



MIECZYŚLAW A. KRĄPIEC, ZOFIA J. ZDYBICKA

## POZNANIE BOGA W UJĘCIU J. MARITAINA

Stulecie urodzin Jacquesa Maritaina stanowi dogodną okazję przypomnienia jego wkładu w problem — szczególnie obecnie nas interesujący — poznawalności Boga. Był on pierwszym współczesnym filozofem, który zanalizował spontaniczne i przednaukowe poznanie Boga, związał je z poznaniem systemowym, filozoficznym oraz przyporządkował je także poznaniu oświeconemu przez wiarę — poznaniu mistycznemu.

### I

W pracy swej *Approches de Dieu* (Paris 1953; *Approaches to God*, London 1955) wyakcentował naturalne, właściwe każdemu człowiekowi, poznanie istnienia Boga, a przynajmniej możliwości Jego istnienia. Wziął on pod uwagę dwie wersje doświadczenia ludzkiego: extra- i intrapodmiotową, które nazwijmy kosmologiczną i antropologiczną. Obydwie — będąc poznaniem spontanicznym — są zarazem zaczątkiem poznania systemowego, filozoficznego. Maritain określa je jako prefilozoficzne lub wirtualnie metafizyczne.

#### W e r s j a k o s m o l o g i c z n a.

„Tu wszystko zależy od naturalnej intuicji bytu — intuicji tego aktu istnienia, który jest aktem każdego aktu i doskonałością każdej doskonałości, w którym wszelkie poznawalne struktury rzeczywistości mają ostateczną aktualizację i który wypełnia wszelką aktywność w każdym bycie i we współdziałaniu wszelkich bytów” (tamże, s. 3).

„Człowiek, żyjąc w wirze rozlicznych zajęć, w świecie marzeń, magii obrazów i formuł, słów, znaków i symboli, rzadko ma możliwość uświadomienia sobie wstrząsającej zawartości stwierdzenia: «istnieję»” (tamże). Maritain porównuje to doświadczenie do przebudzenia się ze snu.

„Ta pierwotna intuicja jest zarazem intuicją mojego istnienia,

jak i istnienia rzeczy, ale przede wszystkim jest intuicją istnienia rzeczy” (tamże). Człowiek może zdać sobie sprawę ze swego statusu egzystencjalnego tylko w obliczu innych istnień.

W spontanicznym poznaniu Boga można wyróżnić dwa etapy: 1° pierwotną intuicję bytu i 2° refleksję nad nią.

Pierwotna intuicja bytu jest pierwszym etapem przedfilozoficznego poznania Boga. Maritain wyróżnia w niej trzy momenty: (1) dostrzegam istnienie różnych rzeczy poza mną i ich całkowitą ode mnie niezależność; (2) w tej samej chwili odczuwam moje własne istnienie jako kruche i zależne od innych bytów, narażone na zniszczenie i śmierć; (3) uświadamiam sobie, że istnienie rzeczy i moje istnienie wskazuje na jakąś egzystencję mocną, wolną od nicości i śmierci.

Drugim etapem tego poznania jest refleksja jako niewyraźne (mniej lub bardziej rozwinięte) rozumowanie pogrążone jednak w tej pierwotnej intuicji. Można tu wyróżnić kilka punktów: (1) doświadczam, że moje istnienie podlega śmierci, a zarazem jest zależne od całej przyrody; (2) byt przygodny (being-with-nothingness), którym jestem i ja, aby istnieć, domaga się Bytu Absolutnego (Being-without-nothingness) jako swej przyczyny; (3) widzę, że całe uniwersum, którego jestem częścią, istnieje w sposób przygodny, nie przez siebie; (4) istnieje zatem coś, co jest innym Bytem, transcendentnym i samowystarczalnym, bez domieszki nicości (Being-without-nothingness) i istniejącym przez siebie.

Ten wewnętrzny dynamizm intuicji istnienia albo inteligibilnej wartości Bytu pozwala mi poznać, że istnienie absolutne albo Byt-bez-nicości (Being-without-nothingness) przekracza całość natury. W ten sposób poznanie przedfilozoficzne dociera do istnienia Boga.

Czym jest owo doświadczenie, które próbował opisać i zinterpretować Maritain? Jaki jest jego status epistemiczny? Nie jest ono intuicją ponadludzką ani też metodycznym rozumowaniem systemowym występującym w filozofii. Jest to rozumowanie naturalne, mające jednak dużo swoistej pewności. Maritain nazywa je poznaniem „niewinnym” (innocent knowledge), pozostającym w błogiej nieświadomości tych wszystkich trudności, które rodzą się dopiero na gruncie metafizyki w związku z dowodami na istnienie Boga.

A jednak dowody te (Maritain ma na myśli zwłaszcza drogi Tomaszowe) suponują w sposób konieczny owo poznanie przedfilozoficzne „nie w tym, co dotyczy logicznej struktury argumentacji, ale w tym, co odnosi się do problemu kondycji egzystencjalnej podmiotu myślącego” (tamże, s. 9). Stanowi ono źródło i milczące założenie pięciu dróg św. Tomasza.

W e r s j a a n t r o p o l o g i c z n a .

Maritain biorąc pod uwagę aktywność intelektualno-poznawczą czło-

wieka dostrzega, że jest ona z jednej strony zakorzeniona w poznaniu zmysłowym, czasoprzestrzennym — człowiek jest bytem także materialnym. Z drugiej strony myśl promieniująca z intelektu w swym sposobie istnienia jest duchowa i podlega prawom ducha, będącego poza czasem i poza przestrzenią. Myśl jako przejaw ducha nie jest wypromieniowywana z materii i wskazuje na konieczność Ducha poza czasem i przestrzenią jako swe właściwe źródło. Tym duchem i tym miejscem właściwym dla wszelkich operacji duchowych miałyby być Duch Absolutny — Bóg, z którego i w którym jest wszystko, co jest życiem.

Sprawa ta u Maritaina stała się okazją do skonstruowania nowej — „szóstej drogi”, która wzbudziła zresztą wiele kontrowersji. Wydaje się, że jest ona właściwa człowiekowi, który jest chrześcijaninem i wykształconym filozofem, dziedzicem myśli zawartej w prologu Janowym: „A przez Niego wszystko się stało. Co się stało w Nim, było życiem”. Nadto rozważania Plotyna o Logosie, który jest miejscem i sprawcą pluralizmu bytowego (Logos tommeus), zaważyły jako swoiste „a priori” rozumienia tej szóstej drogi już w dużej mierze teologicznej, będącej rozwinięciem przez kontemplującego filozofa spontanicznego odczucia Boga w tym, co później Teilhard de Chardin nazwał noosferą.

W tym sensie można zrozumieć wyznanie Maritaina: „Ja, który myślę, zawsze istniałem, ale nie w sobie czy w ograniczeniach mej własnej osobowości — a także nie bezosobowo (myśl nie istnieje poza osobą)” (*Approches de Dieu*). Więc gdzie? — w Bogu. Dlaczego?

„Droga szósta” wyjaśnia to w następujących punktach:

1. *Intellectus supra tempus*. Intelekt ma naturę duchową. Myśl związana jest z czasem tylko zewnątrz, nie istotnie. Właściwym „miejscem” aktu duchowego jest bytowanie pozaczasowe.
2. *Actiones sunt suppositorum*. Działania emanują z podmiotu lub osoby. Żadne działanie nie jest bardziej osobowe niż myśl. Myśl jest emanowana przez podmiot z ciała i ducha — przez „ja” (the „I”). To „ja” istnieje w czasie i jest urodzone w czasie. Ale jako podmiot działań duchowych — centrum duchowej aktywności, zdolne istnieć niematerialnym istnieniem intelektu — jest tak jak sama myśl ponadczasowe.
3. Takie „ja” zaczęło się w czasie. Ale nie zaczyna się absolutnie. Wszystko jakoś preegzystuje w swych adekwatnych przyczynach. Człowiek stanowi byt materialno-duchowy. „Ja” choć powstaje w czasie, jednak jakoś preegzystuje. A duch może pochodzić wyłącznie od Ducha.
4. „Ja” duchowe preegzystowało więc w istnieniu pierwszym, różnym od każdego bytu istniejącego w czasie. W tym punkcie jest miejsce na konkluzję o istnieniu osobowego Boga. (Nawiązanie do prologu

Ewangelii Jana jest tu niemal oczywiste, podobnie jak Plotyna Logos, jako hipostaza stwarzająca, jest mocno domniemany. Analogiczną myśl zauważa Maritain w religiach Wschodu).

## II

Spontaniczne, przednaukowe i rozwinięte w „szóstą drogę” poznanie-refleksyjne swego „ja” stanowi ciekawy i oryginalny pomysł Maritaina. Jest on jednakże twórczym rzecznikiem tradycji i analizując tradycyjne drogi poznania Boga w sformułowaniu Tomasza, wprowadza nowe akcenty. Zwraca uwagę, że drogi Tomaszowe mają walor uniwersalny, nie tylko systemowy. Aby je zrozumieć, nie trzeba być filozofem *ex professo*, gdyż są one „zwieńczeniem naturalnej filozofii ludzkiego umysłu”. Zdrowy rozsądek pojmuje je zanim staną się przedmiotem rozważań filozoficznych. Są więc one wyrazem ogólnoludzkiej mądrości filozoficznej (tamże, s. 15, 16).

Wydaje się jednak, że rozumienie dróg Tomasza jest niczym innym, jak rozumieniem bytu przygodnego w aspekcie: stawania się (I, II); sposobu istnienia (III, IV); działania (V).

Takie rozumienie bytu — jak ukazuje historia filozofii — jest trudne i podlega różnym interpretacjom. Stąd do rozumienia wartości samych dowodów, które mają „*a parte rei*” wartość niewątpliwie uniwersalną, konieczne jest pogłębienie filozoficzne.

## III

Zwieńczając referowanie poglądów Maritaina na temat poznania Boga trzeba wspomnieć o jego próbach konstruowania dróg poznania Boga poprzez analizę działania intelektu praktycznego w postaci:

- a) konieczności wyboru dobra, które z jednej strony zmusza do ukierunkowania się na dobro w ogóle, z drugiej — pozostawia człowiekowi wolność w wyborze dobra partykularnego. Dobro w porządku woli pełni analogiczną funkcję, co byt w porządku poznania. Dobra przygodne swą moc atrakcyjną czerpią z dobra Absolutnego. Stąd każde chcenie dobra jest wirtualną afirmacją Boga.
- b) Podobnie jak intelekt praktyczny, poprzez swoje związanie z dobrem, intelekt poietyczny wskazuje na Boga jako na rację wolnej twórczości (kreacji) w perspektywie piękna. Jeśli bowiem twórczość jest związana z realizacją piękna konkretnego, to racją twórczości wolnej jest Piękno Absolutne, to, które nie tylko daje poznanie, ale i radość z poznania. Twórczość jest manifestacją du-

cha i w porządku ducha jest ukierunkowana na Ducha Absolutnego.

- c) W życiu człowieka zakotwiczonego w społeczeństwie ważne jest społeczne świadczanie o Bogu przez świadków i przyjaciół Boga, którzy mają mistyczne doświadczenie Jego obecności.

Problematyka doświadczenia mistycznego stanowiła przedmiot szczególnego zainteresowania Maritaina. Podejmiemy ją w ostatniej części niniejszego opracowania.

Maritain ustosunkowuje się do problematyki istnienia Boga również na kanwie rozumienia ostatecznego sensu nauki.

1. Jeśliby, jak sugeruje nauka, przyjąć ewolucyjny charakter świata, to ewolucja w perspektywie filozoficznej zakłada transcendentnego Boga jako pierwszą przyczynę ewolucji.
2. Sensem nauki jest wyjaśnienie bytu przez byt, a nie przez niebyt. Odwołanie się do niebytu jest irracjonalne. Stąd sens nauki jest jakby ukierunkowany wertykalnie. Bóg jest racją ostateczną tego, że z pierwotnych form bytowania wyłaniają się coraz bardziej doskonałe formy. Uniesprzecznieniem dynamizmu bytowego jest Bóg jako racja ostateczna bytowości.

\*

Zatem wszelkie formy aktywności ludzkiej ostatecznie ukierunkowane są na Boga tak w intelekcie spekulatywnym z jego bogatym wachlarzem poznania naukowego, jak w intelekcie praktycznym, z całą problematyką ludzkich decyzji moralnych zakotwiczonych w dobru, jak i w intelekcie poietycznym, zogniskowanym w swej aktywności wokół piękna.

Drogi życia osobowego ostatecznie przyporządkowane są nadprzyrodzonemu rozwojowi człowieka dokonującemu się przez wiarę, nadzieję i miłość, o czym informuje teologia. Poprzednio omówione — naturalno-filozoficzne — sposoby rozumienia rzeczywistości przyporządkowane są mądrości teologicznej, a ta z kolei — ostatecznej wizji uszczęśliwiającej (*visio beatifica*).

Zatem Maritain śledząc drogi życia ludzkiego analizuje na ich kanwie racjonalne momenty pojawiania się i rozwoju problematyki Boga. Istnienie Jego jawi się spontanicznie w poznaniu presystemowym, rozwija się i umacnia w filozoficznej wizji świata i człowieka, pogłębia się w różnych formach mądrości teologicznej, a spełnia się w wizji uszczęśliwiającej. Bóg jawi się nie tylko jako horyzont ludzkiego poznania, ale jako ostateczny sens życia ludzkiego, przejawiającego się przede wszystkim w aktach poznawczych, przyporządkowanych życiu moralnemu i twórczemu.

Prezentowane stanowisko Maritaina jest świadectwem człowieka wie-

rzącego i filozofa o prawdzie, dobru i pięknu, uosobionych w Bogu w czasach, gdy tendencje nauki i filozofii były ukierunkowane antyteistycznie. Maritain jest tym, któremu spośród wszystkich filozofów najbardziej należy się medal „sapere auso”.

#### IV

Typy poznania Boga (typy mądrości): metafizyczne, teologiczne i mistyczne. Mistyczne poznanie Boga ujmuje Maritain jako swoisty typ mądrości, inny od mądrości życiowo-filozoficznej (metafizycznej) i od mądrości teologicznej.

Przedmiotem mądrości metafizycznej, która stanowi najwyższy typ poznania Boga w porządku naturalnym, nie jest Bóg sam w sobie, ale Bóg jako pierwsza przyczyna świata. Poznanie ma charakter racjonalny i analogiczny.

Natomiast przedmiotem mądrości teologicznej jest Bóg objawiający siebie i swoje życie wewnętrzne (deitas ut sic). Poznanie objawiającego się Boga dokonuje się przez wiarę oraz przez wiarę ujętą w system teologiczny (mądrość teologiczna).

Mądrość mistyczna stanowi swoiste doświadczenie obecności Boga w duszy ludzkiej. Na to doświadczenie składają się momenty poznawcze i momenty wolitywne. Jest ono nabudowane również na wierze, która jest szczególnie zintensyfikowana przez gorliwe życie religijne.

W doświadczeniu mistycznym jest wiele momentów poznawczo niejasnych, gdyż zasadniczo niewyraźalnych w pojęciach, które są nieadekwatne do przeżywanych stanów. Mimo to poznanie takie odznacza się wysokim stopniem pewności.

Opis doświadczenia mistycznego. Jak każde świadome przeżycie ludzkie, doświadczenie mistyczne posiada towarzyszącą sobie refleksję. Nie jest to refleksja aktowa świadomie i celowo przeprowadzana nad aktami swej działalności, ale jest to tzw. reflexio concomitans, czyli reflexio in actu exercitio. Jest ona podstawą pamięci stanów zachodzących w człowieku — określanych jako mistyczne — i źródłem ich opisu.

Doświadczenie mistyczne można by przedstawić w następujących punktach:

1. Negatywnie — ostra świadomość tego, że człowiek nie jest inicjatorem i sprawcą tego, co przeżywa, tego, czego doznaje.
2. Pozytywnie — jest to świadomość doznawania (patitur) obecności Boga w sobie i doznawanie Jego działania w duszy człowieka.
3. Działanie to ujawnia się szczególnie w impulsach i natchnieniach wewnętrznych, nakłaniających człowieka do działania, które jest nie-

współmierne do ludzkich, naturalnych skłonności i popędów.

4. Przy występującym często pewnym rozdarcium wewnętrznym (natchnienie do działań przeciwnych naturze) odczuwa się wewnętrzne mocne przyłgnięcie do tego dobra, które w natchnieniu porusza człowieka. Natchnienia te wyzwalają więc miłość jako motor i motyw przemożnego i niechyczonego działania.
5. W wyniku takich przeżyć człowiek jest porwany w wir działania w natchnieniu, które odczuwa jako siłę pochodzącą od wewnątrz i którą uznaje za Boga.
6. Wszystkiemu temu towarzyszy świadomość reflektująca i ujawniająca:
  - a) z jednej strony moc natchnienia i działania, które uważa za pochodzące od zewnątrz — od Boga,
  - b) świadomość wewnętrznego przyłgnięcia do dobra, świadomość miłości, która przemożnie nakłania do działania,
  - c) silne poczucie obecności Boga.

Owa świadomość obecności Boga, konieczności działania nadprzyrodzonego, niechybności i siły nie jest jednak ujęta i przedstawiona w jasnym systemie pojęć. Można by ją raczej wyrazić stanami poznawczymi, które mamy przy afirmacji egzystencji (w sądach egzystencjalnych) i przy asercji prawdziwości naszych afirmacji.

Tego rodzaju poznanie budzi pewność niepowątpiewalną, a zarazem nie daje się uprzedmiotowić i wyrazić w pojęciach. Stąd określa się je jako „clair obscure” — jasne i zarazem ciemne.

Istotną jednak — jak się wydaje — funkcję spinającą doświadczenie mistyczne pełni refleksja towarzysząca doznaniu obecności i działania Bożego w duszy ludzkiej, gdyż jest ona podstawą pamięci i opisu wszelkich stanów mistycznych.

Wyjaśnienie doświadczenia mistycznego.

A. Przez teologiczną teorię łaski. Maritain chcąc wyjaśnić fakt doświadczenia mistycznego posłużył się teorią zaczerpniętą z teologii katolickiej, zwłaszcza teologii św. Tomasza i Jana od św. Tomasza mówiącą o strukturze łaski, cnót wlnych (zwłaszcza teologicznej miłości) oraz darów Ducha Świętego (zwłaszcza daru poznania i mądrości).

Łaskę uświęcającą Maritain pojmuje — zgodnie z teologią katolicką — jako stan entytatywny, który działa poprzez cnoty teologiczne i wlane, które rozkwitają w dary Ducha Świętego uzdalniające człowieka do szczególnej czujności i dyspozycyjności na natchnienia Boże.

Jeśli łaskę uświęcającą można pojąć jako nową jakość wydobytą z duszy przez działanie Boga osobowego, to obecność łaski jest równoważna zamieszkaniu Trójcy Świętej w duszy człowieka. Łaska jednoczy

człowieka szczególnie z drugą Osobą Trójcy Świętej — z Osobą Słowa, Logosem Wcielonym

Tak rozumiana łaska jest partycypacją Logosu Wcielonego. On jest przede wszystkim przyczyną wzorcą tej nowej jakości duszy, nowej natury (nadnatury), której sprawcą jest Ojciec, a Duch Święty — przyczyną celową.

Tak rozumiana łaska uświęcająca wiąże człowieka z Bogiem nie jako ze sprawcą natury, ale z Bogiem jako trójosobą (z Bogiem osobą, a więc z wewnętrznym życiem Boskim), choć w sposób szczególny człowiek związany jest z Logosem Wcielonym, Odkupicielem człowieka.

Łaska rozwija się w organizm nadprzyrodzony, uzdalniający wszystkie naturalne władze człowieka do nowego sposobu życia (życia nadprzyrodzonego). Dokonuje się to poprzez cnoty wlane, zwłaszcza teologiczne, wśród których dominuje miłość. Ona wiąże człowieka z dobrem nadprzyrodzonym — Bogiem i rozkwita w dary Ducha Świętego.

Dary Ducha Świętego w tradycji teologicznej były pojmowane nie jako racja działania, ale jako racja i powód doznawania. Porównywano je do żagli okrętu. Żagle, gdy są rozpięte, zdolne są wychwytać wiatr i siłę wiatru zużytkować do napędu samego okrętu. Podobnie dary Ducha Świętego stanowią te racje doznawania, które pozwalają natchnienia Boże przejąć do duszy człowieka i spowodować działanie nadprzyrodzone, niechybne i skuteczne.

B. Wyjaśnienie przez konnaturalność. Człowiek obdarzony łaską uświęcającą, uposażony darami Ducha Świętego znajduje się w stanie konnaturalności nadprzyrodzonej. Stan ten można scharakteryzować dwoma cechami:

- 1<sup>o</sup> Łaska dokonuje swoistej proporcjonalności osoby ludzkiej w stosunku do osobowego Boga. Jest bowiem partycypacją Bożej natury — życia trynitarnego, zwłaszcza partycypacją Logosu Wcielonego.
- 2<sup>o</sup> Jak natura jest źródłem określonego działania (naturalnego), tak łaska, rozwinięta w cnoty, zwłaszcza teologiczne, a przede wszystkim miłość rozkwitająca w dary Ducha Świętego jest również źródłem działania nadnaturalnego (nadprzyrodzonego), które ma charakter bierno-czynny.

Jest ono bierne w tym sensie, że człowiek doznaje natchnień, które nadprzyrodzona miłość przekształca w działanie danej osoby. Miłość zawsze jest motywem i pierwszym źródłem działania. Stąd źródłem nadprzyrodzonego działania jest miłość wypływająca z łaski, miłość nadprzyrodzona (teologiczna).

W a l o r p o z n a n i a m i s t y c z n e g o. Mając na uwadze opisane doświadczenie mistyczne, jak i sprzężoną z nim teorię życia wewnętrznego



go, nadprzyrodzonego (łaska uświęcająca, cnoty wlane, dary Ducha Świętego), Maritain doświadczenie mistyczne stara się scharakteryzować poprzez wskazanie na jego przymioty, przeżywane przez człowieka doznającego przeżyć mistycznych.

Są to:

- a) Bierność — dominującym przeżyciem jest przeświadczenie, że źródłem natchnień i motorem dającym siłę działania jest sam Bóg, który ogarnia duszę i wszystkie jej psychiczne władze.
- b) Pewność (niepowątpiewalność) większa niż przy innych typach poznania Boga. Można to zrozumieć o tyle, że nie ma tutaj zapośredniczenia poznania poprzez pojęcia — znaki, lecz zachodzi bezpośrednia rejestracja dokonującego się w duszy działania. Pewność tę można porównać do tej, jaką człowiek posiada przy afirmacji istnienia rzeczy i siebie samego w sądach egzystencjalnych. W ogóle momenty poznawcze w doświadczeniu mistycznym mają charakter afirmacji i asercji, które są istotnymi elementami poznania sądowego, a nie pojęciowego.
- c) Konieczna realizowalność (konieczność działania) — impulsy i natchnienia nadprzyrodzone odznaczają się szczególną siłą i w sposób przemożny nakłaniają do działania, które charakteryzuje się dużą skutecznością (zdolność do ponadludzkich wysiłków), ujawniającą się szczególnie w przełamywaniu trudności płynących z natury samego człowieka, jak i otoczenia.

Tego rodzaju przeżycia wraz z towarzyszącą im refleksją rejestrującą stany bierne i wyzwajająca się aktywność nadprzyrodzona jest doświadczeniem obecności Boga działającego w duszy ludzkiej. Nie ma tu wizji płynącej z poznania pojęciowego, jest jednak wyraźna świadomość impulsów, natchnień, inspiracji: konieczności działania, jego skuteczności i niechybności.

Doświadczenie mistyczne nie jest jednak doświadczeniem samej istoty Bożej, ale doświadczeniem siebie jako podległego specjalnemu działaniu Boga osobowego.

