

Edward Zieliński

"La filosofia cristiana di San Bonaventura", Leone Veuthey, Roma 1971 : [recenzja]

Studia Philosophiae Christianae 10/1, 248-253

1974

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

danie myśli neoplatonickiej, zwłaszcza w aspekcie wpływów, jakie ta myśl wywierała na myśl filozoficzną innych okresów. Uzupełnia przez to ten nurt badań nad neoplatonizmem, który reprezentują m.in. R. Klibansky i E. von Ivánka, a który chce uchwycić wpływ filozofii platońsko-neoplatonickiej na myśl średniowiecza.

Leone Veuthey, La filosofia cristiana di San Bonaventura, Roma 1971, Agenzia del Libro Cattolico, ss. XIII, 133

Książka, którą zamierzamy omówić, jest nowym przedstawieniem napisanej przez O. Leona Veuthey (OFMConv) w języku łacińskim, wydanej w latach wojny i od dawna wyczerpanej pracy: *S. Bonaventurae Philosophia Christiana* (Romae 1943). Stanowisko O. Veuthey'a wobec interpretacji myśli filozoficznej Bonawentury pozostało niezmienione. Zmienił się natomiast język pracy — obecnie napisana jest po włosku, a wykład nabrał — warto to podkreślić — rzadko spotykanej w tego rodzaju opracowaniach jasności. Jasność ta jest bez wątpienia wynikiem długoletniej pracy dydaktycznej Autora na Papieskim Fakultecie Teologicznym Bonawentury w Rzymie („Seraphicum”) i bardzo osobistej refleksji uwzględniającej wyniki studiów bonawenturiańskich ostatnich kilkadziesiąt lat. Z tego względu omawiana praca może spełnić oczekiwania jej Autora, który chciał przybliżyć myśl filozoficzną Bonawentury współczesnemu czytelnikowi i w ten sposób uczcić zbliżającą się (1974 r.) 700-letnią rocznicę śmierci Bonawentury. A myśl ta, zdaniem Autora, rzeczywiście warta jest przybliżenia, ponieważ będąc syntezą całej myśli chrześcijańskiej przenikniętej augustynizmem, syntezą niesprowadzalną do syntezy tomistycznej, nie negując wartości tej ostatniej, uzupełnia ją pod wieloma względami i nowymi aspektami wzbogaca skarbiec myśli chrześcijańskiej. O. Veuthey jest zresztą przekonany, że Bonaventura „swoją umysłowością nastawioną na konkret i uwzględniającą uczucie, odpowiada wymaganiom współczesnych myślicieli, zmęczonych werbalnymi abstrakcjami, którzy chcą „filozofować całą duszą”, sercem i mózgiem, tak samo jak chciał tego — idąc za Platonem — Bonaventura” (s. V).

Opracowanie rozpoczyna przedmowa (s. V), spis treści (s. VII—IX), krótki (s. XI—XIII) zestaw ważniejszych nowych opracowań dotyczących życia i myśli Bonawentury. W wykazie tym nota bene przy nazwisku ROBERT P. błędnie rozpisano „P.” jako Prentice; Patrice ROBERT i Robert PRENTICE są różnymi osobami i każdy z nich pisał o Bonawenturze. Ze zrozumiałych względów podano tylko niewiele ponad 50 pozycji, bowiem w miarę pełny wykaz opracowań książkowych i artykułów dotyczących Bonawentury za sam wiek XX obejmowałyby ponad tysiąc pozycji. We wprowadzeniu (s.

1—6) omawia O. Veuthey dwie różne sprawy: najpierw jasno precyzuje swoje stanowisko wobec dyskutowanego także wśród neoscholastyków zagadnienia możliwości i istnienia „filozofii chrześcijańskiej”, a następnie podaje skrótowo najważniejsze informacje o życiu, dziełach i wydaniach dzieł Bonawentury. Zasadniczy zrąb opracowania stanowi siedem rozdziałów, w których O. Veuthey prezentuje poglądy filozoficzne Bonawentury. Dwa pierwsze nawiązują do poruszanego we wprowadzeniu zagadnienia „filozofii chrześcijańskiej”: rozdział I (s. 9—14) referuje bonawenturiańską koncepcję filozofii, a rozdział II (s. 15—20) omawia chrześcijańskie rozumienie tej filozofii. Następne rozdziały omawiają kolejno: III (s. 21—33) — pojęcie i rodzaje poznania, IV (s. 35—52) — poznanie Boga, V (s. 53—74) — metafizykę bytu koniecznego i bytów stworzonych, VI (s. 75—96) — koncepcję człowieka, VII (s. 97—121) — cel człowieka i sposoby jego realizowania. Całość zamyka podsumowanie (s. 123—125) i dobrze orientujący indeks osobowo-rzeczowy (s. 127—133).

Wartość pracy O. Veuthey'a polega m.in. na tym, że potrafił przedstawić w sposób jasny, zwięzły, a równocześnie udokumentowany zasadnicze tezy myśli filozoficznej (i chyba nie tylko filozoficznej) Bonawentury, odnoszącej się głównie do zagadnień gnozeologii, metafizyki i antropologii. W wykładzie zaakcentował te elementy filozofii bonawenturiańskiej, które są oryginalne, zaznaczył na czym ta oryginalność polega, jednakże bez podejmowania dyskusji i oceniających porównań z tomistycznym ujęciem analogicznych zagadnień. Niemniej wydaje się, że w oczach Autora filozofia Bonawentury przedstawia wartość nie tylko historyczną. Mówi bowiem w zakończeniu: „Uważamy, że filozofia chrześcijańska, tak jak ją pojmował i jak nią żył Bonawentura, asymilująca to, co jest częścią prawdy w innych filozofiach, jest jedynie zdolna — także obecnie — dać prawdziwie integralną i egzystencjalną filozofię bytu i człowieka, takiego jaki faktycznie istnieje w skończoności swej natury stworzonej przez Byt nieskończony. Wszelka inna filozofia jest abstrakcyjna i werbalna” (s. 125).

Zasadniczym zamierzeniem pracy było pokazać, jak Bonawentura stawiał i rozwiązywał szczegółowe zagadnienia filozoficzne. Przedstawienie tego zajmuje objętościowo najwięcej miejsca w książce o. Veuthey'a. Niemniej, o sposobie przedstawienia zdecydowały wyniki pozornie tylko drugorzędnych rozważań zawartych we wprowadzeniu, zakończeniu oraz w pierwszym i drugim rozdziale pracy. W wypadku filozofii Bonawentury historycy mniej bowiem dyskutują nad szczegółowymi kwestiami z zakresu poszczególnych dyscyplin filozoficznych, w centrum długiej i ciągle nie zakończonej dyskusji leży problem natury ogólniejszej: czy w ogóle można mówić o istnieniu filozofii Bonawentury, a jeśli tak, to jaki jest charakter tej filozofii? Zagadnienia tego O. Veuthey nie omija, owszem, we wspomnianych częściach książki precyzuje swoje stanowisko. Ono to rzutuje na sposób przedstawienia samych poglądów filozoficznych Bonawentury z jednej stro-

ny, a z drugiej włącza głos Autora do dyskusji nad tym zagadnieniem. Tą właśnie sprawą zajmujemy się głównie w dalszym ciągu omówienia.

Podstawowym pytaniem, na które należy odpowiedzieć przed podjęciem dalszych analiz jest to, czy może istnieć i czy faktycznie istnieje (lub istniała) „filozofia chrześcijańska”. Spośród historyków filozofii opracowujących myśl Bonawentury przeciwstawne stanowiska zajmują: E. Gilson i F. Van Steenberghe. Uwzględniamy stanowiska tych dwóch wybitnych mediewistów, gdyż zapoczątkowali oni przeciwstawne ujęcia, które nadal wpływają na sposób rozumienia filozofii Bonawentury, a także dlatego, że do ich interpretacji wyraźnie odwołuje się O. Veuthey.

Gilson odpowiada na pytanie twierdząco, a „filozofią chrześcijańską” nazywa „wszelką filozofię, która rozgraniczając formalnie obydwa porządki poznania [tzn. poznanie rozumowe i poznanie przez wiarę] uznaje jednak objawienie chrześcijańskie za niezbędną pomoc dla rozumu” ... „Aby jakaś filozofia zasługiwała na to miano, trzeba, by nadprzyrodzoność przenikała — w postaci pierwiastka składowego — nie budowę jej tkanki wprawdzie, gdyż to byłoby sprzecznością, lecz dzieło jej ustanowienia” (Duch filozofii średniowiecznej, Warszawa 1958, s. 38—39).

F. Van Steenberghe natomiast sądzi, że nie ma sensu mówić o filozofii chrześcijańskiej (a tylko o chrześcijańskich filozofach), ponieważ wpływ wywarty przez objawienie chrześcijańskie na filozofię jest uboczny i okazjonalny.

O. Veuthey (s. 4) uważa, że w pojęciu „filozofii chrześcijańskiej” nie tkwi sprzeczność. Brana pod jednym aspektem jest rzeczywiście filozofią, a nie teologią, ponieważ opiera się na rozumie, a nie objawieniu. Z innego zaś punktu widzenia jest filozofią „chrześcijańską”, o ile objawienie podsuwa jej tematykę i ułatwia rozwiązanie podsuniętych problemów, strzeże przed błędem, a także, o ile objawienie udziela odpowiedzi na pytania, które filozofia może wprawdzie prawomocnie postawić, ale na które sama nie potrafi udzielić zadawalającej odpowiedzi.

O. Veuthey twierdzi, że tak pojęta „filozofia chrześcijańska” faktycznie istniała i stara się wykazać, że tak pojmował filozofię Bonawentura. Ten zamiar rzutuje na dobór i układ tematyki w trakcie przedstawiania jego poglądów. Z tego powodu obok zagadnień gnozeologicznych i metafizycznych przedstawione zostały zagadnienia natury teologicznej. Przykładowo: obok omówienia naturalnych sposobów poznania Boga omawia poznanie nadprzyrodzone, obok filozoficznej problematyki dotyczącej duszy ludzkiej znajdujemy wykład o nieśmiertelności osiągalnej przez łaskę; obok przedstawienia naturalnego celu człowieka, omówione jest realizowanie tego celu przy pomocy łaski. Zwłaszcza w problematyce poznawczej i antropologicznej Autor łatwo przechodzi od filozofii do teologii, ponieważ w tych dziedzinach szczególnie wyraźnie widać niewystarczalność filozofii niezależnej od objawienia.

Nie byłoby w tym nic zaskakującego, gdyby teologiczne odpowiedzi na filozoficzne pytania O. Veuthey traktował jako informację o tym, jak nauka innej natury (teologia) rozwiązuje te zagadnienia, po to, aby dać możliwie całościowy obraz rozważań Bonawentury na dany temat. Ale tak bynajmniej nie jest. Niepokoi stwierdzenie O. Veuthey'a zamieszczone w zakończeniu: „Nasz wykład filozofii chrześcijańskiej Bonawentury w całości jest wykładem problemów filozoficznych i w przeważającej części wykładem rozwiązań filozoficznych, mimo że faktycznie niektóre z tych rozwiązań dzięki objawieniu stały się łatwiejsze do osiągnięcia... Co się zaś tyczy tej części, w której przedstawiono rozwiązania teologiczne, to i ona jest filozoficzna, ponieważ stanowi odpowiedź na problemy filozoficzne, albo filozoficznie pogłębia proste dane objawienia” (s. 125). Dziwne to i bardzo szerokie rozumienie filozofii, chyba nie bardzo uwzględniające metodologiczną różnicę między takimi dziedzinami wiedzy ludzkiej jak filozofia i teologia. Konkretnemu człowiekowi, w sprawach, w które jest osobiście zaangażowany, rzeczywiście nie wystarcza częściowa odpowiedź, jakiej udziela filozofia, jeśli inna nauka (teologia) może udzielić odpowiedzi pełnej i pewnej. Nie znaczy to jednak, aby teologia stała się filozofią dlatego tylko, że stanowi odpowiedź na postawione przez filozofię problemy. Z tego względu stanowisko O. Veuthey'a wydaje się trudne do przyjęcia, gdyż filozofią nazywa naukę, która faktycznie jest zbitką dwóch nauk: filozofii i przynajmniej niektórych elementów teologii. O. Veuthey twierdzi, że Bonawentura uznawał metodologiczną różnicę między filozofią a teologią, był jednak przeciwny praktycznemu rozdzielaniu tych dziedzin w trakcie rozpatrywania jakiegoś zagadnienia. Skoro idąc za tym wskazaniem Bonawentury Autor również nie chce ich rozdzielać, to dlaczego tak wypracowaną całość nazywa tylko filozofią?

Problem istnienia i cech charakterystycznych filozofii Bonawentury nabrał ostrości po ukazaniu się dzieła E. Gilsona: *La philosophie de Saint Bonaventure* (Paris 1924, 1943², 1953³). Gilson uważał i w kolejnych wydaniach książki stanowisko podtrzymuje, że w dziełach Bonawentury jest zawarta prawdziwa filozofia, różna od tomistycznej, i że jest to filozofia „chrześcijańska” w rozumieniu, o jakim była wyżej mowa, czyli filozofia oparta na wierze. „Jeśli zaś filozofią jest nauka oparta na samym rozumie, to nie ma filozofii bonawenturiańskiej i z tego punktu widzenia słuszne jest takie jej traktowanie, jak gdyby jej wcale nie było” (*La philosophie...* 1953, s. 387). Gilson twierdzi także, że Bonawentura dostrzegł różnicę między filozofią a teologią, jednakże stwierdziwszy faktyczne istnienie tej różnicy, uważał ją za nieuprawnioną, ponieważ filozofia w pełni zależy od wiary (tamże, s. 288—289). Z tego powodu Bonawentura — twierdzi dalej Gilson — tak ostro krytykował wszelką filozofię autonomiczną, opartą jedynie na rozumie.

Na takie stanowisko Gilsona żywo zareagował P. Mandonnet pisząc, że

Gilson „stara się ukazać nam Bonawenturę jako filozofa, gdy tymczasem był on wyłącznie teologiem” (*L'augustinisme bonaventurien*, w: „Bulletin thomiste” 3 (1926) 48—54). Inni historycy, zwłaszcza franciszkańscy, poszli za interpretacją Gilsona.

Reakcję przeciw temu zapoczątkował F. Van Steenberghe, gdy w 2 tomie dzieła *Siger de Brabant* (Louvain 1942, s. 463) pisał, że pod nazwą „filozofia Bonawentury” Gilson przedstawił „okaleczony wykład jego teologii”, ponieważ wyeliminował tematy wyłącznie teologiczne (takie jak Trójca św., wcielenie, odkupienie), zachował tylko tematy wspólne filozofii i teologii, ale opracował je stosując metodę teologiczną (por. tenże, *La philosophie au XIII^e siècle*, Louvain 1966, s. 219—220). F. Van Steenberghe sądzi, że na podstawie całego teologicznego dzieła Bonawentury (bowiem w spuściźnie piśmienniczej Bonawentury nie ma ani jednego czysto filozoficznego traktatu) można zrekonstruować jego poglądy filozoficzne. Kształtowały się one bez wątplenia pod wpływem objawienia i wplecione są w dzieło o charakterze teologicznym i jako takie pełniły w stosunku do niego funkcję usługową, pomocniczą. Niemniej tak zrekonstruowana filozofia, będzie filozofią opartą na rozumie, ufną w jego możliwości, choć i świadomą ograniczeń, prawdziwą filozofią bez przymiotnika „chrześcijańska”. Filozofię tę można określić jako „neoplatonizujący arystotelizm”.

Stanowisko Van Steenberghe częściowo poparł P. Robert. W artykule: *Le problème de la philosophie bonaventurienne* („Laval théologique et philosophique”, 6 (1950) 145—163, 7 (1951) 9—58), powołując się na teksty Bonawentury wykazał, że można mówić o prawdziwej filozofii wplecionej w teologiczny kontekst dzieła Bonawentury, a teza Gilsona o nieufności, a nawet wrogości Bonawentury do filozofii naturalnej jest nieporozumieniem i opiera się m. in. na błędnym tłumaczeniu tekstu: III Sent d. 24 a. 2 q. 3, concl., (III 523), który Gilson uznaje za podstawowy. P. Robert nie zgodził się natomiast z określeniem tej filozofii przez Van Steenberghe jako „arystotelizmu neoplatonizującego” i — także powołując się na przekonujące teksty — wykazywał, że Bonawentura nie tylko w teologii, ale i w filozofii jest przedstawicielem „augustynizmu”.

O. Veuthey zajmuje stanowisko pośrednie pomiędzy wyżej omówionymi stanowiskami interpretacyjnymi, bardzo zbliżone do tego, jakie zajął także P. Robert. Uznaje za słuszną krytykę, jaką Van Steenberghe kieruje pod adresem interpretacji gilsonowskiej i razem z nim twierdzi, że można mówić o prawdziwej filozofii w dziele Bonawentury, filozofii opartej tylko na rozumie i niezależnej od teologii. Inaczej natomiast niż Van Steenberghe rozumie samą filozofię: pojmuje ją na sposób bardziej zbliżony do rozumienia gilsonowskiego.

Także w kwestii zaszerzegowania filozofii Bonawentury do nurtów filozoficznych XIII wieku O. Veuthey niezupełnie zgadza się z Van Steenberghe. Podtrzymuje bowiem swe stanowisko (krytykowane przez Van

Steenberghena) zawarte w artykule: *Les divers courants de la philosophie augustino-franciscaine au moyen âge* (w: *Scholastica ratione historico-critica instauranda*, Romae 1951, s. 627—652), w którym filozofię Bonawentury zaliczył do „augustynizmu”. Jednak O. Veuthey stwierdza: „W swoim tak bardzo udokumentowanym dziele *La philosophie au XIII^e siècle*, Profesor Van Steenberghen odpowiadając na nasze wystąpienie podczas Kongresu filozoficznego w Rzymie, w którym przeciwstawiliśmy Bonawenturę augustynika jego Bonawenturze-filozofowi arystotelikowi, zauważa, że „nigdy nie chodziło o to, by z Bonawentury zrobić filozofa, który byłby czystym arystotelikiem”. Niemniej, w dalszym ciągu podtrzymuje, że „filozofia Bonawentury jest neoplatonizującym arystotelizmem”. Ponieważ jednak z drugiej strony my sami uznaliśmy, że w tej filozofii istnieją formuły arystotelesowskie tkwiące w całości, która jest przeniknięta duchem augustynizmu neoplatonizującego, nasze stanowiska nie są być może bardzo od siebie odległe” (s. 123). Wydaje się zresztą, że jest to problem drugorzędny, a jego rozwiązanie zależy od stanowiska zajętego wobec zagadnień wcześniej omówionych.

Można mieć wątpliwości, czy udało się O. Veuthey’owi znaleźć taką interpretację filozofii Bonawentury, która rozwiązałaby, albo przynajmniej omijała trudności związane z dotychczasowymi interpretacjami. O. Veuthey zresztą nie zamierzał sporu rozstrzygać. Świadomy jego złożoności zaproponował własną interpretację. Posiada ona swoją wartość, mimo że nie wszystkie propozycje da się bez zastrzeżeń przyjąć. Przede wszystkim jednak przedstawił same poglądy filozoficzne Bonawentury w sposób klarowny, zrozumiały i przystępny nie tylko dla historyka-mediewisty. Przedstawił też teologiczne „dopowiedzenie” filozoficznych zagadnień, a przez to znacznie poszerzył przedstawiony obraz myśli Bonawentury.

Edward Zieliński