

KS. SŁAWOMIR ZIELIŃSKI

INTELEKT - MIŁOŚĆ - ŁASKA NADPRZYRODZONA W ANTROPOLOGICZNEJ WIZJI PIERRE ROUSSELOT'A SJ

Uwagi wstępne

Teologia fundamentalna drugiej połowy XX wieku przeżyła gruntowną odnowę. Zasadniczo wyraziło się to w trzech tendencjach: 1) upadku apologetyki jako nauki obiektywnej na rzecz teologii fundamentalnej, która swój punkt wyjścia umieszcza w teologii i historii; 2) nurcie antropologicznym, który jest obecny w większości jej prac i 3) w tendencji do szukania inspiracji w egzystencji społecznej i politycznej człowieka.¹ Antropocentryzm i personalizm będą więc tu odgrywać rolę szczególną. Mówi się także o tzw. «zwrocie antropologicznym» w teologii XX wieku szczególnie widocznym w dziele Karla Rahnera.

Współczesna teologia fundamentalna miała jednak swoich licznych prekursorów, którzy swoimi refleksjami i poszukiwaniami przygotowali dla niej właściwy grunt. Jednym z takich prekursorów i zarazem inicjatorów współczesnej teologii fundamentalnej jest francuski jezuita Pierre Rousselot. Jest on postacią znaną i zarazem pozostającą pod zasłoną wielkiej niewiadomej. Prawie wszystkie podręczniki teologii fundamentalnej i apologetyki, słowniki i encyklopedie teologii cytują jego nazwisko i tytuły jego głównych prac.² W rzeczywistości jego myśl w ujęciu globalnym pozostaje nie znana.³

Pierre Marie Jean Jules Rousselot przyszedł na świat w 1878 roku we Francji. Mając 16 lat zdecydował się na życie zakonne wstępując do nowicjatu jezuitów. Po tym okresie rozpoczyna studia filozoficzne, które pozwalają mu na osobisty i uprzywilejowany kontakt z dziełami św. Tomasza z Akwinu. Nie przeszkadza mu to jednak w sięganiu do dzieł myślicieli współczesnych: Henri Bergson'a, Maurice'a Blondel'a, Joseph'a Maréchal'a. Rousselot jest także pilnym czytelnikiem Kanta, Hegla a także rozczytuje się w swej ojczystej literaturze francuskiej. W każdym bądź razie Akwinata pozostawi w nim ślady niezatarte. To do niego z reguły będzie się odwoływał, chociaż często także z nutą krytyki. Po okresie refleksji filozoficznej rozpoczął studia teologiczne, uwieńczone święceniami kapłańskimi.

W 1908 roku, mając 30 lat obronił swój doktorat, przedstawiony jako dwie tezy, obronione tego samego dnia: «L'Intellectualisme de saint Thomas»⁴ i «Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge».⁵ Pozostało mu jednak tylko kilka lat na rozwinięcie myśli, jakie wciąż rodziły się w nim.

Rok później został mianowany profesorem teologii moralnej fundamentalnej w Instytucie Katolickim w Paryżu. Na pierwszy rok wykładów młody teolog przygotowywał wykład zatytułowany «Quaestiones de fide et dogmatismo», w którym zawarł pierwsze symptomy swej nowej koncepcji aktu wiary.

Na drugi rok wykładów Rousselot przygotował tekst zatytułowany «Quaestiones de caritate et virtutibus moralibus», w którym przedstawił problemy dogmatyczne dotyczące problematyki relacji natury i łaski, ukazując naturę ludzką zranioną przez grzech pierworodny, lecz możliwą do uzdrowienia przez łaskę.

W trzecim roku wykładów Rousselot zaproponował temat «Quaestiones de conscientia». Rozpatruje w nim sytuację sumienia chrześcijańskiego w zderzeniu z probabilizmem.

Po obronie doktoratu, mimo prowadzonych wykładów z teologii, jezuita nie zostawia filozofii na marginesie swych zainteresowań. Wprost przeciwnie przygotowuje swą nową syntezę. Dwa lata po obronie doktoratu Rousselot opublikuje trzy artykuły metafizyczne: «Amour spirituel et synthèse aperceptive»,⁶ «l'Être et l'Esprit»,⁷ «Métaphysique thomiste et critique de la connaissance.»⁸ W tych trzech publikacjach rozwija swoją wizję noetyki tomistycznej. W tym samym roku publikuje także dwa artykuły teologiczne noszące prowokujący tytuł «Yeux de la foi»,⁹ przedstawiając w nich swą nową i bulwersującą ówczesną opinię teologów teorię organiczną i syntetyczną aktu wiary.

Należy także wspomnieć o jego wkładzie w przygotowanie podręcznika historii religii zatytułowanego «Christus», gdzie Rousselot otrzymał do zredagowania okresy i problemy trudne do przedstawienia. Nie można zapomnieć o wielu recenzjach książek i artykułów, jakie umieścił w różnych czasopismach, początkowo pod pseudonimem. Prawdopodobnie ostatnią jego pracą intelektualną przed wybuchem I wojny światowej jest tekst przeznaczony na Kongres Eucharystyczny w Lourdes w lipcu 1914 roku noszący tytuł «De Christo rege gentibus in sacramento dominante». Miesiąc później otrzymał rozkaz mobilizacji jako kapelan armii francuskiej. 25 kwietnia 1915 roku zginął w bitwie pod Eparges. Miał 37 lat.

J. de Tonquedec, który znał go osobiście wspomina, że Rousselot był człowiekiem o silnej osobowości. Przez swój temperament intelektualny czy moralny, potrafił wpłynąć na poglądy innych i uzależnić ich od siebie. Jako swoistego rodzaju siłacz intelektualny był niezależnym od nikogo, czerpiąc od innych tylko to, co uważał za słuszne i zgodne z prawdą.¹⁰

Przyglądając się skromnej opublikowanej bibliografii Rousselot'a, należy wspomnieć o jego twórczości, która pozostanie chyba już na zawsze tylko w rękopisie. Są to notatki do wykładów, jego prywatne refleksje, pomysły i idee, między innymi dziennik metafizyczny, dziennik zawierający refleksje dotyczące wiary, trochę korespondencji rodzinnej i ze współczesnymi mu pisarzami i twórcami. Obecnie ta naukowa spuścizna znajduje się w Archiwum prowincji paryskiej jezuitów w Vanves koło Paryża, licząca 8 małych pudeł zawierających w przeważającej części własnoręcznie napisane teksty. Teksty te czyta się dosyć trudno. Niejednokrotnie są one poprawiane,

później jeszcze raz przekreślone, by następnie powrócić do myśli pierwotnej. Co więcej teksty te są pisane tylko dla niego, nie dla innych; często są to skróty myślowe. Bardzo rzadko Rousselot wyjaśnia dogłębnie swój proces myślowy, uważając, że czytający powinien z taką samą swobodą jak on docierać do stawianych tez. Pochylając się nad myślą Rousselot'a nie można przejść obok tej części jego twórczości obojętnie. Zawarta jest tam bowiem ważna część jego myśli, mogąca służyć zwłaszcza w wyjaśnieniu ewolucji jego myśli.¹¹

Środowisko pracy Pierre Rousselot'a

Aby zrozumieć podejmowaną przez Rousselot'a problematykę, specyficzne rozwiązania i wykorzystywaną metodę należy poznać środowisko w którym tworzył, dostrzec impulsy płynące ze strony magisterium Kościoła, jaki i wyzwania świata teologii, filozofii i ówczesnej nauki. Należy wspomnieć, że przyszło mu żyć i tworzyć w trudnych chwilach dla Kościoła i dla teologii, w okresie modernizmu, który stawiał przed Kościołem i teologią pytania bardzo trudne.

Rousselot przygotował swój doktorat dotyczący intelektualizmu, jaki i filozofii miłości w zgodzie ze wskazaniem Leona XIII i w duchu neotomizmu.¹² Obronił go na Sorbonie, gdzie myśl św. Tomasza nie była wówczas mile widziana i wobec profesorów, specjalizujących się w filozofii niemieckiej. Mimo żywego zainteresowania filozofią nowożytną i jemu współczesną, św. Tomasz pozostał na zawsze jego mistrzem i źródłem inspiracji. Jezuita potwierdza niejednokrotnie swoje szczere przywiązanie do prawdziwej i wciąż żywej myśli Akwinaty.¹³ Nie był jednak jego zwykłym komentatorem. «Non propter auctoritatem Thomae revelantis, sed propter rei veritatem»,¹⁴ było jego dewizą. W ten sposób Rousselot przyczynił się do odnowienia tomizmu zgodnie z jego duchem, a nie literą, tomizmu otwartego na konfrontację z wielkimi prądami myślowymi epoki. Tomizm uprawiany przez francuskiego jezuitę daleki był od formalizmu i werbalizmu komentatorów.¹⁵ Bazę dla naukowych poszukiwań Rousselot'a wyznacza więc epistemologia tomistyczna.

Dodajmy, że nasz autor dostrzegał pewien paralelizm między filozofią tomistyczną a filozofią nowożytną.¹⁶ Ów paralelizm był rozumiany przez niego jako swoistego rodzaju kontynuacja. Traktował filozofię nowożytną jako kontynuację tomizmu. Podkreślał, że metafizyka tomistyczna w ujęciu ogólnym jest nauką dotyczącą bytu, zaś metafizyka w znaczeniu nowożytnym jest nauką dotyczącą poznania.¹⁷

Trzy dziedziny u podstaw refleksji Pierre Rousselot'a

Pochylając się na myślą francuskiego jezuitę, zauważa się trzy tematy, które są niejako bazą dla całościowej refleksji teologa. Są to intelektualizm tomistyczny, następnie filozofia miłości, gdzie ta ostatnia uważana jest jako *appetitus naturalis*, pragnienie naturalne i podstawowe; w końcu cała problematyka dotycząca nadprzyrodzoneści.

Są to więc trzy ogromne problematyki, które nie były rozwijane niezależnie jedna od drugiej. Wprost przeciwnie, od pierwszej chwili Rousselot poszukuje punktów styecznych, także tego co istotowo odróżnia te dwie dziedziny, poszukuje obszaru, który mógłby prowadzić do syntezy. Stąd jego zadaniem będzie skonfrontowanie najprzód dwóch filozofii: intelektualizmu z filozofią miłości, aby w końcu wyniki tego spotkania przedstawić w perspektywie łaski nadprzyrodzonej. Aby zrozumieć inten-

cje Rousselot'a nie można tych trzech wielkich dziedzin studiować oddzielnie. One muszą być brane pod uwagę razem. Razem stanowią jeden system. Stąd nie można zrozumieć do końca jego koncepcji aktu wiary bez uwzględnienia postulatów epistemologicznych wypracowanych na podstawie konfrontacji intelektualizmu i filozoficznej koncepcji miłości.

Konfrontacja dwóch filozofii jest zaskakująca i to ona powinna być przedstawiona jako pierwsza, gdyż tam znajdujemy klucz do zrozumienia taktyki i metody Rousselot'a. W każdym bądź razie jezuita bardzo klarownie określił **swoją**, podkreślmy to słowo, wizję intelektualizmu tomistycznego i miłości naturalnej.

1. Intelektualizm i jego charakterystyka

W pierwszym rzędzie Rousselot określa specyfikę intelektualizmu w celu jasnego odróżnienia go od innych systemów filozoficznych i epistemologicznych. Intelektualizm, jego zdaniem, jest doktryną metafizyczną, według której operacja intelektualna jest celem ostatecznym, pozwalająca na uchwycenie bytu absolutnego, czyli dająca możliwość poznania w niebie samego Boga.¹⁸ Doktryna ta umieszcza więc całą wartość i siłę życia, i istotę dobra, identycznego z bytem, w akcie inteligencji.¹⁹ Inteligencja jest życiem, jest tym, co w życiu jest najdoskonalsze.²⁰ Święty Tomasz uważa akt inteligencji za akcję witalną par excellence, czynność najbardziej podstawową bytów obdarzonych inteligencją.²¹ Przypomnijmy, że jest to określenie intelektualizmu tomistycznego jako takiego, bez aplikacji do poszczególnych bytów obdarzonych inteligencją.

Dwa założenia ukazują specyfikę intelektualizmu:

1) chodzi w nim o Osobę o charakterze duchowym. Nie jest to więc jakaś doskonała Idea («au sommet de tout se trouve un esprit, une Personne spirituelle et donc pas une idée»²²)

2) do doskonałej operacji inteligencji jest zdolna tylko istota duchowa («le parfait intelligible est un esprit vivant»²³)

Tak pojęta inteligencja pozwala na zrozumienie samego siebie i poznanie samego siebie. Nadaje to jej charakteru immanentnego i wskazuje na jej doskonałość.²⁴ Stopień życia i doskonałość bytu mierzy się więc immanencją operacji do których dany byt jest zdolny.²⁵ Nadmienmy już tutaj, że immanencja doskonała nie występuje u bytów stworzonych. Tego typu immanencja występuje jedynie w Byciu Absolutnym, czyli u Boga. Jest to charakterystyczne dla intelektualizmu tomistycznego, że ideał inteligencji umieszcza w Bogu, który go warunkuje i określa dla pozostałych bytów obdarzonych inteligencją.²⁶

Jednocześnie inteligencja pozwala na poznanie kogoś drugiego, odrębnego od podmiotu poznającego. Rousselot mówi nawet o swoistego rodzaju «posiadaniu kogoś drugiego»²⁷ dzięki operacji poznawczej inteligencji. Jest to jej charakter obiektywny. Czymś bardzo charakterystycznym jest fakt, że inteligencja w procesie poznawania istoty kogoś innego od siebie pozwala na stawanie się nim, pozostając jednak do końca samym sobą. Byt obdarzony inteligencją jest w stanie dokonać rozróżnienia w procesie poznawczym między «ja» i «ktoś inny», ocenić swą percepcję i dokonać refleksji nad sobą samym. Znaczy to, że należy najpierw poznać samego siebie, aby poznać prawdę.²⁸

Operacja intelektualna «dotyka» drugi byt w jego całości, intymności, jedności jego bytu.²⁹ Inteligencja może bezpośrednio «uchwycić» byt sam w sobie i jest to jej pierwsze i nadrzędne zadanie. Jest ona zdolna do bezpośredniego rzeczywistego ujęcia bytu. Nie czyni tego drogą pośrednią, tzn. przez dedukcję, czy przez porównywanie, podporządkowywanie, szukanie różnic i podobieństw. Roussetot używa niejednokrotnie terminów, które mogą nieco zaskakiwać na określenie inteligencji: «captatrice de l'être»³⁰, «capable de faire prise réelle de l'être»³¹ itd.

Ponadto inteligencja jest organem ekskluzywnym i nieomylnym w całym procesie poznawania bytu i jego właściwości. Kompetencja inteligencji w procesie poznawania i pojmowania bytu jest jej ekskluzywną zdolnością.³² Jest ona w przeważającej części odpowiedzialna za cały proces poznawania i pojmowania bytu.³³ Gdy zaś chodzi o jej nieomylność, została ona już nadana inteligencji przez Arystotelesa, co potwierdza także Akwinata. Przykładem nieomylności inteligencji są aniołowie.³⁴

Celem poznania inteligencji jest byt, jego istota, to co go odróżnia od innych i co stanowi jego wyłączną specyfikę, forma czysta, to co jest boskie. Wynika to z głównej tezy bronionej w doktoracie: inteligencja jest władzą pozwalającą poznać pełnej rzeczywistości bytu, ponieważ jest ona władzą boską. («L'intelligence est essentiellement le sens du réel, mais elle n'est le sens du réel que parce qu'elle est le sens du divin.»³⁵). Teza ta jednoczy teologię z filozofią, łącząc dwa elementy w nierozdzielnej syntezie. W systemie tomistycznym teologia z filozofią łączą się jak materia z formą.³⁶ Owa więc nie zagraża teologii, ani nie oznacza, że teologia będzie zastąpiona przez filozofię. Te dwie dziedziny wzajemnie się przenikają. Istnieje głęboka harmonia między religią i filozofią. Roussetot powie nawet, że istnieje między nimi swoistego rodzaju ciągłość wyrażana często Tomaszowym stwierdzeniem: «Gratia non tollit naturam, sed perficit.»³⁷

Inna postać tej tezy jest podawana przez Roussetot następująco: inteligencja jest przede wszystkim Θεός πῶς a następnie dopiero πάντα πῶς.³⁸ To nowe sprecyzowanie było odpowiedzią na liczną krytykę jego podstawowej tezy.³⁹

Visio beatifica

W refleksji dotyczącej intelektualizmu akcent został postawiony na celowości, zwłaszcza na ostatecznej celowości, która jest niejako w centrum jego refleksji w pierwszym okresie jego pracy. *Visio beatifica* jest pojęciem centralnym, znajdującym się w sercu tak rozumianego intelektualizmu.⁴⁰ Błogosławiony ogląd jest w pewnym sensie zawarty w naturze inteligencji.⁴¹ Jest jakby jej finałem, do którego zmierza.

Dla Roussetot'a teoria wizji intuicyjnej Boga jest konsekwencją jego podstawowej tezy przedstawionej w doktoracie poświęconym intelektualizmowi. Powtarza nieustannie, że poznanie rzeczywistości absolutnej dokonuje się przez inteligencję. Z reguły każda religia odwołuje się do błogosławionego oglądu Boga.⁴²

Teoria aktu intelektualnego ostatecznego i pełnego⁴³ wprowadza pojęcie wizji intuicyjnej Boga. Wizja intuicyjna jest intelekcją doskonałą jedyną w swoim rodzaju. Poprzez tę intelekcję dociera się do poznania Boga, takim jaki jest, a więc dochodzi się do poznania «totum», całości.⁴⁴

Każdy byt dąży do doskonałości, przechodząc z możliwości do aktu. Akt czysty jest więc punktem docelowym wszystkiego. Jednak przejście do aktu jest uwarunkowane poznaniem «Najwyższej Rzeczywistości».

Obraz człowieka w perspektywie intelektualizmu

W pierwszym rzędzie należy podkreślić, że dla Rousselot'a intelektualizm ma charakter typowo teocentryczny i w żadnym wypadku nie przybierze charakteru antropocentrycznego. Znaczy to, że ideał operacji intelektualnego poznania nie realizuje się w akcie poznawczym człowieka. Centrum i pełnia wszelkiego aktu inteligencji znajduje się w Bogu i tylko w Nim. Intelেকcja boska jest pojęciem kluczowym, na którym opiera się cała doktryna intelektualizmu.⁴⁵

Zgodnie z przyjętymi pryncypiami epistemologii intelektualizmu, przedstawionymi wyżej, należy wymienić trzy grupy bytów posługujących się inteligencją; Bóg, Aniołowie i człowiek. Sytuacja człowieka jest szczególna wśród bytów charakteryzujących się inteligencją. W tej grupie jest on ostatnim. Jego możliwości poznawcze w porównaniu z intelekcją boską i anielską są możliwościami niższego rzędu. Jednym słowem należy stwierdzić, że opierając się na noetyce św. Tomasza z Akwinu, Rousselot podejmuje niezwykle surową krytykę ludzkiego poznania. W swym doktoracie potwierdzi to pisząc, że człowiek jest jak kaleka, jak ktoś ułomny, jak niewidomy wobec wielkiego światła i oczywistości, podobnie jak nietoperz jest sparaliżowany światłem słońca.⁴⁶

Krytyka ludzkiego poznania jest powodowana tym, że człowiek poznaje przy pomocy wielu aktów. Rzeczywistość człowieka jest potencjalna, progresywna, przestrzenna, umieszczona w czasie.⁴⁷ Wszystko to jest czymś obcym dla autentycznego aktu inteligencji Boga, czy inteligencji anielskiej. Ponadto struktura cielesno-duchowa człowieka nie sprzyja w całościowym procesie inteligencji. Charakter cielesno-duchowy człowieka będzie wskazywał raczej na inne formy poznawcze, niż ta którą eksponuje intelektualizm. Trzeba jednak zaznaczyć, że cielesność jest jedyną możliwością poznawania dla człowieka w czasie ziemskiej pielgrzymki. Dusza potrzebuje ciała aby móc poznawać, chociaż jest to poznanie zasadniczo różne od poznawania opartego na inteligencji.⁴⁸ Ciało nie jest więc więzieniem dla duszy jak propagowali to platończycy i inni, ale jest dla niej tu na ziemi jedyną szansą umożliwiającą poznanie. Bez ciała poznanie duszy na ziemi byłoby niedoskonałe, ogólne i niedokładne.⁴⁹ W całym procesie poznawania ciało nie jest tylko zwykłym dodatkiem, ale istotnym narzędziem umożliwiającym poznanie. Stąd charakter cielesno-duchowy człowieka jest stanem całkowicie naturalnym dla człowieka.

Pierwszorzędnym sposobem poznawania dla człowieka jest poznanie zmysłowe. Poprzez zmysły wewnętrzne i zewnętrzne człowiek może poznawać rzeczywistość. Jednak efekt tego poznania jest daleki od poznania opartego na inteligencji. W poznawczym procesie człowieka istnieje podział na podmiot poznawczy i przedmiot poznawany, co nie istnieje w przypadku intelekacji boskiej.⁵⁰ Podział ten sprawia, że człowiek poznając potrzebuje wielu aktów poznawczych, co pociąga za sobą progresywność poznania, a zwłaszcza charakter reprezentatywny poznania ludzkiego.⁵¹

Dla ogółu operacji intelektualnych człowieka Rousselot używa terminu «spekulacja». Narzędziem, dzięki któremu człowiek może poznawać według właściwego sobie sposobu jest rozum, «ratio» a nie «intellectus».⁵² Różnica zaś między «ratio» i «intellectus» jest ogromna. Człowiek nie charakteryzuje się czystą inteligencją. To rozróżnienie będzie bardzo często przypomniane przez jezuitę. Będzie zawsze akcentował, że tego rozróżnienia nie można pominąć analizując możliwości poznawcze człowieka.

Porównując «ratio» z «intellectus», Rousselot używa kilku terminów, które ukazują wielką niedoskonałość możliwości ludzkiego rozumu względem czystej inteligencji. Chodzi tu o następujące terminy: «mimer» (rozum może tylko naśladować i to w sposób niedoskonały to do czego zdolna jest inteligencja), «simuler», «suppléer». ⁵³ Rozum może więc tylko naśladować inteligencję i to w sposób dalece niedoskonały, może się do niej upodabniać i starać się ją zastępować, chociaż nigdy nie będzie do tego zdolny, zwłaszcza w czasie ziemskiego życia. W każdym bądź razie «necessitas rationis est ex defectu intellectus». ⁵⁴

Zadaniem inteligencji jest poznanie istoty bytu, dotarcie bezpośrednio do niego, niejako jego zdobycie. Rozum nie jest w stanie tego wszystkiego dokonać. Rozum bowiem poznaje poprzez pośrednictwo innej rzeczy i nie bezpośrednio dzięki swym własnym możliwościom. Rozum nie może poznać bezpośrednio samego bytu i całej jego rzeczywistości, może być omylny. Rozum tworzy pojęcia. Są one pierwszymi produktami inteligencji ludzkiej. Święty Tomasz używa terminu «conceptio», zaś produkt aktu ludzkiego rozumowania nazywa «verbum mentale»; późna scholastyka przyjmie termin «species expressa». ⁵⁵ Pojęcie jako produkt ludzkiej inteligencji jest tylko wyobrażeniem, reprezentacją rzeczywistości, jej podobieństwem, a nie samą rzeczywistością. ⁵⁶ Jest abstrakcją. ⁵⁷ Nie dotyka więc «singulare», tego co jest specyficzne i jedyne dla danego bytu, co zaś jest normalną funkcją inteligencji. ⁵⁸ Człowiek może zbliżyć się do rzeczywistości bytu poprzez naukę, systemy myślowe, symbole.

Poznanie zmysłowe nie stanie się nigdy poznaniem intelektualnym. ⁵⁹ Zmysły, mimo iż dzięki nim można osiągnąć pewien poziom poznania, nie dadzą rezultatu prawdziwej intelektacji. ⁶⁰

W tej sytuacji niekorzystnej powodowanej przez «ratio», człowiek jako istota obdarzona inteligencją jest powołany do doskonalenia swego stanu inteligencji i ma ku temu niezbędne możliwości. Doskonalenie swego poziomu inteligencji polega na osiągnięciu stanu szczęśliwości, który jest określany terminem «beatitudo». Ten stan szczęśliwości jest zawarty w pewnym sensie w naturze inteligencji, ⁶¹ gdyż tylko osiągnąwszy ten stan istota obdarzona inteligencją może się w pełni zrealizować. Człowiek jest więc przeznaczony do osiągnięcia stanu wizji intuicyjnej, która jest dla człowieka celem ostatecznym i nadprzyrodzonym. Człowiek nie osiągnie prawdziwego pokoju jak tylko dzięki tej wizji nadprzyrodzonej. Wizja ta, mimo iż konieczna dla pełnego zrealizowania się człowieka, nie jest czymś, co się należy człowiekowi. Człowiek nie może się jej nawet domagać, czy domyślać. Jest ona bowiem całkowicie wolnym darem Boga. ⁶²

Z problemem oglądu błogosławionego wiąże się także temat, żywo dyskutowany w epoce Rousselot'a, dotyczący «desiderium naturale», naturalnego pragnienia poznania Boga. Jezuita podkreśla zwłaszcza naturalny i powszechny charakter tego pragnienia. Pragnienie to nie jest efektem łaski udzielonej naturze ludzkiej w konkretnym momencie historii. Jest ono czymś wrodzonym, przynależącym do natury, nie jest więc czymś nabytym. Natura człowieka obdarzona jest naturalną skłonnością, inklinacją do Boga. ⁶³

Ukazany jest tu swoisty paradoks człowieka. Z jednej strony powołany jest do wizji nadprzyrodzonej, z drugiej jego możliwości naturalne nie wystarczą do tego, aby ten stan osiągnąć swymi własnymi, naturalnymi siłami. ⁶⁴

Człowiek w swej naturze nie jest jednak ukierunkowany bezpośrednio na ten cel ostateczny. W swej rzeczywistości cielesnej człowiekowi jest bliższy i bardziej natu-

ralny cel doczesny, ziemski. Decyzje ludzkie podczas ziemskiego życia dotyczą w pierwszym rzędzie tego właśnie celu. Stąd wynika także i to, że sposób wartościowania, jakim posługuje się człowiek w czasie swej ziemskiej pielgrzymki, ma charakter moralny, a nie czysto intelektualny. Wizja nadprzyrodzona Boga nie jest elementem świadomym, lecz jest czymś jakby uśpionym, co należy uaktywnić i sobie uświadomić.

Inteligencja ludzka nie jest więc ukierunkowana bezpośrednio na rzeczywistość bytu. Pojęcie będące produktem ludzkiego rozumowania, a więc działalności człowieka, jest tylko reprezentacją, przedstawieniem, wyobrażeniem tej rzeczywistości. Akcja, działanie przywołują raczej na myśl progresywność, potencjalność, a także poznanie ogólne a nie poznanie tego co specyficzne i jedyne dla danej rzeczy. Nie jest więc zaskakującym fakt, że Rousselot uznaje wyższość kontemplacji nad akcją, gdyż ta pierwsza ułatwia spotkanie i poznanie Boga.⁶⁵

Należy także podkreślić wielką troskę Rousselot'a dotyczącą rozróżnienia dwóch celowości: naturalnej i nadprzyrodzonej. Szczęśliwość naturalna, która jest owocem celowości naturalnej błędnie wobec szczęśliwości nadprzyrodzonej. Wobec tej ostatniej, celowość naturalna jest tylko jej przygotowaniem, jej odległym przedsmakiem.⁶⁶ Na celowości doczesnej opiera się całe życie społeczne, polityczne itp.

Rozróżnienie tych dwóch celowości prowadzi także do problematyki dwóch porządków: naturalnego i nadprzyrodzonego. Rousselot bardzo wyraźnie podkreśla ich różność i specyfikę. Jeden nie może być zredukowany na korzyść drugiego.⁶⁷ Co więcej, Rousselot postuluje raczej jedność i kontynuację między tymi dwoma porządkami.⁶⁸ W ten sposób w intelektualizmie filozofia i religia uzupełniają się wzajemnie. Jest tu więc harmonia i kontynuacja między religią i filozofią, między naturą i łaską.⁶⁹

2. Podstawy filozofii miłości

Szukając elementów filozofii człowieka nie można pominąć całej problematyki związanej z miłością. Inteligencja i wola są dwoma głównymi władzami, które zawsze zajmowały ważne miejsce w refleksji jezuitów. H. de Lavalette nazywa nawet naszego jezuitę «teoretykiem miłości».⁷⁰ Ogólnie rzecz biorąc przedstawiano je w opozycji. Rousselot podjął próbę ich pojednania, co wprowadziło zasadnicze konsekwencje do teorii świata, człowieka, jego życia, jego natury, jego możliwości poznania samego siebie i ostatecznie możliwości poznania Boga. Przyczyni się to również do ukazania nowych relacji między naturą i tym co nadprzyrodzone.

Jako uczeń św. Tomasza, Rousselot umieszcza inteligencję w centrum, gdyż to dzięki niej dochodzi się do poznania Najwyższego Bytu. Stąd inteligencja jest władzą doskonalszą.⁷¹ Wola ma również swe ważne miejsce w całym procesie doprowadzania do Boga, lecz aktem który umożliwia ostateczne jego poznanie, jest akt inteligencji. Dlatego Akwinata tak zdecydowanie akcentuje rolę inteligencji, nie odrzucając zasług woli. W każdym bądź razie, Rousselot ukazuje jasno rolę dwóch władz: inteligencja pozwala na ostateczne poznanie Boga i ostatnim aktem będzie akt poznania, akt inteligencji, zaś wola popycha istotę obdarzoną inteligencją do tego ostatecznego poznawczego aktu. Rousselot wyraża to następującymi stwierdzeniami, które

wskazują, że inteligencja to «*faculté qui tient, opposée à la volonté, faculté qui tend.*»⁷² Wynika z tego swoistego rodzaju podporządkowanie woli inteligencji. Wola jest niejako na jej usługach. Jezuita ogłasza za św. Tomaszem supremację inteligencji («*la suprématie de l'intellection*», «*le puissant exclusivisme*»),⁷³ nie lekceważąc znaczenia i roli woli.

W tym samym czasie, mówiąc o miłości, która jest szczególnym wyrazem woli, Rousselot zaczyna używać terminów takich jak «*la supériorité de l'amour*».⁷⁴ Świadczy to o tym, że nasz teolog zaczyna poszukiwać głębszych relacji między tymi dwoma władzami. Nie chodzi tylko tu o ukazanie zwykłego podporządkowania jednej władzy drugiej, czy też zwykłego paralelizmu istniejącego między nimi. Chodzi o ukazanie wewnętrznej, zasadniczej nawet intymnej więzi i relacji między nimi. Miłość nie jest bowiem czymś zewnętrznym, dorzuconym do inteligencji. Rousselot jest pewien, że taka wewnętrzna relacja jest możliwa i nie ma tu sprzeczności ani niedorzeczności.⁷⁵

Aby ukazać tę specyficzną relację między intelektem i miłością, Rousselot przywołuje dwie koncepcje miłości, wypracowane w średniowieczu. Chodzi o teorię fizyczną i ekstazy miłości. Sam optuje za teorią fizyczną. Ma w tym swój określony cel.

Koncepcja ekstazy jest trudniejsza do zdefiniowania i opisanego niż fizyczna. Rousselot ukazuje jej kilka podstawowych cech, które uniemożliwiają na tej bazie budowę jego antropologii. Stąd wybór koncepcji fizycznej. Termin «fizyczny» nie oznacza tu cielesności, lecz użyty jest w znaczeniu naturalny, wrodzony. Koncepcja ta jest nazywana także przez Rousselot'a greko-tomistyczną.

Ogólnie, problematyka miłości zarysowuje się w następujących pytaniach: czy jest możliwa miłość, wolna od jakichkolwiek elementów egoizmu? Jeśli tak, to na czym polega związek między miłością bliźniego a miłością samego siebie, która to miłość jest podstawą wszystkich naturalnych tendencji człowieka?⁷⁶ Pytanie to jest punktem wyjścia do dalszych rozważań. Zwolennicy koncepcji greko-tomistycznej ujmują miłość jako naturalne i podstawowe pragnienie każdej istoty obdarzonej inteligencją. Co więcej, między miłością Boga i miłością samego siebie nie ma opozycji, czy sprzeczności. Istnieje między nimi dogłębna tożsamość, chociaż niewyczuwalna i nawet, jak stwierdza jezuita, mająca charakter tajemniczy. Rousselot będzie więc mówił o swoistego rodzaju kontynuacji tych dwóch rodzajów miłości, o ich wzajemnym ząbieniu się. Te dwie miłości stanowią najbardziej naturalne i najbardziej podstawowe pragnienie każdej istoty inteligentnej.⁷⁷

Miłość jako pragnienie podstawowe i naturalne nie sprzeciwia się pragnieniom i interesom inteligencji. Ich dążenia się ząbują. Ponadto miłość daje nowe oczy aby dostrzec inną rzeczywistość.⁷⁸ W tej sytuacji inteligencja wchodzi w zupełnie nową perspektywę przygotowaną przez miłość. Rousselot posunie się nawet do stwierdzenia identyczności istniejącej między doskonałym poznaniem i miłością.⁷⁹ W jednym z rękopisów Rousselot napisze, że poznawać, to kochać, będąc jednocześnie kochanym.⁸⁰ Każde bowiem poznanie jest warunkowane przez miłość.⁸¹ Jezuita ukazuje tu dogłębna i wewnętrzną jedność inteligencji i miłości. Nie są to dwa «elementy» przypadkowo zestawione razem, czy jeden dorzucony do drugiego. Miłość towarzyszy i ubogaca intelekt.⁸² Ona pobudza inteligencję; ona popycha istotę obdarzoną inteligencją do poznania Boga i samego siebie. W miłości kryje się także

apel, misja do poznawania Boga i samego siebie.⁸³ Szczególna rola przypisywana miłości w akcie poznawczym zostanie uwypuklona zwłaszcza w koncepcji aktu wiary nazwanej teorią «oczu wiary», («les yeux de la foi»).

Konfrontacja intelektualizmu z filozofią miłości prowadzi Rousselot'a do utworzenia nowego typu poznania. Sam jezuita nazywa go «connaissance amoureuse»⁸⁴, czyli poznaniem miłosnym, pod wpływem miłości, czy też w miłości.

Bazą dla tego sposobu poznawczego jest poznanie, które św. Tomasz nazywa «per modum naturae».⁸⁵ Problematyka tego typu poznania zajmuje miejsce szczególne w refleksji jezuita, zwłaszcza w momencie utożsamiania doskonałego poznania z miłością. Mówi się nawet, że poznanie to stało się jednym z pojęć centralnych jego całego systemu.⁸⁶ Zarzuca się także francuskiemu teologowi zbytnie oparcie się na tego rodzaju poznanie, przez co system Rousselot'a stracił swój własny dynamizm.⁸⁷

Ciekawą uwagą może być to, że do poznania «per modum naturae» Rousselot odwoływał się już w swej tezie doktorskiej. Były to jednak uwagi bardzo pobieżne i odczuwa się tam brak precyzji. Wprawdzie Rousselot uznawał walory intelektualistyczne poznania «per connaturalitatem», jednak wydaje się, że w pierwszej fazie swych refleksji oceniał je zbyt surowo i przypisywał to poznanie tylko aktowi poznawczemu człowieka, nie zaś innym doskonalszym istotom obdarzonym inteligencją.⁸⁸ Późniejsze przemyślenia doprowadziły Rousselot'a do stwierdzenia, że tylko w Bogu ma miejsce poznanie «per modum naturae» w sposób doskonały, gdyż «scientia Dei est causa rei»,⁸⁹ jak podkreślał to jezuita w swej tezie doktorskiej. W późniejszej swej refleksji Rousselot dołączy jeszcze jedno stwierdzenie: «Amor Dei est profundens et causans bonitatem in rebus».⁹⁰ Bóg poznaje byty stworzone «per viam sui esse».⁹¹ Znaczy to, że Bóg poznaje byty przez ich «esse», a także przez swą własną istotę.⁹² Poznanie doskonałe «per connaturalitatem» ma miejsce także w poznaniu anielskim. Jednak w tym przypadku anioł poznaje «per viam suae formae»,⁹³ a więc nie przez «esse» jak to było w przypadku Boga.

Poznanie «per modum naturae» zakłada istnienie jakiegoś «habitus», sympatii z poznawaną rzeczą, czy też wiedzę uprzednią, czy też pewną preegzystencję rzeczywistego poznania, które jest immanentne w stosunku do samej aktu poznawczego. W tym przypadku poznanie teoretyczne już nie jest konieczne.⁹⁴ Poznanie to wypływa z samej natury, jest niejako naturalną siłą.⁹⁵ Poznanie to charakteryzuje się następująco: jest intymne⁹⁶ (ma za zadanie poznać rzeczywistość bytu), istotowe⁹⁷ (nie zatrzymuje się na przypadłościach, lecz dotyczy istoty bytu), oparte jest na wnioskach bezpośrednich⁹⁸ a nie na pojęciu i abstrakcji, jest afektywne,⁹⁹ (gdyż poznawana rzecz nie jest czymś obojętnym, ale powodującym zaangażowanie poznającego podmiotu), nieomyłne¹⁰⁰ (jako takie poznanie to jest nieomyłne, zwłaszcza nieomyłny jest ów «habitus»), zaś poznanie «per modum naturae» człowieka może nieść ze sobą elementy błędu, gdyż wynika to z samej kompozycji człowieka i w jego przypadku nie jest to czyste poznanie «per modum naturae»).

Ten typ poznania jest całkowicie różny od poznania dyskursywnego, które jest zimne i «bez światła». Poznanie przy pomocy pojęć ma charakter «a posteriori» i «ab exteriori».¹⁰¹ W każdym bądź razie w każdym poznaniu dyskursywnym jest niewielki zarys poznania «per connaturalitatem».

Obraz człowieka w perspektywie filozofii miłości

W tym drugim etapie refleksji Rousselot'a problematyka związana z «visio beatifica» schodzi na drugi plan. Obecnie jezuita zajmuje się przede wszystkim ustaleniem statusu własności poznawczych człowieka, który na ziemi przygotowuje się do poznania samego siebie i poznania Boga w oglądzie błogosławionym. Jezuita szukał jakiegoś «motoru», jakiejś «siły», która popychałaby istotę obdarzoną inteligencją do celu ostatecznego, wizji nadprzyrodzonej Boga. Stąd uwaga jezuita jest skoncentrowana na swoistego rodzaju dynamizmie, jakim są obdarzone istoty inteligentne.¹⁰² Dynamizm ten popycha je do poznania Boga, co staje się ich pragnieniem. Ponadto dynamizm ten jest wyrażany i ożywiany przez miłość. Cały proces poznawczy jest niejako kierowany przez miłość. Ta ostatnia daje niejako nową parę oczu w procesie naturalnego poznawania.¹⁰³

W przypadku człowieka dynamizm ten nie jest bezpośrednio odczuwany, jak to jest w przypadku anioła, czystego ducha. Wprawdzie dynamizm ten jest obecny w człowieku, lecz nie jest aktywny. W swej konkretnej sytuacji naturalnej człowiek nie czuje się bezpośrednio postawiony wobec Boga, tak jak to jest w sytuacji anioła.¹⁰⁴ Człowiek nie odczuwa bezpośrednio tej skłonności, że jest «de Deo» i «ad Deum». Człowiek nie odczuwa tej skłonności, głównie ze względu na swą strukturę cielesno-duchową.¹⁰⁵ W każdym bądź razie, inklinacja ta jest czymś naturalnym dla człowieka, czymś wrodzonym, a nie nabytym jako skutek łaski nadprzyrodzonej czy wolnego wysiłku człowieka. To pragnienie Boga ma charakter dynamiczny i aktywny, czyli popycha człowieka do szukania swego ostatecznego celu, który jest zarazem jego własną i pełną realizacją.

Ten głęboki dynamizm ludzkiej natury jest utrzymywany i umacniany przez dwa pragnienia naturalne człowieka: miłość Boga (pragnienie Boga) i miłość samego siebie. Te dwa pragnienia nie wykluczają się, ani nie są w opozycji. W gruncie rzeczy, Rousselot mówi o kontynuacji tych dwóch pragnień, jednak w sytuacji człowieka, to wzajemne przystawanie dwóch pragnień nie jest doskonałe.¹⁰⁶

Ważną rolę w całym procesie poznawania przypisuje Rousselot intuicji. Stwierdza, że człowiek jest «capax Dei»,¹⁰⁷ ale jednocześnie jest zdolnym do poznania samego siebie.¹⁰⁸ Oczywiście problem intuicji związany jest z poznaniem «per modum naturae». Człowiek jako byt cielesno-duchowy nie może poznać intuicyjnie pełnej rzeczywistości bytu ani materialnego ani duchowego, ani nawet samego siebie.¹⁰⁹

Aby móc poznać intuicyjnie inne byty, należy w pierwszym rzędzie mieć możliwość intuicyjnego poznania samego siebie. Człowiek nie zna siebie samego w taki właśnie sposób, gdyż nie pozwala mu na to jego struktura cielesno-duchowa. Człowiek nie zna w pełni ani swej natury ani swej istoty. Musi to wszystko «zdobywać», poznawać swym własnym trudem. Najprzód musi niejako uczynić się jasnym i klarownym dla samego siebie, aby zrozumieć swą naturę i istotę swego bytu.¹¹⁰

Gdyby człowiek mógł poznać siebie intuicyjnie, byłby podobnym do artysty, który doskonale i w każdym detalu zna swe dzieło. On je zna od wewnątrz, zna je «jako takie», zna jego «haecceitas».¹¹¹ Wiedza artysty odnośnie swego dzieła jest twórcza. Inni znają jego dzieło od zewnątrz i «a posteriori». Tylko sam artysta zna je od wewnątrz i «a priori». Stąd sytuację artysty Rousselot porównuje do samego Boga, który zna wszystko co istnieje od wewnątrz, i istotowo, «a priori».¹¹²

Poznanie ludzkie jest tylko reprezentacją,¹¹³ abstrakcją danej rzeczy. Człowiek poznaje niejako tylko zewnętrznie i jego wiedza jest «a posteriori».

Dusza ludzka jest formą w podmiocie jakim jest człowiek. Znaczy to, że człowiek jest hipostazą, która nie jest równa swej istocie.¹¹⁴ Znaczy to, że człowiek «posiadł» siebie intelektualnie, nie zna głębi swej natury. Musi więc poznać swą istotę i naturę, musi się zrealizować, przejść do aktu. Dlatego Rousselot stawia przed człowiekiem zadanie odkrycia samego siebie, doprowadzenia do poznania całej swej natury i istoty. Jeśli człowiek znałby to wszystko, wtedy człowiek żyłby całą pełnią swej duszy i jednym odruchem swej inteligencji poznałby wszystko intuicyjnie, tak jak to ma miejsce w przypadku aniołów.¹¹⁵ Jego poznanie byłoby czystym poznaniem «per connaturalitatem».

Przyczyną charakteru reprezentatywnego ludzkiego pojęcia (konceptu) i charakteru abstrakcyjnego ludzkiego poznania jest niepełna duchowość człowieka, który jest także ciałem. Jest wezwany aby stać się «istniejącym numenem» («noumène subsistant»)¹¹⁶ Aby nim się stać, człowiek musi «zdobyć» samego siebie, ujrzeć siebie w pełnym świetle, to znaczy poznać w pełni swą naturę, swą istotę.

Znaczenie świata materialnego w procesie poznawania ludzkiego

W antropologii Rousselot'a świat materialny zajmuje bardzo ważne miejsce. Jest to może zaskakujące, wynika to jednak z przyjętych przez jezuitę wymogów epistemologicznych. Ponieważ normalnym właściwym dla człowieka sposobem poznania jest poznanie zmysłowe, człowiek będzie potrzebował świata materialnego dla swych celów poznawczych.

Rola świata materialnego jest tu podwójna. Najprzód świat materialny pomaga człowiekowi w uświadomieniu sobie swej własnej istoty. Materia jest więc jakby zwierciadłem dla poznającego człowieka. Pomaga mu odzwierciedlić kim jest sam człowiek.¹¹⁷ Człowiek może poszczycić się pewną intuicją bytu materialnego. Między człowiekiem i światem materialnym występuje swoista relacja.¹¹⁸ Człowiek może poznać byt materialny przy pomocy poznania «per modum naturae», chociaż jest to na bardzo niskim poziomie sympatii.

Byt materialny jest pierwszym obiektem poznania ludzkiego. Zanim człowiek pozna samego siebie, najpierw poznaje rzeczy materialne, które go otaczają. Wiedza dotycząca samego siebie przychodzi po refleksji związanej z poznaniem bytu materialnego. Pierwszą afirmacją człowieka nie jest «cogito», ani «sum», lecz «hoc est».¹¹⁹

Drugim zadaniem świata materialnego jest pomoc człowiekowi w poznaniu Boga. Człowiek, który osiągnął pewien poziom wiedzy o sobie samym, może zbliżyć się do Boga. Rousselot wyraźnie stwierdza, że człowiek nie może poznać samego siebie ani Boga bez pomocy świata materialnego.¹²⁰

Świat materialny ma więc charakter sakramentalny.¹²¹ Świat przemija i jego istotą jest między innymi przemijanie, lecz jednocześnie świat na kogoś wskazuje, jest czymś znakiem. Jego podstawowym zadaniem jest wskazywanie Boga poznającej duszy człowieka.¹²²

Nie tylko człowiek potrzebuje świata materialnego, lecz i ten ostatni zależy także od człowieka. Dzięki człowiekowi świat materialny wchodzi w jedyną w swym rodzaju relację z Bogiem. Ten świat jest relacją do Boga przez pośrednictwo człowieka.¹²³

Ciekawym jest fakt, że w początkowej fazie swych refleksji, Rousselot ukazywał świat materialny jako inteligibilny. Przypisywał więc mu pewien poziom inteligibilności. Znaczyłyby to, że byt materialny ma także pewną możliwość operacji intelektual-

nej. Uzasadnieniem tej wizji miała być hipoteza «Adama metafizycznego». ¹²⁴ Później Rousselot odrzucił tę hipotezę, uważając, że byt materialny nigdy nie stanie się samoistnym i dokonującym refleksji «numenem». ¹²⁵

Według nieznannej formuły Rousselot'a, celem człowieka jest jego zjednoczenie się z Bogiem, jego obóstwienie, stąd jezuita stwierdza: «Esse spiritus est deificari posse». ¹²⁶ Zaś świat materialny jest po to by wskazywać Boga: «Esse corporis esset concipi posse». ¹²⁷ Stworzenie jest więc dane człowiekowi, aby sam mógł się poznać i w tym poznaniu znalazł swą relację do Boga, który ostatecznie nadaje sens istnienia.

Podsumowując należy stwierdzić, że wizja antropologiczna przedstawiona przez P. Rousselot'a jest bogata i pełna nadziei. Nadzieja wypływa z tego, że człowiek jako istota obdarzona inteligencją jest powołany do poznania samego siebie i do poznania Boga w wizji nadprzyrodzonej. Ta ostatnia jest zawarta w naturze intelektu. Ponadto byt obdarzony inteligencją ma swoistego rodzaju inklinację, pragnienie naturalne Boga, które popycha go do dynamicznego i aktywnego procesu poznawania.

Trzeba jednak wyraźnie stwierdzić, że pośród bytów obdarzonych inteligencją człowiek zajmuje ostatnie miejsce. Krytyka naturalnych możliwości poznawczych człowieka, przeprowadzona przez Rousselot'a, jest poważna. Wykorzystując swe naturalne możliwości poznawcze, człowiek nie może w pełni poznać samego siebie, ani poznać Boga. Nie może nawet wyobrazić sobie wizji nadprzyrodzonej. To co człowiek może stwierdzić przy pomocy środków naturalnych, to tylko afirmacja istnienia Boga i duszy. Jednym słowem, za pomocą swych naturalnych sił człowiek nie może się w pełni zrealizować. Jest tu więc wielki paradoks.

Człowiek potrzebuje pomocy do pełnej realizacji swego powołania. Pomocy tej nie znajdzie w swej naturze. Pomoc ta przychodzi z zewnątrz. Tą pomocą jest Boże Objawienie i łaska nadprzyrodzona. Po raz trzeci Rousselot pochylił się nad ludzką naturą, by skonfrontować jej możliwości naturalne z nadprzyrodzonym Bożym darem. Rezultaty tej konfrontacji będą przedmiotem drugiej części naszego artykułu.

Przypisy

1. Por. C. Geffré, *L'histoire récente de la théologie fondamentale. Essai d'interprétation*, w: *Concilium* 46(1969)24.
2. Ze smutkiem należy stwierdzić, że w ostatnio wydanym *Dictionnaire de Théologie Fondamentale* (Montréal - Paris 1992), pod redakcją R. Latourelle i R. Fisichella nie ma osobnego hasła poświęconego dorobkowi naszego jezuitę. Poświęcono mu kilka uwag przy okazji artykułu dotyczącego wiarygodności (s. 211-212).
3. Należy wspomnieć o czterech publikacjach książkowych poświęconych w całości wybranym aspektom twórczości Rousselot'a: J. de Wolf, *La justification de la foi chez saint Thomas d'Aquin et le Père Rousselot*, Paris 1946; E. Kunz, *Glaube-Gnade-Geschichte. Die Glaubenstheologie des Pierre Rousselot*, Frankfurt am Main, 1969; J.M. McDermott, *Love and Understanding. The Relation of Will and Intellect in Pierre Rousselot's Christological Vision*, Roma 1983; Śl. Zieliński, *Se gagner soi-même et Gagner Dieu. Esquisse anthropo-*

logique basée sur la confrontation des philosophies de l'esprit et de l'amour avec la grâce surnaturelle dans les écrits publiés et inédits de Pierre Rousselot SJ, Fribourg 1997.

4. Paris 1908, 1924², 1936³. W naszym artykule korzystamy z trzeciego wydania doktorskiej tezy Rousselot'a.
5. Munster, Aschendorf 1908 (kolekcja Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, tom 6, zeszyt 6).
6. Revue de Philosophie 1910, s. 225-240.
7. Revue de Philosophie 1910, s. 561-574.
8. Revue Néoscholastique de Philosophie 17(1910)476-509.
9. Recherches de Science Religieuse 1(1910)241-259 ;444-475.
10. Por. J. de Tonquédec, *Pierre Rousselot*, w: *Revue critique des Idées et des Livres* 26 (1919) 605.
11. Więcej informacji na temat rękopisów Rousselot'a i prób ich zebrania w celu publikacji można znaleźć w naszej pracy: *Se gagner soi-même et Gagner Dieu*, dz. cyt., s. 9-12.
12. Encyklika Leona XIII *Aeterni Patris*, promulgowana 4 sierpnia 1879 roku wzywała do powrotu do tomizmu jako antidotum na istniejące błędy.
13. W jednym z rękopisów noszącym tytuł *Les yeux de la foi. Essai sur la connaissance surnaturelle*, Rousselot wyznaje: «L'inépuisable, le sincère, le lumineux et véridique saint Thomas a pourtant été notre principal maître.» (s. 2).
14. Por. Śl. Zieliński, *Se gagner soi-même et Gagner Dieu*, dz. cyt., s. 15.
15. Por. L. de Grandmaison, *Introduction*, w: P. Rousselot, *L'Intellectualisme de saint Thomas*, Paris 19242, p. XI.
16. Por. P. Rousselot, *Métaphysique thomiste et critique de la connaissance*, s. 476.
17. Por. tamże, s. 483.
18. Por. P. Rousselot, *Intellectualisme*, w: *Dictionnaire Apologétique de la Foi catholique, contenant les preuves de la Vérité de la Religion et les Réponses aux objections tirées des Sciences humaines, sous la direction d'A. d'Alès, t.2*, Paris 19154, kol. 1067 - Intelktualizm to: «la doctrine métaphysique d'après laquelle l'opération intellectuelle est la fin de l'Univers, et nous fait saisir l'être absolu, en nous faisant, au Ciel, posséder Dieu.».
19. Por. P. Rousselot, *L'Intellectualisme de saint Thomas*, dz. cyt., s. III.
20. Tamże, s. 3; por. także św. Tomasz, *Summa Theologiae* 2ae-2ae q. 8 a. 1.
21. Por. P. Rousselot, *L'Intellectualisme de saint Thomas*, dz. cyt., s. 7.
22. Tamże, s. X.
23. P. Rousselot, *Amour spirituel et synthèse aperceptive*, art. cyt., s. 225.
24. Por. P. Rousselot, *L'Intellectualisme de saint Thomas*, dz. cyt., s. 7.
25. Por. tamże, s. 9.
26. Por. tamże, s. 9.
27. Por. tamże, s. 11.
28. Por. tamże, s. 15.
29. Por. tamże, s. 12.
30. Por. tamże, s. 20.
31. Tamże, s. 20.
32. Por. tamże, s. 72.
33. Por. tamże, s. 69.
34. Por. tamże, s. 72.
35. Tamże, s. V.
36. Por. tamże, s. XVIII.
37. Por. tamże, s. 226-227.
38. Por. tamże, s. 62.
39. Podstawowa teza intelektualizmu broniona przez Rousselot'a wywołała wiele sprzeciwu i krytyk. Już w czasie obrony niektórzy z recenzentów podnieśli obiekcje odnośnie do

- delikatnej tezy (por. Y. de Brière, *Soutenance de thèses à la Sorbonne*, w: *Revue de Philosophie* 13(1908)326). Krytyczne spojrzenie na tezę francuskiego jezuitę możemy znaleźć m. in. H. D. Noble, *Compte-rendu*, w: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 3(1909)330; A. Gardeil, *Le Donné révélé et la Théologie*, Paris 19102, s. 133, 99, 282-283; G. Picard, *Problème critique fondamental*, w: *Archives de Philosophie* 1(111923.2) 33-34; P. Descoqs, *Institutiones Metaphysicae generalis. Eléments d'ontologie*, t. 1 *Introductio et metaphysica de ente in Communi*, Paris MCMXXV, s.528-529; 582-583; G. van Riet, *L'épistémologie thomiste. Recherches sur le problème de la connaissance dans l'école thomiste contemporaine*, Louvain 1946, s. 308-309; E. Kunz, *Glaube-Gnade-Geschichte*, dz. cyt., s. 16-18.
40. Por. P. Rousselot, *Intellectualisme*, art cyt., kol. 1079.
 41. Por. P. Rousselot, *L'Intellectualisme de saint Thomas*, dz. cyt., s. 181.
 42. Por. tamże, s. XI.
 43. Por. tamże.
 44. Por. List Rousselot'a «à un Monsieur», napisany w Canterbury 13 lipca 1906 r, s. 3
 45. Por. P. Rousselot, *L'Intellectualisme de saint Thomas*, dz. cyt., s. 9, 10, 208-209, 224 i inne.
 46. Por. tamże, s. 53.
 47. Por. tamże, s. 54.
 48. Por. tamże, s. 54-55.
 49. Por. Tamże, s. 55.
 50. J. Maritain nazywa teorię poznawczą Rousselot'a «pokutną» i uważa, że jest ona w wielu miejscach przesadzona, gdyż można mieć wrażenie, że pokutą dla człowieka jest to, że nie ma takich możliwości poznawczych jak sam Bóg. - por. J. Maritain, *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, Paris 1930³, s. 131.
 51. Por. P. Rousselot, *L'Intellectualisme de saint Thomas*, dz. cyt., s. 55.
 52. Por. tamże, s. 56.
 53. Tamże, s. 60. Podobne sformułowania możemy bardzo często spotkać na stronicach doktoratu francuskiego jezuitę dotyczących intelektualizmu: s. XII, XVII, 4, 78, 123, 131, 134, 143, 151, 171, 228, 233.
 54. Tamże, s. 58.
 55. Por. tamże, s. 78, przypis nr 1.
 56. Por. tamże, s. 95.
 57. Por. tamże, s. 93.
 58. Por. tamże, s. 94, 104.
 59. Por. tamże, s. 222.
 60. Por. tamże, s. 67.
 61. Por. tamże, s. 181.
 62. Por. tamże s. 188; zob. także St. Zieliński, *Se gagner soi-même et Gagner Dieu.*, dz. cyt., s. 160-161.
 63. Por. P. Rousselot, *L'Intellectualisme de saint Thomas*, dz. cyt., s.183-184.
 64. Por. tamże, s. 186.
 65. Por. tamże, s. 188-189, 199.
 66. Por. tamże, s. 189.
 67. Cała problematyka związana z nadprzyrodzonością, jak i łaską nadprzyrodzoną i konsekwencjami płynącymi dla człowieka zostanie omówiona w drugiej części naszego artykułu.
 68. Por. P. Rousselot, *L'Intellectualisme de saint Thomas*, dz. cyt., s. XVIII.
 69. Por. tamże, s. 226.
 70. Por. H. de Lavalette, *Le Théoricien de l'Amour*, w: *Recherches de Science Religieuse*, 53(1965)462-494.
 71. Por. P. Rousselot, *L'Intellectualisme de saint Thomas*, dz. cyt., s. XVI.

72. Tamże, s. 41. Zob. Śl. Zieliński, *Se gagner soi-même et Gagner Dieu*, dz. cyt., s. 253. Taki sposób przedstawienia inteligencji i woli wywołał żywą reakcję i sprzeciw M. Blondela - por. *Correspondance entre M. Blondel et A. Valensin*, Paris 1957-1965, t. 2, s. 45.
73. P. Rousselot, *L'Intellectualisme de saint Thomas*, dz. cyt., s. 47.
74. Tamże, s. 47.
75. Por. tamże, s. 226.
76. Por. P. Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen-Age*, dz. cyt., s. 1.
77. Por. tamże, s. 3.
78. «L'affection donne des yeux pour connaître. L'amour fait voir.» - P. Rousselot, *Amour spirituel et synthèse aperceptive*, art. cyt., s. 225.
79. «La parfaite connaissance est identique à l'amour.» - P. Rousselot, *Amour spirituel et synthèse aperceptive*, art. cyt., s. 225.
80. «Connaître, c'est aimer en étant aimé. L'amour d'amitié, (...) c'est la connaissance.» - Rękopis, *Connaissance et amour*, s. 1.
81. «Toute connaissance est définie par un amour.» - P. Rousselot, *Amour spirituel et synthèse aperceptive*, art. cyt., s. 225.
82. Por. P. Rousselot, *Amour spirituel et synthèse aperceptive*, art. cyt., s. 225-226; zob. Śl. Zieliński, *Se gagner soi-même et Gagner Dieu*, dz. cyt., s. 308.
83. Por. P. Rousselot, *Amour spirituel et synthèse aperceptive*, art. cyt., s. 228; zob. Śl. Zieliński, *Se gagner soi-même et Gagner Dieu*, dz. cyt., s. 309.
84. Rękopis, *Été 1909*, s. 1.
85. Innymi terminami na oznaczenie tego typu poznania to: «poznanie sympatyczne», poznanie «per connaturalitatem» (Por. List Rousselot do M. Blondela z 29.01. 1914), czy «poznanie na sposób miłości» («la connaissance par mode d'amour» - TC., s. 589).
86. Por. H. de Lavalette, *Le Théoricien de l'Amour*, art. cyt., s. 140/476/.
87. Por. G. van Riet, *L'épistémologie thomiste*, dz. cyt., s. 313.
88. Por. P. Rousselot, *L'Intellectualisme de saint Thomas*, dz. cyt., s. 70; zob. Śl. Zieliński, *Se gagner soi-même et Gagner Dieu*, dz. cyt., s. 312.
89. Por. P. Rousselot, *Amour spirituel et synthèse aperceptive*, art. cyt., s. 235; tenże, *L'Intellectualisme de saint Thomas*, dz. cyt., s. 19, 222.
90. P. Rousselot, *Amour spirituel et synthèse aperceptive*, art. cyt., s. 235.
91. P. Rousselot, *Métaphysique thomiste et critique de la connaissance*, art. cyt., s. 483.
92. Por. tamże, s. 483, przypis nr 2.
93. Tamże, s. 483.
94. Por. P. Rousselot, *Théorie des concepts par l'unité fonctionnelle suivant les principes de saint Thomas*, w: *Archives de Philosophie* 23 (1960) 592.
95. «Je définis la connaissance per modum naturae celle par laquelle on connaît en tant qu'on l'exerce, une '????', une habitude, une nature, une force ...» - Rękopis, *Connaissance per modum naturae*, s. 2.
96. Por. P. Rousselot, *Petite théorie du développement du dogme*, w: *Recherches de Sciences Religieuses* 53(1965) 41/377/.
97. Por. tamże, s. 41/377/.
98. Por. tamże, s. 42/378/.
99. Por. tamże.
100. Por. tamże.
101. Por. tamże, s. 29 (365).
102. Por. J.M. McDermott, *Love and Understanding*, dz. cyt., s. 121.
103. Por. P. Rousselot, *Amour spirituel et synthèse aperceptive*, art. cyt., s. 226-227.
104. Por. tamże, s. 233.
105. Por. tamże, s. 230; por. także, P. Tiberghien, *A propos d'un texte du P. Rousselot*, w: *Mélanges de Science Religieuse* 10 (1953) 100.

106. Por. P. Rousselot, *Amour spirituel et synthèse aperceptive*, art. cyt., s. 239-240.
107. P. Rousselot, *L'Intellectualisme de saint Thomas*, dz. cyt., s. 36, przypis nr 2.
108. Por. P. Rousselot, *Amour spirituel et synthèse aperceptive*, art. cyt., s. 232.
109. Por. P. Rousselot, *Métaphysique thomiste et critique de la connaissance*, art. cyt., s. 495
110. Por. P. Rousselot, *Amour spirituel et synthèse aperceptive*, art. cyt., s. 233-234
111. Por. P. Rousselot, *Métaphysique thomiste et critique de la connaissance*, art. cyt., s. 485. Haecceitas - «ta-otość», «ta-oto-siość», «to-siowatość»; natura jednostkowa, niepowtarzalna, szczegółowa danego bytu, dzięki której jest on dokładnie tą a nie inną jednostką. - por. J. Wojtysiak, *Słownik wybranych terminów filozoficznych*, w: A. B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1995³, s. 347.
112. Por. P. Rousselot, *Amour spirituel et synthèse aperceptive*, art. cyt., s. 234.
113. Por. P. Rousselot, *Théorie des concepts par l'unité fonctionnelle suivant les principes de saint Thomas*, art. cyt., s. 602.
114. Por. P. Rousselot, *Métaphysique thomiste et critique de la connaissance*, art. cyt., s. 489
115. Por. tamże, s. 488.
116. P. Rousselot, *Amour spirituel et synthèse aperceptive*, art. cyt., s. 232.
117. Por. P. Rousselot, *Idéalisme et Thomisme*, w: J.M. McDermott, *Un inédit de P. Rousselot, «Idéalisme et Thomisme»*, w: Archives de Philosophie 42(1979) 122.
118. Por. P. Tiberghien, *A propos d'un texte du Père Rousselot*, art. cyt., s. 105-106.
119. P. Rousselot, *Théorie des concepts par l'unité fonctionnelle suivant les principes de saint Thomas*, art. cyt., s. 599.
120. Por. P. Rousselot, *L'Intellectualisme de saint Thomas*, dz. cyt., s. 32; tenże, *Amour spirituel et synthèse aperceptive*, art. cyt., s. 230.
121. Termin ten pochodzi od samego Rousselot'a. Jezuita wykorzystuje go wiele razy np. w Rękopisie *Été 1909*, s. 5, J.M. McDermott, *Un inédit de P. Rousselot, «Idéalisme et Thomisme»*, art. cyt., s. 101, przypis nr 16.
122. Zob. Sł. Zieliński, *Se gagner soi-même et Gagner Dieu*, dz. cyt., s. 402-405.
123. Myśl ta jest ukazana w liście Rousselot'a do P. Tiberghien'a z 7 kwietnia 1910 roku. Fragment listu jest cytowany przez Sł. Zieliński, *Se gagner soi-même et Gagner Dieu*, dz. cyt., s. 391.
124. Przedstawienie tej hipotezy znajduje się w pierwszym artykule spekulatywnym Rousselot'a zatytułowanym «*Idéalisme et Thomisme*», zredagowanym jeszcze przed obroną tez doktorskich w 1908 roku.
125. Por. Rękopis zawierający «*Journal Métaphysique*», notka z dnia 7 sierpnia 1911 roku; zob. także LU., s. 228.
126. P. Tiberghien, *A propos d'un texte du Père Rousselot*, art. cyt., s. 104.
127. Wyrażenie to znajdujemy w liście P. Rousselot'a adresowanym do P. Tiberghien'a 24 października 1909 r.