadići obzorje naravne spoznaje, gdje će samo jednim zorom obuhvatiti maksimum istine u najjednostavnijem gledanju. Gilson nam donosi jedno takvo mjesto iz *De Potentia* (q.2, a.1), gdje on raspravlja o tome postoji li u Bogu moć rađanja. Gilson uočuje da on ovdje rabi isti spoznajni proces kao i *Summa*, koji se sastoji u tome da svodi djelovanje na moć, moć na narav, narav na bit, bit na *esse*, a to je uvijek onaj Božji *esse* iz *Knjige Izlaska* (3, 14). I stoga »je nemoguće«, zaključuje on, »ispovijedati teologiju sv. Tome, a da se istodobno ne prihvati njegov pojam Boga i dosljedno njegov pojam bitka«. ³⁵

Dalje je uočio da se i ono realno razlikovanje biti i bitka u konačnim bićima, a koje je bilo kamen spoticanja za mnoge skolastičke filozofe kao i za tumače Tomine misli, može razumjeti samo ako se ide teološkim putem kao što je to činio Toma. Naime, ako teolog zna da je Božje ime *Qui est*, on će tada postaviti konačno biće kao nužno složeno. A kako složenost bića ne proizlazi iz njegova bitka (koji je slika iskonske jednostavnosti Božjega *esse*), mora proizlaziti iz nečega drugog, dodana tom bitku, a to je bit.

Mnogi ovo nisu razumjeli jer nisu ispravno shvatili Tomin *esse*, koje je za njega svjetlo koje obasjava sve ostale istine njegove misli, a to posebice vrijedi u njegovoj metafizici i teologiji. Stoga valja biti veoma oprezan u njegovu shvaćanju i uporabi, osobito prema ostalim pojmovima. Bilo je i prije onih koji su ispravno razumjeli Tominu misao, ali se na to zaboravilo. Gilson nam prizivlje u sjećanje dominikanca Bañeza, koji je u XVI.

33 *Nav. dj.*, str. 63.

34 Gilson nam donosi jedno razjašnjenje. Budući da iskonski pojam stvoren od ljudskog uma jest biće, koji je potpuno primjeren stvorenju (koje *ima* bitak), on se ne bi sasvim mogao primijeniti na Boga. Dakle, u ovom smislu Bog nije biće. Budući da on nema bitak, već on jest bitak. No, da bi naš um imao ikakav pojam za Boga, Toma će uz ovo objašnjenje koristiti za Boga pojam bića ili, točnije, vrhovnog bića.

35 *Introduzione alla filosofia cristiana*, str. 110. Gilson nas neumorno upozoruje da ako želimo točno shvatiti Tominu misao, ne smijemo je pretjerano dijeliti na dva dijela, na filozofiju i teologiju. Premda razlikuje ta dva reda, Toma nastoji njihovim jedinstvom postići jedno cjelovito i jednostavno shvaćanje svega, analogno kao što Bog sve shvaća. Toma je bio svijestan da je njegova teološka misao u usporedbi s Božjim znanjem kao slama, ali je poput božanske u usporedbi s našim prirodnim znanjem.

stoljeću isticao da je Tomin akt bivstvovanja (*esse*) unutar pojedinačnog bića (*ens*) akt aktova i savršenost savršenosti; te da je upravo ovo svetac nastojao čitateljima staviti u glavu, a da tomisti to nisu htjeli shvatiti.³⁶

Kod onih neoskolastičara koji su se početkom XX. stoljeća nazivali tomistima bio se izgubio pravi smisao kršćanske filozofije u djelu Tome Akvinskoga. Bitna je značajka Tomina djela da je posljednji članak njegove *Sume* organski povezan s prvim. Njegovi su tumači izgubili ovu zlatnu nit u nastojanju da »približe« Tomu suvremenom čitatelju. Često se to događalo i zato što su svodili njegov nauk samo na ono što su oni od njega razumjeli. Zato nam Gilson daje jedno veoma poučno i praktično pravilo: umjesto da Tomu prosuđujemo prema njegovim tumačima, zaslužuje truda da se njegovi tumači prosuđuju pomoću Tome. Zato ako želimo biti tomisti, trebamo filozofirati samo onako kako to može jedan kršćanin: u vjeri. Jer samo s pomoću vjere možemo postići cjelovite i duboke racionalne spoznaje, a ne kako nam upravo obratno sugerira njemački književnik i mason J.W. Goethe, čije misli donosi Gilson u svom remek-djelu *L'esprit de la philosophie médiévale*: »Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, hat auch Religion; Wer jene beide nicht besitzt, der habe nicht Religion.«³⁷ Da bismo shvatili filozofiju Tome Akvinskoga, istina nije dostatna samo vjera, ali nam je nužna. Inače ne ćemo shvatiti onaj njezin bitni smisao, po kojemu je ona određena da služi vjeri. A i samo shvaćanje pojma *kršćanska filozofija* zahtijeva u svom tumaču autentični kršćanski smisao. Zato je svaki pokušaj da se ova filozofija proglasi nekršćanskom ili a-kršćanskom osuđen na propast.

Gilson je nakon duge refleksije o njezinoj istini potpuno prihvatio Tominu metafizičku misao iz dva razloga. Prvo, jer ona u sebi uključuje istine ostalih velikih umova i svojom ih genijalnošću uzdiže u jednoj višoj sintezi postižući tako svjetlo koje dublje od ostalih vodi naravni um na putu spoznaje; i drugo, jer ga je Katolička crkva preporučila kao *Zajedničkog Naučitelja* u onome gdje se njegovo naučavanje podudara s onim što Crkva drži za istinu. Na poseban način ističe Tomino genijalno otkriće prvoga metafizičkog principa: »Tomistički pojam *esse* jest vrhovni po definiciji. On je *posljednja kula* svake metafizike, temelj metafizike za sva vremena.«³⁸ Preporuča nam da u filozofiji krenemo od ovog metafizičkog počela, svijestan da će ovaj savjet slijediti samo oni kojima je teologija a ne filozofija mudrost *par excellence* i jedina kraljica znanosti. A o budućnosti kršćanske filozofije on odlučno zaključuje ovaj *Uvod u kršćansku*

36 Usp. *Il filosofo e la teologia*, str. 161. Ovdje nam se još jednom pokazuje bogatstvo Gilsonove metode kao historiografa koji filozofira.

37 *Lo spirito della filosofia medioevale*, str. 3. Slobodan prijevod bi glasio: »Tko posjeduje znanost i umjetnost ima također i vjeru; tko ne posjeduje ove dvije, taj nema ni vjeru.«

38 *Il filosofo e la teologia*, str. 239.

filozofiju ovim riječima: »... cijela budućnost kršćanske filozofije ovisi o toliko očekivanoj, željenoj i nadanoj obnovi istinskog pojma teologije.«.³⁹ On je uspio pronaći upravo pravi pojam teologije i njezin unutarnji odnos s filozofijom. No, žalio je što je za to otkriće trebao potrošiti veći dio svoga života, a jednostavno ga je mogao naslijediti kao sastavni dio kršćanske mudrosti koja se stoljećima razvijala. Uspio je, također, odrediti pravo mjesto kršćanskoj filozofiji u cjelokupnom zdanju kršćanske mudrosti, čiji je ona samo jedan dio. Posebno je upozoravao na to da se ne pobrka dio i cjelina. Upravo se zbog toga razloga odlučio da napiše *Introduction à la philosophie chrétienne*. Htio je da mladi kršćanski filozofi, i svi ostali koje zanima istina a ne samo novina, ne moraju kretati iz početka, nego da na osnovi temeljnih počela koja ovdje donosi mogu napredovati u spoznaji istine koja je nazočna u svijetu bez obzira na to jesmo li je mi spoznali ili nismo. Zato je odbacivao razne teorije spoznaje nekih neoskolastičara (u prvom redu one D. Merciera i L. Noëla), koji su nastojali izmiriti tomizam s Descartesovom općom sumnjom i Kantovim criticizmom. Smatrao je da je to put koji vodi u idealizam. U kršćanskoj je filozofiji stvarnost viđena nezavisno od naše misli. *Esse* je različit od *percipi*. Jasno je da ovi zaključci ovise o točno određenoj ideji filozofije, koja je karakterizirana *realizmom* i otvorena cjelini iskustva i egzistencijalnom jedinstvu s objavljenom mudrošću. Ovo je za Gilsona bila jedina prava metoda filozofije koju on naziva »metodički realizam«.⁴⁰

Glede spoznaje iskonskog počela *esse*, onog akta bivstvovanja on kaže da ne dolazi spoznat u nekom pojmu biti, nego u sudu: »*x* jest«. U ovom se sudu ne izriče subjekt i predikat »*x* je *y*«, već sama činjenica bivstvovanja subjekta. Time se u misli sjedinjuje subjekt i njegovo bivstvovanje, slično kao što su u stvarnosti već ujedinjeni. Za kršćanski svemir možemo kazati da su mu glavne značajke finalizam i metafizički optimizam. Ovaj posljednji proizlazi iz kršćanskog pojma stvaranja *ex nihilo*, koji ne poznaje nijedna druga religija niti filozofija. Budući je kršćanski Bog istodobno tvorni i svršni uzrok, svako će kršćansko poimanje svemira nužno biti teocentrično. Bog, kao tvorni uzrok i čisti *esse*, proizvodi konačni *esse* koji nije neko biće koje bi moglo uzrokovati drugo biće, nego konstitutivno počelo bića, ili točnije ono po čemu neka bit jest neko biće. Ovim je nadiđen okvir aristotelizma u kojemu je esencijalna forma vrhovni formalni element. Ovdje je *esse* formalnije od biti, a spajajući se s njom čini jednu stvarnu supstanciju. Valja pripomenuti da je formalnost bitka drukčijeg reda nego biti. Zato će Gilson odbaciti metafiziku biti kao manjkavu, koju inače naziva ontologijom, kako bi sâm izgradio metafiziku bitka.

39 *Introduzione alla filosofia cristiana*, str. 160.

40 Usp. Étienne Gilson, *Le réalisme méthodique*, Téqui, Paris 1936, str.11.

S posebnom jasnoćom i dubinom metafizičke refleksije objašnjava pojmove uzroka, participacije, supstancije, akcidenta i biti, kao temelje kršćanske filozofije. U svakom se trenutku osjeća ona mjera za pravo mjesto filozofije i svijest o granicama njezine spoznaje. Tako će, npr., istaknuti da se ne može potpuno spoznati smisao tvornog uzroka, jer je njegovo djelovanje veoma blisko stvaranju koje pripisujemo samo Stvoritelju. Zato za njega »pojam tvornog uzroka ostaje ovijen velom tajne«. ⁴¹ Drugotnim će uzrocima priznati veliku djelotvornost, ali će im poreći mogućnost proizvođenja bitka njihovim učincima. Naglasit će važnost nauka o participaciji, ali će upozoriti da se trebamo čuvati pogrešnog pojma participacije zamišljene kao »imati udjela« (*partem capere*). Pravi će se pojam participacije razumjeti tek iz stvarnog odnosa participiranoga i participirajućega, koji se u njegovoj metafizici odnose kao ontologijski odnos uzroka i učinka. Finalnost će kršćanske filozofije protumačiti na tragu Tomina nauka iz *Sume pritiv pogana* (III, c.19), tumačeći da svaka stvorena supstancija nastoji imitirati Boga, ne samo ukoliko opstoji već i ukoliko djeluje u namjeri da poveća svoju vlastitu savršenost.

Završit ćemo ovu studiju riječima samoga Gilsona koji kaže za one koji slijede kršćansku filozofiju da su na sigurnu putu, samo da »ne izgube iz vida zvijezdu prijateljicu – *sidus ammicum* – koja vjekovima ostaje nepogrešivi vodič kršćanskoj filozofiji: vjeru, majku nade, čija je najdublja bit da bude živo razumijevanje na putu prema Bogu«. ⁴²

41 *Introduzione alla filosofia cristiana*, str. 155. On dalje objašnjava zašto je to tako. Naime, tvorni uzrok sam za sebe nije tajna, ali zbog svog djelovanja analogan je najtajanstvenijem aktu koji poznajemo. To je akt stvaranja svijeta, po kojem je Bog slobodno uzrokovao sva bića. I da bismo točno razumjeli svaki tvorni uzrok, treba ga uvijek promatrati u odnosu prema stvaranju, iz čega jasno proizlazi da taj pojam s najvećim pravom pripada upravo kršćanskoj filozofiji.

42 *Il filosofo e la teologia*, str. 240.

DISCOVERY OF CHRISTIAN PHILOSOPHY AND É. GILSON

Borislav Dadić

Summary

The author describes the development and thought of the philosopher E. Gilson. He was educated under the guidance of Levy-Bruhl, Henri Bergson, and other professors at the Sorbonne at that time. In studying the origins of Descartes' philosophy, he points out St. Thomas as an original thinker as concerns the distinction between »essentia« and »esse«, on the universal cause, on the role of rational philosophy in Christianity, on the presence of mercy in man. According to St. Thomas, rational philosophy serves religion, and his being (esse) can be considered as the base of Christian philosophy. Gilson has thus become the most outstanding interpreter of Thomism.