

KS. SŁAWOMIR ZIELIŃSKI

ALPHONSE GRATRY – PREKURSOREM METOD TYPU PODMIOTOWEGO W APOLOGETYCE FRANCUSKIEJ

Rozwój literatury apologetycznej we Francji w XIX wieku spowodował, że apologetyka stawała się dyscypliną coraz bardziej dojrzałą. Coraz częściej dyskutowano o jej strukturze, metodach i roli jaką powinna odegrać w perspektywie teologii, filozofii i nauki¹. Pod koniec XIX w. apologetyka stała się dyscypliną autonomiczną, mającą swój przedmiot i swe metody. Tworzono wspaniałe traktaty apologetyczne, coraz bardziej uporządkowane, jednocześnie pojawiły się nowe wyzwania ze strony filozofii i nauki, co spowodowało dyskusję odnośnie do metod, jakimi powinna posługiwać się apologetyka².

Najbardziej znaną i rozpowszechnioną w XIX w. była apologetyka tradycyjna opierająca się na wiarygodności racjonalistycznej, opracowana przez francuskiego dominikanina A. Gardeila³. Tego typu apologetyka powinna mieć zwarty system argumentacyjny, który odpowiadałby krytycznym wymogom nauki⁴. W apologetyce tradycyjnej w uzasadnianiu tezy posługiwano się zazwyczaj metodami typu przedmiotowego, które opierały się na faktach zewnętrznych, przyjmując w punkcie wyjścia zjawiska pozapodmiotowe⁵. Wszystko to sprawiło, że apologetyka ta była przeracjonalizowana, zewnętrzna i nieskuteczna.

W obliczu krytyki tradycyjnej apologetyki oraz nowych wyzwań pojawiły się postulaty sięgania do metod typu podmiotowego. Zaowocowały one propozycjami nowych metod apologetycznych zwłaszcza pod koniec XIX wieku, które uzasadnianie wiarygodności chrześcijaństwa rozpoczynają od analizy

¹ E. Hocedez, *Histoire de la théologie au XIXe siècle*. T. 3 *Le règne de Léon XIII 1878-1903*, Bruxelles-Paris 1947, s. 232; por. także, M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. 1. *Z teorii teologii fundamentalnej*, Lublin 1994, s. 9.

² E. Hocedez, *Histoire de la théologie au XIXe siècle*, t. 3, s. 232.

³ *La crédibilité et l'apologétique*, Paris 1912, 2^{ème} édition.

⁴ M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, s. 12.

⁵ M. Rusecki, *Metody typu podmiotowego w apologetyce współczesnej*, RTK 22 (1975), z. 2, s. 20; tenże, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, s. 270.

człowieka i jego egzystencjalnych potrzeb lub od szukania w człowieku apriorycznych warunków poznania Objawienia lub od jego osobistego doświadczenia wiary. We Francji końca XIX wieku powstało wiele propozycji metod, które odwoływały się do podmiotu, wskazując, że chrześcijaństwo odpowiada w pełni ludzkiej naturze i wszystkim jej zapotrzebowaniom⁶. Wśród najbardziej charakterystycznych można wymienić: metodę „wewnętrzną” (E. Bougaud), psychologiczno-moralną (L. Ollé-Laprune), psychologiczno-biontyczną (G. L. Fonsegrive), najbardziej reprezentatywną dla tego okresu metodę immanencji (M. Blondel) i inne⁷. Nie znalazły one w tym czasie większego uznania u teoretyków apologetyki jako zbyt subiektywne, chociaż stały się impulsem do wypracowania w późniejszym okresie, zwłaszcza w dobie soboru watykańskiego II, metod typu podmiotowego o charakterze psychologiczno-egzystencjalnym, transcendentalnym i personalistycznym⁸.

Trzeba zaznaczyć, że cały XIX wiek był we Francji czasem odradzania się apologetyki i propozycji nowych dróg. Obronę chrześcijańskiej prawdy podjęto w wielu wymiarach: na polu nauki, przez filozofię, czy odwołując się do uczuć, wyobraźni czy jeszcze ludzkich tęsknot. Uzasadnianie wiarygodności chrześcijańskiej wiary poszerzono o nowe perspektywy, do których się jeszcze wyraźnie nie odwoływano. Czterej wielcy apologetyci początku XIX w. otworzyli nowe drogi i nowe możliwości uzasadniania wiarygodności. Dzięki temu można uważać ich za inicjatorów i prekursorów metod typu podmiotowego w apologetyce. Są wśród nich: François-René de Chateaubriand (1764-1848), Joseph de Maistre (1754-1821), Louis de Bonald (1754-1840) i Félicité de Lamennais (1782-1854)⁹.

Chateaubriand, Maistre i Lamennais, pozostający pod przemożnym wpływem Bonalda, uzupełniają się i wzajemnie przenikają. Otwierają oni chrześcijaństwo na różne wymiary: poezję, historię, filozofię i codzienną praktykę. Chateaubriand odwoływał się głównie do wyobraźni, serca i poczucia piękna, Maistre do rozumu, Lamennais do woli¹⁰.

Między wspomnianymi inicjatorami nowego spojrzenia na metody apologetyki początku XIX w. i twórcami metod typu podmiotowego końca XIX stulecia, znajduje działalność apologetyczna francuskiego filozofa i teologa, Alphon-

⁶ M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, s. 270.

⁷ E. Hocedez, *Histoire de la théologie au XIXe siècle*, t. 3, s. 209-226; W. Kwiatkowski, *Apologetyka totalna*, t. 1, Warszawa 1961, wyd. 3, s. 159-194.

⁸ M. Rusecki, *Metody typu podmiotowego w apologetyce współczesnej*, s. 21-34; tenże, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, s. 270-289.

⁹ E. Hocedez, *Histoire de la théologie au XIXe siècle*. t. I. *Décadence et réveil de la théologie 1800-1831*, Bruxelles – Paris 1949, s. 73 i następne.

¹⁰ J.V. Bainvel, *Introduction*, w: J. Bellamy, *La théologie catholique au XIXe siècle*, Paris 1904, s. XXVII i LV.

sa Gratryego (1805-1871)¹¹. Jego refleksja apologetyczna może być traktowana jak pomost między *Génie du christianisme ou beautés de la religion chrétienne* Chateaubrianda a metodami apologetycznymi wypracowanymi pod koniec XIX w. Nic więc dziwnego, że uważany jest jako inicjator i prekursor ruchu apologetycznego, który dzięki jego uczniom, takim jak E. Caro i L. Ollé-Laprune dotarł do XX w. Spotykamy u niego w załączku to, co później rozwinął M. Blondel i L. Laberthonnière¹². Ponadto inspirację z jego myśli czerpali m.in. P. Rousselot i H. de Lubac.

Wśród jego publikacji, które interesują nas w perspektywie nowych dróg i metod apologetycznych należy wymienić: *De la connaissance de Dieu* (Paris 1853), *La philosophie du Credo*¹³ (1861), *Les Sources*¹⁴ (1862), *La morale et la loi de l'histoire* (1868), *De la connaissance de l'âme* (1858). Jego prace były wielokrotnie wznawiane i tłumaczone na inne języki.

Gratry jest człowiekiem wielkiej precyzji. Ma ona swe odzwierciedlenie w jego metodzie apologetycznej, którą zapoczątkował w *La philosophie du Credo*. Aby apologetyce zapewnić jak najdalej posuniętą precyzję i wiarygodność wykorzystuje język matematyczny i rachunek całkowity oraz odwołuje się

¹¹ Wychowany w wierze katolickiej, podczas studiów przeżył poważny kryzys wiary oraz wewnętrzne nawrócenie (1822), które wskazało mu jego życiowe powołanie: służbę prawdzie i miłości na drodze naukowej. Ukończył politechnikę paryską, gdzie studiował nauki szczegółowe. Z tego okresu wyniósł przekonanie, że należy podejmować próby przetrwania mostów pomiędzy teologią a naukami ścisłymi. Uważał, że teologia jest królową wszystkich nauk i tworzy organiczną syntezę, pomiędzy pozornymi przeciwieństwami nauk szczegółowych. Studia filozoficzne i teologiczne odbył w Strasburgu (1828-1840). Tam zetknął się z filozofią niemiecką, z formacją duchową Redemptorystów oraz twórczością L.E.M. Bautaina, przedstawiciela francuskiego fideizmu. W 1832 r. przyjmuje święcenia kapłańskie. W 1840 r. obejmuje kierownictwo Kolegium św. Stanisława w Paryżu. 1847-1851 kapelan Ecole Normale Supérieure. W tym czasie przygotowuje doktorat z filozofii i licencjat z teologii. W 1852 wstępuje do Oratorium, któremu pragnął zaszczyścić nowe siły i nowe perspektywy. Nie mając zbyt rozwiniętego zmysłu życia wspólnotowego, doprowadza do konfliktu i zostaje eksklaustrowany (1860), rozpoczynając twórczy okres pisarski. Otrzymuje katedrę teologii moralnej na Sorbonie (1863) i członkostwo w Akademii Francuskiej (1867). W czasie Soboru Watykańskiego I wypowiadał się przeciwko dogmatowi o nieomyślności papieża. Po ogłoszeniu dogmatu przyjął go bez zastrzeżeń. Był prekursorem społecznych i pacyfistycznych prądów w katolicyzmie francuskim. W swych pismach bronił narodów ucisnionych, m.in. Polaków i Irlandczyków. Występował przeciwko niewolnictwu. Umiera w Montreux, nad Lemanem, cierpiąc na raka gardła. – zob. W. Świerzawski, *Pro cuius amore. Myślenie. Modlitwa. Czyn*, Wrocław 1984, s. 123-128; M. Join-Lambert, *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris 1967, t. VI, 781-785; W. Łydka, *Gratry Alphonse*, w: EK t. VI, Lublin 1993, kol. 53-54; A. Largent, *Gratry*, w: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. VI, Paris 1947, kol. 1754-1763.

¹² E. Hocedez, *Histoire de la théologie au XIXe siècle*. T. II. *Epanouissement de la théologie, 1831-1870*, Bruxelles-Paris 1952, s. 245.

¹³ *Filozofia Składu Apostolskiego*, Warszawa 1863; *Credo w rozważaniu filozoficznym*, Poznań 1920. W niniejszym artykule korzystamy z tłumaczenia poznańskiego.

¹⁴ *Źródła*, Warszawa 1870.

do mądrości. W tej perspektywie jego główne tezy apologetyczne streszczają się w dwóch twierdzeniach: 1) religia chrześcijańska jest tak piękna, że trzeba pragnąć, by była prawdziwa oraz 2) jest tak doskonale udowodniona, że nie można wątpić w jej prawdziwość¹⁵. W ten sposób Gratry umieszcza się w nurcie apologetycznym zainicjowanym przez Chateaubrianda. Nie pozostaje jednak tylko na tym poziomie. Przeprowadza analizę sytuacji człowieka odwołując się do filozofii, psychologii i moralności. Pozwoli to na stwierdzenie istnienia ścisłego związku między chrześcijaństwem a aspiracjami i oczekiwaniami człowieka. Gratry będzie dążył do syntezy wynikającej z doświadczenia wiary, jak i poznania racjonalnego, odwołującego się do wyników nauk przyrodniczych¹⁶.

1. Rola filozofii w apologetyce

Gratry prezentuje się głównie jako filozof i na tej płaszczyźnie należy doszukiwać się nowych propozycji dla apologetyki II połowy XIX w. Szkic dzieła filozoficznego powinien według niego zawierać cztery elementy: a) poznanie Boga (teodycea), b) poznanie duszy, rozpatrywanej w odniesieniu do Boga i ciała (psychologia), c) logika, która jest kontynuacją psychologii, zajmującą się inteligencją duszy i jej prawami, d) moralność, która jest nieco innym wymiarem rozwoju psychologii, zajmująca się wolnością duszy i jej prawami¹⁷.

Filozofia Gratryego jest kontynuacją pochodzącej od św. Augustyna tradycji opisu doświadczenia wewnętrznego. Nawiązuje w swych poglądach filozoficznych do św. Anzelma, św. Tomasza, do Ewangelii, a także do B. Pascala, Kartezjusza, G.W. Leibniza, J.B. Bossueta, F. Fénelona i N. Malebranche'a¹⁸ oraz do Maine de Birana, którego nazywa swym mistrzem, charakteryzując go jako „le premier philosophe de son temps”¹⁹.

Sens filozofii według Gratryego jest następujący: ma ona pomagać we właściwym używaniu rozumu przed otrzymaniem daru wiary, aby nie pozo-

¹⁵ «1. La religion chrétienne est si belle que l'on doit désirer qu'elle soit vraie; 2. La religion chrétienne est si bien prouvée que l'on ne peut douter qu'elle ne soit vraie.» - A. Perraud, *Le P. Gratry. Sa vie et ses oeuvres*, Paris 1900, s. 195.

¹⁶ Gratry, w: *Religia Encyklopedia PWN*, t. IV, Warszawa 2002, s. 235.

¹⁷ Por. A. Largent, *Gratry*, kol. 1757.

¹⁸ A. Perraud, *Le P. Gratry. Sa vie et ses oeuvres*, s. 90-91; A. Szymaniak, *Gratry Alphonse*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. IV, Lublin 2003, s. 85.

¹⁹ A. Gratry, *De la connaissance de l'âme*, Paris 1874, s. V. François Pierre Gontier Maine de Biran (1766-1824), wybitny filozof francuski, położył fundamenty pod nowy kierunek filozoficzny tzw. filozofię refleksyjną. Pod koniec życia pojawiają się motywy religijne. Pierwszy filozof we Francji korzystający z Kanta. Za nim dowodził, że należy zbadać podmiotowe warunki poznania i szukał ich w doświadczeniu zmysłu wewnętrznego. – *Filozofia francuska XIX wieku*. Wyboru dokonała oraz wstępem, notami i komentarzem opatrzyła Barbara Skaruga, Warszawa 1978, s. 84-85.

stać niezdolnym do jego przyjęcia, albo po jego przyjęciu, aby móc poznać nieogarnione bogactwa, jakie zawiera wiara. W tym mieści się mądrość i prawdziwa geneza filozofii, która nie pełni wyłącznie roli służebnej²⁰.

Filozofię dzieli na dwie grupy: tradycja pochodząca od Kartezjusza i tzw. sofistów. Zwolennicy Kartezjusza wychodzą od dwóch założeń: odrzucenie fizyki i teologii. Jest tylko jeden jedyny punkt wyjścia – „ja” (*Cogito, ergo sum*). Zwolenników tej tradycji Gratry nazywa «des penseurs séparés»²¹. Sofiści natomiast zakreślają kręgi nie mające końca między Bogiem, światem i człowiekiem, co w końcu prowadzi do formy panteizmu. Obydwie formy racjonalizmu uderzają w człowieka, osłabiając i zniekształcając jego rozum²².

Za wielką zasługę swego mistrza Maine de Birana należy uznać odejście do filozofii oderwanej (*philosophie séparée*) na rzecz filozofii chrześcijańskiej. Nie stawia on filozofii i wiary jako dwóch rzeczywistości, między którymi istnieje przepaść. Wręcz przeciwnie zaszczepia w swej filozofii pewne elementy wiary²³.

2. Zręby koncepcji człowieka

W antropologii Gratry akcentuje tzw. *la logique de l'âme tout entière*. Wskazuje to na odniesienie się do jedności wszystkich władz ludzkich, które nie dzielą człowieka na poszczególne obszary jego funkcjonowania i nie osłabiają go. Jest to logika naturalna, konieczna i powszechna²⁴. Francuski filozof będzie zawsze apelował o wzięcie pod uwagę integralnego spojrzenia na człowieka. „Cały” człowiek tzn. ze wszystkim swymi władzami może dotrzeć do prawdy²⁵.

W swym spojrzeniu na człowieka, odwołuje się Maine de Birana, który w wykładzie psychologii zostawił fragmenty szkicu antropologicznego. Niepublikowana praca mistrza „Nouveaux essais d'anthropologie”, zawierała trzy

²⁰ E. Hocedez, *Histoire de la théologie au XIXe siècle*, t. II, s. 247. «La philosophie, la vraie philosophie, a un tout autre but que de satisfaire la curiosité de l'esprit. Elle doit être un effort vigoureux et systématiquement ordonné pour conduire l'âme à la sagesse totale 'celle qui cherche la religion, quand elle en est privée, et qui la glorifie dès qu'elle la trouve.'» - Perraud, P. Gratry, *Le P. Gratry. Sa vie et ses oeuvres*, s. 110.

²¹ A. Gratry, *De la connaissance de l'âme*, s. XXIV.

²² Tamże, s. XXV.

²³ Tamże, s. VI i XI-XII.

²⁴ A. Gratry, *Lettres sur la religion*, Paris 1869, 2^{me} édition, s. 268 – «...la logique de l'âme tout entière, et qui procède toutes forces réunies et toutes facultés déployées, qui ne divise pas l'homme, qui ne mutilé rien, voilà la pleine logique, naturelle, nécessaire et universelle, qui doit régner et régnera».

²⁵ A. Gratry, *De la connaissance de l'âme*, s. XXVII. - «Nous demandons solennellement à tous les esprits vraiment libres, à quiconque cherche la vérité, de ne pas s'obstiner à rejeter cette classe immense de faits, qui est la principale. Nous les prions d'observer enfin l'homme entier,... ».

główne części : fizjologię, psychologię naturalną i teologię. Poruszała ona zatem problematykę duszy w trzech perspektywach: w relacji do ciała, do samej siebie i w relacji do Boga²⁶. Naukę o człowieku można zatem podzielić na trzy grupy: pierwsza zawiera zjawiska życia zwierzęcego, druga dotyczy tego, co typowo ludzkie, w końcu wydarzenia i akty życia duchowego. Ta ostatnia grupa związana jest z rzeczywistością nazywaną życiem Bożym lub życiem nadprzyrodzonym²⁷.

Odwołując się do swego mistrza, Graty poszerza swą koncepcję antropologiczną ukazując ją w sześciu częściach, uważając, że podział ten bardziej odpowiada rzeczywistości. Pierwsza część ukazuje duszę w odniesieniu do Boga i do ciała. Druga dotyczy słowa, które jest darem Boga i rodzaju ludzkiego, umożliwiające rozwój duszy i pozwalające na wyniesienie się ponad nią samą aż do najwyższych form życia intelektualnego. Trzecia ukazuje trzy władze duszy: zmysły, inteligencję i wolę. Wspomniane władze skierowane są do trzech rzeczywistości: do świata zewnętrznego, widzialnego, do ludzi i w końcu do Boga. Czwarta księga ukazuje transformacje i przejście duszy dzięki łasce nadprzyrodzonej i wolności od zła do dobra, ze śmierci do życia. Księga piąta dotyczy studium nieśmiertelności duszy. Księga szósta ukazuje śmierć jako możliwość transcendowania, przekraczania granic i wstępowania na wyższy poziom egzystencji aż do osiągnięcia tego, co jest nadprzyrodzone i wieczne²⁸. Graty precyzuje, że w swej metodzie odwoływać się będzie do wolności ducha, osobistej refleksji i bezpośredniego doświadczenia, odrzucając wszelkie uprzedzenia. Jak sam stwierdzi, uwolnił się od sposobu myślenia Voltaire'a i Condillaca. Przewyciężył także sposób myślenia izolujący wolność w dążeniu do prawdy. Odwołuje się w swych refleksjach do Ewangelii, nazywając ją najpiękniejszą i jedyną boską z ksiąg mądrości²⁹. Koncepcja antropologiczna Gratyego obejmuje zatem całego człowieka. Nie chodzi tylko o duszę odłączoną od ciała. Sama dusza nie jest człowiekiem, jak podkreśla to także św. Tomasz. Graty powie nawet, że refleksja o samej du-

²⁶ Por. tamże, s. XV i XIX.

²⁷ A. Graty, *Lettres sur la religion*, s. 247-248.

²⁸ A. Graty, *De la connaissance de l'âme*, s. XX. Swoją decyzję przedstawienia antropologii w sześciu częściach, Graty uzasadnia w następujący sposób: «Nous n'avons point divisé notre livre en trois parties relatives aux trois vies, de manière à montrer à part l'âme dans le corps, l'âme en elle-même, et l'âme en Dieu. Nous n'avons point écrit successivement une physiologie, une psychologie naturelle, et une théologie. Ce plan ne nous eût point paru encore assez conforme à la vie réelle, où tout est avec tout, où les trois vies sont ou doivent être en mutuelle pénétration, de sorte que la vie de l'âme en Dieu, la vie surnaturelle, pénètre et vivifie la vie propre de l'âme dans l'âme, et même la vie de l'âme dans le corps.» - tamże, s. XIX.

²⁹ Tamże, s. XXI-XXII. «Nous avons (...) les plus grandes prétentions à la liberté de l'esprit, à la réflexion personnelle et à l'observation directe des faits de l'âme, sans aucun préjugé» (s. XXI).

szy, niezależnej od Boga i odłączonej od ciała, jest bezużyteczna a nawet niemożliwa³⁰.

Aby poznać duszę i ciało, należy najprzód uświadomić sobie, że dusza jest obrazem Boga, natomiast ciało jest obrazem duszy. Istnieje wiele podobieństw między duszą i ciałem: ciało jest znakiem i narzędziem duszy. Należy więc rozwijać to porównanie, aby móc poznać duszę poprzez ciało oraz ciało poprzez duszę. Nauki zajmujące się duszą powinny wykorzystać zdobycze nauk zajmujących się ciałem. W ten sposób te dwa rodzaje nauk powinny się wzajemnie wspomagać, natomiast teologia powinna je dopełniać ze swej strony³¹.

Aby zrozumieć człowieka, Gratry proponuje porównanie do obrazu Trójcy Świętej. Chodzi zwłaszcza o wskazanie na nierozdzielność Trójcy. Podobnie w człowieku, trzy jego władze: rozum, wola i zmysły są we wzajemnej relacji i nie ma możliwości ich rozdzielania. Wskazują one na istniejącą jedność w człowieku. Nie można zatem koncentrować się na jednej z nich, nie biorąc zarazem pod uwagę pozostałych. Ich funkcjonowanie polega na wzajemnym uzupełnianiu się, wzajemnej penetracji. Dla lepszego zobrazowania, Gratry odwołuje się tu do pojęcia, jakiego używa teologia, a mianowicie perychoreza (łac. *circumincessio*)³². Zaznacza jednocześnie, że wszystkie władze człowieka, jakkolwiek pozostające w ścisłej, wzajemnej relacji, zachowują swoją odrębność, swą specyfikę i nie można redukować jednej na rzecz drugiej³³. Między tymi trzema władzami istnieje harmonia. Żadnej z tych władz nie można wyeliminować, gdyż każda ma swój przedmiot, swą funkcję a wszystkie razem współpracują w procesie poznawania świata, człowieka i Boga³⁴. Tekstów określających wzajemną relację i jednoczesną współpracę władz człowieka, można odnaleźć w publikacjach Gratryego bardzo dużo³⁵.

³⁰ Tamże, s. 2 - «Nous suivrons ces modèles, et nous saurons que connaître l'âme isolée, indépendamment de Dieu et du corps, est inutile et impossible».

³¹ Tamże, s. 2-3.

³² Tamże, s. 34 - «... ce qui trouble notre esprit dans l'étude des trois puissances de l'âme, c'est qu'on prétend toujours obtenir chacune d'elles à part, tandis qu'au fond elles sont consubstantielles et sont même chose. La pénétration mutuelle des facultés de l'âme est une vérité qui répond à ce qu'on nomme, en théologie, *circumincession* des personnes».

³³ Tamże, s. 39 - «... le sens ou la capacité de sentir, l'*intelligence* et la *volonté*, sont dans l'âme les trois distinctions». Por. także, A. Gratre, *Lettres sur la religion*, s. 248-249

³⁴ Gratre, *Lettres sur la religion*, s. 263- 264. - «Là, vous affirmez avec la plus grande insistance l'une des vérités principales de la psychologie, c'est-à-dire l'harmonie de nos facultés. Ne mutiliez pas notre esprit, dites-vous. Ne supprimez aucune des facultés de l'âme; chacune a son objet, sa fonction, et toutes ensemble s'accordent à proclamer les trois objets de la connaissance: la nature, l'homme et Dieu.» Słowa te są kierowane do Vacherota, jego osobistego adwersarza w rozumieniu antropologii.

³⁵ «Le sens implique l'intelligence et la volonté; il les implique, car il est leur et instinct, attiré du désirable et de l'intelligible. Voilà les trois dans la première puissance. L'intelligence voit et regarde: qu'est-ce à dire sinon qu'elle sent la donnée, la voit et veut la voir? Voilà les trois dans la seconde. La volonté est excitée par le désir, elle choisit, elle agit: c'est-à-dire qu'elle agit, à la fois, avec désir et intelligence. Voilà les trois dans la troisième. Nul sentiment vivant, sans leur et désir; nulle intelligence claire, sans sentiment et volonté. Nul acte libre

3. Obrona porządku nadprzyrodzonego (*sens divin*)

Podstawowym i jedynym celem Gratryego jest wskazanie rzeczywistości porządku nadprzyrodzonego. Był to jeden z głównych tematów, jakie poruszano zwłaszcza w apologetycznym kontekście XIX w. Francuski apologeta stał się żarliwym obrońcą nadprzyrodzoności. Uważał, że bez otwarcia się na ten wymiar cierpi zarówno rozum, jak i serce, a także zmysły i ciało. Zarówno rozum, jak i wola zostały dane człowiekowi, aby go doprowadziły do Boga. Stwierdza istnienie w człowieku wrodzonego pragnienia nadprzyrodzoności³⁶. Gratry jest zdania, że psychologia, jaką uprawia Maine de Biran może potwierdzić istnienie porządku nadprzyrodzonego. Charakterystyczne jest to, że potwierdza istnienie nadprzyrodzoności opierając się na nauce doświadczalnej, jaką jest psychologia. Nie odrzuca więc możliwości istnienia tego porządku w imię nauki, jak to było w zwyczaju. Wręcz przeciwnie, włącza porządek nadprzyrodzony w całokształt naukowej wizji antropologicznej. Gratry doszukuje się tutaj zdecydowanego położenia pomostów między nauką i teologią³⁷. Przestrzega, aby nie obawiać się wyników badań psychologii odnośnie do nadprzyrodzoności. Nie jest to zagrożeniem dla teologii. Ta ostatnia nic nie traci w perspektywie badań psychologicznych, które mogą tylko potwierdzić i bardziej uzasadnić tezy teologiczne dotyczące relacji człowieka do nadprzyrodzoności³⁸.

sans connaissance et impulsion du désirable.» - A. Gratry, *De la connaissance de l'âme*, s. 40. «Il y a trois puissances dans l'unité de l'âme. La seconde naît de la première; la troisième procède des deux autres. Cela est vrai pour la vie de l'âme dans l'âme, comme pour la vie de l'âme dans le corps.» - tamże, 213. «... l'âme est une; que, dans sa vie réelle, tout est dans tout; que, dans cette première puissance, sont impliquées l'intelligence et la volonté, par une inévitable loi qu'il faut nommer la pénétration mutuelle des facultés, ou, si l'on veut, la circumincession des facultés,» - tamże, s. 215.

³⁶ A. Gratry, *De la connaissance de l'âme*, s. XXVII – XXVIII - «... notre seul but est d'établir ce point: Il y a une troisième vie pour laquelle tout le reste est fait, et sans laquelle tout souffre, le coeur et la raison, et même nos sens et notre corps. Nous (s. XXVIII) disons que la première et la seconde vie nous ont été données pour arriver à la troisième, et qu'il y a dans l'homme un désir inné de cette troisième vie.

³⁷ A. Gratry, *Lettres sur la religion*, s. 248-249 – «Voici donc que le plus grand observateur de l'âme dans notre siècle, au lieu de bannir de la science l'ordre surnaturel, prétend, tout au contraire, au nom de la science expérimentale, l'y faire entrer; et, de plus, il regarde cette introduction comme étant presque la création de la science de l'homme. Voilà pour la théologie une immense conquête. C'est l'enseignement théologique lui-même retrouvé par une science qui venait de tout entreprendre pour le détruire».

³⁸ A. Gratry, *Lettres sur la religion*, s. 261 – «... vous avez dit, Monsieur, que les révélations des sciences psychologiques, dans notre siècle, vont perdre à la Théologie ses dernières provinces; ces profonds et intimes domaines de la conscience où nous nous défendons encore.' Ce sont là vos propres paroles. Or vous voyez, tout au contraire, que les révélations des sciences psychologiques, dans notre siècle, assurent à la Théologie son propre et principal domaine, celui qu'aujourd'hui l'ignorance lui consteste surtout, savoir : la vérité et la réalité de l'ordre surnaturel, l'existence, ou possible ou nécessaire, d'une vie surnaturelle dans l'homme». Są to słowa skierowane do Vacherota.

Sam termin „nadprzyrodzoność” nie oznacza czegoś, co jest przeciwne i w opozycji do natury. Jak określa to teologia, nadprzyrodzoność przewyższa całą naturę stworzoną, zarówno duchową, jak i materialną, nie niszcząc jej. Życie nadprzyrodzone w człowieku nie jest tylko zwykłym ożywczym działaniem Boga. Życie nadprzyrodzone to sam Bóg osobowy, który w sposób całkowicie wolny przychodzi do człowieka, aby mu udzielić Bożego życia, które jest zupełnie inne, „nałożone” na naturę człowieka i jakościowo wyższe od naturalnego życia ludzkiego³⁹.

Nadprzyrodzoność nie niszczy ani rozumu, ani woli człowieka. Wprost przeciwnie, ona je przemienia i pomnaża ich wartość. Życie Boże nie osłabia ludzkiego życia, lecz je oczyszcza, wypełnia i wynosi na wyższy poziom. Życie Boże jest zatem inspiracją dla rozumu i woli. Pozwala rozumowi spojrzeć głębiej i jaśniej a woli nadaje nową siłę. Nadprzyrodzoność posługuje się rozumem i wolnością. Działa zgodnie z prawami rozumu i wolności. Nawet największy wpływ nadprzyrodzoności nie pogwałca w żaden sposób logiki rozumu ani najmniejszych praw moralnych. Kto tego nie rozumie, nie zrozumie także czym jest natchnienie ani czym jest miłość. Ani natchnienie ani miłość nie ograniczają wolności, narzucając ich prawa⁴⁰.

Gratry uznaje istnienie w duszy „zmysłu Bożego” (*sens divin, sens de Dieu*). Zmysł ten nie jest władzą typu afektywnego, ani władzą poznawczą różną od inteligencji. Jest to raczej funkcja inteligencji, polegając na tym, że sama inteligencja zorientowana jest wewnętrznie na Boga przez samą naturę⁴¹.

Problematyka zmysłu Bożego związana jest z trzema władzami człowieka. Dusza ma możliwość odczuwania trzech rzeczywistości: ciał materialnych, samej siebie i Boga. Te trzy możliwości otrzymują nazwy: *sens externe, sens intime* i *sens divin*⁴². Dusza odczuwa świat zewnętrzny dzięki ciału. Ponadto ma możliwość odczuwania samej siebie i poznawania samej siebie. Relację duszy do nie samej określają trzy możliwości: czuć, poznawać i chcieć⁴³.

³⁹ Tamże, s. 258 - «... le mot *supernaturel* ne signifie pas ce qui est contraire à la nature des choses, mais bien, comme le définit la théologie chrétienne, ce qui est, en soi, supérieur à toute nature créée, esprit ou corps. La vie *supernaturelle* dans l'homme, d'après tous les témoins, n'est point l'action créatrice et vivificatrice de Dieu, ce nécessaire et naturel principe et de l'âme et du corps. C'est Dieu lui-même, Dieu personnel, intelligent et libre, intervenant dans l'homme, et lui donnant une vie divine, supérieure et surajoutée à la vie humaine, à la vie propre et naturelle de l'homme».

⁴⁰ Tamże, s. 258-260.

⁴¹ Hocedez, *Histoire de la théologie au XIXe siècle*, t. II, s. 246. Ideę „zmysłu Bożego” zapożycza Gratry od L. Thomassina (1619-1695) – Perraud, *Le P. Gratry. Sa vie et ses oeuvres*, s. 108-109.

⁴² A. Gratry, *De la connaissance de l'âme*, s. 218.

⁴³ «... dans sa vie propre, non corporelle, l'âme ne sent pas seulement ce qui n'est pas elle, mais elle se sent surtout elle-même. Elle se sent, elle se voit, elle se veut et elle s'aime. Elle s'applique à elle-même ses trois puissances: sentir, connaître, vouloir.» - A. Gratry, *De la connaissance de l'âme*, s. 224.

Zmysł Boży dany jest każdemu człowiekowi. Francuski apologeta posługuje się tu także terminem *l'attrait universel*, aby pokazać jego naturalny i uniwersalny charakter. Termin ten oznacza powab, urok, pociąg ku czemuś. Wskazuje to zatem na swego rodzaju dynamizm, który ukierunkowuje każdego człowieka na najwyższe Dobro lub pragnienie nieskończoności, obecne w każdej duszy. Od Boga rozlega się zatem nieustanne wołanie skierowane do duszy, aby człowiek to wołanie i skierowany do niego apel odczytał⁴⁴.

Gratry jest świadomy, że nie wszyscy filozofowie przyjmują istnienie zmysłu Bożego. Z jednej strony może to być rezultatem stosowania różnych terminów, które w końcu prowadzą do tej samej rzeczywistości. Natomiast z drugiej strony, są filozofowie odmawiający człowiekowi możliwości naturalnego ukierunkowania na Boga. Dla nich jedyną możliwością dotarcia do Boga jest „czysty rozum”⁴⁵.

Ponadto na podstawie analizy ludzkiej zmysłowości, można wyróżnić w człowieku wycucie piękna, poczucie dobra czy zmysł moralny. Gratry uważa, że zmysł moralny, czy zmysł piękna jest wyrazem zmysłu Boga. Bo czym np. jest piękno? Jest potwierdzeniem harmonii i zgodności danej rzeczy z Bogiem i Jego zamysłem. Czym jest dobro? Jest zgodnością danego działania z wolą Boga. Zmysł moralny i zmysł piękna są formami wyrazu zmysłu Boga⁴⁶.

Dusza czysta i uporządkowana odczuwa obecność Boga, jednocześnie wyczuwając samą siebie. Zmysł Boga zakłada istnienie zmysłu moralnego, zmysłu piękna i prawdy. Ponieważ wyczuwa ona Boga, to dlatego jest zdolna do dostrzegania tego co piękne, dobre i prawdziwe. Wyczuwa wszystko, co ma sobie Boże podobieństwo. Zmysł Boga powinien kierować wszystkimi innymi władzami obecnymi w człowieku. Jeśli człowiek pozbędzie się tego zmysłu, traci wszystko⁴⁷.

Odrzucenie zmysłu Boga prowadzi do negacji istnienia Boga. Wszystkie bowiem środki, jakimi dysponuje logika, mogą być wykorzystane do afirmacji, że Bóg nie istnieje oraz, że pryncypium wszystkiego nie jest Byt nieskończony, lecz nicność⁴⁸.

⁴⁴ A. Largent, *Gratry*, kol. 1758.

⁴⁵ A. Gratry, *De la connaissance de l'âme*, s. 218.

⁴⁶ Tamże, s. 219 - «D'autres enfin, dans l'analyse de la sensibilité, distinguent le sentiment du beau, le sentiment du bien ou sens moral. Qu'est-ce que le sens moral ou le sens du beau, si ce n'est le sens divin? Qu'est-ce que le beau? C'est la conformité d'une chose à Dieu. Qu'est-ce qui est bien? C'est la conformité d'un acte à la volonté de Dieu. (...) De sorte que le sens moral et le sens du beau ne peuvent être que des manifestations du sens divin».

⁴⁷ Tamże, s. 237 - «L'âme pure et ordonnée sent Dieu, en même temps qu'elle se sent elle-même. Ce sens de Dieu implique le sens moral, le sens du beau, le sens du vrai. C'est parce que l'âme sent Dieu qu'elle sent ce qui est beau, ce qui est bien, ce qui est vrai, c'est-à-dire ce qui ressemble à Dieu. Ce sens doit diriger les autres. Quiconque est en privé perd tout».

⁴⁸ Tamże, s. 238.

⁴⁹ Tamże.

Posiadany zmysł Boży jest szansą dla człowieka. Pomaga mu bowiem w rozwoju i dojrzwaniu. Odwołując się do tego zmysłu, człowiek staje się doskonalszy w perspektywie piękna, mądrości, dobra, jednym słowem staje się doskonalszym w obliczu Boga. Ten zmysł, jako jedyny może prowadzić do poznania i miłości Boga, poprzez ograniczoność i małość swojego bytu⁴⁹. Pozostałe środki poznawcze, jakimi dysponuje człowiek, służą poznaniu i rozumieniu stworzeń. Czyż człowiek nie powinien być wyposażony w możliwości, które pozwolą mu ukierunkować się na Boga? W ludzkiej duszy powinno znajdować się swego rodzaju sanktuarium czy tabernakulum, które byłyby dostępne tylko dla samego Boga⁵⁰. Bóg, którego nie można zrozumieć, ani zdefiniować, ani wymyślić może być odczuwany przez duszę⁵¹.

Zmysł Boga powoduje, że człowiek nie jest usatysfakcjonowany tylko naturalnym poznaniem Boga. Rozum człowieka jest słaby i ograniczony. Dla przezwyciężenia licznych przeszkód, pomoc wiary jest niezbędna i to w sferze samego rozumu. Naturalne pragnienie wiedzy nie może być w pełni zaspokojone przez czysto naturalne poznanie Boga. Poruszenie duszy popycha ją do stanu pragnienia poznania Boga w intymności jego bytu. Chodzi zatem o pragnienie poznania, które przekracza całkowicie możliwości inteligencji stworzonej. Pragnienie naturalne, które jest nieuświadomione i nieaktywne daje wnikliwa świadomość ignorancji i biedy ludzkiej natury. W ten sposób przygotowuje człowieka na przyjęcie tzw. *le surcroît divin*, (nadmiar, przyrost Boży)⁵². Do tego terminu odwołuje się także M. Blondel m.in. w *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et de la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux*⁵³, w którym przedstawia pryncypia swej metody immanencji. Przywołuje ten termin przynajmniej dwa razy, wskazując na konieczność rzeczywistości nadprzyrodzonej do integralnego rozwoju człowieka. Odrzucenie tej możliwości powoduje brak pełnej realizacji powołania człowieka. Z analizy samej natury człowieka wynika postulat otwarcia na objawienie nadprzyrodzone⁵⁴.

⁵⁰ Tamże, s. 250 - «Tous nos autres moyens de connaître nous servant à comprendre les créatures, ne devait-il pas y avoir une faculté spéciale consacrée à Dieu seul, et que nulle créature ne pût toucher? ... Oui, il devait y avoir dans l'âme un sanctuaire, un tabernacle accessible à Dieu seul».

⁵¹ Tamże, s. 250 - «Le Dieu inénarrable, indéfinissable, incompréhensible, peut être senti, non pas pensé».

⁵² E. Hocedez, *Histoire de la théologie au XIXe siècle*, t. II, s. 247.

⁵³ M. Blondel, *Oeuvres complètes*. T. II: 1888-1913. *La philosophie de l'Action et la crise moderniste*, France 1997, s. 97-173

⁵⁴ M. Blondel, *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et de la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux*, - « Livré à lui-même et fermé à la vie supérieure dont il n'a pas la source en soi, l'homme, par cela seul qu'il n'est pas changé, est condamné: c'est donc là ce qui marque, au point de vue des concepts dont la philosophie a simplement à étudier les rapports, la distinction absolue du naturel et du

Kwestię zmysłu Bożego odnajdujemy także w refleksji francuskiego jezuitę P. Rousselota (1878-1915), w jego dysertacji doktorskiej, poświęconej intelektualizmowi św. Tomasza⁵⁵ i w artykułach dotyczących koncepcji aktu wiary⁵⁶ (*les yeux de la foi, la renaissance de la raison*) i pryncypiów epistemologicznych⁵⁷. Główna teza prezentowana przez Rousselota ukazuje inteligencję jako władzę pozwalającą na poznanie pełnej rzeczywistości bytu, ponieważ jest ona władzą boską. Jednocześnie należy zaznaczyć, że dla Rousselota intelektualizm ma charakter typowo teocentryczny i w żadnym wypadku nie przybierze charakteru antropocentrycznego. Oznacza to, że ideał operacji intelektualnego poznania nie realizuje się w akcie poznawczym człowieka⁵⁸.

4. Rola mistyki w apologetyce (doświadczenie wiary)

W nowym spojrzeniu na apologetykę, Gratry przyznaje znaczącą rolę mistyce. Metoda, jaką proponuje Gratry jest bardzo mocno naznaczona tym wymiarem. Hocedez stawia nawet zarzut, czy w tej teorii mistycznej nie należy doszukiwać się ukrytej teorii fideistycznej Bautaina? Teoria mistyczna powinna brać pod uwagę ascezę, albo przynajmniej ją zakładać. Stąd w rozwoju życia intelektualnego i moralnego, trzeba odrzucić wszystko co ochładza ciepło serca lub osłabia wspomniany zmysł Boży (*sens divin*)⁵⁹.

urnaturel: les solutions opposées de l'alternative ne sont pas symétriques, et le *oui* procure un **surcroît** infiniment supérieur à ce que le *non* apporte de déchéance positive. D'où l'on voit qu'au delà du drame déjà divin qui se joue en la conscience de tout homme se place dès à présent, pour les âmes croyantes et vivantes, un nouveau mystère de grâce dont la Révélation seule peut nous soulever quelques voiles.» (s. 167); «S'il ne s'agissait, dans le christianisme, que d'une croyance ou d'une pratique facultativement superposée à notre nature et à notre raison; si sans ce **surcroît** nous pouvions nous développer dans notre intégrité; et s'il nous était loisible de nous refuser délibérément et impunément à l'accablement du don surhumain, il n'y aurait point de communication intelligente entre ces deux étages dont l'un, au point de vue rationnel, serait toujours comme s'il n'était jamais.» (s. 126). Podkreślenia terminu *surcroît* pochodzą od autora niniejszego artykułu.

⁵⁵ P. Rousselot, *Intellectualisme de saint Thomas*, Paris 1908.

⁵⁶ P. Rousselot, *Les yeux de la foi*, RSR 1(1910), 241-259; 444-496.

⁵⁷ P. Rousselot, *Métaphysique thomiste et critique de la connaissance*, Revue Néoscholastique de Philosophie 17(1910), 476-509 *Amour spirituel et synthèse aperceptive*, Revue de Philosophie 16 (1910), 225-240; *L'Etre et l'Esprit*, Revue de Philosophie 16 (1910), 561-574.

⁵⁸ «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.» - P. Rousselot, *L'intellectualisme de saint Thomas*, s. V. zob. także, St. Zieliński, *Se gagner soi-même et Gagner Dieu. Esquisse anthropologique 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 (1878 – 1915)*, Fribourg 1997, część I; tenże, *Intelekt - miłość - łaska nadprzyrodzona w antropologicznej wizji Pierre Rouselota*, CzST 26 (1998), s. 158-162.

⁵⁹ E. Hocedez, *Histoire de la théologie au XIXe siècle*, t. II, s. 246-247.

W perspektywie wspomnianej teorii mistycznej, Gratry postuluje, aby argumentacja stosowana w apologetyce była zrozumiała i możliwa do przyjęcia przez wszystkich ludzi, a nie tylko przez specjalistów. Aby wspomniane argumenty mogły być użyteczne dla szerokiego ogółu, należy poszukiwać ich korzeni, śladów i ich znaczenia w codziennym i zwykłym doświadczeniu ludzkiego ducha⁶⁰.

Codziennym i zwykłym doświadczeniem, w którym biorą udział wszystkie ludzkie władze (dusza, serce, inteligencja i wola) jest powszechnie znany fakt modlitwy. Modlitwa jest podstawową czynnością wolnego i rozumnego życia, jest aktem duszy od tego, co skończone, do tego, co nieskończone, a to prowadzi do poznania Boga⁶¹.

5. Wykorzystanie metody indukcyjnej (dialektycznej)

W swej argumentacji, Gratry odwołuje się do metody mającej charakter indukcyjny. Nazywa się ją również metodą dialektyczną, rozumianą w sensie platońskim. Sylogizm może dedukować prawdę wirtualnie zawartą w jej początkach i w ten sposób ubogacić ludzkie poznanie. Nie może jednak wznieść się ponad swój punkt wyjścia. Przeciwnie dzieje się w indukcji dialektycznej. Bierze ona doświadczenie jako bazę w punkcie wyjścia, aby później wznieść się do pryncypium uniwersalnego. Indukcja dialektyczna jest procesem bezpośrednim i intuicyjnym. Jest to proces pozwalający na przejście od bytów skończonych do nieskończonych. Nie przechodzi się bowiem z tego samego poziomu na ten sam poziom. Musi być konkretna różnica jakościowa. W tej perspektywie Gratry przywołuje *sens divin*⁶². Utożsamia zatem pojęcie zmysłu nieskończoności z pojęciem zmysłu Bożego. Zmysł ten oznacza podstawową kondycję moralną istnienia sądów dialektycznych, które oznaczają przejście od tego co skończone do tego co nieskończone. Ten zmysł, jak to już wspominaliśmy jest dany każdemu człowiekowi, czyli przynależy do ludzkiej natury. Gratry często powraca do wątku: na ziemi wszystko ma charakter skończony i ograniczony. Ponieważ człowiek wyczuwa, obecne w nim pragnienie tego, co nieskończone i doskonałe, zatem istnieje Byt nieskończony i doskonały. Jest to argumentacja o charakterze indukcyjnym (argument zawiera już w sobie pryncypium, które chce dowieść)⁶³.

⁶⁰ Por. A. Largent, *Gratry*, kol. 1758.

⁶¹ Tamże. A. Szymaniak, *Gratry Alphonse*, s. 85.

⁶² E. Hocedez, *Histoire de la théologie au XIXe siècle*, t. II, s. 248.

⁶³ A. Largent, *Gratry*, kol. 1759.

6. Relacja rozum – wiara

Bardzo wyraźnie opisał Gratry braki intelektualne XIX w., które osłabiły wyraźnie możliwości zdrowego rozsądku⁶⁴. Wskazywał na niebezpieczeństwa płynące ze skrajnie rozumianego racjonalizmu i scjentyzmu. Ten ostatni stał się bożkiem dla wielu badaczy drugiej połowy XIX wieku⁶⁵.

Pod wpływem refleksji J. de Maistre'a, Gratry stał się zdecydowanym zwolennikiem możliwej i koniecznej jedności zachodzącej między nauką i religią. (*l'union possible et nécessaire de la science et de la religion*). Przywołuje także wyrażenie, wskazujące na związek czy nawet pokrewieństwo między nauką i religią: *l'affinité naturelle de la science et de la religion*⁶⁶.

Według Gratrzygo, omawiana przez niego metoda dialektyczna, skłaniająca do przejścia od tego co skończone do nieskończoności, może pomóc, na drodze analogii w przejściu od rozumu do wiary. Ostatnia część *Connaissance de Dieu* dotyczy dwóch stopni poznawalności Boga oraz relacji między rozumem, (który może osiągnąć pierwszy stopień) i wiarą, (która może zaprowadzić na drugi stopień)⁶⁷.

Mimo swego mistycyzmu, Gratry wyraźnie akcentuje istnienie i rozróżnienie dwóch porządków poznawczych: naturalnego i nadprzyrodzonego. Występuje przeciwko tym teoriom, które ograniczają możliwości naturalnego rozumu, jednocześnie podkreślając jego słabości i ograniczenia⁶⁸. Całe jego dzieło filozoficzne jest jednym wielkim apelem o skrupulatne respektowanie praw rozumu. W ten sposób, Gratry odrzuca takie rozumienie mistycyzmu, które odbierałoby autonomię rozumowi i byłoby konfiskatą jego praw. Jednocześnie przypomina, że rozum ma swe granice. Jest jednak wezwany, aby je przekraczać, nie opierając się wyłącznie na sobie samym, lecz akceptując pomoc płynącą z góry. W ten sposób łaska poszerza horyzonty widzenia i poznawania, zapraszając rozum do nowej perspektywy. Wynika z tego, że rozum nie jest wrogiem wiary ani niedocenianym narzędziem przez nią wykorzystywanym. Wiara wynosi rozum (*élévation*), poszerza jego horyzonty, wpływa na jego rozwój. Wiara nie spycha zatem rozumu na ostatnie miejsce. Wprost

⁶⁴ A. Perraud, *Le P. Gratry. Sa vie et ses oeuvres*, s. 81. Gratry marzył, o tzw. „apostolacie intelektualnym”. Rozumiał nagłą potrzebę, że nie można pozostawić monopolu wiedzy i nauki niewierzącym i agnostykom. Zachęcał, aby katolicy podejmowali studia we wszystkich dziedzinach nauki, by móc konfrontować jej wyniki badań w świetle Objawienia Bożego. To zadanie chciał powierzyć głównie Oratorium, które pragnął odnowić. – E. Hocedez, *Histoire de la théologie au XIXe siècle*, t. II, s. 254.

⁶⁵ A. Gratry, *Lettres sur la religion*, s. V: «L'idole du jour n'est plus la liberté. Le peuple s'en est fait une autre. Cette idole nouvelle, c'est la science. La science ! La science a dit ! Voilà le mot sacré devant lequel tous les fronts s'inclinent».

⁶⁶ A. Gratry, *Souvenirs de ma jeunesse. Suivis des derniers jours et du Testament spirituel du P. Gratry. Oeuvres posthumes*, Paris 1917, 9^{ème} édition, s. 77.

⁶⁷ A. Largent, *Gratry*, kol. 1758-1759.

⁶⁸ E. Hocedez, *Histoire de la théologie au XIXe siècle*, t. II, s. 247.

przeciwnie, podaje mu dłoń, mimo jego słabości, aby mógł wznieść się na same wyżyny poznawalności⁶⁹.

Rozum jest siłą, która poprzez różnego rodzaju podejmowane wyrzeczenia, wznosi się ku Bogu. Jest on jak poznająca dusza lub poszukująca poznanie. Poznać to zobaczyć to co jest, co istnieje, czyli Boga, duszę i świat. Poznanie to wyróżnienie dwóch elementów: uniwersalnego i szczegółowego oraz ukazanie ich w relacji, jako skutek do przyczyny i obraz do swego modelu⁷⁰.

Gratry jest zdania, że postęp rozumu i nauki powoduje jednocześnie rozwój poezji, radość serca, tryumf uczuć. Pełna prawda naukowa jest zarazem tryumfem wiary i miłości. Rozwój nauki przyczynia się nie tylko do lepszego poznania człowieka i świata. Dzięki postępowi nauki, sam Bóg objawia się bardziej realny i prawdziwy oraz bliższy człowiekowi⁷¹.

Gratry podkreślał, że sam rozum ze swymi operacjami intelektualnymi nie przyniesie wiary. Rozumowanie jest tylko droga prowadzącą do Prawdy, która sama musi się udzielić. Stąd jego apologetyka zachęca do poznania i rozbudzenia tęsknot, jakie są umieszczone w sercu każdego człowieka. Nic więc dziwnego, że zaprasza do patrzenia w siebie, w głąb duszy, pytając się przeczuć i serca. Chce zrozumieć wielkość człowieka w jego porywach i tęsknotach⁷².

7. Podsumowanie

W *Philosophie du Credo*, jak zauważa jego uczeń i późniejszy kardynał Perraud, z wielką klarownością ukazuje Gratry wspaniałą harmonię zachodzącą między prawdami objawionymi i potrzebami natury ludzkiej⁷³. Zdaniem wspomnianego kardynała, Gratry w sposób wyjątkowy opisał niedomogi i braki intelektualne swej epoki, które osłabiły możliwości zdrowego rozumu⁷⁴. Cała natura i wszystkie stworzone byty są narzędziami powszechnej harmonii, poprzez którą wyraża się dobroć, miłość i wolność Boga⁷⁵.

⁶⁹ A. Perraud, *Le P. Gratry. Sa vie et ses oeuvres*, s. 120-121.

⁷⁰ A. Gratry, *De la connaissance de l'âme*, s. 311-312.

⁷¹ A. Gratry, *Lettres sur la religion*, s. 266-257 - «Tout progrès de raison et de science, (...) est un progrès de poésie, une joie du coeur et un triomphe du sentiment. La pleine vérité scientifique sera le plein triomphe de la foi la plus humble et de l'amour le plus ardent. Non seulement l'homme et le monde paraîtront toujours, dans la croissante lumière de la raison et de la science, et plus grands et plus beaux de siècle en siècle, mais Dieu surtout paraîtra toujours plus réel et plus vrai, plus vivant et plus riche, plus rapproché de nous».

⁷² L.J., Przedmowa Tłumacza, w: A. Gratry, *Credo w rozważaniu filozoficznym*, Poznań-Warszawa, s. 1.

⁷³ Perraud, P. Gratry, *Le P. Gratry. Sa vie et ses oeuvres*, s. 194. – ... on verra avec quelle loyauté les objections y sont formulées, avec quelle netteté l'auteur y répond et comment il excelle à montrer les admirables harmonies établies par la sagesse éternelle entre les vérités révélées et les besoins ou les instincts de la nature humaine.»

⁷⁴ Perraud, *Le P. Gratry. Sa vie et ses oeuvres* s. 81.

⁷⁵ A. Gratry, *Lettres sur la religion*, s. 261 - «... toute la nature et tous les êtres sont l'instrument de l'harmonie universelle, où s'exprime la bonté, l'amour, la liberté de Dieu».

Gratry wzywa do respektowania praw rozumu ludzkiego. Czyni to odrzucając zarazem racjonalizm, jak i fideizm. W ten sposób wyprzedza kanony Soboru Watykańskiego I z Konstytucji dogmatycznej o wierze katolickiej *Dei Filius*. Potwierdza, że rozum ludzki jest zdolny do dotarcia do argumentów stwierdzających istnienie Boga. Nie potrzebuje zatem wiary, aby poznać pierwszą przyczynę i jej podstawowe przymioty⁷⁶.

Do odkrycia argumentów prowadzących do prawdy o istnieniu Boga niezbędne jest przygotowanie o charakterze moralnym. Chodzi zatem o nieustanny wysiłek ze strony woli człowieka⁷⁷.

Jego doktryna wypływa zatem z pewnego rodzaju woluntaryzmu a nawet mistycyzmu. Nie dyskredytuje to jednak praw rozumu. Wprost przeciwnie, są one jeszcze bardziej ugruntowane i potwierdzone⁷⁸.

Tam gdzie chodzi o czystą naukę, wystarczy sam rozum. Natomiast, gdzie przedmiotem poznania jest mądrość i Bóg, tam sam rozum nie wystarcza. Cały człowiek powinien zaangażować się w poszukiwaniu, wykorzystując wszystkie swoje władze: inteligencję, wolę i serce. Należy zdążyć do prawdy z całej swej duszy, jak lubił to powtarzać Ollé-Laprune, jego uczeń. Rola woli w refleksji Gratryego jest znacząca. Jest to rola propedeutyczna. Ciągłe do niej wraca. To ona powinna utrzymywać inteligencję a także całego człowieka w koniecznej dyspozycji do dobrego funkcjonowania jego aktywności i odrzucać przyczyny błędów. Więcej serca pozwoli dotrzeć dalej, niż może to uczynić sam rozum. Sam rozum może tylko dedukować. Miłość poszerza możliwości inteligencji. Nic nie poszerza tych możliwości jak żarliwe, gorące serce. Duch wzrasta jeśli dusza staje się gorętsza. Myśli stają się wielkie, jeśli serce wzrasta⁷⁹.

Apologetyczna refleksja A. Gratryego zawierała wiele elementów, które wskazują na jej nowość i oryginalność. Odwołanie się nie tylko do rozumu, ale i do pozostałych władz człowieka świadczą o nowym spojrzeniu na charakter wiarygodności. Wyjście od doświadczenia człowieka, poprzez analizę jego wewnętrznych aspiracji i możliwości umieszcza francuskiego apologetę w nurcie przygotowującym metody typu podmiotowego w apologetyce.

⁷⁶ Hocedez, *Histoire de la théologie au XIXe siècle*, t.II, s. 247

⁷⁷ A. Largent, *Gratry*, kol. 1757-1758.

⁷⁸ Hocedez, *Histoire de la théologie au XIXe siècle*, t.II, s. 246.

⁷⁹ Tamże. «Par cela même qu'on ne cherche pas la sagesse de toutes ses forces, par le coeur et l'esprit en même temps, mais bien par l'esprit seulement, par cela même, on ne la cherche pas non plus avec l'esprit tout entier. L'esprit a des racines dans le coeur, et tient nécessairement, à la volonté même dans l'unité de l'âme. Il y a des mouvements que l'esprit isolé ne fait pas ; seul l'esprit peut déduire, il ne s'élanche pas. On diminue l'élan de l'intelligence à mesure qu'on l'isole et que l'âme tout entière ne l'appuie pas de toutes ses forces.»
- A. Gratry, *Connaissance de Dieu*, t. I, s. 187.