

Roger E. Lacombe, *L'Apologétique de Pascal. Étude critique*, Paris 1958, ss. 319. Presses Universitaires de France, Bibliothèque de Philosophie Contemporaine.

Pascal należy do tych autorów, których dorobek myślowy wzbudza wciąż żywe zainteresowanie. Wyrazem tego jest duża ilość prac w formie artykułów i książek, jakie ukazywały się chociażby tylko na przestrzeni ostatnich kilkudziesięciu lat.

Szczególnie jednak jego myśl apologetyczna posiada ten rys nieprzemijalności. Nic dziwnego zatem, że wiele publikacji zawiera tę właśnie problematykę. Wśród bardziej interesujących można tu wymienić J. F. Thomasa *Les caractères de la démonstration dans l'apologie pascalienne* (Paris 1942), Jeanne Russier *La foi selon Pascal* (Paris 1949) oraz omawiane tu studium Lacombe'a.

Aktualność apologetycznej myśli Pascala uwidoczniła się w fakcie, że autor *Myśli* zamierzając stworzyć apologię chrześcijaństwa dla XVII w., przeczuł trudności, jakie niewierzący i w przyszłych wiekach będą wysuwali religii chrześcijańskiej. Można więc powiedzieć, że uchwycił on ten rodzaj owych trudności, które nurtują umysłowość czasów nowożytnych. Znamiennie wreszcie dla owej aktualności jest i to, że choć jego *Myśli* stanowią tylko zbiór materiałów do planowanej apologii, to już nawet w tej formie potrafią prowadzić człowieka do wiary z wyjątkową skutecznością. I jeszcze jedno: niewierzący nie przechodzili obok dzieła Pascala obojętnie. Krytyki Voltaire'a czy w XIX w. Haveta wskazują pośrednio ale dobitnie na wartość apologetycznej myśli Pascala.

Pascal na kilka lat przed śmiercią zapowiedział stworzenie apologii chrześcijaństwa. Zbierał w tym celu materiały, których nie zdążył już w sposób szczegółowy opracować. *Myśli*, bo one są zbiorem tych materiałów, stanowią więc zasadnicze źródło dla pracy Lacombe'a.

Pierwszy jej rozdział (*L'apologie du christianisme*, s. 11—39) autor po-

święca zorientowaniu czytelnika w zagadnieniach natury metodologicznej swego studium. Zwraca więc najpierw uwagę na trudności, jakie napotyka się we właściwym odczytywaniu myśli Pascala. Rodzą się one stąd, że materiał przezeń pozostawiony jest w stanie surowym; nie wiadomo dokładnie, które zapiski miały wejść do apologii. Trudno nieraz ustalić, co stanowi własną myśl Pascala, a co jest zanotowaną tylko przezeń opinią. Niektóre wreszcie teksty zdają się wskazywać na ewolucję poglądów już w samym stadium przygotowawczym.

Lacombe stawia sobie następnie pytanie: czy można ustalić szczegółowy plan zamierzonej apologii? Okazuje się, że na pewno pozostać można tylko przy projekcie zakrojonym przez Pascala najogólniej: nędza człowieka bez Boga (*la misère de l'homme sans Dieu*) i szczęście człowieka z Nim (*la félicité de l'homme avec Dieu*). Przy czym pierwsze zagadnienie miało być rozpracowane w oparciu o samą obserwację życia, drugie zaś — na podstawie tekstów biblijnych. Natomiast ani na podstawie zanotowanej przez przyjaciół w kilka lat po wygłoszeniu konferencji Pascala w Port-Royal na temat apologii, ani też w oparciu o częściową klasyfikację w dwu kopiach manuskryptu zebranych materiałów, nie da się odtworzyć paskalowskiego planu. Można co najwyżej pokusić się — i czyni to Lacombe — o wychwycenie poszczególnych elementów myśli apologetycznej Pascala i jakies — w swoim układzie — ich przedstawienie. Toteż w studium Lacombe'a rozdziały od II do XII są poświęcone omówieniu tych właśnie elementów.

Zadanie, jakie Pascal wyznacza swojej apologii, to doprowadzenie człowieka do wiary. Stąd w osobnym rozdziale (II. *La foi*, s. 40—71) Lacombe, analizując szczególnie 282 fragment *Myśli*, rozpatruje koncepcję wiary u ich autora. Pascal rozróżnia wyraźnie dwa rodzaje wiary: wiarę zbawienną, która jest darem Bożym i wiarą „serca” (ono oznacza u Pascala całą psychikę człowieka, a nie tylko jej elementy irracjonalne) oraz wiarę ludzką, która

opiera się na rozumowaniu, na dowodzeniu apologetycznym. Choć wiara zbawienna może istnieć bez dowodu apologetycznego (on nawet jest niezdolny do jej zrodzenia), to jednak apologetyka ma swój cel: wierzącemu daje upewnienie w porządku naturalnym, niewierzącemu zaś pozwala zrozumieć racje swego odrzucenia w wypadku nieprzyjęcia wiary.

Dowodzenie apologetyczne jest jednak także narzędziem wiary. Winno bowiem prowadzić niewierzącego najpierw do pragnienia, aby chrystianizm, ukazany jako konieczne lekarstwo dla człowieka, był prawdziwy. Następnie zaś ma wykazać, że takim faktycznie jest. Pod wpływem tego przekonania człowiek musi się przygotować (przez usunięcie przeszkód, wyzbycie złych upodobań, akty upokorzeń przed Bogiem, gotowość przyjęcia Bożych natchnień) na przyjęcie wiary-łaski. To przygotowanie stanowi *conditio sine qua non* dla wiary nadprzyrodzonej, ale tylko wtedy, jeśli ono tworzy w człowieku jakąś stałą dyspozycję, przyzwyczajenie (*la coutume*); stanowi ono punkt przejściowy w genezie wiary nadprzyrodzonej między rozumem a tą właśnie wiarą.

Całą powyższą koncepcję genezy wiary u Pascala można więc, zdaniem Lacombe'a, przedstawić w czterech następujących etapach. Ukazanie religii jako rozumnej i godnej miłości prowadzi do pragnienia, by ona była prawdziwa. Wykazanie zaś jej prawdziwości wpływa na wytworzenie takich dyspozycji w człowieku, że „Bóg, w której godzinie chce, łaskę wiary daje” (s. 52).

Choć taka koncepcja znajduje się w większości tekstów u Pascala, autor stwierdza, że problem bardzo się komplikuje, jeśli się weźmie pod uwagę fakt, iż istnieje, wprawdzie mniejsza, ale za to nie budząca wątpliwości ilość tekstów, w których uwidoczni się inna koncepcja wiary, z powyższą niezgodna. Z fragmentów bowiem 194 i 430 jasno wynika, że wiara oparta o dowodzenie, czyli ludzka, naturalna, suponuje od samego początku łaskę, która daje moc przekonywającą dowodom. Wydaje się więc, że Pascal skłania się ku pozycjom fideistycznym.

Z całego apologetycznego dorobku Pascala najszerzej znany jest argument „*le pari*”. Lacombe poświęca mu rozdział (III. *Le pari*, s. 72—111) swej pracy. Przeprowadza dość szczegółową analizę tego argumentu. Staje wyraż-

nie po stronie tych interpretatorów, którzy uważają „zakład” za część istotną planowanej apologii (s. 87, a zwłaszcza 89). Stwierdza w końcu, że choć były liczne głosy krytyczne (m. in. Havet, Renouvier ze swoją próbą sprostowania go *ad absurdum*), „zakład” posiada „rzeczywiste choć ograniczone do pewnej grupy ludzi znaczenie” i „jest argumentem oryginalnym” (s. 111).

Elementy, które miały wejść do pierwszej części apologii zestawia Lacombe w czterech kolejnych rozdziałach swego studium. A więc najpierw: człowiek nie jest zdolny do poznania prawdy (IV. *La vérité*, s. 112—135). Nie oznacza to jednak wcale jakoby Pascal głosił sceptycyzm, jak błędnie interpretowano odpowiednie jego teksty w XIX w. (s. 114). Jako uczyony uznawał przecież za prawdziwe twierdzenia matematyczne i prawa fizyczne. Dalej: po cóż zamierzałby tworzyć apologię? Jeżeli jednak Pascal mówił o tej niezdolności, to miał na uwadze *quæstio facti* — różne trudności praktyczne oraz ograniczoność człowieka w poznaniu otaczającej go rzeczywistości.

Obok tej słabości w dziedzinie poznania prawdy, tkwi w człowieku jeszcze druga — słabość w dziedzinie moralnej. Stanowi ją niezdolność do pełnego poznania i realizowania sprawiedliwości (V. *La justice*, s. 136—151) ujmowanej przez Pascala jak najszerzej, skrypturystycznie — jako cała treść życia moralnego. Człowiek bowiem o własnych siłach ani nie może w sposób dostateczny poznać sprawiedliwości, ani też nie posiada sił, by w codziennym życiu konsekwentnie wypełniać jej postulaty. Dowodów na to może dostarczyć cała historia ludzkości.

Pełne szczęście (VI. *Le bonheur*, s. 152—164) jest dla człowieka również czymś nieosiągalnym. Na tej płaszczyźnie praktycznie najbardziej uwidoczni się rażąca dysproporcja między pragnieniami a ich realizacją (s. 153). Myśl o śmierci wreszcie musi zatruć wszystko czarnym pesymizmem. Człowiek próbuje go czasem od siebie oddalić, zagłuszyć przez zabawę, rozrywkę (VII. *Le divertissement*, s. 165—175). Szuka w niej zapomnienia, ale choćby rozrywki zajmowały w życiu człowieka dużo miejsca, zawsze pozostaną tylko namiastką szczęścia. Choć Pascal widzi wielkość człowieka w jego zdolności myślenia, to jednak pozostawiony sam sobie, człowiek jest pełen nieroz-

wiązalnych znaków zapytania i niezaspokojonych głębokich pragnień; im głębiej siebie analizuje, tym wyraźniej to dostrzega.

Jedynie chrystianizm jest zdolny na nie w pełni odpowiedzieć (VIII. La solution chrétienne, s. 176—201). Więcej: nie tylko odpowiada i tłumaczy, ale nawet posiada i daje człowiekowi lekarstwo do wydzwignięcia się z nędzy. Lekarstwo takie, jakiego żadna filozofia nie tylko nie znalazła, ale nawet nie była i nie jest w stanie znaleźć. Aczkolwiek pobieżna obserwacja stwierdza już słuszność rozwiązań chrześcijańskich, to jednak nie może ona jeszcze stanowić dowodu ich prawdziwości, chociaż może, zdaniem Pascala, być dobrym punktem wyjścia dla takiego dowodu. Sam dowód, który Pascal zamierzał przeprowadzić w drugiej części apologii, musi opierać się na mocno uzasadnionej argumentacji. Będą ją stanowiły głównie proroctwa oraz cuda.

W tej części apologii ciekawa jest jednak sama idea Boga (IX. Le Dieu caché, s. 202—218). Cechą charakterystyczną apologetyki Pascala jest to, że nie dowodzi on Jego istnienia argumentami filozoficznymi. Odcina się wyraźnie od idei Boga filozofii, wykazując od razu istnienie Boga religii. Czyni tak dlatego, że z jednej strony nie czuł się na siłach do stworzenia argumentacji zdolnej przekonać ateistę, z drugiej zaś „poznanie Boga bez Jezusa Chrystusa” uważał za „bezużyteczne i jałowe” (fragment 556 *Myśli*). Lacombe zaznacza wyraźnie, że tej pierwszej przyczyny nie można interpretować w sensie negowania możliwości poznania Boga na drodze naturalnej, jak to nieraz się czyni, gdyż Pascal, chociaż mówi o tym często, ma na uwadze przede wszystkim stronę praktyczną, a poza tym „jego myśl jest często mniej radykalna niż sposób wyrażania się” (s. 204). Zresztą w większości tekstów przeznaczonych do apologii Pascal nie kwestionuje możliwości poznania Boga na drodze filozoficznej, lecz wysuwa tylko zastrzeżenia co do skuteczności tego typu dowodów oraz wskazuje na ich bezwartościowość dla zbawienia. I jeszcze jedno: dojście do Boga z pominięciem Jezusa Chrystusa stanowi łatwą i niebezpieczną drogę do deizmu. Możliwość poznania Stwórcy wbija bowiem człowieka w pychę, a ta oddala go od Boga. Tak więc Pascal usiłuje wykazać od razu, że Bóg nawiązał kontakt

z człowiekiem, podając mu pewną ilość prawd przedtem dlań niedostępnych. Chociaż człowiek ich w pełni nie pojmuje, powinien je przyjąć jednak jako gwarantowane przez samego Boga. Zresztą zespół tych prawd posiada na sobie „znaki Boże”. Na nich należy zbudować dowody historyczne wykazujące prawdziwość chrystianizmu. Trzeba jednak pamiętać przy tym o pewnej niejasności samych znaków, a konsekwentnie i dowodów, oraz o tym, „że Bóg ustanowił dotykalne znaki w Kościele, aby się dać poznać tym, którzy Go szukali szczerze; że je wszelako przesłonił w ten sposób, iż dostrzegą Go jedynie ci, którzy Go szukają z całego serca” (335 fragment *Myśli*). Stąd poznanie prawdziwości religii chrześcijańskiej zależy także od dyspozycji „serca” i woli, a nie tylko od umysłu. Wskutek owego „przesłonięcia” znaków, Bóg choć poznany, pozostaje zawsze jeszcze w chrystianizmie Bogiem Ukrytym. Ta idea Boga Niezrozumiałego, Ukrytego — zdaniem Lacombe’a — miała dominować w całym toku dowodzenia historycznego drugiej części apologii (s. 209).

Autor z kolei uwydatnia znaczenie dwu istotnych elementów paskalowskiej apologetyki: owej idei Boga Ukrytego i pominięcia dowodzeń filozoficznych. Pascal nie ograniczył się tylko do tego ostatniego — do usunięcia dowodów. Oryginalność jego leży właśnie w tym, że zastąpił je argumentacją psychologiczną (pierwsza część apologii). Przy tej okazji Lacombe zaznacza, że jakkolwiek apologetyka współczesna zawiera element psychologicznego przygotowania do wiary, to jednak traktuje go jako drugorzędny, jeśli nawet nie obcy apologetyce właściwej. U Pascala natomiast psychologiczne przygotowanie człowieka do wiary stanowi konieczne wprowadzenie do dowodzenia apologetycznego, jest jego integralną częścią, zajmując miejsce argumentacji filozoficznej. Lacombe słusznie zauważa, że zaobserwowany brak skuteczności tej ostatniej spowodował u Pascala takie ustawienie sprawy. Podkreśla przy tym, że dziś jeszcze bardziej uwydatnia się ta cecha filozoficznych dowodów. Chociażby nawet niewierzący przyznał im pewną wartość, to one doprowadzą go do poznania takiego pojęcia Boga, które nie angażuje człowieka całościowo. W argumentacji Pascala zaś pojęcie Boga życiowo interesuje człowieka. Ono bowiem wycho-

dzi z życia i prowadzi do życia religijnego.

Także koncepcja braku oczywistości dowodów i związana z nią idea Boga Ukrytego może mieć rzeczywistą skuteczność w stosunku do współczesnego niewierzącego (s. 215 n). Gdy bowiem przedkłada mu się — jak to często bywa — dowody apologetyczne jako narzucające się z pełną oczywistością, a jego osobista szczegółowa krytyczna analiza ukazuje mu je jako w wielu miejscach nieprzekonywające, wtedy te dowody zostają zupełnie łatwo odrzucone. Lecz jeśli apologetyka potraktuje je z góry jako niejasne, jeśli podkreśli, że już w zamiarach Bożych było to ukazanie się człowiekowi „in aenigmate”, może niewierzący uznać słabość dowodów, ale już inaczej je potraktuje, bo od nich teraz nie może oczekiwać oczywistości, nie zostaje więc zawiedziony.

Lacombe podkreśla wreszcie jeszcze jeden walor apologetycznej myśli Pascala: wyczuł całą siłę, jaką miały dla niewierzących zarzuty przeciw dowodom historycznym (skryptyurystycznym) chrystianizmu i „nie zadowolili się odpowiedziami łatwymi i powierzchownymi” (s. 216).

Głównym argumentem na prawdziwość chrystianizmu zdają się być w apologetyce Pascala proroctwa mesjańskie (X. Les prophéties, s. 219—262). Szczególna jego siła tkwi w fakcie, że proroctw tych jest dużo, powstawały w różnym czasie, dotyczyły rozmaitych okoliczności z życia Mesjasza i wszystkie się spełniły. Wydaje się jednak — powtarza Lacombe za ogółem interpretatorów — że dowód z proroctw ma większe szanse w stosunku do Żydów (s. 225). Chociaż trzeba przyznać, że spełnione proroctwo mesjańskie ze względu na swe powszechne znaczenie bardziej przemawia aniżeli np. cudowne uzdrowienie jakiejś osoby. Jak miał być zbudowany cały argument z proroctw, niestety, nic bliżej powiedzieć nie można.

Czy jednak, w świetle tego, co wyżej powiedziano, można sądzić, że cuda (XI. Les miracles, s. 263—290) stanowią dla Pascala argument drugiego rzędu? Zdaje się przemawiać za tym fakt, że w pozostawionym przez niego materiale jest bardzo dużo tekstów o proroctwach, a stosunkowo mało o cudach. Utała się nawet na tej podstawie wśród interpretatorów opinia, że autor *Myśli* proroctwom przyznawał większą wartość dowodową. Jednakże

Lacombe sądzi, że Pascal wcale nie deprecjonował cudu, a co najwyżej zacieśniał tylko jego funkcję motywacyjną pod względem czasowym. Twierdził mianowicie, że cuda były konieczne w czasie życia Pana Jezusa do uwierzenia jego osoby i nauki, bo proroctwa jeszcze w całej pełni tej funkcji wówczas nie mogły wypełnić.

Na podstawie nielicznych wprowadzie, ale wyraźnych tekstów Pascala, Lacombe stanowczo opowiada się za tym, że w jego apologetycznej myśli „cuda mają określony walor i znaczenie” (s. 264). Cuda bowiem w ujęciu Pascala są „znakami Bożej interwencji na tyle oczywistymi, aby mogły przekonać niewierzącego” (s. 265). Mają one jednak jeszcze i inną funkcję — widzialne cuda są obrazami niewidzialnych rzeczywistości. Nie są więc tylko zewnętrznym „dodatkiem” potwierdzającym prawdziwość Objawienia, ale odgrywają jakąś rolę w samym jego wnętrzu, skoro np. cielesne uzdrowienie ma być uzmysłowieniem uzdrowienia duchowego.

Lacombe, omawiając funkcję cudu w apologetyce Pascala, uwypukla szczególnie te elementy jego koncepcji, które współczesna apologetyka akcentuje w ujmowaniu cudu jako znaku, który nie tylko wskazuje na nadprzyrodzoność, ale jednocześnie ją zawiera.

W *Myślach* Pascala znajduje się też idea cudu moralnego, jako dowodu na nadprzyrodzony charakter chrześcijaństwa. Chociaż autor nie używa wprost tego terminu, posługuje się jednak wyrażeniami, które jego treść zawierają (XII. Le christianisme au contraire à la nature, s. 291—306). Idea wiecznotrwałości religii chrześcijańskiej i religijno-moralna przemiana ludzkości pod jej wpływem jest dla Pascala czymś nie tylko godnym podziwu, ale wprost czymś niewytłumaczalnym bez przyjęcia nadprzyrodzonej interwencji.

Pracę Lacombe'a kończą zebrane syntetycznie wnioski (Conclusion, s. 306—317). Tu autor dochodzi do przekonania, że „tym, co stanowi siłę i oryginalność apologetyki paskalowskiej, jest wiązanie oddziaływania na umysł z oddziaływaniem na serce, jest przedstawianie przez nią racjonalnej argumentacji tylko temu, kogo ona uprzednio przygotowała na jej przyjęcie” (s. 309).

Łatwo teraz — po tym przedstawieniu pracy Lacombe'a — dostrzec, że jej autor, analizując poszczególne ele-

menty apologetyki Pascala, jednocześnie omówił niektóre cechy i kwestie apologetyki współczesnej. Można tu przykładowo wyliczyć choćby tylko: problem dowodowej wartości argumentów apologetycznych, problem cudów, które potwierdzają, oznaczają i zawierają nadprzyrodzoność, czy też problem roli psychologicznego przygotowania podmiotu w przyjęciu argumentów racjonalnych.

Dzięki temu studium Lacombe'a stanowi nie tylko monografię o Pascalu, lecz może także być uważane za wyraz współczesnych tendencji w dyskusji nad teorią apologetyki.

*Ks. Stanisław Grzechowiak*