

GARRIGOU-LAGRANGE Reginald Maria — teolog, filozof, jeden z inicjatorów neotomizmu, ur. 21 II 1877 w Auch, zm. 15 II 1964 w Rzymie.

W 1895 rozpoczął studia medyczne na uniwersytecie w Bordeaux, w 1897, pod wpływem książki E. Hello pt. *L'homme. La vie — la science — l'art* (P 1872, 1936³⁶) przerwał studia, decydując się na wstąpienie do zakonu; w 1900 w Amiens złożył śluby zakonne u dominikanów, w 1902 przyjął święcenia kapłańskie. Po studiach filozoficznych i teologicznych we Flavigny-sur-Ozera in studiował na Sorbonie, gdzie słuchał wykładów m.in. H. Bergsona. W 1905 rozpoczął wykłady z historii filozofii w Saulchoir w Belgii, w 1906 przejął katedrę dogmatyki. Od 1909 do 1959 wykładał metafizykę i apologetykę w Angelicum w Rzymie. Choć jego wykłady odbywały się głównie w ramach fakultetu teologicznego, przez cały ten okres wykładał również metafizykę św. Tomasza z Akwinu (tzw. tomizm tradycyjny). W 1917 utworzył sekcję ascetyki i mistyki, która stała się podstawą do założenia przez P. P. Philippe w 1955 Instytutu Zagadnień Życia Wewnętrznego. Był członkiem założycielem Academia Pontificia Romana S. Thomae Aquinatis. Od 1955 pełnił funkcję konsultanta Kongregacji Świętego Oficjum oraz Kongregacji Do Spraw Zakonów. Został promotorem pracy doktorskiej K. Wojtyły.

W latach 1904–1960 opublikował G.-L. 23 książki i 600 artykułów (m.in. w „Revue Thomist”, „Revue des sciences philosophiques et théologiques”, „Divus Thomas”, „Angelicum”, „Vie spirituelle”). Pisma G.-L. można podzielić na: filozoficzne (zwł. metafizyka), teologiczne (apologetyka, dogmatyka, teologia moralna, ascetyczna, mistyczna) oraz duchowe. W pracach filozoficznych zmierzał do wyprecyzowania myśli Tomasza z Akwinu dotyczącej zagadnień bytu; pisma teologiczne to komentarze do teologicznych tekstów Akwinaty; prace duchowe podejmują tematykę życia w łasce i mistycznego zjednoczenia z Bogiem.

Główne pisma G.-L.: *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques* (P 1909, 1963⁵); *Dieu, son existence et sa nature* (P 1914, I–II, 1950¹¹); *De revelatione per ecclesiam catholicam proposita* (I–II, R 1918, 1950⁵); *Perfection chrétienne et contemplation selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix* (I–II, P 1923); *L'amour de Dieu et la croix de Jésus* (I–II, Juvisy 1929); *Le réalisme thomiste et le mystère de la connaissance* (Revue de Philosophie 31 (1931), 58–80, 132–156); *La providence et la confiance en Dieu. Fidélité et abandon* (P 1932; *Opatrzność a ufość w Bogu*, Gn 1934); *Le réalisme du principe de finalité* (P 1932); *Les trois conversions et les trois voies* (Juvisy 1933; *Trzy nawrócenia i trzy drogi*, Pz 1934); *De Deo uno. Commentarium in primam partem S. Thomae* (P 1938); *Les trois âges de la vie intérieure* (I–II, P 1938; *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, I–II, Pz 1960–1962, Niepokalanów 2001³); *De Deo trino et creatore* (Tn 1944, 1951²); *La synthèse thomiste* (P 1946); *Nécessité de revenir à la définition traditionnelle de la vérité* (Angelicum 25 (1948), 185–198); *Notre premier jugement d'existence selon saint Thomas d'Aquin* (w: *Studia mediaevalia*, Bg 1948, 289–302); *De unione sacerdotis cum Christo sacerdote et victima* (Tn 1948); *De beatitudine, et de actibus humanis et habitibus* (Tn 1951).

Prace pisane po franc. i po łac. podejmują w zasadzie te same zagadnienia; w łac. pisane są głównie wykłady, po franc. zaś opracowane syntezy podejmowanych zagadnień.

Pracami *Le sens commun* [...] oraz *Dieu, son existence et sa nature* włączył się G.-L. do zainicjowanego w 1879 przez Papieża Leona XIII encykliką *Aeterni Pa-*

tris odrodzenia tomizmu, pierwsza z nich była odpowiedzią na stanowisko É. Le Roy'a (przedstawione w wielu jego artykułach w „Revue de métaphysique et morale”, 1899–1901), w której G.-L. podjął próbę obrony realistycznego charakteru ludzkiego poznania przez wskazanie na zmysł wspólny jako na właściwe ludzkiemu umysłowi ukierunkowanie na zewnętrzną wobec niego, obiektywnie istniejącą i inteligibilną rzeczywistość; druga, broniąca możliwości wyprowadzenia istnienia Boga z pierwszych zasad intelektu zapoczątkowała debatę z myślą postkantowską oraz podjęła zagadnienie podstawy Tomaszowego rozróżnienia aktu i możliwości.

W pracach z zakresu duchowości G.-L. dokonał (opartej na teologii i katolickiej tradycji szkół duchowości) syntezy koncepcji życia duchowego. Przedstawił całościowy wykład teologii duchowości — od momentu otrzymania chrztu świętego aż do osiągnięcia zjednoczenia z Bogiem. Koncepcję trój etapowego rozwoju życia wewnętrznego wywodził z myśli św. Jana od Krzyża. Całą drogę życia duchowego ujął dynamicznie, wg tradycyjnego w myśli chrześcijańskiej podziału na 3 drogi: oczyszczającą, oświecającą i jednoczącą. Wypracowana przez niego synteza zogniskowana jest wokół pojęcia nadprzyrodzoności. Dążył do wyjaśnienia głębi i harmonii tajemnic objawionych: Trójcy Świętej, Wcielenia, Odkupienia, Eucharystii, nauki o opatrności, przeznaczeniu, łasce uświęcającej, cnotach teologicznych i moralnych, o charyzmatkach i cudach.

Należał do inicjatorów odnowy teologii życia wewnętrznego w duchu postanowień Soboru Watykańskiego I, zrywając z tradycyjną koncepcją ascetyki i mistyki, wg której mistyka tworzy odrębną od ascetyki dyscyplinę teologiczną, zajmującą się działaniem łask nadprzyrodzonych. Wbrew temu ujęciu, uznającemu modlitwę kontemplacyjną za stan nadzwyczajny, dostępny tylko wybranym, G.-L. dowodził, że kontemplacja włana stanowi normalny rozwój życia łaski i jest możliwa do osiągnięcia dla każdego wierzącego jako jedna z form świętości. Życie mistyczne nie ma charakteru osobistego przywileju, lecz pozostaje dostępne dla wszystkich, mieszcząc się w ramach naturalnego powołania człowieka i w ramach działania Ducha Świętego. Zadaniem człowieka jest realizacja rozwoju tego życia za pomocą środków uświęcenia zarówno naturalnych, jak i nadprzyrodzonych, zgodnie z zasadą, że łaska zakłada naturę i ją doskonali. Doświadczenia życia mistycznego wyjaśniał posługując się tomistyczną nauką o cnotach wlanym (teologicznych i moralnych) oraz o darach Ducha Świętego.

Podkreślał harmonię trzech rodzajów mądrości: filozoficznej, teologicznej i mistycznej. Teologiczna synteza G.-L. stanowi przykład wykorzystania spekulatywnych możliwości ludzkiej inteligencji, wynikających z przekonania, że rozum przenika wiarę. Twierdzenie o istnieniu Boga uznał G.-L. za logiczną konieczność, wyprowadzoną z pierwszych zasad intelektu; uzasadniał racjonalną oczywistość faktu objawienia. Zachowując wierność doktrynalną Kościołowi i wierność intelektualną św. Tomaszowi, zwalczał błędy racjonalistów, agnostyków, naturalistów, panteistów, ewolucjonistów, modernistów czy neomodernistów. Polemizował ze zwolennikami nowej teologii, krytykował modernistyczne interpretacje formuł dogmatycznych.

W filozofii — rozpoczynając od przeciwstawienia się bergsonizmowi, podjął (zgodnie z przesłaniem *Aeterni Patris*) myśl Tomasza z Akwinu, traktując ją jako odpowiedź na wiele filozoficznych problemów XX w. W interpretacji nauki Akwinaty opierał się na interpretacjach Kajetana i Jana od św. Tomasza,

wykorzystywał także myśl G. W. Leibniza. Występując przeciwko wpływom modernizmu realizował tradycyjny sposób uprawiania filozofii. Nauczał tomizmu zracjonalizowanego, wskazując na obiektywną wartość i transcendentalny zasięg ludzkiej myśli i ustalając, że byt jest przedmiotem formalnym intelektu. Filozofię traktował jako naukę pomocniczą teologii (*ancilla theologiae*), będącą jej metodologicznym wymogiem, stąd twierdzenia metafizyczne oraz epistemologiczne wykorzystuje w uzasadnieniach orzeczeń doktrynalnych w apologetyce i dogmatyce. Opierając się na tradycyjnym arystotelesowskim rozróżnieniu, dzielił filozofię na instrumentalną (logikę) i pryncypialną — składającą się z filozofii praktycznej (etyki) i spekulatywnej, w ramach której wyróżniał filozofię natury (kosmologię i psychologię) oraz metafizykę: defensywną (krytykę poznania) i ostensywną (ontologię i teodyceę).

Najpełniej realizował tradycyjny sposób uprawiania metafizyki jako nauki analitycznej, budowanej dedukcyjnie. Przedmiotem metafizyki jest byt ujęty esencjalnie (co wynika z uznania, że intelekt najpierw abstrahuje pojęcie bytu z danych zmysłowych, a dopiero przez refleksję nad danymi doświadczenia ujmuje istnienie). Dzięki intuicji intelektualnej, w pojęciu bytu od razu dostrzeżę się pierwsze zasady bytu — zasadę tożsamości i niesprzeczności. Zasady te nie są tylko podstawami rozumowania, ale mają wartość ontologiczną (ich uzasadnieniem jest obiektywna oczywistość); wyrażają nie tylko prawa myśli, ale i bytu. Na podstawie zasady niesprzeczności i zasady racji dostatecznej dedukcyjnie buduje się system metafizycznych tez. Podkreślał substancjalny charakter bytu, zwracając uwagę na jego identyczność z sobą samym. Przyjmując złożenie każdego substancjalnego bytu materialnego z materii i formy, pozostawał w nurcie arystotelesowskiego hylemorfizmu; zgodnie z arystotelesowską koncepcją aktu i możliwości, aktowi przypisywał większą doskonałość pojęciową, czasową i hierarchiczną.

Rozbudował klasyczną teorię metafizyki poznania. Teorię poznania uznał, powołując się na stanowisko Jana od św. Tomasza, za część wstępną metafizyki ogólnej. Naturalnym przedmiotem poznania jest byt. Docierając poznawczo do bytu, ludzki umysł sięga poza zjawiska. Pojęcia czy jakości, będące przedmiotem intelektualnej wiedzy, pochodzą od realnie istniejących rzeczy; są ujednostkowane w realnie istniejących, materialnych, konkretnych bytach, które ludzki intelekt ujmuje jako powszechne i niematerialne. Teorię tę określał jako realizm metodyczny i krytyczny. Broniąc realizmu poznawczego przez uznanie, że intelekt człowieka jest władzą nastawioną na ujęcie bytu, powrócił do klasycznego pojęcia zdrowego rozsądku, podejmując jednocześnie polemikę z myślą Bergsona, a także ze szkołą szkotowską. Zaakceptował klasyczny podział funkcji poznawczych na proste ujęcie oraz sąd, uznając pierwszeństwo poznania pojęciowego przed sądowym, a tym samym pierwszeństwo poznania treści bytowej przed stwierdzeniem jej istnienia, które następuje dopiero w momencie nawrotu do wyobrażeń, czyli w refleksji intelektu nad własnymi aktami poznawczymi. Na podstawie tekstów Akwinaty zwrócił uwagę na występowanie w poznaniu tzw. *vis cogitativa* — specyficznej dla człowieka władzy oceny zmysłowej.

Uważał, że pierwszym aktem intelektu jest proste ujęcie, które byt ujmuje bezpośrednio, w ten sposób stanął na stanowisku tradycyjnym, wykluczającym kwestię poznawalności bytu jako bytu z dziedziny poznania zmysłowego, umieszczając ją w porządku czysto intelektualnym. Zmysły zatrzymują się na

powierzchni zjawiskowej rzeczywistości i nie są w stanie dotrzeć poznawczo głębiej. Byt zostaje uchwycony przez człowieka w czysto intelektualnej czynności prostego ujęcia, gdy intelekt abstrahuje pojęcie bytu z danych zmysłowych. Uznał istnienie abstrakcyjnej intuicji bytu, gdy intelekt pojmuje byt i abstrahuje go. Intelekt ujmuje bezpośrednio byt wyabstrahowany z jego stanów aktualnego i możliwego istnienia, ujmuje jednak byt realny, ponieważ byt ten realizuje się w realnych konkretach. G.-L. nie widzi możliwości występowania poznawczego aktualnego stwierdzenia istnienia. Istnienie ujmowane jest przez intelekt dopiero w refleksji intelektu nad szczegółowymi aktami poznawczymi, które są uprzedmiotowione w rzeczywistości. Sąd egzystencjalny powstaje zatem w wyniku *reductio ad phantasmata*. Dzięki intuicji intelektualnej od razu w pojęciu bytu dostrzega się pierwsze zasady bytu, które stanowią podstawę rozumowania. Przy analizie pierwszych zasad, uznając, że nie są one tylko subiektywnymi myślowymi strukturami, ale są zakorzenione w bycie, ich uzasadnieniem jest więc obiektywna oczywistość — sprzeciwia się G.-L. subiektywistycznemu stanowisku Kanta (który przyjmował ich oczywistość subiektywną). Realizm poznawczy stwierdza ostatecznie, że byt — przedmiot pierwszych intelektualnych ujęć, jest bytem rzeczy zmysłowo poznawalnych; pojęcie bytu zostaje wyabstrahowane ze zmysłowo poznawalnej rzeczywistości. Dokonując analizy pojęcia bytu, G.-L. za pierwszą i naczelną zasadę bytu uznaje zasadę tożsamości.

Naturalne realistyczne ukierunkowanie ludzkiego rozumu zapewnia możliwość zbudowania prawomocnej metafizyki, a nawet teologii naturalnej. Wg G.-L., Akwinata przedstawił filozofię bytu, która wyraża naturalne metafizyczne ukierunkowanie ludzkiego rozumu i w której występuje naukowo wyartykułowane uświadomienie funkcjonowania *sens commun* (zmysłu wspólnego). W antropologii filozoficznej opowiadał się, zgodnie z myślą św. Tomasza, za drogą pośrednią między czystym intelektualizmem a woluntaryzmem. Bronił przed wpływami fenomenologii prawdziwości teodycei zbudowanej na filozofii bytu.

W pismach G.-L. znajduje się polemika z nominalizmem empirycznym oraz z kantowskim subiektywizmem, a także próba pokazania pozytywnego stanowiska filozofii bytu przeciwko filozofii stawania się. Chciał wykazać, że umysł ludzki zdolny jest do dotarcia do prawdy, a nie tylko do gromadzenia danych. Filozofia G.-L. była ważnym stadium w rozwoju myśli tomistycznej, wskazując na możliwości wykorzystania Tomaszowego rozumienia zagadnień bytu i poznania.

Bibliografia: É. Gilson, T. Langan, A. A. Maurer, *Recent Philosophy. Hegel to the Present*, NY 1962 (*Historia filozofii współczesnej*, Wwa 1977, 700); M. Gogacz, *Współczesne interpretacje tomizmu*, Znak 15 (1963), 1339–1353; M. B. Lavaud, DSAM VI 128–134; A. Huerga, *El Padre G. Maestro de la vida interior*, Teología espiritual 8 (1964), 463–486; M. B. Lavaud, *Le Père G.-L.*, RThom 64 (1964), 181–199; I. Colosio, *Il padre Maestro Reginaldo G.-L.*, Rivista di ascetica e mistica 10 (1965), 52–68; M. R. Gagnebet, *L'oeuvre du P. G.-L.*, Angelicum 42 (1965), 7–31; A. Lobato, *Itinerario filosófico de R. G.-L.*, tamże, 53–116; B. Zorcolo, *Bibliografía del P. G.-L.*, tamże, 200–272; M. Gogacz, *Tomizm egzystencjalny na tle odmian tomizmu*, w: *W kierunku Boga*, Wwa 1982, 59–81; Krąpiec Dz I 90–92; S. Kamiński, *Metody współczesnej metafizyki*, w: *Filozofia i metoda*, Lb 1993, 41–123; Krąpiec Dz VIII 119–124.

Aleksandra Gondek