

## RELIGIJNE WARTOŚCI

### METODY INTUICJI W POZNAWANIU ISTNIENIA BOGA<sup>1</sup>

#### I

W zakresie metod nawiązywania łączności między poznawczymi władzami człowieka, a światem rzeczywistym łatwo spostrzec dwa rodzaje prób: jedne z nich są oparte na sądach, wnioskowaniach i dowodzeniach, a więc są tworem rozumu dyskursywnego i raczej spekulatywnego, drugie apelują do intuicji tj. do bezpośredniego i momentalnego uchwycenia rzeczywistego związku z tym, co jest. Obie metody istnieją we wszystkich dziedzinach umysłowej kultury człowieka. Rozum dyskursywny może poprzedzać intuicję, krytykować jej wyniki, sprawdzając zgodność z doświadczeniem i prawami myśli, ale nie jest zdolny zaprzeczyć wartości duchowego wglądu w zakresie poznania prawdy. Mówi się o intuicji w sztuce, filozofii, religii i w ogóle w kulturze; tak samo w ludzkich charakterach widać skłonności dyskursywne lub intuicyjne w rozmaitych odcieniach i stopniach: są tacy, co chcieliby iść powolną drogą rozumu, inni zaś ujawniają nastroje kontemplacyjne. Sławny uczony H. Poincarè zauważa słusznie, że przy studium dzieł wielkich a nawet przeciętnych matematyków łatwo rozróżnić tendencje sprzeczne, a raczej duchowo odmienne: jedni opierają się na logice, idąc krok za krokiem i bojąc się hazardu, inni natomiast pozwalają się prowadzić intuicji, osiągając szybkie, chociaż niekiedy wątpliwe rezultaty.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Artykuł jest fragmentem pracy (w maszynopisie) mającej tytuł: *U podstaw integralnego personalizmu; Część pierwsza: U podstaw filozoficznych; Część druga: U podstaw teologicznych*. Artykuł obecnie drukowany znajduje się w rozdziale pierwszym, części drugiej.

<sup>2</sup> H. Poincarè, *La valeur de la science*, s. 11, Paris, 1911.

Pierwiastki intuicyjne znajdują się w genialnych odkryciach przyrodniczych, kiedy to uczony w poznawczym błysku natchnienia powtórzy słynne „heureka” Archimedesesa; tak samo w najbardziej spekulatywnych rozważaniach filozofów tej miary, co Arystoteles, św. Tomasz, Kant ujawnią się elementy intuicyjne; u innych myślicieli jak Platon, św. Augustyn, św. Bonawentura, Kierkegaard, Bergson wystąpią one na plan pierwszy i będą uprawnione na równi ze spekulatywnym rozumem. W chrześcijańskiej kulturze pierwiastki rozumowo-spekulatywne łączą się z intuicyjnymi, przenikając się wzajemnie w czasie walki o duchowy prymat w Kościele; w myślowym skrócie (niezawsze słusznym) dałoby się wyodrębnić dwa nurty w katolicyzmie: augustiański i tomistyczny, zależnie od przewagi pierwiastków kontemplacyjnych lub ich nikłości; należy jednak pamiętać, że u św. Augustyna nie brak subtelných dowodzeń, a u św. Tomasza zachwytów nad kontemplacją prawdy, będącej ostatecznym celem ludzkiego życia.

Jeśli rozpatruje się metodę intuicji w zastosowaniu do problemu poznania Boga, to zauważyć łatwo, jak zjawia się ona często w historii myśli filozoficznej i religijnej; w Kościele katolickim zyskała prawo obywatelstwa dzięki św. Augustynowi, który chrystianizował Platona i neo-platoników; odtąd intuicjonizm poznawczy nie przestaje nigdy oddziaływać na umysły szukające głębszej religijności. W średniowieczu do klasycznych przedstawicieli i zwolenników intuicji w poznaniu Boga należy przede wszystkim zaliczyć św. Bernarda († 1153) i Bonawenturę († 1274), lecz obok nich żarliwymi obrońcami kontemplacji Boga są Jan Ruysbroeck († 1381), Eckhart († 1327), Jan Tauler († 1361), H. Suzo († 1365), Tomasz à Kempis († 1471), Jan Gerson († 1427), Dionizy Kartuzjański († 1471). Na przełomie wieków średnich intuicję opisują św. Jan od Krzyża († 1591) i św. Teresa z Avili († 1582).

W filozofii nowożytnej za prekursora intuicjonizmu religijnego może być uważany Pascal, jaki z niechęcią odnosi

się do argumentów na istnienie Boga, natomiast powołuje się na rację serca.<sup>3</sup> Za intuicjonizmem jako metodą poznawania Boga opowiada się Geulinx († 1669), Malebranche († 1715),<sup>4</sup> Gioberti († 1852),<sup>5</sup> Rosmini († 1855),<sup>6</sup> Ubaghs († 1875),<sup>7</sup> Alfons Gratry († 1872).<sup>8</sup> Sławny konwertyta angielski I. H. Newman odwraca się od logiki, jako narzędzia w poznawaniu rzeczywistego świata, gdyż będzie ona jedynie negatywnym sprawdzianem, lecz nie udowodni konkretnej prawdy; konieczny jest tu instrument bardziej subtelny. Newman sądzi, że takim instrumentem stanie się zmysł wywodu (illative Sense), uruchomiony przez logikę żywej myśli; owego zmysłu może ktoś nie posiadać w stopniu dostatecznym, albo korzystać zeń w szczupłym tylko zakresie.<sup>9</sup>

<sup>3</sup> „Serce ma swoje racje, których rozum nie ma... Boga czuje serce nie rozum... Bóg dotykalny dla serca nie dla rozumu” *Myśli*, Dz. IV, 277, 278.

<sup>4</sup> „il n’y a que Dieu que nous voyons d’une Vue immédiate et directe” (*Recherche de la Verité*, t. III, 2 p. c. VII).

<sup>5</sup> Dowodzi on, że widzimy Boga w ogólnej idei bytu.

<sup>6</sup> Rosmini pragnie oprzeć pewność ludzkich sądów na bezpośrednio intuicji Boga.

<sup>7</sup> Ubaghs sądzi, że widzimy Boga w koniecznych i wiekuistych prawdach ludzkiego rozumu.

<sup>8</sup> Według poglądów Alfonsa Gratry odkrywamy Boga za pomocą szczególniejszego zmysłu religijnego”, jaki spostrzega istotę doskonałą we względnym świecie.

<sup>9</sup> *Grammar of Assent* — w tł. Brzozowskiego: *Przyświadczenia wiary*, str. 185, 202, 209, Lwów 1913. Nie możnaby, jak sądzę, zgodzić się z opinią Geigera, że intuicja według Pascala i Newmana jest tylko przygotowaniem, pomocniczą drogą w celu poznania Boga i punktem wyjścia dla indukcyjnej metody dowodowej; Geiger sądzi, że owa intuicja jest różna co prawda od myślenia syllogistycznego, lecz mimo wszystko stanowi argument, w którym wnioskowanie przyczynowe jest mostem ku światu transcendentnemu: „beiden Den Kern (mowa o Pascalu i Newmanie) ist sie (tj. intuicja) nur Vorbereitungsakt und Hilfsweg für die Gotteserkenntnis, Ausgangspunkt eines induktiven Beweisverfahrens, verschieden zwar vom syllogistisch-begrifflich-abstrahierenden Denkprozess, aber doch ein Beweis, bei dem Kausalschluss die Brücke in die transzendente Welt darstellt” Simon Geiger — *Der Intuitionsbegriff in der Katholischen Religions-Philosophie der Gegenwart*, str. 83—4, Freiburg im Br. 1926 r.

Intuicjonizm jako metoda prowadząca ku Bogu nie przestaje pociągać wielu współczesnych filozofów i teologów, do nich należą: ks. Lucjan Labertonière<sup>10</sup> († 1932), Max Scheler († 1928), (uzasadnia on intuicjonizm fenomenologiczny),<sup>11</sup> Karol Adam (piszący o intuicjonizmie moralno-uczuciowym),<sup>12</sup> Hessen entuzjasta intuicjonizmu augustiańskiego;<sup>13</sup> znany idealistyczny int. Edwarda le Roy,<sup>14</sup> mistyczny Henryka Bergsona († 1941),<sup>15</sup> pragmatyczny Maurycego Blondela († 1954),<sup>16</sup> intuicjonizm szyfru Karola Jaspersa,<sup>17</sup> intuicjonizm fideistyczny i ontologiczny Henryka de Lubac.<sup>18</sup>

Pierwiastki intuicjonizmu w doświadczalnym poznaniu Boga łatwo spostrzec w poglądach Karola Bartha (współczesny teolog protestancki, zwany twórcą dialektycznej teologii,) widzi on ustawiczną sprzeczność między duchem a materią, Stwórcą i stworzeniem, życiem religijnym i ziemskim, mimo to uczy że człowiek wewnątrznie doświadcza Boga, szukając wyzwolenia z doczesności.<sup>19</sup>

Metody intuicji, zalecane przez tylu dawniejszych i współczesnych nie są ujmowane jednakowo; św. Augustyn ogląda Boga działającego bezpośrednio w wiekuistych i niezmiennych prawach ludzkiego umysłu, św. Bonawentura w obrazie Bożym wyrytym na ludzkiej duszy.<sup>20</sup> Jan Tauler, Ruys-

<sup>10</sup> *Essais de philosophie religieuse*, Paris 1903.

<sup>11</sup> *Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik*, Leipzig 1921. *Vom Ewigen im Menschen* — 1923.

<sup>12</sup> *Glaube und Glaubenswissenschaft*, Rottenburg 1923.

<sup>13</sup> *Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem h. Aug.* 1919.

<sup>14</sup> *Le problème de Dieu*, 1929.

<sup>15</sup> *Les deux sources de la morale et de la religion* — wyd. 16 e. Paris 1934. *L'évolution creatrice* — wyd. 42, Paris 1934.

<sup>16</sup> *L'action*, 1863. *L'Être et les êtres*, Paris 1935.

<sup>17</sup> *Philosophie*, 1932.

<sup>18</sup> *De la connaissance de Dieu*, Paris 1948.

<sup>19</sup> *Glaube an den persönl. Gott*, 1914; *Römerbrief*, 1924; *Die christliche Dogmatik im Entwurf*, 1927.

<sup>20</sup> Św. Bonawentura naucza również o bezpośrednim poznaniu Boga w wiekuistych prawdach, powtarzając opinię św. Augustyna.

broeck, Henryk Suzo, Tomasz à Kempis w miłości, jaka zjawia się w życiu duchowym człowieka, Pascal spostrzega Stwórcę w głodzie duszy za zupełnym szczęściem, Malebranche, Gioberti, Rosmini widzą Boga w idei prawdy i bytu, Newman mówi o Bogu żyjącym ustawicznie w naszym sumieniu, Bergson sądzi, że łączymy się bezpośrednio z Bogiem za pomocą mistycznego doświadczenia, Blondel uzasadnia, że Stwórca jest spostrzegany w czynnościach moralnych człowieka, Jaspers dowodzi, że odczytanie szyfru o Bogu działającym w świecie zależy od usposobienia, H. Lubac jest przekonany, że Bóg ustawicznie objawia się człowiekowi, wyciskając na nim swój obraz; gdybyśmy zaś nie mieli pochodzącej stąd idei Boga uprzedniej w stosunku do argumentów rozumowych, to krytyka prowadziłaby szybko do zaprzeczenia prawdy o jego istnieniu.<sup>21</sup>

Mimo wielu różnic istniejących wśród zwolenników metody intuicji da się tu spostrzec kilka cech wspólnych, jakie będą znamienne dla wszystkich, co uznają możliwość i fakt bezpośredniego i świadomego związku z Bogiem na drodze intuicji, a poza rozumem dyskursywnym.

1. *Spostrzeganie Boga dokonuje się nie w świecie widzialnym, który raczej stanowi przeszkodę, lecz w tajemnym wewnętrznym życiu.*

Postulat wyrażony przez św. Augustyna: „Nie wychodź na zewnątrz wróć ku sobie, w człowieku wewnętrznym mieszka prawda”<sup>22</sup> — jest w zasadzie przyjmowany przez wszystkich intuicjonistów. Mistycy wprawdzie będą pisać o kontemplacji Boga w świecie, nazwą jednak takie poznanie ledwie początkującym i niedoskonałym, stworzenia bowiem widzialne są tylko śladami działalności Boga. Św. Augustyn ujrzy w tajnikach duszy „światło niezmienne”, wyższe od ludz-

<sup>21</sup> *De la connaissance de Dieu*, str. 30—1.

<sup>22</sup> *Noli foras ire, in teipsum redi, in interiori homine habitat veritas (De vera religione, ML 34, 154).*

kiej myśli; jest ono Stwórcą człowieka i dlatego odeń wyższe, ale równocześnie łączy się z nim przez prawdę i miłość.<sup>23</sup>

Według pseudo Dionizego Aeropagity dusza „uwolniona od świata zmysłowego i od świata umysłowego, wchodzi w tajemniczą ciemność świętej nieświadomości i gardząc wszelkimi danymi naukami, gubi się w tym, który nie może być widzianym ani pojętym... złączona z nieznanym najszlachetniejszą częścią samej siebie”.<sup>24</sup>

Św. Bonaventura uznaje, że wszystkie stworzenia widzialne świata prowadzą myśl człowieka mądrego i kontemplującego ku wiekiystemu Bogu, ponieważ są cieniami, oddźwiękami, malowidłami, śladami, obrazami, widokami i znakami, jakie Bóg daje umysłom nieokrzesanym i zmysłowym (mentibus adhuc rudibus et sensibilibus), aby mogły się wznieść ku rzeczom duchowym.<sup>25</sup>

Świat materialny, będąc śladem Boga (vestigium Dei) doprowadził nas ku temu, abyśmy z powrotem w nas wstąpili, tj. do umysłu (in mentem), w którym świeci boski obraz<sup>26</sup> i byśmy starali się w zwierciadle widzieć Boga, bo tam na wzór świecznika błyszczy światło prawdy na obliczu umysłu, w którym odbija się obraz „błogosławionej Trójcy”.<sup>27</sup> Bonaventura powtórzy myśl św. Augustyna, że zmienny umysł może spostrzegać niezmiennie prawdy wyłącznie w niestworzonym Bożym świetle, które oświeca każdego człowieka na ten świat przychodzącego.<sup>28</sup> Przekonanie o widzeniu Boga

---

<sup>23</sup> Wszedłem w tajniki duszy mojej... wszedłem i zobaczyłem słabem okiem duszy mej... światło niezmienne nie to zwyczajne i widoczne dla każdego ciała... ono mnie stworzyło, a ja byłem niższy... Kto zna prawdę zna to światło, a kto zna to światło, zna wieczność. Miłość je zna. O wieczna Prawdo i Prawdziwa Miłości i miła Wieczności! Ty jesteś Bogiem moim. *Wyznania*, str. 155—6, tł. ks. J. Czuj, Poznań 1929.

<sup>24</sup> *O teol. mistycz.*, str. 110, tł. Em Bułhak, Kraków 1932.

<sup>25</sup> *Tria opuscula... Itinerarium mentis ad Deum...*, str. 312, Quaracchi 1911.

<sup>26</sup> *Itiner. mentis...* j. w., str. 314.

<sup>27</sup> *Itiner.* j. w., str. 314.

<sup>28</sup> *Itiner.* j. w., str. 318.

w najgłębszym duchowym życiu człowieka dzielają wszyscy średniowieczni i nowożytni mistycy,<sup>29</sup> zjawia się ono również u filozofów i teologów w 19 i 20 wieku. J. H. Newman oświadcza, że wierzy w siebie, a uważa za rzecz niemożliwą wierzyć we własne istnienie „bez wierzenia także w istnienie Tego, który żyje jako istota osobowa, wszystko widząca, wszystko osądzająca w moim sumieniu”.<sup>30</sup> Analogiczne refleksje będzie snuł współczesny teolog Romano Guardini: „Może jednak się zdarzyć, że którego dnia „powinieneś” stanie także przed nami ze szczególną siłą... W takim wymaganiu jest coś więcej niż czyste prawo moralne. Tam Bóg jest blisko... głosem sumienia mówi żyjący Bóg. Żywe poruszenie rozstrzygnięcia, wychodzące z sumienia jest poruszeniem w głąb Boga”.<sup>31</sup>

Henryk Bergson dowodzi, że wewnętrzna zgoda w doświadczeniach mistyków świadczy o tożsamości intuicji, tę zaś w najprostszy sposób można wyjaśnić przez uznanie rzeczywistego istnienia Bytu, z którym mistycy, według ich przekonania, znajdują się w łączności.<sup>32</sup>

Teolog de Lubac, zastanawiając się nad tym faktem, że człowiek szuka prawdy, która nie byłaby tylko abstrakcyjna i rzeczywistości, która nie byłaby wyłącznie empiryczna, wyprowadza wniosek, że człowiek pragnie w ten sposób posiadać Boga; jednak zważywszy na ludzki dualizm (ciało i dusza) będzie to niemożliwe, dopiero sam Bóg ponad zmysłami

---

<sup>29</sup> Będzie o tym mowa poniżej przy omawianiu mistycznych doświadczeń; por.: Innym jeszcze sposobem bardzo bezpiecznym i pewnym, jak sądzę, Bóg może mówić do duszy, to jest przez widzenie umysłowe. Dzieje się to w najgłębszym wnętrzu duszy. Dusza wyraźnie słyszy słuchem wewnętrznym Pana do niej mówiącego... Św. Teresa od Jezusa — *Twierdza Wewnętrzna*, str. 207, Kraków 1943.

<sup>30</sup> *Apologia pro vita sua*, str. 216, tł. St. Gąsiorowski, Kraków 1948.

<sup>31</sup> *O Bogu żywym*, str. 30 — tł. Bernard Turowicz, Katowice 1947.

<sup>32</sup> ...leur accord profond est signe d'une identité d'intuition qui s'expliquerait le plus simplement par l'existence réelle de l'Être avec lequel ils se croient en communication → *Deux sources*, o. c., str. 265.

i rozumem dokona syntezy: „w nocy zmysłów i w nocy rozumu zajaśnieje wtedy jedyna obecność”.<sup>83</sup>

Zwolennicy metody intuicji, jak widać z powyższych cytatał, nie w sposób jednakowy starają się przekonać, że najgłębsza świadomość człowieka jednoczy się z Istotą Wyższą od nas (albo przynajmniej ze światem o wiele doskonalszym); warto zauważyć, że nawet ci, co nie piszą wyraźnie o Bogu osobowym widzą w ludzkiej psychice łączność z rzeczywistością przerastającą człowieka. William James, biorąc za podstawę dane z obserwacji faktów religijnych stwierdza, że „świadoma jaźń jest dalszym ciągiem innej bezmiary obszerniejszej, ujawniającej się w zbawczych doświadczeniach religijnych”.<sup>34</sup> James dowodzi następnie, że „granice naszej istoty pogrążone są w zupełnie innych wymiarach niż świat zmysłowy i dostępny rozumowi”, do tego świata innego należymy „bodaż ściślej, niż do świata widzialnego”.<sup>35</sup>

Polski filozof Roman Ingarden w swej książce: *Spór o istnienie świata*, przeprowadziwszy wielką ilość wnikliwych analiz na temat spostrzeżeń, zawartych w naszej świadomości, następująco formuluje wniosek przy końcu drugiego tomu: „jest już w tej chwili niewątpliwe... że o ile świat realny o którego istnienie toczy się spór ma być światem w ścisłym ustalonym przez nas znaczeniu, to nie może być bytowo pierwotny, lecz musi być bytowo pochodny od jakiegoś bytowo pierwotnego czynnika, wedle obecnego stanu rozważań od czystej świadomości dostępnej nam w spostrzeżeniu immanentnym”.<sup>36</sup> Immanentne spostrzeżenie, o którym pisze Ingarden, mające za przedmiot czystą świadomość, bardzo się zbliża treściowo do intuicji mistyków; i tu i tam jest mowa o bezpośredniej łączności duchowych władz z Bytem niezależnym.

<sup>83</sup> *De la c. de Dieu*, o. c. str. 48—9.

<sup>34</sup> *Doświadczenia religijne*, str. 457 — tł. Jan Hempel, Warszawa 1918.

<sup>35</sup> *Dośw. rel.* j. w. str. 425—6. — James uważa za osobiste wierzenie i mniemanie to, że Bóg przeżywany w podświadomej jaźni jest tożsamością z wiekiustym Bogiem, władcą świata. *Dośw. rel.*, str. 477.

<sup>36</sup> *Spór o istnienie świata*, o. c. t. II, str. 348, Kraków 1948.



Według egzystencjalisty Jaspersa, człowiek wchodząc w ciemnię własnego pierwotnego chcenia, spostrzega jasno, że tam, gdzie jest całkowicie sam, nie jest już więcej tylko sam.<sup>37</sup> Człowiek staje się przez kogoś innego jako byt wolny, a poznając wolność, poznaje transcendencję; „wobec niej oparty na samym sobie czuje w sposób jak najbardziej stanowczy konieczność oddającą go całkowicie w ręce jego Boga”.<sup>38</sup> Intuicyjne poznanie najgłębszego „ja” w czynności chcenia objawia nam według Jaspersa to, że nie jesteśmy sami, lecz stykamy się z transcendencją i z Bogiem. W innej coprawda formie, ale o treści jednakowej, wyrażona jest tu myśl wszystkich intuicjonistów, że łączymy się w głębi naszej duszy z Tym, co jest najbliższy, a równocześnie nas niepomierne przewyższa. Okazuje się, jak to aforyzm augustiański: „W wewnętrznym człowieku mieszka prawda” zachowuje poprzez wieki jakąś dogłębną wartość i pociągający urok, jeśli tyle umysłów wraca doń ciągle.<sup>39</sup>

<sup>37</sup> „Wo ich ganz selbst bin, bin ich nicht mehr nur ich selbst” *Philosophie*, II B, str. 199, Berlin 1932.

<sup>38</sup> „Der ganz auf sich stehende erfährt angesichts der Transcendenz am entschiedensten jene Notwendigkeit, die ihn ganz in die Hand seines Gottes legt”. *Philosophie*, t. II, str. 200.

<sup>39</sup> Jest także sporo przykładów widzenia Boga w przyrodzie, wszystkie one jednak będą świadczyć, że istnieje w kontemplacyjnym człowieku swoista zdolność intuicji; oto jedno z takich widzeń: „Lecz gdy pewnego razu mnie — mieszcucha, którymi miasto zardzawiło duszę — czyjaś dobra dłoń zaprowadziła do lasu i źródła... pod stropem czystym, cichym a modlącym się — poczułem Go z tak nieprzepartą siłą, tak zmysłowo, jakby to właśnie Jego dłoń mnie wiodła i Jego głos pytał: „Widzisz że mnie teraz?” I mogłem ze łzami odpowiedzieć: „Teraz Cię widzę, Panie, jesteś koło mnie i we mnie...” Czy to brzóska była Bogiem? O nie, lecz jej czarujący wdzięk wspólny z wdziękiem marmurowego marzenia i żywego chłopczyny — był Bogiem. Widomym i pragnącym, by Go widziano. Bo to on jest tą jednością, która we wdzięku i pięknie obejmuje i stula w jedno — wszystko od kopuły nieba do drzewa, do szumów leśnych, marzeń zaklętych w marmury lub muzykę, do wiosnianej kraszy ludzi”. Feliks Brodowski — *Dom Cedrowy*, Warszawa 1922; Godło, 1915 — cytow. z „*Kultura i osobowość*”, str. 129, 131 — Bogdan Suchodolski, Warszawa 1935.

## 2. Bezpośrednia łączność z Bogiem przez intuicję.

W rozumowym poznaniu Stwórcy, czy to na podstawie faktów świata zewnętrznego czy psychiki, istnieje stopniowe przejście, zakładające pewną ilość wnioskowań przed stwierdzeniem istnienia Bytu Koniecznego i osobowej przyczyny świata. Różne będą opisy bezpośredniej intuicji Boga, tak samo niejednakowe są podawane wskazówki, by ją wprowadzić w stan aktywny; wszyscy jednak zwolennicy owej metody nawiązania łączności z Bogiem dowodzą, że w sposób naturalny (lub przez łaskę) można uświadomić sobie, że jest On w nas bez pośrednictwa rzeczy stworzonych.

Św. Augustyn, chociaż uznaje dowody na istnienie Boga z przygodności i zmienności świata, z głosu sumienia i pragnienia szczęścia, to jednak głównie widzi Stwórcę w powszechnych i wiekuiście niezmiennych prawdach. Z Boga jako najwyższego światła „zapalane są wszystkie dusze jak pochodnie, a On jaśnieje własnym, a nie cudzym blaskiem, będąc samą prawdą”.<sup>40</sup> Teoria iluminizmu tłumaczy według św. Augustyna,<sup>41</sup> skąd się bierze niezmienna prawda w człowieku zmiennym, a tak samo w jaki sposób w ideach dobra i piękna oglądamy Boga; zgodnie z tym pojawi się przekonanie o znalezieniu Stwórcy mieszkającego w ludzkiej duszy: „Gdzie bowiem znalazłem prawdę, tam znalazłem Boga samego, samą prawdę... pozostajesz w pamięci mojej i tak Cię tam znajduję... i w Tobie rozkosz znajduję”.<sup>42</sup> Augustyn jest świadom, że wznosi się stopniowo i powoli, by móc dojść ku światłu oblewającemu umysł; kiedy już władza rozumująca dojrzała niezmiennie w zmiennym, to doszła do tego, co jest „w mgnieniu drżącego spojrzenia” Wielki biskup przyznaje, że nie mógł długo zatrzymać oczu na tym widoku i pokonany słabością wracał do zwyczajnych zajęć.<sup>43</sup>

<sup>40</sup> *Enarr. in ps.* VII, ML t. 36, 102—3.

<sup>41</sup> Idea Boga jako światła istnieje w księgach *Wedy*, w filozofii Hieraklita, Platona, Filona, w pismach gnostyckich, a następnie u Plotyna i Proklusa.

<sup>42</sup> *Wyznania*, X, r. 24.

<sup>43</sup> *Wyznania*, VII, r. 17.

Bóg przebywający w ludzkiej duszy jest niezmienną normą wszelkiego piękna, myśl natomiast ludzka, której dano widzieć takie prawo spostrzega, że jest ono po nad nią i zowie się prawdą;<sup>44</sup> nie znaczy to, że Stwórca znajduje się daleko od ludzkiej duszy, bo kiedy człowiek szukając odnalazł prawdę, to wówczas obcuje ze swym gościem w najwyższej duchowej rozkoszy.<sup>45</sup>

Mimo, że poglądy św. Augustyna nie są jednakowo wyjaśniane, to jednak nie można wątpić, że uznaje on możliwość i fakt doświadczalnej łączności z Bogiem; niektórzy coprawda chcą widzieć w intuicji analizowanej przez Augustyna raczej dowód na istnienie Boga ze względności ludzkiej myśli,<sup>46</sup> zdaje się jednak, że autentyczna myśl biskupa z Hippony o intuicji nie da się wyjaśnić w tym sensie, jako by zawierała pośrednią i spekulatywną drogę ku Bogu.<sup>47</sup> Pomiędzy Bogiem według nauki św. Augustyna, a władzami duchowymi człowieka nie istnieje żadne pośrednictwo, chociaż nie zawsze to sobie uświadamiamy.

Według św. B o n a w e n t u r y (powołuje się on na Augustyna) nasz umysł „jest tak złączony z wiekuistą prawdą, że nic z prawdy nie jest zdolny poznać, jeśli ona nie pouczy”,<sup>48</sup> myśl tę powtórzy Malebranche, a w 19 w. Gioberti i Rosmini.

Współcześni intuicjoniści będą podawać w nowej szacie naukę neo-platoników i św. Augustyna o bezpośredniej i do-

<sup>44</sup> *De vera religione*, c. 30 ML 34, 147.

<sup>45</sup> tu autem ad ipsam, quaerendo venisti non locorum spatio, sed mentis affectu, ut ipse interior homo cum suo inhabitatore non infima et carnali, sed summa et spirituali voluntate conveniat — *De vera rel.* ML 34, 154.

<sup>46</sup> tak np. Boyer — *L'idée de vérité dans la philosophie de S. Augustin*, str. 68, Paris 1921.

<sup>47</sup> E. Gilson, *Introduction à l'étude de S Augustin*, 1929 (tł. polskie *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, str. 101, Warszawa 1953); Grabmann, *Grundgedanken des heiligen Augustinus über Seele und Gott*, Köln, 1929; J. Hessen, *Der augustinische Gottesbeweis historisch und systematisch dargestellt*, Münster 1920.

<sup>48</sup> *Itiner. mentis ad Deum*, o. c. str. 319.

świadczalnej łączności z Bogiem. H. Bergson na podstawie przeżyć mistyków stwierdza, że spostrzegają oni Boga bezpośrednio. Miłość przenikająca duszę mistyka „nie jest po prostu miłością człowieka ku Bogu — to miłość Boga ku wszystkim ludziom. Z Boga i poprzez Boga kocha on całą ludzkość Bożą miłością”.<sup>49</sup> Umysłowa intuicja, jaką łatwo stwierdzić według Bergsona w duchowym życiu człowieka dochodzi w przeżyciach mistyków ku swym szczytom i może służyć jako materiał dla filozofa przy układaniu metafizycznych wniosków.<sup>50</sup>

W filozofii religii Maxa Schelera jest często podkreślana myśl, że Bóg będąc najwyższym Dobrem i świętością może być osiągniany nie na drodze rozumowych dowodów, lecz za pomocą intuicji, jaka się przejawia w religijnych aktach; są one wiarą w coś i różnią się od czynności umysłu i woli. W takich aktach zawiera się określona treść, ale oprócz niej zjawia się niezwykle mocne przystanie ku dobru wiary; człowiek wówczas jakby utożsamia się z przedmiotem i przeżywa najgłębszą wartość swego istnienia i jakby wypowiada: „Muszę i chcę o tyle istnieć i być wartością, o ile ty „dobro wiary” jesteś i masz wartość — stoimy razem i upadamy razem”.<sup>51</sup> Każdy religijny akt jest koniecznym przymiotem ludzkiej duszy i nie istnieje według Schelera problem, czy ktoś takie akty spełnia, lecz tylko, czy odpowiada im pełny przedmiot, ku jakiemu są z istoty swej pokierowane. Przed człowiekiem otwiera się podwójna możliwość: albo celem jego dążeń będzie dobro absolutne, święte i boskie, albo skończone i względne; w tym drugim wypadku akty religijne mają przedmiot niewłaściwy i zwodniczy. Scheler następująco formułuje prawo religijności: „Każdy skończony duch wierzy albo w Boga, albo w bożka”.<sup>52</sup>

<sup>49</sup> *Deux sources*, o. c. str. 249

<sup>50</sup> *Deux sources*, o. c. str. 247 sq.

<sup>51</sup> *Vom Ewigen in Menschen*, o. c. str. 283.

<sup>52</sup> Jeder endliche Geist glaubt entweder an Gott oder an einen Götzen. *Von Ew. im M.* str. 281.

Analizy aktów religijnych, przeprowadzane w dziełach Schelera są bardzo bliskie filozofii Plotyna, św. Augustyna, pseudo Dionizego i wielkich mistyków średniowiecza; uczą oni wszyscy, że Bóg przebywa w ludzkim duchowym życiu jako bezpośredni przedmiot najbardziej istotnych aktów, a rzeczy stworzone i względne raczej przeszkadzają ściślejszemu z nim łączeniu. Mistycy, na równi z Schelerem głoszą, że człowiek musi zawsze coś kochać i jeśli już umieści w Bogu wartości absolutne, to jednoczy się z Nim przez miłość i również w ten sposób poznaje Go coraz bardziej. Świat nie będzie według Schelera środkiem do poznania Stwórcy, lecz jakimś tylko symbolem, przypomnieniem czy zwierciadłem Absolutu. Niebezpieczeństwo świata polega na tym, że może on zostać potraktowany jako dobro bezwzględne. Św. Augustyn i mistycy będą zachęcać, by odrywać się od zmiennego świata i podążać ku wiekiemu dobru, które jest przedmiotem najgłębszych dążeń człowieka; te same idee spotyka się u Schelera w jego filozofii religii, jest on więc nowoczesnym kontynuatorem dawnej metody intuicyjnej w zakresie poznania Boga.<sup>53</sup>

O bezpośrednim przeżywaniu Najwyższego Dobra we wszystkich ludzkich czynnościach piękne stronicie napisał oryginalny współczesny filozof, Blondel; twierdzi on, że Bóg jest nieunikniony i znajduje się u kresu i początku wszystkich ulic, na które człowiek może wejść: „u kresu nauki i ciekawości ludzkiego ducha, u kresu namiętności otwartej

---

<sup>53</sup> Scheler w dziele: *Der Formalismus in der Ethik...* dowodzi, że obok metody negatywnej prowadzącej do uznania Boga (usuwanie bożków) istnieje również pozytywna, zachęcająca do przeżywania własnej osobowości; to ma prowadzić do uznania najdoskonalszej konkretnej osoby, tj. Boga. Według Schelera sama filozofia nigdy nie będzie mogła nawet postawić idei Boga, może to uczynić dopiero konkretna osoba, która znajduje się w bezpośrednim obcowaniu z bytem odpowiadającym danej idei; takiej osobie Bóg jest dany i z tego względu jego rzeczywistość opiera się na możliwym, pozytywnym objawieniu w konkretnej osobie. *Der Formalismus...*, str. 412, Halle 1927.— O wpływie Schelera na katolickich filozofów pisze Fries H. w książce: *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart*, Heidelberg 1949.

i przytłumionej... wszędzie tam, gdzie człowiek wstępuje w głąb siebie albo podąża do krańców spekulacji metafizycznej”.<sup>54</sup> Bezpośrednia intuicja Boga dokonuje się w głębokim i świadomym przeżyciu ludzkiej czynności; na tym jedynie opiera się pewność co do jego istnienia. „Wszelkie subtelności dialektyczne, chociażby niewiadomo jak długie były i pomysłowe, nie idą dalej niż kamień rzucony ku słońcu przez dziecko”; w jednej natomiast chwili ludzkiego zrywu dzięki bezpośredniej konieczności „objawia się w nas Ten, którego żadne rozumowanie odszukać nie mogło, nie istnieje bowiem dedukcja, jaka mogłaby sprostać działającej ustawicznie pełni życia”.<sup>55</sup>

Filozofię działania Blondel uzupełnia przez filozofię myśli i bytu; jak w działaniu ludzkim człowiek przeżywa najdoskonalwsze Boże dobro, tak w myśli poznając siebie, musi stwierdzić prawdy wiekuiste i samego Boga,<sup>56</sup> a w bycie względnym poznać intuicyjnie byt absolutny.<sup>57</sup>

Refleksje Blondela o przeżywaniu Boga w czynach powtarza prawie bez zmian E. Rideau, pisząc następująco: „Kiedy me działanie dąży ku prawdzie, ku potędze, ku pięknu, to właściwie w sposób niewyraźny (implicite) kieruje się ku Bogu, jako absolutnemu ideałowi...”<sup>58</sup>

O bezpośredniej łączności z Bogiem poza argumentami i wszelkim pośrednictwem sporo wnikliwych i oryginalnych uwag podaje H. de Lubac. Nasza wiedza o Bogu pochodzi stąd, że ustawicznie objawia się On człowiekowi, dając mu swój obraz i takie właśnie działanie tworzy istotę ludzką.<sup>59</sup>

<sup>54</sup> *L'action*, str. 343, Paris 1893.

<sup>55</sup> *L'action*, str. 349—50.

<sup>56</sup> Przez samą myśl człowiek poznaje siebie, „by zaś poznać siebie, musi uznać prawdę zasad ponad czasowych i Boga samego” — *La pens'ee*, t. II, str. 247, Paris 1934

<sup>57</sup> W dzieł: „*L'être et les êtres*” Blondel analizując ogólną ideę bytu dowodzi, że byt sam w sobie (*Être en soi*) jest dla człowieka nieunikalny, str. 12—13, Paris 1935.

<sup>58</sup> *Qu'est ce que la personne humaine* — w *Revue Theol.* nr 2, str. 148, Louvain 1953.

<sup>59</sup> *De la connaissance de Dieu... o. c.*, str. 14.

Idea Boga pojawia się przed wszystkimi argumentami, udowadniającymi jego istnienie; jest ona w nas w sposób tajemniczy od początku i nie stanowi produktu inteligencji, „jest samą duszą duszy, obrazem duchowym boskości”.<sup>60</sup> Lubac, cytując piękne i głębokie zdania św. Bonawentury<sup>61</sup> o Bogu bliższym nam niż my sobie sami, powie, że Stwórca jest przez nas posiadany ponad empirycznie, a jednak konkretnie. Rozum patrzy od zewnątrz, duch zwraca się ku wnętrzu; Lubac godzi się z Malebranchem, który pisał, że prowadzi człowieka nie do ziemi obcej pokaże mu jednak, że jest on obcy we własnym kraju (myśli tu o ludzkiej duszy).<sup>62</sup> Do idei, bezpośredniego przeżycia Boga (zgodnie z pragmatyzmem), a także (intuicjonizmem Blondela) często wraca Romano Guardini; szukanie Boga „oznacza, że odnalezienie już się dokonało, gdyż właśnie żyjący Bóg jest tym, który owo szukanie wywołuje... w tej rozpościerającej się tęsknocie poznajemy Boga. Dokonuje się to przez samo działanie tęsknoty”...<sup>63</sup>

Rzeczą znamioną dla współczesnej religijnej kultury jest to pragnienie, aby obcować bezpośrednio z Bogiem i widzieć Go we wszystkich zdarzeniach, a przede wszystkim we własnej duszy. W metalogicznym dowodzie na istnienie Boga, przeprowadzonym w książce: „*Dio e l'individuo*”<sup>64</sup> autor, opierając się na idei prawd możliwych lecz nigdy nie urzeczywistnionych, chce pokazać jak Bóg jest blisko każdego z nas.<sup>65</sup> Bóg się objawia poprzez aspiracje, pragnienia, nie-

<sup>60</sup> *De la connaissance de Dieu...* o. c., str. 30–31.

<sup>61</sup> „To światło jest nieprzystępne, a jednak bliższe duszy niż ona sobie (*proxima animae plus quam ipsa sibi*), jest nieprzytrzymałne, a jednak najgłębsze” — j. w., str. 48.

<sup>62</sup> *De la conn...*, o. c., str. 75.

<sup>63</sup> *O Bogu żywym*, o. c. str. 31–2.

<sup>64</sup> G. P. Scarlata, *Dio e l'individuo*, Padova 1949.

<sup>65</sup> Scarlata nazywając dowód metalogicznym, nie podaje go w formie wnioskowań, lecz raczej apeluje do intuicji: „Rozumowanie hipotetyczne doprowadziło nas do poszerzenia idei trzeciej drogi tomistycznej i w konsekwencji do odczytania w duszy ludzkiego stworzenia wielkiego imienia Boga”, *Dio e l'individuo*, str. 233.

spełnione możliwości, po przez to życie potencjalne (ideologiczne), które jest nieprzeżyte jako relacja do czegoś rzeczywistego; tworzy ono wewnętrzny dramat duchowy jednostki, nieznaną często najbliższemu...<sup>66</sup> Te właśnie niezaktualizowane możliwości świadczą według Scarlaty, że istnieje Byt, stanowiący dla nich oparcie; dowód taki zwie się metalogicznym, gdyż przekracza zwykłą logikę,<sup>67</sup> i rzeczywistość już spełnioną, a idzie ku nowym faktom i koniecznościom. Dowód metafizyczny różni się według Scarlaty od pięciu dróg św. Tomasza, a tak samo od trzech argumentów psychologicznych (z pragnienia szczęścia, z praw moralnych i z powszechnego przekonania) nie opiera się następnie na kategorii przyczyny, lecz pochodzi w istocie swej z głębokich źródeł indywidualności — mianowicie z ideologii; jest ona zdolnością człowieka do myślenia o możliwościach „Bóg pragnie nas odwiedzać i dawać odczuć swą obecność przez zasłonę życia widzianego przez wszystkich, w tajnych ustroniach duszy, gdzie istnieje możliwość dla każdego z nas, by patrzeć, kochać, cieszyć się, cierpieć — tam się spotyka byt jednostkowy i On”<sup>68</sup> — będzie to najgłębsze obcowanie.

Pragnienie mistycznego i bezpośredniego obcowania z Bogiem ustawicznie pojawia się w duchowym życiu współczesnego człowieka, a słowa Tomasza à Kempis modlą-

<sup>66</sup> *Dio e l'individuo*, str. 233—4.

<sup>67</sup> „di andare oltre... la logica commune, oltre la realtà degli avvenimenti già accaduti e però reali e necessari.. j. w. str. 237.

<sup>68</sup> Dowód metalogiczny jest właściwie metodą wskazującą jak można Boga widzieć w swoim wewnętrznym świecie: „Przy niewyraźnym wewnętrznym rozdrożu między rozumem i możliwością, bytem rzeczywistym i możliwym, między historią i poezją.. między skończonością i granicami ciała, a nieskończonością i nieograniczonnością ducha, przy stykaniu się bytu przygodnego i wiekuistego, w życiu które nie jest rzeczywistością relatywną, lecz duchową potencjalnością, w brzasku możliwych do istnienia tworów, między stwierdzeniem i zaprzeczeniem życia — stworzenie napotyka Stwórcę. Między historią ludzką.. i Bożą transcendencją.. między bytem i niebytem byt jednostkowy spotyka się ze swym Bogiem”. *Dio e l'individuo*, str. 241.



cego się, aby zniknęło wszelkie pośrednictwo między Bogiem a człowiekiem nie zatraciły swej aktualności.<sup>69</sup>

3. *U zwolenników metody intuicji często zjawia się bardzo wyraźna niechęć do argumentów spekulatywnych na istnienie Boga; dochodzi ona niekiedy aż do ich odrzucenia jako nieprzydatnych dla życia religijnego, lub też nie opartych na rzeczywistości.*

Intuicjonizm św. Augustyna i Bonawentury nie przekreślał dowodów spekulatywnych na istnienie Boga, przeciwnie rzecz się ma z wielu adeptami metody intuicji w wieku 19 i 20; jedni z nich wyraźnie odrzucają wspomniane dowody jako nielogiczne i bezcelowe, inni nie doceniają ich wartości (szczególnie w życiu religijnym).

Gratry sądzi, że rozumowanie sylogistyczne w oparciu o materiał dostarczony przez świat nie prowadzi do uznania prawdy, że Bóg istnieje, o ile nie dostrzeże się z pomocą Bożego zmysłu Jego obecności w rzeczach stworzonych; ów religijny zmysł jest czymś wrodzonym i dzięki niemu dusza znajduje się w ustawicznym niepokoju i jest w sposób tajemniczy pociągana ku nieskończonej doskonałości.<sup>70</sup>

Newman pisze, że odczuwał całą siłę maksymy św. Ambrożego: „non in dialectica complacuit Deo salvum facere populum suum” (nie przez dialektykę podobało się Bogu zbawić lud swój); z tego względu nie lubił nigdy papierowej logiki.<sup>71</sup> Nie chce on przeczyć rzeczywistej sile argumentów dowodzących istnienia Boga (opartych o fakty społeczne i bieg historii), lecz one, jak sam przyznaje nie rozgrzewają go ani oświecają, ani też nie dają moralnej radości. „Widok świata jest niczym innym jak litanią proroka, pełną lamentów, żałoby i boleści”.<sup>72</sup>

<sup>69</sup> Niech nie mówi do mnie ani Mojżesz, ani żaden prorok, ale ty sam mów do mnie Panie i Boże... oni bez Ciebie niczego nie dokażą. Prawde przedwieczna mów do mnie, abym snadź nie umarł i bez pożytku nie został, gdybym tylko z zewnątrz był upominany, a wewnątrz nie zapalał się (*O naśladowaniu Chrystusa*, ks. III, r. II, str. 3).

<sup>70</sup> *Connaiss. de Dieu*, t. I, str. 69—70; t. II, str. 100—3.

<sup>71</sup> *Apologia pro vita sua*, o. c. str. 187—8.

<sup>72</sup> *Apologia...* j, w, str. 258.

Newman patrząc na klęskę dobra, powodzenie zła, ból fizyczny, udrękę duchową, intensywność i przewagę grzechu, przenikające wszędzie bałwochwalstwo, zepsucie, okropny beznadziejny brak religii, widzi w tym wszystkim jakąś głęboką tajemnicę „która leży całkowicie poza możliwością rozwiązań ludzkich”; możnaby sądzić, że „albo nie ma Stwórcy, albo to żyjące społeczeństwo ludzkie jest w prawdziwym sensie pozbawione jego obecności”.<sup>73</sup> „Rozum poprawnie użyty prowadzi według Newmana do wiary w Boga, lecz gdy rzecz bierzemy historycznie, to władza ta ma „wprost tendencję do niewiedzy w sprawach religijnych”.<sup>74</sup> Podobne myśli spotyka się u Blondela; utrzymuje on, że takie pojęcia jak: przyczyna pierwsza lub czysty akt „są puste, fałszywe i bałwochwalcze, o ile będą rozpatrywane wyłącznie jako abstrakcyjne odtworzenia”;<sup>75</sup> dopiero kiedy przyjdzie życiowa pewność, to zastąpi bezskuteczną pracę dyskursywnego rozumu. Dowód czysto logiczny jest zawsze cząstkowy i abstrakcyjny i nie prowadzi do bytu... „Moc przekonywującą zyska argument, o ile będzie wynikał z całej działalności życiowej”; nie należy według Blondela zostawić umysłowi jakiejś furtki, a jeśli właściwością działania jest stworzenie całości, to będzie dopiero ono mogło „dać demonstratywną syntezę wszystkich cząstkowych argumentów; kiedy te będą wzięte w izolacji, staną się bezpłodne, siłę natomiast dowodową otrzymają dzięki połączeniu”<sup>76</sup>.

Przeciwno dowodom spekulatywnym jako źródłu prawd metafizycznych występuje także Bergson; rozum ludzki nie może według niego dotrzeć ku rzeczywistemu światu, ponieważ wszystkie pojęcia, sądy i wnioski fałszują w pewnym stopniu rzeczywistość; drogą ku temu celowi stanie się dopiero intuicja. „Nie ma innego źródła wiedzy, jak doświadczenie”<sup>77</sup>—

<sup>73</sup> *Apologia pro vita sua*, o. c., str. 259.

<sup>74</sup> *Apologia...* j. w., str. 260.

<sup>75</sup> *L'action*, str. 350.

<sup>76</sup> *L'action*, str. 341.

<sup>77</sup> „Il n'y a pas d'autre source de connaissance que l'expérience” *Deux sources*, str. 265.

pisze Bergson — a więc ono tylko może dać pewność człowiekowi co do istnienia Boga; wprawdzie poszczególne intuicje mistyczne, będące właśnie takim doświadczeniem, nie wykluczają wątpliwości, ale skoro je dodamy, to w rezultacie otrzyma się praktyczną pewność,<sup>78</sup> i w ten sposób metafizyka stanie się możliwa jako nauka.<sup>79</sup>

Z innych założeń niż Bergson wychodzi Scheler, pisząc o poznawalności Boga, lecz i on sądzi, że za pomocą argumentów spekulatywnych nie udowodni się istnienia Boga. We wszystkich dziedzinach wiedzy najpierw jest dany człowiekowi byt i przedmiot poznania, a następnie dopiero zjawia się wiedza o bycie;<sup>80</sup> dane są również uprzednio gatunek i sposób poznania. Przedmioty dotyczące istoty pierwiastka boskiego (Boga lub bogów) są danymi pierwotnie ludzkiej świadomości; za pomocą religijnych aktów człowiek pryncypialnie patrzy, myśli i czuje w zakresie wszystkiego, co mu jest dane i wówczas uświadamia sobie, że mu się objawia byt, jaki posiada przynajmniej dwa istotne przymioty: jest bytem absolutnym i świętym.<sup>81</sup> Konkretne zarzuty Schelera przeciwko argumentom spekulatywnym na istnienie Boga (żaden argument nie udowadnia faktu, argumenty nie prowadzą do Boga jako dobra i nie wywołują oddźwięku religijnego i nie odkrywają przymiotów Stwórcy), będą raczej wnioskami z jego antyspekulatywnych metod poznawczych niż solidną krytyką samych dowodów.<sup>82</sup>

<sup>78</sup> j. w., str. 265.

<sup>79</sup> j. w., str. 266.

<sup>80</sup> *Wie auf allen Gebieten der Erkenntnis das Sein und der Gegenstand dem Menschen früher gegeben sind als die Erkenntnis des Seins, Von Ew. j. w., str. 101.*

<sup>81</sup> *...es ist absolut seiend und es ist heilig. j. w., str. 101.*

<sup>82</sup> Te same poglądy co do wartości intuicji w kwestii poznania Boga głosili Karol Adam (*Glaube und Glaubenswissenschaft*) Wilhelm Świtalski (*Problem oder Erkenntnis*, Münster 1923) — obaj ci teologowie sądzili, że dowody spekulatywne mogą być pożyteczne, same jednak nie dadzą pewności, gdyż drogą pierwotną ku Stwórcy jest intuicja. Wyrażaj wpływ Schelera istnieje w książce Hesse na: *Religionsphilosophie*, 2 tomy, Essen 1948.

W dużej zależności od Blondela i Schelera i w ogóle augustynizmu w ocenie argumentów na istnienie Boga znajduje się H. de Lubac. Sądzi on, że wszystkie metafizyczne prawdy, chociażby przeprowadzono bardzo ścisłą dedukcję w ich zdobywaniu, zostawiają otwartą bramę dla wątpliwości „a to z racji, że owe prawdy powinny być odczute, a nie udowodniane”.<sup>83</sup> „By wierzyć w Boga — pisze Lubac — nie zadowolam się na pół dowodzącym i wątpliwym argumentem, burzyłby się przeciw temu zarówno zmysł moralny, jak inteligencja... dowód mam w sobie, wznoszę się ku Bogu tak samo jak oddycham”.<sup>84</sup> Cały aparat dowodowy usuwa tylko przeszkody, aby człowiek mógł uznać Boga, do którego dąży z natury; „nie argument dał mi Boga — oświadcza Lubac — i nie krytyka argumentu zabierze mi Go...” O Bogu nie można w rzeczywistości myśleć bez wzniesienia się (bez sursum), a żaden dowód nie może tego w nas rozbudzić.<sup>85</sup> Jak będzie rzeczą niemożliwą objąć Boga w naszych pojęciach, tak samo nie można go zamknąć w żadnej formule czy dowodzie, prowadzi ku niemu działalność ducha, ale i ta będzie raczej naprzód „przyjęciem, istotnym otwarciem się, powitaniem, a więc biernością; dopiero w sposób wtórny owa działalność stanie się aktywna”.<sup>86</sup>

Oryginalną metodę intuicji Boga podaje Carl Jaspers: uważa on, że ukryta transcendencja Boga objawia się za pomocą szyfru, jaki w różny sposób może być odczytywany. Wszystko właściwie w tejże rzeczywistości w nas i obok nas jest szyfrem. „Każdy byt — jak twierdzi Jaspers — posiada jakąś nieokreśloną mowę i milczenie i zdaje się coś wyrażać, lecz niewiadomo o czym i dla kogo”.<sup>87</sup> Świat i człowiek, przestrzenie gwiazdziste i historia, a przede wszystkim świa-

<sup>83</sup> *De la connaissance de Dieu*, str. 46—7.

<sup>84</sup> j. w., str. 45

<sup>85</sup> j. w., str. 129.

<sup>86</sup> j. w., str. 78.

<sup>87</sup> *Philosophie*, t. III, o. c. str. 168.

domość zawierają poza sobą coś ukrytego. Szyfrem ostatecznym i podstawą dla wszystkich szyfrów jest zwątpienie i niepowodzenie;<sup>88</sup> jednak co idzie ku nicości, może być zatrzymane jako szyfr, odczytywany według subiektywnych nastrojów. Przekonanie zjawia się w człowieku według Jaspersa nie za pomocą rozumu i empirycznej obserwacji, lecz przez własne istnienie i wolę; miernikiem będzie tu kwestia dotycząca mowy szyfru egzystencjalnie prawdziwej lub niszczącej. Co zniknęło jako wiedza może pozostać w charakterze symbolu; w subiektywnym zaś odczytaniu szyfru doświadczana jest transcendencja bytu. Szyfr rozpatrywany obiektywnie posiada, jak zresztą każdy symbol, swoją wieloznaczność, jednak ona znika, gdy nie będzie stosowana jakaś wykładnia,<sup>89</sup> tzn. gdy usunie się wszelką intelektualną krytykę. Odczytywanie historii jako szyfru mówiącego o transcendencji jest według Jaspersa kontemplatywnym uzupełnieniem działania, a każdy poważny filozof uznawszy coś za mit na podstawie elementów empirycznych, zobaczy w tym samym szyfr bytu nadzmysłowego.<sup>90</sup> Transcendencja przemawia za pomocą szyfru; nie będzie to mowa słyszana i zrozumiana, jednak mimo wszystko świadczy, że istnieje jakiś możliwy byt. Szyfr transcendencji wskazuje również na Boga, który jest w zasadzie niepoznawalny i stanowi właściwie granicę bytu. Bóg różni się od człowieka, bo dowodzi tego świadomość, że jesteśmy skierowani ku transcendencji. Kim Bóg jest nie poznamy nigdy, możemy jednak zyskać subiektywną pewność jego istnienia za pomocą faktu własnego ja. „Wyłącznie przez mój byt — pisze Jaspers — jako przez rzeczywistość jednego, który posiada istnienie ode mnie zależne, mogę się otworzyć Temu Jednemu, który nie jest mną”.<sup>91</sup> Mimo szyfru, a właściwie dzięki niemu Bóg po-

<sup>88</sup> Chiffre als Seinswirklichkeit zu sehen, entspringt erst in der Erfahrung des Scheiterns. Aus dieser erhalten alle Schiffren, die nicht verworfen werden ihre letzte Bestätigung. *Philosophie*, III, str. 234.

<sup>89</sup> *Philosophie*, III, str. 148.

<sup>90</sup> *Philosophie*, III, str. 99.

<sup>91</sup> *Philosophie*, III, str. 122.

zostaje ukryty tak, że możliwe są wątpliwości i sprzeczny co do jego istnienia, ale równocześnie człowiek jest zdolny w sposób wolny skierować się ku niemu. Opór (Trotz) przeciwko prawdzie o istnieniu Boga będzie podsuwał myśl, że są tylko ślepe prawa natury, lub suma rzeczy skończonych; coś innego powie oddanie się Bogu (Hingabe): „Nie wiem—lecz jeśli bóstwo istnieje, to daje się człowiekowi, który jest zdolen je przyjąć; człowiek ufa, że na drodze wolności zbliży się ku Bogu i ta ufność nie oparta na żadnej wiedzy niech będzie ryzykiem życia”.<sup>92</sup> „Jak długo Bóstwo nie odpowiada, pozostaje w ukryciu i pozwala na wieloznaczne szyfry, to człowiek jest zostawiony we władzy swej wolności”.<sup>93</sup> Bóg nie chce ślepego oddania, lecz wolności, która może się sprzeciwiać; jest to możliwe, gdyż objawia się On jedynie pośrednio przez historię za pomocą mowy szyfru, jaki może być w różny sposób wyjaśniany; — szyfr diabła może być tak widzialny, jak szyfr Boga.<sup>94</sup> Wątpliwości co do znaczenia szyfru są uzasadnione dzięki brakowi ostatecznej i pewnej odpowiedzi na pytanie: jak Bóg wszechmogący mógł stworzyć świat i pozwolić na istnienie zła, albo w ogóle, jak można zrozumieć negatywne wartości?<sup>95</sup> Ani hinduskie prawo karmy, ani manichejski i perski dualizm, ani tym bardziej nauka o przeznaczeniu nie podają wyjaśniającej formuły. Należy zrezygnować z wiedzy o Bogu, a ufać jakimś rozumnym zasadom bytu,<sup>96</sup> wówczas człowiek znajdzie w Bogu oddźwięk dla swej dobrej woli i dla swego codziennego bytu, a także doskonałe ukojenie.<sup>97</sup>

<sup>92</sup> Das Vertrauen auf kein Wissen gegründet sei das Wagnis des Lebens. *Philosophie*, III, str. 79.

<sup>93</sup> *Philosophie*, III, str. 79.

<sup>94</sup> Weil unsere Welt als Schiffré sich nicht restlos lesen lässt, weil mythisch gesprochen die Schiffré des Teufels so sichtbar ist, wie die der Gottheit, j w. 164.

<sup>95</sup> *Philosophie*, III, str. 76.

<sup>96</sup> Hingabe verzichtet daher auf Wissen: in ihr vertraue ich dem Grunde des Seins. Sie ist wahr nur im Nichtwissen. *Philosophie*, III, str. 78.

<sup>97</sup> *Philosophie*, III, str. 67, 126.

#### 4. *Transcendencja i niewyraźalność Boga w ujęciu intuicyjnej metody poznawczej.*

W poglądach na transcendencję i niewyraźalność Boga nie będzie różnicy między zwolennikami argumentów i obrońcami metody intuicji; jedni i drudzy będą uczyli, że Bóg przewyższa wszystko co jest i może być poznane przez człowieka; Stwórca, jako istota będąca przyczyną całości bytu, nie będzie podobny do żadnego ze stworzeń, chociaż one istnieją w nim i przezeń. Zarówno filozofowie spekulatywni jak intuicyjni powiedzą, że o Bogu raczej wiemy, kim on nie jest niż kim jest; będzie jednak istniała wielka różnica między pojęciami o Bogu, jakie św. Tomasz z Akwinu analizuje w 22 kwestiach pierwszej części sumy teologicznej, a intuicjonizmem pseudo Dionizego i współczesnymi obrońcami bezpośredniego poznania Boga. Kiedy spekulatywna filozofia i teologia, opierając się na argumentach dowodzących istnienia Boga i stosując dedukcję stara się coraz więcej poznać Przyczynę Bytu, to zwolennicy intuicji będą twierdzić, że im więcej Boga widzimy, tym bardziej staje się wielki, tajemniczy, niewyraźalny. O ile metoda dedukcyjna i dyskursywna ciąży w dziedzinie religijnej ku racjonalizmowi, o tyle intuicja graniczy niekiedy z agnostycyzmem, na przykładach bowiem wybitnych intuicjonistów z łatwością można zauważyć, jak ku niemu grawitują. Nurt platoński w chrześcijaństwie w dziedzinie poznania Boga znalazł najbardziej klasyczny wyraz w pismach pseudo Dionizego; ani św. Augustyn, ani średniowieczni zwolennicy metody intuicji nie podkreślają w tym stopniu niewyraźalności Boga, jak ów naśladowca i kontynuator Plotyna. Dionizy w pełnych uwielbienia zdaniach mówi o Bogu, że jest On „wyższy nad wszelkie słowo, wszelką wiedzę, wszelkie rozumienie... jest On absolutnie niepojęty... nie można go nazwać ani opisać, ani dociec umysłem, ani poznać”.<sup>98</sup> Tylko umysły powołane „zawieszając wszelką operację umysłową, wchodzą w wewnętrzne zjednoczenie z niewysłowioną swia-

<sup>98</sup> *O Imionach Bożych*, r I, str. 11, tł. Em. Bułhak.

tłością. Otóż oni mówią o Bogu tylko przez negacje i to jest w najwyższym stopniu właściwe”.<sup>99</sup> Metoda negacji każe wypowiadać autorowi „*Teologii mistycznej*” zdania o Bogu zawierające pełną treść agnostyczną: „Bóg nie jest niczym z tego, co nie jest, niczym nawet z tego, co jest. Nic z tego, co istnieje nie zna Go takim, jakim jest. Nie ma w nim ani słowa, ani imienia, ani wiedzy; nie jest ani ciemnością ani światłem, fałszem ni prawdą. Nie można wypowiedzieć o Nim ani absolutnego twierdzenia, ani negacji absolutnej”.<sup>100</sup> Pseudo Dionizy oddziaływał bardzo na chrześcijańską mistykę, a także spekulatywną teologię, chociaż ta, jak widać na przykładzie św. Tomasza, łagodziła jego skrajne dążenia agnostyczne.

Z współczesnych intuicjonistów prawie że powtarza pseudo Dionizego (a także Plotyna) J a s p e r s, pisząc następująco: „Bóstwo czy bliskie, czy dalekie jest po prostu nieznanie; ono jest granicą i tylko ono jedno jest Absolutem”.<sup>101</sup> Bóg według Jaspersa jest tak ponad światem, że nie można Mu przypisać żadnego określonego bytu i pojąć kim jest, chociaż jest On w nas obecny jako Transcendencja; o Bogu da się tylko mówić tautologicznie, jak to zapisał Mojżesz w owym niezgłębionym zdaniu: Jam jest, którym jest.<sup>102</sup>

Lubac będzie pisał, że Boga nie można objąć żadnym pojęciem, ani zamknąć w jakiegokolwiek formule;<sup>103</sup> jest on Transcendencją, kimś całkowicie innym, znajduje się poza wszechświatem hierarchicznym... wnosimy się doń przez stopnie bytu, a jednak każde zarówno stworzenie jest wobec Niego nicością,<sup>104</sup> a im bardziej przenikamy w Nieskończoność,

<sup>99</sup> j. w., str. 12. P. Gr. III, 594.

<sup>100</sup> *O teologii mistycznej*, r. V, str. 115. P. Gr. III, 1047.

<sup>101</sup> *Philosophie*, III, str. 122.

<sup>102</sup> Die so erscheinende Transcendenz bleibt ohne Bestimmung und ist doch obgleich ohne Erkennbarkeit.. im Denken gegenwärtig in dem Sinn dass sie ist nicht, was sie ist. Von diesem Sein ist nichts auszusagen als der formale tautologische in möglicher Erfüllung unergündliche Satz „es ist was er ist” *Philosophie*, III, str. 67.

<sup>103</sup> *De la c de Dieu*, str. 77.

<sup>104</sup> j. w., str. 99—100.



tym lepiej pojmujemy, że jest ona ponad nami.<sup>105</sup> Mistyka jest coprawda intuicją Boga, działa jednak w ciemności, ponieważ Bóg według wyrażenia św. Grzegorza z Nyssy jest zawsze szukany.<sup>106</sup> Podobne myśli o transcendencji, niepoznawalności, nieskończoności Boga łatwo spostrzec w intuicjonizmie Pascala, a ze współczesnych u Schelera, Blondela, Bergsona.<sup>107</sup>

5. *Wszyscy filozofowie i teologowie, jacy bronią metody intuicji będą domagać się od pragnących spostrzec Boga, by do tego celu przygotowali się pod względem moralnym.*

Dla wszystkich chrześcijańskich intuicjonistów będzie niezwykle cenne zdanie wzięte z Pisma św.: „Kto nie miłuje, nie zna Boga, bo Bóg jest miłością” (I Jan 4, 8). — Św. Augustyn mówi, że dusza wówczas bliska jest Bogu, kiedy jest czystsza, a o ile z nim złączy się przez miłość, o tyle poznaje wiekuiste idee w Bogu, otrzymawszy odeń uprzednio umysłowe światło.<sup>108</sup> Niezmienna Prawda, będąca prawem wszystkich Bożych dzieł i ludzkich tworzyw może być według przekonania św. Augustyna poznana tylko czystym umysłem,<sup>109</sup>

<sup>105</sup> *De la c. de Dieu*, str. 109.

<sup>106</sup> j. w., str. 135.

<sup>107</sup> Pojęcie niewyraźności Bożej istoty jest częściowo słusznie atakowane przez psychologię, bo jeśli życie duchowe człowieka stanowi całość, to umysł jest zdolen za pomocą pojęć i sądów ułożyć przeżywaną rzeczywistość, a idea „niewyraźnego” mówi o czymś chaotycznym i niedojrzałym — por. charakterystyczną uwagę: „Et puisque c'est toute la personne humaine unitaire qui est en jeu dans l'„Ineffable” la véritable nature de l'Ineffable se révèle dans le fait que son incommunicabilité est liée à un état encore chaotique: l'„Ineffable” est du psychique depourvue de maturité et qui pour cette seule raison échappe à la traduction conceptuelle” Maurice Mehanden — *La notion d'Ineffable et la psychologie comparée des religions*, str. 94. *Actes du XI-ème Congrès Int. de Philos.* vol. XI, Louvain 1953.

<sup>108</sup> anima rationalis... Deo proxima est quando pura est; eique in quantum charitate cohaeserit, in tantum ab eo lumine illo intelligibili perfusa quodammodo et illustra cernit. per intelligentiam suam istas rationes, quarum visione fit beatissima. — *De div. quaestionibus*, q. 46, M. L. 40, c. 31.

<sup>109</sup> „Aeternam igitur legem mundis animis fas est cognoscere, iudicare non fas est”. — *De vera rel.* M. L. 34, c. 148.

nie powinna jednak podlegać osądzeniu. Człowiek szukając, idzie ku Prawdzie Bożej wiedziony pragnieniem myśli, z czego wnioskować należy, że bez usilnej chęci prawdy o Bogu nie znajdziemy.<sup>110</sup> Od tych, co się zbliżają do rzeczy Bożych św. Augustyn żąda „zdrowego podniebienia i oczu”, dla czego bowiem podniebienia nieznośnym jest chleb, światło razi niezdrowe oczy, tak samo sprawiedliwość Boża nie podoba się nieprawym.<sup>111</sup> W traktacie o Trójcy świętej św. Augustyn od razu w pierwszej księdze czyni uwagę, że trudną jest rzeczą w pełni poznać i wpatrywać się w Bożą niezmienną substancję, tworzącą byty zmienne i w substancję wiekuistą, stwarzającą świat istniejący w czasie; z tej racji konieczne jest oczyszczenie umysłu, aby to co jest niewyraźne mogło być „widziane niewyraźnie”.<sup>112</sup> Tę samą myśl Augustyn wypowiada w komentarzu na ewangelię św. Jana: „Wszystko, co złe wyrzucić z oka twego, abyś mógł widzieć światło dla oczu; grzechy i podłości są jak kurz, ropa i dym zasłaniający oczy — wyrzucić to zło, a zobaczysz obecną mądrość, ponieważ Bóg jest tą mądrością.”<sup>113</sup> Widać tedy, jak św. Augustyna w najważniejszych jego pismach nie opuszcza przekonanie, że należy mieć czyste serce, gorąco pragnąć mądrości i miłować, aby móc widzieć Boga w swej duszy; nie będzie u Augustyna różnicy zasadniczej w kwestii warunków poznania Boga między Dialogami filozoficznymi, a treścią Wyznań — domagał się on zawsze w tym celu czystego umysłu i miłości.

Geniusz św. Augustyna, pobudzony myślą platońską i ewangeliczną wiarą nie tylko kształtował średniowieczną kulturę religijną, lecz wpływa również i na współczesność. Kiedy św. Bonawentura pisał o złączeniu naszego umysłu z wieczną prawdą, to powoływał się na św. Augustyna i do-

<sup>110</sup> *De v. rel.* „tu autem ad ipsam quaerendo venisti ” mentis affectu”. — M. L. 34, c. 154.

<sup>111</sup> *Wyznania*, ks. VII, r. 16.

<sup>112</sup> *De Trinitate*, ML 42, c. 821.

<sup>113</sup> *In ev. Jo. l. I*, nr. 19, ML 35, c. 1388.

magął się również usunięcia przeszkód, by osiąść widzenie Boga: „Możesz tedy przez siebie widzieć prawdę, która cię poucza, jeśli nie przeszkadzają pożądliwości i wyobrażenia i nie stoją nakształt chmur między tobą, a promieniami prawdy”.<sup>114</sup> Nowożytni intuicjoniści nie będą się różnić od św. Augustyna i Bonawentury. W wieku 19 Gratry domagał się rozbudzenia zmysłu Bożego (*le sens du divin*) w tych, co mają być przekonywani o prawdach religijnych. Newman żądał zmysłu wywodu, Blondel pisał o przeżywaniu najwyższego dobra w ludzkich działaniach.

W intuicjonizmie wieku 20 w różnej formie będzie dokonywał się ciągły nawrót do augustiańskiej myśli. Bergson utrzymuje, że Boga można doświadczyć przez miłość i że w każdym prawie człowieku odzywa się jakieś dalekie echo mistycyzmu; jeśli są ludzie nieczuli na takie doświadczenie, to będą podobni do niewrażliwych na muzykę, co nie jest przeciwko niej dowodem,<sup>115</sup> a więc brak mistycyzmu u niektórych ludzi nie mówi jeszcze, że nie jest on faktem.

Scheler wskazuje drogę ku Bogu przez ukochanie absolutnego dobra; Guardini prawie dosłownie powtórzy myśl św. Augustyna i Bonawentury o grzechu zasłaniającym Boga.<sup>116</sup> Lubac zaznacza, że bez wzniesienia się ku duchowemu życiu (bez *sursum*) nie można nawet myśleć o Bogu;<sup>117</sup> warunkami bowiem poznania Stwórcy jest miłość i czyste serce. Zmieniając nieco słynny aforyzm św. Augustyna: kochaj i czyn co chcesz—Lubac powie: Kochaj i wierz w to, czego chcesz... jeśli umiesz wydobyć z miłości całe światło w niej ukryte”.<sup>118</sup>

<sup>114</sup> *Itin. o. c.* str. 319, *Deux sources...* str. 263.

<sup>115</sup> *Deux sources, o. c.* str. 263.

<sup>116</sup> „Ale przede wszystkim to, że jesteś grzeszny sprawia, że jesteś nie tylko zasłoną, która Boga zakrywa, lecz także ciemnością; im głębiej upokorzę się w sercu, im częściej pograżę się w skrusze za grzechy, tym prędzej otrzymam dar przeczucia „drugiej strony granicy”. — *O Bogu żywym*, str. 33.

<sup>117</sup> *De la c.*, str. 129.

<sup>118</sup> *j. w.*, str. 130.

## II

A. Wybrane próbki metody intuicyjnej w poznawaniu Boga i jej bardzo ogólna charakterystyka pobudzą do głębszej refleksji; warto pomyśleć dlaczego w chrześcijańskiej kulturze religijnej (i nie tylko w niej) wraca ciągle problem metod poznawczych? Jeśli ograniczymy zakres pytania co do poznawalności Boga, to widać od razu, że ścierają się tu z sobą dwie różne opinie: jedna przyjmie wartość argumentów rozumowych, druga opowie się za intuicją, — zwolennicy każdej z tych metod w różny sposób będą oceniać przeciwny pogląd. Intuicjoniści wypowiadają niekiedy bardzo surowe i skrajne zdania o wartości spekulatywnych dowodów w poznawaniu Stwórcy, także sądy o wartości intuicji będą głoszone ze strony przeciwnej; komu tu przyznać słuszość? Wątpliwości wysuwane w stosunku do argumentów na istnienie Boga, jeśli będą pochodziły z niewiary w siły rozumu ludzkiego, lub też będą ograniczać jego zasięg są w ogóle niebezpieczne dla religijnego życia. Tylko rozum może utworzyć pojęcie Bytu samoistnego tj. Boga i bytu względnego, tj. stworzenia, sama intuicja odkryje co prawda zależność od ogromu „Kogoś” lub „czegoś”, ale nie udzieli pewności co do relacji bytowych, jakie istnieją między Absolutem i ludzką osobą; skutkiem takiej poznawczej niejasności będzie religijność mętna i grawitująca ku panteizmowi. W metodzie intuicji — o ile będzie uważana za wyłączną, tkwią zalążki agnostycyzmu i sceptycyzmu; intuicjoniści opierając się na tym, że Bóg jest niewyraźalny, zrezygnują z elementów rozumowych w dziedzinie religii i zostawią miejsce dla „przeżycia”, które właściwie nie może być wyjaśnione; znamieny pod tym względem jest pogląd Jaspersa, że Bóg niknie, kiedy o Nim się myśli i nie jest on Czymś, jako myśl, zmuszającym, a jednak jest podstawą ludzkiego bytu.<sup>119</sup>

<sup>119</sup> Der eine Gott ist bloss, sofern ich denke. Er ist als Gedanke gar nicht zwingend... Aber der eine Gott ist der Grund in dem ich nach allen Zweifeln den Widerhall finde... für mein Sein im Tage... *Philosophie*, III, str. 126.

Jeśli idea Boga nie znajdzie oparcia w rozumie spekulatywnym, to z łatwością może przyjść refleksja, że Absolut Boży jest tylko pragnieniem, lub też chimerycznym, rzutowaniem ludzkich wyobrażeń i uczuć w dziedzinę urojonej rzeczywistości. Życie psychiczne człowieka stanowi jedność i w zasadzie podlega rozumowi, który będzie tworzył pojęcia, układał zdania, wyprowadzał wnioski na temat swych przeżyć; skoro przyjmie się, że jakaś dziedzina psychicznych faktów (np. religijnych) musi być wyłączona z zakresu badania rozumowego, to stanowisko agnostyczne lub sceptyczne będzie wobec nich w pełni uzasadnione. Rozum ze swej natury szuka uzasadnień i pragnie analizować krytycznie wszystkie pojęcia, a więc tak samo ideę Boga; nawet intuicjonista Lubac dowodzi, że musi być ona podległa negatywnej dialektyce, tj. procesowi oczyszczania, by uwolnić się z cech antropomorficznych. Jeśli odmówi się wartości spekulatywnemu rozumowi, to gdzież należy szukać kryterium wskazującego jakie pojęcie Boga odpowiada rzeczywistości? — tzn. które z cech musimy zatrzymać, które odrzucić? Zdaje się, że człowiek porzucając bałwochwalstwo naraża się na ateizm, a przynajmniej na agnostycyzm;<sup>120</sup> refleksja ta podsuwana przez Lubac'a jest rzeczywiście uzasadniona, bo pyta on dalej, czy naprawdę człowiek ma zawsze bezustannie przerzucać się od Charydby bałwochwalstwa do Scylli ateizmu, nie znajdując nigdy bezpiecznego portu?<sup>121</sup> Okazuje się, że metoda intuicji w odszukiwaniu Boga nie zastąpi rozumu i nie da wystarczającej pewności. Sam Lubac przyznaje, że musi przyjść drugi dar Boga (pierwszym było życie duchowe i naturalna skłonność do uznania Stwórcy), wprowadzający nas w nowe wymiary: jest to życie miłości, jaka dostarczy idei Boga duchowej treści i da zwycięstwo afirmacji, nie będzie to jednak poznanie racjonalne, albo filozoficzne, lecz religijne. Poznanie Boga

<sup>120</sup> Mais au moment précis où l'on cesse d'être idolâtre, ne devient-on pas agnostique, et même n'a-t-on pas le sentiment de devenir athée? — *De la connaissance de Dieu...* o. c. str. 90.

<sup>121</sup> *De la c. j.* w str. 91

przez miłość ma według Lubac'a , uprzywilejowany charakter osobowej głębi i stanowi konkretną intuicję, lecz jest pozanaukowe;<sup>122</sup> z takiego stanowiska wynika wniosek, że czysto naturalna intuicja wiedzie jednak do agnostycyzmu i nie może być uważana za skuteczną broń w walce z ateizmem, wysuwającym spekulatywne argumenty. Skoro przekonanie o istnieniu Boga nie może być rozumowo uzasadnione na podstawie praw ontologii i logiki — (prawo niesprzeczności i dostatecznej racji), to wprowadzenie intuicji jako metody wyłącznej w poznawaniu Boga byłoby słusznie uważane za nienaukowe i urojone. Wartość metody intuicji w poznawaniu Boga jest osłabiona i przez to, że wskazuje ona wiele okien, w których możnaby widzieć Boga; raz będą nimi wiekuiste prawdy, kiedy indziej idea bytu lub sumienie, albo też ludzki czyn w pełni przeżyty.<sup>123</sup>

Krytyczne uwagi o metodzie religijnej intuicji nie powinny prowadzić do jej odrzucenia; pod pewnym względem nie da się jej niczym zastąpić i stanowi ona naturalne przedpole, uzupełnienie i dalszy ciąg argumentów spekulatywnych. — Do najbardziej pożytecznych funkcji wykonywanych przez wspomnianą metodę należy etyczne i uczuciowe przygotowanie człowieka do przyjęcia afirmacji Boga.<sup>124</sup> Wszystkie religijne sądy, a szczególnie ten najbardziej fundamentalny: — „Istnieje Prawda i Dobro Absolutne, od którego całkowicie zależy” — zmieniają etyczną postawę człowieka, a więc są prawdami żywymi i dlatego są tu konieczne specjalne warunki, by móc je przyjąć. Jest tajemnicą ludzkiego życia i to dotychczas nie poddającą się wyjaśnieniu na drodze rozumowej, skąd w człowieku zjawiają się opory w przyjęciu prawdy, tak dla niego decydującej;

---

<sup>122</sup> C'est une connaissance religieuse avec son caractère privilégié d'intimité personnelle et d'intuition concrète, mais aussi avec son caractère extrascientifique. j. w. str. 92.

<sup>123</sup> W enc. *Humani Generis* jest ujemnie oceniona skrajna forma metody intuicji odrzucającej wartość rozumu spekulatywnego w poznawaniu Boga — A.A.S 1950, 42, 574 — DB. 2324.

<sup>124</sup> Enc. *Humani Generis* docenia bardzo wpływ woli i uczuć na cały proces poznawczy — DB. 2324.

nie wchodząc na teren źródeł tego faktu, musimy jednak stwierdzić, że człowiek waha się niekiedy w wyborze teizmu lub ateizmu. Między biegunami afirmacji i negacji Boga istnieje wielość szczebli; zbliżanie się do jednego lub drugiego bieguna będzie zależało od ukochania dobra, względnie jego braku. Zwolennicy intuicyjnego poznania Stwórcy będą słusznie przekonywać, że tylko czyste serca będą Go oglądać, że do Niego należy iść przez tworzenie dobra i że konieczny jest tu wysiłek i przewyciężenie samego siebie.

Mają także intuycjoniści rację, kiedy mówią, że człowiek jest skierowany ku Bogu całą swą istotą jeszcze przedtem, nim sobie utworzył jakiegokolwiek pojęcia i sądy i w ogóle zdobył się na refleksyjną świadomość. — Bytowy obraz Boga w ludzkiej duszy stanowi ustawiczną przeszkodę utrwalenia się ateizmu jako definitywnego poglądu na świat i życie; wykazanie tedy niewierzącemu, skąd pochodzi jego religijny niepokój, jest również oczyszczaniem przedpola dla dowodów na istnienie Boga.

Dużą i pozytywną wartość intuicji da się spostrzec i w tym, że kieruje człowieka do wewnętrznego świata, gdzie łatwiej znaleźć Boga niż w przyrodzie. W głosie sumienia, w przeżywaniu osobowej samotności, w intuicji niezmiennych wartości logicznych i moralnych, w idealnym dążeniu ludzkiego ducha Bóg wydaje się bardziej bliski.

Zasługą metody intuicji będzie i to, że przekonanie o istnieniu Boga łączy z całą osobowością człowieka; według np. Schelera idea Boga pochodzi stąd, że konkretna osoba obcuje z Nim bezpośrednio, i otrzymuje odeń pozytywne objawienie: „Każda tedy rzeczywistość Boga opiera się wyłącznie na możliwym i pozytywnym Jego objawieniu w konkretnej osobie”.<sup>125</sup> Myśl tę powtórzy Lubac pisząc, że „poznanie Boga w swym źródle może być tylko objawione... Bóg objawia się ciągle człowiekowi, wyciskając w nim ustawicznie swój obraz”.<sup>126</sup>

<sup>125</sup> *De Formalismus in der Ethik...* o. c. str. 412.

<sup>126</sup> *De la connaissance ae Dieu...* o. c. str. 14. — Lubac mówi o naturalnym objawieniu — patrz uwagę autora j. w., str. 179—180.

Przekonany o istnieniu Boga jest właściwie cały człowiek, rozum będzie dlań tylko narzędziem w zdobywaniu tej umiłowanej prawdy; ku dobru upragnionemu dąży cała ludzka osobowość, na którą oddziałują przeróżne czynniki zewnętrzne i wewnętrzne. — Nie jakkolwiek odrębny ludzki czyn daje nam prawdę o istnieniu Boga, nie przez myśl zdobywamy Go dla siebie — to najbardziej głęboki bytowy związek osobowego Stwórcy z osobowością stworzenia rozumnego znajduje się u źródeł naszej świadomości religijnej.<sup>127</sup> Myśl spekulatywna uzasadni, da stosunkowo ścisłe pojęcie, obroni, wprowadzi ład w religijne życie, lecz nie da żywego obcowania z Bogiem.

Intuicja uzupełnia dowody nie przez wprowadzenie nowych elementów w ich logiczną budowę, lecz przez podanie psychicznego materiału, jaki może stanowić punkt wyjścia dowodu; równocześnie udziela mu religijnego charakteru.

Metoda intuicji w poznawaniu Boga nie byłaby tak urzekającą i tak ciągle aktualną, jeśliby spełniała funkcje uboczne, a nie jednoczyła umysłowo z Pierwszym Bytem; zdaje się, że przekonanie intuicjonistów o możliwości bezpośredniego i poznawczego kontaktu między człowiekiem żyjącym na ziemi, a wiekującym Bogiem ma oparcie w faktach i niektórych założeniach katolickiej filozofii i teologii. W życiu umysłowym człowieka bezsprzecznie istnieje poznanie intuicyjne, jak to widać przy zasadach tożsamości i niesprzeczności i przy niektórych aksjomatach matematyki i geometrii; przebliski intuicji w odkryciach praw przyrody lub przeczucia przyszłych wynalazków (np. miał takie przeczucia Roger Bacon, Leonardo da Vinci, lub chociażby Juliusz Verne) także świadczą, że zdolności poznawcze człowieka

---

<sup>127</sup> „...un principe qui nous rendra toujours très proches de Dieu et qui nous permettra de nous unir à lui non-seulement au terme d'une dialectique savante, on au terme d'une morale laborieuse mais à tout moment et à tout instant... or ce principe c'est la personne ou l'esprit immanent à lui même... Paul Ortega — *Intuition et religion*, Louvain 1947 r., str. 232.



nie ograniczają się do obserwacji zmysłowo - doświadczalnej i rozumowej spekulacji.

Teologia katolicka powie, że intuicyjne poznanie Boga będzie możliwe w przyszłym życiu dla zbawionych; wprawdzie chodzi tu o zjednoczenie z Bogiem przez łaskę, ale przecież natura musi posiadać zdolności przystosowania się do tego rodzaju widzenia Bożej Istoty. W życiu ziemskim jest możliwe mistyczno - doświadczone poznanie Boga, kiedy to rozum spekulatywny jest zawieszony w działaniu i nie istnieje żadne pośrednictwo między istotą rozumną a Stwórcą. Czy powyższe fakty upoważniają do wygłoszenia ogólnej zasady, że 1° metoda intuicji jest pewną drogą ku poznaniu Stwórcy i 2° że jest ona powszechna, tzn. może być wskazywana dla wszystkich ludzi? — Na podstawie oświadczeń wielu zwolenników intuicji możnaby sądzić, że nie daje ona obiektywnej pewności, gdyż zależy od licznych subiektywnych warunków; mimo to jest zalecana właśnie jako metoda usuwająca wątpliwości, których nie mogły zwalczyć spekulatywne dowody; pewność dawana przez intuicję będzie miała według jej obrońców charakter nieco inny niż logiczna, bo wyniknie z osobistego doświadczenia. Intuicjoniści sądzą również, że metoda poznania Boga przez nich zalecana, nadaje się dla każdego człowieka, podczas, gdy argumenty mają zasięg szczupły, bo mogą przekonać zwolenników metafizyki spekulatywnej i to nie wszystkich.

Zdaje się, że taka nazbyt skrajna obrona intuicji na niekorzyść dyskursywnego rozumu nie jest uprawomocniona, tak samo zresztą rozum nie może rościć pretensji do wyłącznego narzędzia w poznaniu rzeczywistości. Integralny personalizizm raczej wskaże metodę eklektyczną: jeden i drugi rodzaj poznania mają swoje punkty oparcia w ludzkiej naturze. W dziedzinie naukowej intuicja może poprzedzać pracę spekulatywną, jej towarzyszyć, uzupełniać, kryterium jednak musi pozostawić obserwacji i rozumowi. W zakresie poznania Boga (w sposób naturalny) jakaś mętna i niewyraźna intuicja poprzedza zawsze argumenty spekulatywne, czy jednak może je

zastąpić i usunąć? Chyba nie, ponieważ należałoby wówczas zmienić ludzką naturę, której nie wolno pod groźbą popadnięcia w chaos pozbyć się zasady dostatecznej racji.

Skoro uzna się obie metody za wartościowe w poznaniu Boga, to w dalszym ciągu nasuwa się pytanie, która z nich jest bardziej pierwotna w dziedzinie religijnej tj. lepiej odpowiada ludzkiej naturze? Zwróćmy uwagę, że wszystkie spekulacje rozumu mają za cel „widzenie prawdy” i że ostateczne szczęście człowieka nie będzie polegać na powolnym, stopniowym a więc i niedoskonałym poznaniu, lecz na spełnieniu „naturalnego pragnienia widzenia Boga”; wniosek nasuwa się słuszny, że najbardziej istocie rozumnej odpowiada widzenie i kontemplacja prawdy. Dla człowieka w obecnym życiu zarówno jedno jak i drugie poznanie są czymś naturalnym, doskonalsza jednak będzie intuicja, bo ona stanowi cel, rozum zaś dyskursywny jest narzędziem, jakie wiecie stopniowo do kontemplacji rzeczywistości.

B. W jaki sposób kształtuje naszą osobowość to przekonanie, że intuicyjnie i bezpośrednio łączy się ona z Bogiem? Należy przyznać prymat intuicji w zakresie budzenia nie tylko religijnych uczuć i wzruszeń, ale i wzniosłych, głębokich myśli. Nawet gdy nie wchodzimy na teren mistycznych, nadprzyrodzonych doświadczeń, to zauważymy, że Bóg intuicjonistów jest pociągającą Miłością i nieograniczonym Dobrem. Argumenty spekulatywne „serca” rzeczywiście nie zagrzewają, a więc nie mogą służyć za wyłączną podstawę religijnego życia.

Przekonanie, jakie ktoś posiada o swym bezpośrednim i poznawczym związku z Bogiem, tak głęboko przenika życie duchowe jednostki, że można mówić o jej specjalnym charakterze. Na pierwszy plan wysuwa się tu życie religijne o zabarwieniu kontemplatywnym i tendencjach agnostycznych lub grawitujących ku panteizmowi czy też niekiedy jakiemuś kwietyzmowi;<sup>128</sup> człowiek ma czekać na Boże działanie i otwierać

---

<sup>128</sup> Kościół katolicki broni intuicjonizmu religijnego przed popadnięciem w panteizm i kwietyzm.

swe duchowe życie na wpływ łaski. Świadomość bliskości Boga jest źródłem moralnej siły, a równocześnie pokoju nawet wśród walki i cierpień; czasem zjawia się niechęć do teologii, dogmatu i dyskusji na tematy religijne, natomiast coraz intensywniej odzywa się tęsknota za ciszą i samotnością. Uczucie wielkiej zależności od Boga, towarzyszące intuicjonistom religijnym objawia się w aktach pokory i głębszej świadomości własnych grzechów. W stanach intuicji Boga wzmagają się pragnienia świętości i pokuty, co wynika z porównania względności człowieka z absolutnym Dobrem. Nie będzie rzeczą łatwą wskazać, w jakim kierunku intuicjonizm religijny prowadzi całą ludzką osobowość, czy np. przyczyni się do powstania typu estetycznego czy filozofującego, realisty lub idealisty, typu aktywnego lub biernego; nie da się jednak zaprzeczyć, że świadomość bezpośredniego obcowania z Bogiem nie tylko kształtuje naszą osobowość religijną, lecz ma doniosły wpływ na całość życia. „Intuicja” Boga tzn. przekonanie podmiotowe o łączności z Nim może ubocznie powodować ujemne skutki, a więc całkowite zamknięcie się w sobie (chorobliwy intrawertyzm) lub też przeciwnie, wyjście w świat i fanatyczne odnoszenie się do tych, co nie uznają misji „apostoła”; wiele np. herezji ma swe źródło w osobistym przekonaniu o widzeniu Boga.

Ostateczne wnioski co do wartości intuicji dałyby się sformułować następująco: W dążeniu ku zdobyciu prawdy o istnieniu Boga należy unikać jednostronności zarówno metody spekulatywnej jak intuicyjnej; dowody spekulatywne są często poprzedzane przez ontologiczną intuicję Boga; nie będzie ona jasna i wyraźna, lecz skłoni rozum do szukania. Intuicja nie zastąpi spekulatywnych dowodów, lecz może ułatwić je i nawet w pewnym stopniu wesprzeć. Prawdy metafizyczne mają inny rodzaj pewności niż matematyczne i przyrodnicze i zahaczają w większym stopniu o moralne życie i dlatego intuicja żądająca oczyszczenia serca wykonuje niezwykle ważną funkcję. Kontemplacja prawdy stanowi cel wszystkich dowodów, a więc są one środkiem a nie celem.

W naturze ludzkiej, w obecnym stadium jej rozwoju, rozum będzie domagał się zawsze uprawnień do badania i krytyki, a więc i przekonanie o istnieniu Boga musi podlegać temu żądaniu, w przeciwnym razie byłoby ono nienaturalne i wszelki intuicjonizm musi sobie z tego zdawać sprawę. Równocześnie należy przyznać, że intuicja szczególnie w dziedzinie religijnej jest nieodzowna, a więc same dowody spekulatywne nie mogą służyć za wyłączne oparcie dla religijnego przekonania.<sup>129</sup>

Wyprowadzenie intuicji Boga ze stanu potencjalnego do aktywnego będzie domagało się pracy nad sobą<sup>130</sup> i walki z moralnym lenistwem woli, tak zresztą jak dowody muszą przewyżczać lenistwo myślowe; dopiero złączenie obu tych wysiłków będzie uwieńczone zdobyciem religijnego przekonania o istnieniu Boga; ku Niemu idzie tedy cały człowiek, wykorzystując dwie władze poznawcze: intuicję i rozum, jakie opierają się na faktach świata wewnętrznego i zewnętrznego; takie poznanie Boga będzie przyczyniać się do urabiania całej osobowości człowieka, a więc stosunek poznawczy między nim a Bogiem będzie coraz bardziej personalistyczny. Bóg objawia się człowiekowi jako ktoś Najbliższy, a człowiek zbliża się ku Niemu całą swą istotą, posługując się rozumem dyskursywnym a także intuicją jako uprawnionymi metodami.

---

<sup>129</sup> La croyance en Dieu a quelque chose d'immédiate et son élément intuitif est incontestable. Puisque Dieu se présente comme un mystère, ce n'est point par un procédé purement logique, mais par une réflexion intuitive qu'on peut en prendre conscience — Paul Ortega, *Intuition et religion*, o. c. str. 107.

<sup>130</sup> Nie należy się obawiać, że naturalna intuicja Boga nie będąca przecież widzeniem jego istoty lecz tylko odkrywająca istnienie Stwórcy i bliskie działanie — będzie utożsamiona z widzeniem uszczęśliwiającym w niebie. Kościół katolicki uznając możliwość doświadczalnego poznania Boga już tu na ziemi, nie twierdzi bynajmniej, że jest ono wiekuiste i uszczęśliwiające.

DE VALORIBUS RELIGIOSIS METHODI INTUITIONIS IN EXISTENTIA  
DEI COGNOSCENDA CONSPICUIS

I. In cognoscenda quavis realitate duplex methodus observari potest: altera utens discursu id est illatione deductiva vel inductiva altera vero propugnante simplicem intuitionem; eadem valere in scientiis theologis consideranti facile constat. Speciatim in acquirenda persuasione de existentia Dei alii vellent tribuere primas partes argumentis speculativis aliis vero relicto discursu intuitionem religiosam eligunt quatenus illa instrumentum magis aptum praebet in attingendo Supremo Bono. Historia theologiae praesertim mysticae ostendit intuitionem nunquam vim suam perdidisse et per saecula usque ad nostram aetatem fascinosum influxum exercere. Quaedam apud omnes intuitionistas communiter admittuntur:

1) Intuitio Dei perficitur non in mundo visibili, qui potius obstacula ponit, sed in mysteriosa intimitate animae humanae.

2) Intuitio praebet immediatum contactum Dei.

3) Argumenta speculativa minus aestimantur; aliqui vero intuitionistae illa oblivioni vel etiam contemptui tradunt.

4) Omnes intuitionistae uno ore extollunt transcendentiam et ineffabilitatem divinam et aliqui eorum valde favent agnosticismo.

5) Propugnantes methodum intuitionis ab omnibus qui volunt cognoscere Deum exigunt, ut sese praeparent vitam honestam agendo.

II. In methodo intuitionis relate ad existentiam Dei cognoscendam oportet vera et utilia a falsis et nocivis discernere. Nemo ut videtur praesertim hisce temporibus cogitat nos posse construere religiosam persuasionem de existentia Dei ex elementis pure speculativis; si quis tamen vellet rationem omnino spernere indulgendo extremitatibus intuitionismi et argumenta reicere, multis periculis obnoxius manebit: a) nequiret sese liberari a periculo pantheismi a quo non valde difficilis gressus ad agnosticisum vel etiam atheismum, b) deesset illi clara notio Dei personalis, c) nimis indulgeret religioso sentimen-

talismo, d) immineret ei periculum indifferentismi quoad religionem positivam (revelatam). Methodus intuitionis depurgata ab elementis nocivis acceptanda est quando docet: a) purum oculum hominis esse conditionem „sinè qua non” in cognoscenda existentia Dei, b) totum hominem inclinari ad Deum affirmandum amandumque, c) vitam intimam hominis melius ducere modernum hominem ad Deum quam facta visibilis mundi, d) sola argumenta speculativa pro existentia Dei non habere vim efformandi hominem religiosum. Pro homine degenti in terra utraque methodus cognoscendi Deum accomodata apparet et nulla earum videtur reicienda: intuitio praeparat sequiturque argumenta speculativa.

III. Methodus discursiva et intuitiva valde differenter efformant sic dictam personalitatem ethicam hominis: qui inclinationibus speculativis indulgent, apparent magis moderati, in religione vident valores intellectuales, rebus terrenis magis inhaerent, inter naturam et gratiam multa communia adspiciunt at etiam aliquando spiritu rationalistico imbuuntur. Ex adverso intuitionitae ferunt aegre necessitates huius vitae, scientias etiam theologicas minus aestimant, tota vi incumbunt praxi virtutum at non distant saepe saepius periculo pseudo-misticismi.

*Conclusio.* Plurimi valores religiosi continentur in methodo intuitionis dummodo haec liberetur ab extremis et coniungatur in efformanda personalitate religiosa methodo discursivae.