

Ks. SŁAWOMIR ZIELIŃSKI  
Uniwersytet Śląski w Katowicach  
Wydział Teologiczny

## ANTROPOLOGIA MAURICE'A BLONDELA I KRYZYS MODERNISTYCZNY

Temat „Antropologia Maurice’a Blondela i kryzys modernistyczny” jest ciekawy i od około 40 lat często podejmowany i pogłębiany. Specyfika tego zagadnienia leży w tym, iż z jednej strony autor ten często stawiany był w szeregu głównych modernistów, a z drugiej należy zauważyć, że jego nazwisko ani jakikolwiek tytuł jego publikacji nigdy nie znalazł się na rzymskim indeksie. Gdzie zatem znajduje się klucz do rozwiązania tej zagadki? Jest to problem bardzo obszerny. Zaproponowany artykuł nie wyczerpie szerokiej i złożonej problematyki. Ograniczy się do kilku istotnych aspektów zwłaszcza związanych na różny sposób z antropologią.

Najprzód zostanie przedstawiony w ogólnym zarysie kryzys modernistyczny, jego francuska specyfika i reakcja *Magisterium Ecclesiae*. Następnie zostaną zasygnalizowane najważniejsze publikacje Blondela z okresu kryzysu modernistycznego oraz wpływ modernizmu na myśl „Filozofa z Aix”.

### 1. Kryzys modernistyczny

#### 1.1. Uwagi wprowadzające

Termin modernizm (nowożytność) charakteryzuje się wieloznacznością. Jest to zbiór poglądów dotyczących kultury, religii, społeczeństwa, człowieka, nauki, filozofii itd.<sup>1</sup> Problematyka artykułu zostanie skoncentrowana głównie na wymiarze religijnym. Tak zwany kryzys modernistyczny przejawiał się głównie w konflikcie między nauką i wiarą oraz w gorącej dyskusji poświęconej ewolucjonizmowi i interpretacji pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju<sup>2</sup>. Prowokujący poważny kryzys religijny katolicyzmu rozwinął się między ostatnim dziesięcioleciem XIX w. a pierwszą wojną światową. Przyjmuje się jako symboliczne daty 1883–1915. Objął zasadniczo cztery europejskie kraje, wśród których Francja

<sup>1</sup> A. Bronk, *Krajobraz postmodernistyczny*, Ethos 9,1-2 (1996), s. 79, 82-83.

<sup>2</sup> F. Russo, *Cent années d'un dialogue difficile entre la science et la foi 1850-1950*, Recherches et Débats, 4 (1953), s. 7-30; R. Virgoulay, *Les courants de pensée du catholicisme français. L'épreuve de la modernité*, Paris 1985, s. 31-69.

została najbardziej dotknięta kryzysem<sup>3</sup>. Przełom XIX i XX stulecia ukazywał, że chrześcijanie coraz bardziej uświadamiają sobie „rozejście się” Kościoła i nowożytnej kultury. Powrót do św. Tomasza, ogłoszony przez Leona XIII, wydawał się wyborem kierunku przeciwnego do rozwoju historii. Było to rozwiązanie nieadekwatne do wyzwań płynących ze strony nauki i krytyki w kierunku chrześcijaństwa<sup>4</sup>. Należy podkreślić, że modernizm był zjawiskiem bardzo złożonym i trudnym do zdefiniowania. Postrzegano go często jako zerwanie z Tradycją, co było poważnym problemem w dziedzinie religijnej, gdzie Tradycja była często punktem odniesienia<sup>5</sup>.

W modernizmie chodziło o adaptację nauk o religii (historycznych i egzegetycznych), a także koncepcji i treści wiary do kryteriów nauki nowożytnej. W konsekwencji reforma modernistyczna prowadziła do nowego rozumienia Objawienia, wiary, dogmatu, roli Pisma świętego, Tradycji i Kościoła<sup>6</sup>. Alfred Loisy określał modernizm jako próbę reformy systemu Kościoła rzymskokatolickiego, zaczynając od jego systemu intelektualnego<sup>7</sup>. W szerokim sensie modernizm może zostać zdefiniowany jako ruch, który dążył do zharmonizowania podstawowych danych katolickiej wiary z nowymi formami kultury nowożytnej. W sensie ścisłym, był to ruch, dążący do sprowokowania tej odnowy poprzez zastosowanie metody historyczno-krytycznej do badania doktryny chrześcijańskiej<sup>8</sup>. Była to zatem „walka” o prawdę, wokół prawdy religijnej, z jednej strony kontestowanej, a z drugiej bronionej w takiej postaci, w jakiej była tradycyjnie nauczana i przekazywana<sup>9</sup>.

Termin modernizm pojawił się we Francji około 1850 r. Stał się bardzo popularny zwłaszcza po ogłoszeniu przez Piusa X encykliki *Pascendi dominici gregis* w 1907 r. potępiającej wszelką doktrynę określaną tym terminem. W 1864 r. Pius IX, ogłaszając *Syllabus*, katalog podstawowych błędów ówczesnego czasu w liczbie osiemdziesięciu, ukazywał błędy *ad extra*, czyli te, które funkcjonowały w ówczesnym świecie. Pius X, przeciwnie, ukazuje to zjawisko *ad intra*,

<sup>3</sup> R. Virgoulay, *Les courants de pensée du catholicisme français...*, s. 33. Ch. Theobald sytuuje kryzys modernistyczny między 1893 r., w którym Leon XIII opublikował pierwszą encyklikę biblijną *Providentissimus Deus* i datą odwołania z katedry egzegezy biblijnej Loisyego, a rozpoczęciem I wojny światowej, która wyraźnie zmieniła pejzaż społeczeństw i Kościoła w Europie – por. Ch. Theobald, *Le christianisme comme style*, t. 1: *Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, Paris 2007, s. 207.

<sup>4</sup> G. Routhier, F. Nault, *Un très grand siècle pour la théologie*, w: *Les grandes révolutions de la théologie moderne*, dir. F. Bousquet, Paris 2003, s. 115; E. Vilanova, *Histoire des théologies chrétiennes*, t. 3, Paris 1997, s. 661.

<sup>5</sup> R. Virgoulay, *Les courants de pensée du catholicisme français...*, s. 34-35.

<sup>6</sup> R. Virgoulay, *Blondel et le modernisme. La philosophie de l'action et les sciences religieuses (1896-1913)*, Paris 1980, s. 504; A. Léonard, *Pensées des hommes et foi en Jésus-Christ. Pour un discernement intellectuel chrétien*, Paris-Namur, s. 181-185.

<sup>7</sup> Por. R. de Boyer de Sainte-Suzanne, *Alfred Loisy: entre la foi et l'incroyance*, Paris 1968, s. 172.

<sup>8</sup> R. Virgoulay, *Blondel et le modernisme...*, s. 504. M. Neusch, B. Chenu, *Au pays de la théologie, A la découverte des hommes et des courants*, Paris 1994, s. 46-47.

<sup>9</sup> E. Poulat, *Modernistica. Horizons. Physionomies. Débats*, Paris 1982, s. 23.

czyli we wnętrzu Kościoła<sup>10</sup>. Wszystkie te zabiegi antymodernistyczne i podjęte kary dyscyplinarne sparaliżowały badania katolickie przez prawie pięćdziesiąt lat, praktycznie aż do Soboru Watykańskiego II<sup>11</sup>. Podobny los podzieliły propozycje antropologiczne z przełomu stuleci dotyczące apologetyki. Formacja intelektualna duchowieństwa francuskiego wyraźnie ucierpiała z powodu tych restrykcji.

## 1.2. Główni przedstawiciele modernizmu francuskiego

Kryzys modernistyczny we Francji miał przede wszystkim wymiar doktrynalny: filozoficzno-teologiczny. Dotyczył głównie nauk o religii, historii Kościoła, dogmatyki. Później rozciągnął się także na kwestie egezygetyczne, w związku z krytyką podjętą przez grupę egezygetów, dotyczącą historyczności niektórych opowiadań biblijnych (stworzenie świata w ciągu tygodnia, cudowne wydarzenia pochodzące od Mojżesza czy zatrzymanie słońca przez Jozuego). Polemika była coraz żywsza zwłaszcza w perspektywie rozwoju geografii, geologii i paleontologii. Wysiłki „konkordystów”, którzy usiłowali pogodzić wiarę i rozum wydawały się śmieszne i nie do przyjęcia przez nowożytny rozum. Dla przykładu, uważano, że siedem dni stworzenia świata według 1 rozdziału Księgi Rodzaju odpowiada różnym okresom i epokom geologicznym<sup>12</sup>.

We Francji tego okresu można wyróżnić trzy główne tendencje: progresiści (bp Batiffol, Lagrange, L. de Grandmaison), moderniści (A. Loisy, E. Le Roy) i racjoniści (J. Tourmel, A. Houtin). Jest to jednak schemat relatywny, gdyż wielu filozofów, teologów oraz ludzi nauki i kultury nie można umieścić w żadnej z tych grup, np. M. Blondela czy L. Laberthonnière’a. Trzy wspomniane tendencje rozwijały się zwłaszcza od 1875 r., kiedy to otrzymano pozwolenie na wolne zakładanie katolickich szkół wyższych. Powstało wówczas pięć instytutów katolickich<sup>13</sup>.

Jednymi z pierwszych podejrzanych o modernizm we Francji byli dwaj profesorowie Instytutu Katolickiego w Paryżu: Louis Duchesne (1843–1922) i Alfred Loisy 1857–1940<sup>14</sup>. Podobnie podejrzania skierowano na L. Laberthonnière’a (1860–1932), oratorianina związanego z Blondelem, zwłaszcza poprzez „Annales

<sup>10</sup> Tamże, s. 24–26. R. Virgoulay, *Les courants de pensée du catholicisme français...*, s. 33. Zob. M. Neusch, *Dieu et la liberté*, w: B. Chenu, M. Neusch, *Dieu au XX<sup>e</sup> siècle. Contribution de la théologie aux temps qui viennent*, Paris 2002, s. 206–207. Ch. Theobald, *De Vatican I aux années 1950: révélation, foi et raison, inspiration, dogme et magistère infaillible*, w: *Histoire des dogmes*, t. 4: *La Parole du salut*, dir. B. Sesboüé, Ch. Theobald, Paris 1996, s. 415, przypis nr 4.

<sup>11</sup> R. Virgoulay, *Les courants de pensée du catholicisme français...*, s. 38.

<sup>12</sup> Ch. Perrot, *L'épopée biblique au XX<sup>e</sup> siècle*, w: *Les grandes révolutions de la théologie moderne*, dir. F. Bousquet, Paris 2003, s. 81. Zob. także, R. Winling, *La théologie catholique en France au XX<sup>e</sup> siècle. Evolution et renouvellement*, Nouvelle Revue Théologique 111,4 (1989), s. 544–545; F. von Hügel, *The Mystical Element of Religion as studied in saint Catherine of Genoa and her friends*, London 1908; R. Virgoulay, *Les courants de pensée du catholicisme français...*, s. 114–115.

<sup>13</sup> E. Poulat, *Modernistica. Horizons, Phisionomies. Débats*, s.39.

<sup>14</sup> R. Virgoulay, *Les courants de pensée du catholicisme français...*, s. 34; Ch. Perrot, *L'épopée biblique au XX<sup>e</sup> siècle*, s. 82–85. Zob. M. Schoof, *Przełom w teologii katolickiej. Początki – drogi – perspektywy*, Kraków 1972, s. 59–68.

de philosophie chrétienne". W 1913 r. zakonnik otrzymał zakaz publikowania jakichkolwiek treści religijnych<sup>15</sup>.

Burza modernistyczna rozpełniona została na początku XX w. W 1900 r. Adolf von Harnack, niemiecki specjalista początków chrześcijaństwa o światowej renomie, opublikował serię konferencji wygłoszonych w Berlinie noszących tytuł *Das Wesen des Christentums*<sup>16</sup>. Była to apologia historyczna protestantyzmu liberalnego. W 1902 r. pojawiła się publikacja katolickiego księdza należącego do diecezji Châlons-sur-Marne, profesora egzegezy i historii religii w Instytucie Katolickim w Paryżu, Alfreda Loisyego (1857–1940), *L'Evangile et l'Eglise*, która z kolei była apologią historyczną „katolicyzmu oświeconego” a nie obowiązującego modelu rzymskiego. Książka została uznana za niebezpieczną dla wiary, jeszcze gorzej oceniono wyjaśnienia samego autora. W swych wykładach mocno podkreślał wzięcie pod uwagę rodzaju literackiego, w jakim został napisany dany tekst biblijny<sup>17</sup>. W 1903 r. Loisy opublikował kolejną „niebezpieczną” książkę *Autour d'un petit livre*. Te dwie publikacje Loisyego wskazują wyraźnie na rozjeżdżenie się historii i teologii<sup>18</sup>. Został ekskomunikowany 7 marca 1908 roku<sup>19</sup>. Mimo iż nie był filozofem, jego twierdzenia dotyczące Objawienia zawierają dużo treści filozoficznych. Historia religii, jego zdaniem, jest historią życia moralnego ludzkości. Podmiotem tej historii nie jest jednostka, lecz wspólnota. Pośród religii, szczególne miejsce zajmuje chrześcijaństwo, gdyż wyraziło ono jaśniej niż pozostałe religie pojęcie moralności, obowiązujące powszechnie ludzkość<sup>20</sup>. Objawienie jest uświadomieniem sobie relacji do Boga. Początek Objawienia chrześcijańskiego miał miejsce w duszy Jezusa, który uświadomił sobie relację z Bogiem i znaczenie relacji łączącej wszystkich ludzi z Ojcem. Objawienie nie dokonuje się na płaszczyźnie racjonalnej, ale w sercu, w sferze uczucia. Objawienie to tylko świadomość stosunku człowieka do Boga. Poznanie tej świadomości dokonuje się pod impulsem serca, czyli religijnego i moralnego uczucia<sup>21</sup>. Objawienie

<sup>15</sup> R. Virgoulay, *Les courants de pensée du catholicisme français...*, s. 43. Zob. R.D. Haight, *Unfolding of Modernism in France: Blondel, Laberthonnière, Le Roy*, Theological Studies 35,4 (1974), s. 635-643.

<sup>16</sup> Leipzig 1900. Tł. polskie: *Istota chrześcijaństwa. Szesnaście wykładów wobec słuchaczy wszystkich fakultetów 1899/1900 w Uniwersytecie Berlińskim*, tł. Jan Zachariewicz, Warszawa 1909. Wersja francuska ukazała się już w 1902 r.

<sup>17</sup> J. Kulisz, *Czasy nowożytne wyzwaniem dla chrześcijaństwa*, Warszawa 2001, s. 152; Ch. Perrot, *L'épopée biblique au XX<sup>e</sup> siècle*, s. 83 ; R. Gibellini, *Panorama de la théologie au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris 1994, s. 174-178. Zob. S. Leblanc, *Un clerc qui n'a pas trahi. Alfred Loisy d'après ses mémoires. 1931*, w: *Une oeuvre clandestine d'Henri Bremond*, édit. critique et dossier historique par E. Poulat, Roma 1972, s. 111-186.

<sup>18</sup> P. Colin, *L'audace et le soupçon. La crise moderniste dans le catholicisme français*, Paris 1997, s. 12; G. Routhier, F. Nault, *Un très grand siècle pour la théologie*, s. 115-117; E. Vilanova, *Histoire des théologies chrétiennes*, t. 3, s. 668.

<sup>19</sup> J. Kulisz, *Czasy nowożytne wyzwaniem dla chrześcijaństwa*, s. 152.

<sup>20</sup> A. Loisy, *La religion*, Paris 1917; tenże, *Religion et humanité*, Paris 1926. Por. J. Kulisz, *Czasy nowożytne wyzwaniem dla chrześcijaństwa*, s. 153; R.D. Haight, *Unfolding of Modernism in France: Blondel, Laberthonnière, Le Roy*, s. 643-647.

<sup>21</sup> J. Kulisz, *Czasy nowożytne wyzwaniem dla chrześcijaństwa*, s. 153.

nie jest, jak to rozumiał Loisy, przekazaniem człowiekowi niezmiennego depozytu prawd. Jest to tylko intuicyjne i doświadczalne poznanie ludzkich relacji do Boga. Objawienie zatem nieustannie się staje, podobnie jak relacja człowieka do Boga jest doświadczana i pogłębiana<sup>22</sup>. Ostatnia dekada XIX w. napełniona była żywą debatą wokół refleksji filozoficznych i apologetycznych Blondela oraz dwóch osób związanych z Instytutem Katolickim w Paryżu<sup>23</sup>.

Edouard Le Roy (1870–1954) był praktykującym katolikiem i filozofem działania. Współpracował z „Annales de philosophie chrétienne”, przy boku Laberthonnière’a i Blondela. W swym prowokacyjnym artykule *Qu'est-ce qu'un dogme?* proponuje, aby przyjąć dogmat nie jako prawdę teoretyczno-spekulatywną, lecz bardziej jako regułę praktyczną czy dyrektywę działania<sup>24</sup>. Głosił zasadę absolutnej immanencji w swym słynnym wyrażeniu: „Nic poza myślą nie daje się pomyśleć” (*Un au-delà de la pensée est impensable*)<sup>25</sup>. Jego pragmatyzm popychał go do krytyki teologii tradycyjnej, co przyniosło umieszczenie go na indeksie.

### 1.3. Reakcja Kościoła na błędy modernizmu

Reakcją Kościoła na błędy modernizmu był dekret *Lamentabili*, encyklika *Pascendi dominici gregis* oraz tzw. przysięga antymodernistyczna. 17 lipca 1907 r. Święte Oficjum wydało dekret *Lamentabili*, przedstawiając 65 propozycji niemożliwych do przyjęcia przez katolików. Prawie wszystkie dotyczyły autorów francuskich, w przeważającej większości poświęconych Loisyemu. 8 września tego samego roku Pius X promulgował encyklikę *Pascendi dominici gregis* o błędach modernistów<sup>26</sup>.

Dekret *Lamentabili* był skierowany przeciwko błędom modernistów w dziedzinie krytycznej egzegezy. Kilka propozycji dotyczy także teologii fundamentalnej (propozycje 20–22). Propozycja 59 odrzucała pojęcie naturalistyczne objawienia

<sup>22</sup> A. Loisy, *Autour d'un petit livre*, Paris 1903, s. 195-197; R. Latourelle, *Théologie de la révélation*, Bruges 1966, s. 300-302; J. Kulisz, *Czasy nowożytnie wyzwaniem dla chrześcijaństwa*, s. 153.

<sup>23</sup> P. Colin, *L'audace et le soupçon...*, s. 12-13.

<sup>24</sup> Wspomniany artykuł został opublikowany w „La Quinzaine” z 16 czerwca 1906 r. Później został włączony do publikacji noszącej tytuł *Dogme et Critique* (Paris 1907). Tekst Le Roya został umieszczony na indeksie. – R. Virgoulay, *Les courants de pensée du catholicisme français...*, s. 49. Zob. R.D. Haight, *Unfolding of Modernism in France: Blondel, Laberthonnière, Le Roy*, s. 651-656.

<sup>25</sup> S. Judycki, *Immanencja*, kol. 72. *Immanence*, w: *Dictionnaire de la langue philosophique*, dir. P. Foulquié, R. Saint-Jean, Paris 1962, s. 347.

<sup>26</sup> E. Poulat, *Modernistica. Horizons. Physionomies. Débats*, s. 39-40. Zob. P. Colin, *L'audace et le soupçon...*, s. 151-163. N. Provencher nazywa Loisyego „moderniste par excellence” ze względu na ilość publikacji i wielkie zainteresowanie jego koncepcjami zwłaszcza w perspektywie egzegezy i teologii. Nie należy umieszczać w grupie modernistów autorów z tego okresu, którzy rozwijali w sposób nowatorski swe refleksje, zachowując jednocześnie dystans do pozycji doktrynalnych modernizmu. Chodzi tu głównie o M. Blondela, L. Laberthonnière’a czy M.-J. Lagrange’a. Nie można zbyt pochopnie przypisywać pochodzenia modernizmu od Kanta, Schleiermachera, Renana czy jeszcze Newmana. – N. Provencher, *Modernisme*, w: *Dictionnaire de Théologie Fondamentale*, dir. R. Latourelle, Montréal-Paris 1992, s. 876.

i ewolucjonizm religijny, który z niego wypływa. Propozycje 23 i 24 odrzucają rozróżnienie między tezami wiary i prawdami wydarzeń, do jakich dochodzą badania naukowe. Propozycja 26 odrzuca koncepcję pragmatyczną dogmatu, według której dogmat nie jest regułą wiary, lecz tylko zachętą do postawy praktycznej. Propozycja 25 odnosi się do teologii wiary<sup>27</sup>.

Z kolei encyklika stawiała sobie za cel zdemaskowanie „modernizmu” i ukazanie jego racjonalnej kruchości. Ch. Theobald porównuje ją do *Adversus haereses* św. Ireneusza. *Pascendi* przygotowuje „portret pamięciowy” modernisty. Encyklika położyła nacisk na systematyczny charakter potępionej doktryny. Ukazała, że odrzucony system jest odwróceniem „systemu doktrynalnego” katolicyzmu<sup>28</sup>.

Pierwsza część encykliki bardziej rozbudowana niż dwie późniejsze miała za zadanie scharakteryzować modernistę jako filozofa, wierzącego, teologa, krytycznego historyka, apologetę, reformatora<sup>29</sup>. Papież przywołał w encyklice wiele systemów: agnostycyzm, immanentyzm, ewolucjonizm, naturalizm, subiektywizm i inne. Te błędne idee zostały przez papieża określone jako modernizm. System ten nie miał jednego autora. Stanowią oni całą grupę. Papież nie cytował żadnego nazwiska, choć można w niektórych stwierdzeniach doszukać się myśli Immanuela Kanta, Auguste'a Comte'a, czy Hippolyte'a Taine'a. Modernizm prezentował bardzo szeroki obszar i miał bardzo wielu przedstawicieli<sup>30</sup>.

Według encykliki, „system modernistyczny” opierał się na „doktrynie filozoficznej” agnostycyzmu. Modernizm jawił się jako próba pogodzenia agnostycyzmu z wiarą chrześcijańską. Przez agnostycyzm encyklika rozumiała teorię, która umieszcza Boga i wszystkie twierdzenia metafizyczne w porządku tego, co niepoznawalne. Rozum nie może wykroczyć poza fenomen. Stąd pojawił się postulat, że Bóg nie może być bezpośrednim przedmiotem nauki, ani nie może być ujęty przez historię. Odrzucał zatem teologię naturalną, doktrynę motywów wiarygodności i objawienie zewnętrzne. Ponadto agnostycyzm uważał, że historia i nauka winny być ateistyczne<sup>31</sup>. Tekst encykliki pokazywał także trudność, jaką napotyka magisterium przy rozumieniu zsekularyzowanego statusu nauk. Nie dostrzegał, że agnostycyzm zwłaszcza we Francji od 80. lat XIX w. był już reakcją typu religijnego w stosunku do rygorystycznego pozytywizmu<sup>32</sup>.

<sup>27</sup> R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*, Louvain 1945, s. 381-382.

<sup>28</sup> Ch. Theobald, *De Vatican I aux années 1950...*, s. 415-416.

<sup>29</sup> Pius X, *Lettre Encyclique sur les doctrines des modernistes, Pascendi dominici gregis*, Paris 1907, s. 12. Zob. J. Lebreton, *Résumé de l'Encyclique 'Pascendi dominici gregis'*, *Revue Pratique d'Apologétique* 5(1907-1908), s. 30.

<sup>30</sup> J. Guibert, *Autour de l'Encyclique*, *Revue Pratique d'Apologétique* 5 (1907-1908), s. 126, tenże, *Obéissance filiale et agissante*, *Revue Pratique d'Apologétique* 5 (1907-1908), s. 34. Modernizm według encykliki Piusa X przedstawia Ch. Theobald, *Le christianisme comme style*, t. 1, s. 211-233.

<sup>31</sup> Pius X, *Lettre Encyclique sur les doctrines des modernistes, Pascendi dominici gregis*, s. 12; J. Lebreton, *Résumé de l'Encyclique 'Pascendi dominici gregis'*, s. 30.

<sup>32</sup> Ch. Theobald, *De Vatican I aux années 1950...*, s. 416. Por. także: P. Colin, *Le kantisme dans la crise moderniste*, w: *Le Modernisme*, dir. P. Colin, D. Dubarle, Paris 1980, s. 33-35.

Według modernistów-filozofów, religia była fenomenem, który należy wyjaśnić. Czyni to przez odwołanie się do doktryny immanencji. Religia rozumiana była jako fenomen witalny, objawiający się najpierw przez uczucie, sprowokowany przez impulsy podświadomości. Ponieważ to uczucie powstało w podświadomości, która objawiła człowiekowi Boga, zatem świadomość indywidualna staje się autorytetem dla całego objawienia. To ona staje się regułą najwyższą i uniwersalną dla całego Kościoła<sup>33</sup>. Ogólna teoria religii modernizmu wskazywała na odczucie religijne sprowokowane przez impulsy podświadomości. Chrześcijaństwo nie ma zatem innej genezy. Nie należy więc mówić o porządku nadprzyrodzonym<sup>34</sup>. Gdy z kolei chodzi o dogmat, to jest tylko owocem pracy umysłu. Jest on spontaniczną reprezentacją umysłową reakcji witalnej spowodowanej uczuciem religijnym. Dogmaty są więc tylko symbolami religijnymi<sup>35</sup>. Apologeta modernista zajmował się głównie doświadczeniem religijnym, jako jedynym fundamentem wiary. Posługiwał się metodą obiektywną i subiektywną<sup>36</sup>.

Papież dostrzegł potrójne remedium, które może zatrzymać postęp modernizmu: filozofia scholastyczna, autorytet Ojców Kościoła i Tradycja oraz *Magisterium Ecclesiae*<sup>37</sup>. Ponieważ modernizm chciał zastąpić filozofię scholastyczną filozofią nowożytną, teologię przez historię dogmatów<sup>38</sup>, stąd pojawiał się apel wzywający do powrotu do scholastyki i metafizyki św. Tomasza. Nie chodziło jednak o zwykły powrót czy zamknięcie się w dawnym systemie filozoficznym bez kontaktu ze współczesnym światem. Chodziło o podjęcie nowożytnych wyzwań, opierając się na wypracowanej tradycyjnej bazie<sup>39</sup>.

Encyklika jasno uchwyciła niebezpieczeństwo agnostycyzmu dla interpretacji twierdzeń o naturalnym poznaniu Boga *Vaticanum I*. Papież wyraźnie pokazał, że agnostycyzm ciążył, podobnie jak racjonalizm, ku panteizmowi, a potem ku ateizmowi<sup>40</sup>. Zamykając obiektywną drogę ku Bogu przez rozum, agnostycyzm pozostawia wierze jedynie subiektywną drogę doświadczenia, a zwłaszcza drogę uczucia<sup>41</sup>.

Celem encykliki było przedstawienie idei modernistycznych. Ukazanie, w jaki sposób wiele nowych idei dotyczących apologetyki, natury i ewolucji dogmatów, reformy metod teologicznych, praw egzegezy „niezależnej” wypłynęło z podsta-

<sup>33</sup> Pius X, *Lettre Encyclique sur les doctrines des modernistes, Pascendi dominici gregis*, s. 14; J. Lebreton, *Résumé de l'Encyclique 'Pascendi dominici gregis'*, s. 30.

<sup>34</sup> Pius X, *Lettre Encyclique sur les doctrines des modernistes, Pascendi dominici gregis*, s. 18.

<sup>35</sup> Tamże, s. 20. Zob. J. Lebreton, *Résumé de l'Encyclique 'Pascendi dominici gregis'*, s. 31.

<sup>36</sup> Pius X, *Lettre Encyclique sur les doctrines des modernistes, Pascendi dominici gregis*, s. 56. Zob. J. Lebreton, *Résumé de l'Encyclique 'Pascendi dominici gregis'*, s. 33.

<sup>37</sup> Pius X, *Lettre Encyclique sur les doctrines des modernistes, Pascendi dominici gregis*, s. 70.

<sup>38</sup> J. Lebreton, *Résumé de l'Encyclique 'Pascendi dominici gregis'*, s. 33.

<sup>39</sup> J. Guibert, *Autour de l'Encyclique*, s. 128-129.

<sup>40</sup> Ch. Theobald, *De Vatican I aux années 1950...*, s. 416-417.

<sup>41</sup> Tamże, s. 417.

wowego braku zgodności w samym pojęciu wiary chrześcijańskiej, którą modernści pojmowali na sposób protestantyzmu liberalnego<sup>42</sup>.

Jak zauważa D. Kubicki, jeśli kryzys modernistyczny został w pewnym sensie „powierzchniowo” przewyższony w Kościele sankcjami dyscyplinarnymi, to pozostał nierozwiązany problem teologii. W swej wewnętrznej strukturze nastawiona ona była negatywnie do wszelkich przemian historycznych. Nie reagowała na echo życia świata, na jego rzeczywistość, na problemy człowieka i ludzkich wspólnot<sup>43</sup>. Oceniając podstawowe założenia modernizmu, którym miało być otwarcie wiary na świat, J. Królikowski stwierdza, że było to otwarcie „bezsilne”. Nie doprowadziło ono do konkretnych rezultatów pozytywnych i zamiast wprowadzenia wiary w świat, zredukowało ją do tego, co „światowe”, a w ramach relacji wiary i rozumu doprowadziło do pomieszania porządków poznawczych, o których mówił Sobór Watykański I, pozbawiając wiarę należnej jej autonomii. Modernistyczna interpretacja miała więc charakter racjonalistyczny i fideistyczny<sup>44</sup>.

## 2. Główne publikacje M. Blondela z okresu kryzysu modernistycznego

Pierwszy okres twórczości Blondela przypada na trudny okres kryzysu modernistycznego. W jego publikacjach nie zabrakło odniesień do tej szczególnej epoki. Blondel poświęcił się w pełni krytyce wewnętrznej nowej kultury i analizie immanentnych limitów jej pozytywnego charakteru.

Do głównych publikacji tego okresu należy zaliczyć opublikowane w 1893 r. dwie rozprawy doktorskie. Rozprawa doktorska *L'Action (1893). Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique* sprowokowała wiele reakcji, pochodzących z różnych środowisk: uniwersyteckich, charakteryzujących się mentalnością racjonalistyczną, ale także z kręgów religijnych i mentalności, którą ogólnie można określić jako scholastyczna. Filozofowie i teologowie scholastyczni nie pozostali obojętni na przedsięwzięcie młodego filozofa, który postawił sobie wysokie i trudne wymagania: połączenia natury z nadprzyrodzonością<sup>45</sup>. Cała myśl Blondela jest zasadniczo obecna w dwóch tezach z 1893 r. *L'Action* i *De Vinculo Substantiali et de Substantia composita apud Leibnitium*<sup>46</sup>. Ta druga teza, nieco zapomniana, jest także jednym z jego tekstów podstawowych<sup>47</sup>.

<sup>42</sup> R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi...*, s. 383-384.

<sup>43</sup> D. Kubicki, *Poszukiwania projektu teologii katolickiej opartej na realizmie Słowa objawionego w dziejach*, Poznań 2004, s. 106-108.

<sup>44</sup> J. Królikowski, *Uwarunkowania doktrynalne wiary*, Mielec 2002, s. 68.

<sup>45</sup> R. Virgoulay, *Blondel et le modernisme...*, s. 35. Por. P. Henrici, *Les structures de l'Action et la pensée française*, w: *Maurice Blondel. Une dramatique de la modernité. Actes du colloque Maurice Blondel Aix-en-Provence*, dir. D. Folscheid, Paris 1990, s. 32.

<sup>46</sup> Paris 1893. Korzystamy z wydania: M. Blondel, *Le lien substantiel et la substance composée d'après Leibniz*. Texte latin (1893). Introduction et traduction par Claude Troisfontaines, Louvain-Paris 1972. Zob. H. de Lubac, *Théologies d'occasion*, Paris 1984, s. 435.

<sup>47</sup> R. Virgoulay, *Blondel et le modernisme...*, s. 537. Teza dodatkowa dotyczyła *Vinculum substantiale* u Leibniza. Ta ciekawa teoria była jednym z punktów wyjścia refleksji Blondela.



Drugim ważnym tekstem tego okresu jest seria sześciu artykułów, redagowanych w Lille i opublikowanych w „Annales de philosophie chrétienne”, jako odpowiedź na zarzuty płynące głównie ze środowiska filozoficznego. Długi tytuł wskazywał na specyfikę podejmowanych kwestii i zawierał troskę o precyzję: *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux*<sup>48</sup>. Jednocześnie Blondel podkreślał wyraźnie, że nie można zrozumieć idei zawartych w *Lettre sur l'apologétique* bez znajomości rozprawy doktorskiej *L'Action*<sup>49</sup>. Razem z rozprawą doktorską, *Lettre sur l'apologétique*, stanowią zbiór najbardziej charakterystycznych jego publikacji.

Misją omawianego tekstu było ukazanie relacji między rozumem i objawieniem oraz uzasadnienie na sposób rozumowy potrzeby nadprzyrodzoności<sup>50</sup>.

Trzeci tekst tego okresu zawiera trzy artykuły, jakie ukazały się w „La Quinzaine” w 1904 r. pod tytułem *Histoire et dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne*<sup>51</sup> i związane były z publikacją A. Loisy'ego noszącą tytuł *L'Evangile et l'Eglise* (1902). Po opublikowaniu kontrowersyjnej publikacji, między dwoma autorami miała miejsce gruntowna wymiana myśli. Za namową swych przyjaciół<sup>52</sup>, Blondel zdecydował się na oficjalną interwencję, zwłaszcza że jego filozofia działania była często wymieniana w samej debacie, a także posługiwano się nią w argumentowaniu swych stanowisk. Filozofa z Aix nie zniechęciła nawet decyzja Rzymu nakazująca umieszczenie książki Loisy'ego na indeksie<sup>53</sup>. Pierwsza część *Histoire et dogme* przedstawia w sposób ogólny problematykę. Druga, rozwiązania niekompletne i niemożliwe do przyjęcia (ekstrynsecyzm i historyzm). Trzecia dotyczy witalnej roli i filozoficznego fundamentu Tradycji<sup>54</sup>.

Należy do tej grupy tekstów dodać jeszcze inne nieco krótsze publikacje, które uzupełniają jego refleksję. Nie można pominąć tekstów, pisanych pod różnymi pseudonimami i dotyczącymi kwestii apologetycznych<sup>55</sup>.

Poszukiwał on w działaniu więzi substancjalnej, która zawiązuje konkretną jedność każdego bytu, zabezpieczając jednocześnie swą jedność z wszystkimi bytami.

<sup>48</sup> 131 (1896), s. 337-347, 467-482, 599-616, 132 (1896), s. 131-147, 255-267, 337-350. Korzystamy z tekstu opublikowanego w: M. Blondel, *Œuvres complètes*, t. 2, Paris 1997, s. 101-173.

<sup>49</sup> M. Blondel, *Carnets intimes*, t. 2, 1894-1949, Paris 1966, s. 261-262.

<sup>50</sup> R. Virgoulay, *Blondel et le modernisme...*, s. 326-327.

<sup>51</sup> 56 (1904), s. 145-167, 349-373, 433-458. Korzystamy w pracy z tekstu umieszczonego w: M. Blondel, *Œuvres complètes*, t. 2, s. 390-453.

<sup>52</sup> Jak zauważa sam Blondel, serię artykułów napisał na wyraźną prośbę G. Fonsegrive'a – M. Blondel, *L'Itinéraire philosophique de Maurice Blondel*, Paris 1928, s. 82.

<sup>53</sup> *Notice*, w: M. Blondel, *Œuvres complètes*, t. 2, s. 387.

<sup>54</sup> P. Gibert, *Blondel et l'intelligence de l'exégèse biblique*, w: *Maurice Blondel. Une dramatique de la modernité. Actes du colloque Maurice Blondel Aix-en-Provence*, dir. D. Folscheid, Paris 1990, s. 60.

<sup>55</sup> Zob. S. Zieliński, *Podmiotowy charakter apologetyki francuskiej przełomu XIX i XX stulecia*, Częstochowa 2008, s. 274-278.

### 3. Wpływ modernizmu na rozwój myśli M. Blondela

Centralną kwestią blondelizmu jest problem autonomii i heteronomii<sup>56</sup>. Podstawowym zagadnieniem, od pierwszej aż po ostatnią publikację Blondela, jest miejsce dane idei nadprzyrodzoneści w filozofii<sup>57</sup>. Wyrażał wielką troskę o zagwarantowanie zarówno autonomii rozumowej swej argumentacji filozoficznej jak i transcendencji porządku nadprzyrodzonego<sup>58</sup>. Mimo że filozofia Blondela powstaje w perspektywie hipotezy prawdy chrześcijańskiej, to jednak nie wychodzi od tej prawdy jako założenia w punkcie wyjścia. Mimo iż przygotowuje do przyjęcia wiary, to nigdy nie przekracza progu wiary. Jego filozofia zachowuje w całej rozciągłości charakter rozumowy<sup>59</sup>.

#### 3.1. Metoda immanentna

Blondel zaczyna swą refleksję nie od objawienia, jak to praktykowano w apologetyce tradycyjnej, lecz od człowieka, na którego była zwrócona uwaga filozofów odwołujących się do immanencji<sup>60</sup>. Był to zabieg odważny, ale i obciążony ryzykiem. Rzeczywistość związana z immanencją pojmowana była ogólnie jako niekompatybilna z chrześcijaństwem. Immanencja człowieka staje się punktem wyjścia refleksji Filozofa z Aix. Rozpoczyna zatem swą refleksję filozoficzną od analizy ludzkiego działania. Podejmując studium człowieka, Blondel nie czyni introspekcji psychologicznej czy obserwacji naukowej, lecz postępuje drogą analizy implikacji ludzkiego działania<sup>61</sup>. Oznacza to, że u podstaw absolutnie każdego ludzkiego odruchu leży, czasem głęboko ukryta, afirmacja rzeczywistości i towarzysząca jej wola czy pragnienie, stanowiące motor poszczególnych, nawet najbardziej negatywnych czynów. Czyny te są najpierw ściśle indywidualne, egzystencjalne, lecz konstytuują zarazem pewien „logos”, który może i powinna wykrywać filozofia. Nie ma ona za zadanie wtłaczać działania w jakąkolwiek z góry upatrzoną koncepcję, lecz wydobywać na jaw, „tematyzować” w swej refleksji to, co „przedrefleksyjnie” stale w działaniu się dokonuje<sup>62</sup>. Filozofia scholastyczna rozumiała zazwyczaj działanie jako jedną z przypadłości, traktowaną dość marginalnie. Blondel natomiast dostrzegał w działaniu kluczowy fenomen rzeczywistości. Działanie bowiem łączy byt i myśl, jednostkowe z ogólnym,

<sup>56</sup> J. Lacroix, *Życie i twórczość Maurice Blondela*, Warszawa 1970, s. 18.

<sup>57</sup> H. Bouillard, *L'intention fondamentale de Maurice Blondel et la théologie*, RSR 36 (1948), s. 370.

<sup>58</sup> H. Bouillard, *Logique de la foi. Esquisses dialogues avec la pensée protestante. Approches philosophiques*, Paris 1964, s. 188.

<sup>59</sup> Tamże, s. 191.

<sup>60</sup> A. Kamiński, *Powołanie człowieka do nadprzyrodzonego celu w filozofii działania Maurice Blondela*, STV 25,2 (1987) s. 110.

<sup>61</sup> R. Latourelle, *L'homme est ses problèmes dans la lumière du Christ*, Tournai–Montréal 1981, s. 206.

<sup>62</sup> K. Tarnowski, *Wiara i myślenie*, Kraków 1999, s. 188-189.

immanencję z transcendencją. Jest ono substancjalną więzią (*vinculum*) całej rzeczywistości<sup>63</sup>.

Blondelowi chodzi o naukę zajmującą się podmiotem. Jest to nauka, która w akcie świadomości odkrywać będzie poszczególne etapy i elementy, z których składa się akt ludzkiego działania<sup>64</sup>. Blondel wyraźnie akcentuje u Kanta umieszczenie problemu poznania w poznającym podmiocie.

Należy także zauważyć, że metoda immanentna znajdowała się już w *L'Action*, lecz w sposób pośredni (*implicite*). Metoda już tam funkcjonowała, lecz nie była nazwana i przedstawiona jako taka. W rozprawie doktorskiej wyraża ją dialektyka woli chcącej (*volonté voulante*) i woli chcianej (*volonté voulue*)<sup>65</sup>. Według H. Bouillarda można przyjąć, że metoda immanentna jest aplikacją analizy transcendentalnej Kanta. Jest to możliwe pod warunkiem, że analiza transcendentalna nie pretenduje do zgłębienia danych chrześcijańskich, aby odkryć ich możliwości inteligibility, lecz postępując drogą dedukcji transcendentalnej, ukazuje, że immanencja jest warunkiem koniecznym realizacji ludzkiego działania<sup>66</sup>.

Refleksja nad rozwojem ludzkiego działania doprowadza do wniosku, że żaden ziemski cel nie jest w stanie zaspokoić człowieka. Bezpośrednią przyczyną tego niedosytu jest wola, a zwłaszcza jej najgłębsze pragnienie, czyli niemożliwe do zredukowania napięcie między „wolą chcącą i wolą chcianą”<sup>67</sup>.

Wprowadza więc Blondel dialektykę *nécessaire inaccessible*. Jest to dialektyka czegoś, co jest „konieczne” do pełnej realizacji i zarazem „nie dostępne” w naturalnym działaniu. Dialektyka ta będzie stale obecna w całym systemie blondelowskim<sup>68</sup>. Blondel zauważa, że człowiek w swym działaniu, opartym na woli wykracza poza fenomeny. Nie może jednak sprostać swym własnym wymaganiom wpływającym z woli. Swymi własnymi siłami nie doprowadzi do zniwelowania napięcia między „działaniem chcianym” a jego konkretną aktywnością<sup>69</sup>.

Rozumowanie to prowadzi do stwierdzenia niewystarczalności porządku naturalnego. Konieczny (*indispensable*) warunek pełnej realizacji ludzkiego

<sup>63</sup> Zob. M. Blondel, *L'itinéraire philosophique de Maurice Blondel*, s. 66-67; S. Kowalczyk, *Bóg w myśli współczesnej. Problematyka Boga i religii u czołowych filozofów współczesnych*, Wrocław 1982, s. 218. A. Kamiński, *Powołanie człowieka do nadprzyrodzonego celu w filozofii działania Maurice Blondela*, s. 112.

<sup>64</sup> M. Blondel, *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris 1973<sup>3</sup>, s. 100. Por. M. Neusch, *Les traces de Dieu. Eléments de théologie fondamentale*, Paris 2004, s. 85-86.

<sup>65</sup> Por. R. Virgoulay, *Blondel et le modernisme...*, s. 56; D. Bideri, *Lecture blondélienne de Kant dans les principaux écrits de 1893 à 1930. Vers un dépassement de l'idéalisme transcendantal dans le réalisme intégral*, Roma 1999, s. 117-118. Bideri precyzuje, że *Lettre sur l'apologétique*, należy umieścić na płaszczyźnie metodologicznej. Odnajduje się w nim metodę, z której Blondel korzystał już w *L'Action*.

<sup>66</sup> H. Bouillard, *Maurice Blondel et la philosophie de la religion*, RSR 48 (1960), s. 321-324.

<sup>67</sup> A. Kamiński, *Powołanie człowieka do nadprzyrodzonego celu w filozofii działania Maurice Blondela*, s. 120-121.

<sup>68</sup> H. Bouillard, *Logique de la foi...*, s. 179. Zob. także: tenże, *Blondel et le christianisme*, Paris 1961, s. 67 i następne. Por. M. Neusch, *Les traces de Dieu...*, s. 86-89.

<sup>69</sup> M. Blondel, *L'Action*, s. 321.

działania jest niedostępny (*inaccessible*) do realizacji na tym etapie. Ta dialektyka koniecznego i zarazem niedostępnego, zarządzająca całym przedsięwzięciem, nadaje rytm całej argumentacji blondelowskiej<sup>70</sup>, prowadząc do stwierdzenia, że do pełnej realizacji natury i zaspokojenia ludzkich aspiracji, nie wystarczy porządek naturalny<sup>71</sup>.

Blondel postuluje wyjście z immanencji i otwarcie się na transcendencję, wyrażoną w jego myśli terminem *l'unique nécessaire*<sup>72</sup>. Była to zatem immanencja transcendencji.

Sam termin „immanencja” został użyty przez Blondela dopiero w 1896 r. Metoda immanentna była nieznaną i źle interpretowaną. Blondel stał się ofiarą rozdzwieku kulturowego, istniejącego między środowiskiem uniwersyteckim a duchowieństwem uformowanym przez scholastykę. W obliczu zarzutów i posądzeń, Blondel odchodził w drugim etapie swej twórczości od przyjętej terminologii. W Trylogii używa „metody implikacji”. Nie jest to tylko zmiana terminu, lecz jest to inna metoda<sup>73</sup>. Do tych dwóch metod należy dołączyć jeszcze „metodę cykloidalną”. Wynika ona z samej struktury Tetralogii. Otóż Trylogia strukturalnie odróżnia się od publikacji noszącej tytuł *La philosophie et l'esprit chrétien*. To rozróżnienie zakłada nową metodę. Metoda cykloidalna nawiązuje do figury cykloidy, którą przywoływał w swych refleksjach również Pascal. Metoda ta opisuje relację wzajemnej pomocy, czy wzajemnej promocji, jaka powinna zachodzić między krytyką filozoficzną i objawieniem chrześcijańskim<sup>74</sup>.

W swej tezie doktorskiej krytykował nowożytną koncepcję filozofii i to w imię integralnego realizmu<sup>75</sup>. W perspektywie modernizmu, oryginalność Blondela wyraża się w odrzuceniu eklektyzmu, defetyzmu i dogmatyzmu. Blondel dążył do ocalenia ludzkiej inteligencji. Dlatego też precyzował, że nie chodzi ani o odrzucenie czy zdławienie nowożytnego ducha. Wprost przeciwnie, chodzi o nadanie mu właściwej orientacji, o podniesienie, o oczyszczenie, o doprowadzenie do właściwego końca jego niezwykłych zamiarów<sup>76</sup>. Blondelowi zarzucano z jednej strony

<sup>70</sup> H. Bouillard, *Logique de la foi...*, s. 186; tenże, *Blondel et le christianisme*, s. 82, 96.

<sup>71</sup> M. Blondel, *L'Action*, s. 401: „Pour consommer la nature et clore l'aspiration de l'homme, l'homme et la nature ne suffisent pas ...”.

<sup>72</sup> M. Blondel, *L'Action*, s. 339, 344, 349.

<sup>73</sup> R. Virgoulay, *De L'Action à la Tétralogie: continuité ou rupture?*, w: *Maurice Blondel. Une dramatique de la modernité. Actes du colloque Maurice Blondel, Aix-en-Provence*, dir. D. Folscheid, Paris 1990, s. 116-117. Tenże, *Philosophie et théologie chez Maurice Blondel*, Paris 2002, s. 138-142.

<sup>74</sup> M. Blondel, *La philosophie et l'esprit chrétien*, t. 1: *Autonomie essentielle et connexion indéclinable*, Paris 1944, s. XIII; R. Virgoulay, *De L'Action à la Tétralogie: continuité ou rupture?*, s. 118.

<sup>75</sup> R. Virgoulay, *Blondel et le modernisme, La philosophie de l'action et les sciences religieuses (1896-1913)*, Paris 1980; E. Poulat, *La pensée blondélienne dans le cadre de la crise moderniste*, w: *Maurice Blondel. Une dramatique de la modernité. Actes du colloque Maurice Blondel Aix-en-Provence*, dir. D. Folscheid, Paris 1990, s. 22-23.

<sup>76</sup> M. Blondel, *L'itinéraire philosophique de Maurice Blondel*, s. 271-272: „Il s'agit non de refouler l'âme moderne, mais au contraire d'orienter, de relever, de purifier, de faire aboutir son prodigieux élan.” – Zob. Ch. Molette, *Le rayonnement d'une sainteté de l'intelligence*, w: *Maurice*

realizm, przeciwny duchowi krytycznemu epoki (ze strony filozofów), a z drugiej strony zarzucano mu idealizm, pochodzenia kantowskiego czy próbę naturalizacji wymiaru nadprzyrodzonego chrześcijaństwa (Schwalm)<sup>77</sup>. Zdaniem P. Colina, Blondel nie był „kantystą”. Dodaje jednak, że jego metoda filozoficzna była szczególnie, zwłaszcza w kontekście epoki, w której żył<sup>78</sup>.

Schemat argumentacyjny zawarty w *L'Action* i *Lettre sur l'apologétique* spowodował lawinę krytyki z różnych stron. Zarzucano zatem Blondelowi zamknięcie się w solipsyzmie, subiektywizmie, immanentyzmie. Ze strony apologetyki zarzucano mu przede wszystkim próbę eliminowania wydarzenia zewnętrznego, jakim jest Objawienie historyczne. Większość krytyk spowodowana była niezrozumieniem jego refleksji<sup>79</sup>. Uważano, że jest autorem „apologetyki immanencji”, określając jego system niewłaściwym wyrażeniem *l'apologétique de l'immanence*<sup>80</sup>. Blondel wyraźnie protestował. To, co proponował Blondel nie było „apologetyką immanencji”, ani „metodą immanencji”. Filozof z Aix zaproponował „metodę immanentną” (*méthode d'immanence*), która została wykorzystana w „apologetyce integralnej”. Wyrażenie „metoda immanencji” wskazywałaby bezpośrednio na samą immanencję jako centrum zainteresowania. Podobnie „apologetyka immanencji” wskazuje na to, że tylko immanencja jest przedmiotem zainteresowania apologetyki. Natomiast wyrażenie „metoda immanentna” wskazuje tylko na immanencję jako punkt wyjścia. Metoda ta wskazuje na wewnętrzną logikę dokonującą się w człowieku, która pozwala na odkrycie prawdy i doktryny otwartej na transcendencję<sup>81</sup>.

### 3.2. Krytyka historyzmu i ekstrynsecyzmu

Po encyklice *Pascendi dominici gregis*, Blondel sprecyzował, że chodzi o metodę immanentną, a nie doktrynę immanencji. Metoda immanentna pozwala odrzucić zarówno ekstrynsecyzm, jak i historyzm<sup>82</sup>. Problem ten wyjaśnia w *Histoire et dogme*. Podstawowym zamierzeniem studium jest ukazanie dystansu, niemożliwego do pokonania, jaki ma miejsce między wydarzeniami rekonstruowanymi przez historyka chrześcijaństwa i prawdami dogmatycznymi dotyczącymi Chrystusa. Blondel przypominał, że ani same wydarzenia chrześcijańskie (historia),

*Blondel. Une dramatique de la modernité. Actes du colloque Maurice Blondel Aix-en-Provence*, dir. D. Folscheid, Paris 1990, s. 55.

<sup>77</sup> C. Troisfontaines, *L'approche phénoménologique de l'être selon Maurice Blondel*, w: *Maurice Blondel. Une dramatique de la modernité. Actes du colloque Maurice Blondel Aix-en-Provence*, dir. D. Folscheid, Paris 1990, s. 69.

<sup>78</sup> P. Colin, *L'audace et le soupçon...*, s. 167. P. Colin przedstawia trudność w sklasyfikowaniu postawy Blondela w odniesieniu do modernizmu.

<sup>79</sup> R. Saint-Jean, *L'apologétique philosophique*. Blondel 1893-1913, Paris 1966, s. 137.

<sup>80</sup> Zob. H. Petitot, *L'apologétique de l'immanence*, RPA 13 (1911), s. 270-282.

<sup>81</sup> M. Blondel, *Lettre aux directeurs de la „Revue pratique d'apologétique”*. *A propos de l'article de H. Petitot, „L'apologétique de l'immanence”*, w: M. Blondel, *Œuvres complètes*, t. 2, s. 721-722.

<sup>82</sup> R. Virgoulay, *La Méthode d'immanence et l'encyclique Pascendi*, *Recherches de Science Religieuse* 58 (1970), s. 429-454; E. Vilanova, *Histoire des théologies chrétiennes*, t. 3, s. 679-680.

ani idee (dogmaty) wzięte w separacji jedno od drugiego nie wystarczą do wiary. Chodzi o poszukiwanie elementu, który byłby zdolny do wytworzenia syntezy. Chodzi o wspólny teren spotkania się historii i dogmatu, na którym mogłaby się dokonać wspólna wymiana i wzajemne uzupełnienie<sup>83</sup>.

Blondel odwołuje się do dwóch pojęć, dwóch neologizmów: „ekstrynsecyzm” i „historyzm”. Powyższe pojęcia ukazują rozwiązania niekompletne i ryzykowne dla wiary. Reprezentują one dwie przeciwne strony, dwa ekstremalne stanowiska, zawierają podobne braki filozoficzne, powiększając tym samym konflikt między nimi<sup>84</sup>.

Aby ukazać boskie pochodzenie chrześcijaństwa i uzasadnić wiarygodność Kościoła oraz wyrazić wiarę w natchnienie Pisma św. i prawdę objawienia nie wystarczy ogólne odwołanie się do wydarzeń historycznych i do tekstów<sup>85</sup>. Jeśli wydarzenia historyczne znajdują się u podstaw wiary, to jednak same nie wystarczają do zrodzenia wiary i do jej uzasadnienia<sup>86</sup>. Historyzm, jako teza wypływająca z pozytywizmu historycznego, zwraca uwagę wyłącznie na same wydarzenia zewnętrzne. Tym samym domaga się uznania go wyłącznym środkiem prowadzącym do rzeczywistości historycznej w całej jej pełni. Wyklucza to możliwość udziału nadprzyrodzonego w historii, *a priori* odrzucanej pod pretekstem jej charakteru niepoznawalności<sup>87</sup>.

Blondel wskazuje na konieczność pośrednika między historią i dogmatem, na konieczność więzi, która będzie prowadzić do syntezy. To pryncypium syntetyczne powinno posiadać oryginalną siłę i własną podstawę. Ponieważ ani same fakty, ani idee, ani rozumowanie nie pozwalają na wyjście z podstawowego pytania: W jaki sposób Biblia utrzymuje i gwarantuje Kościół oraz jak Kościół utrzymuje i interpretuje Biblię? Problem tkwi w tym, że sama historia nie może wyznaczać dogmatom ich sensu, wartości i treści. Stąd pojawia się potrzeba pryncypium różnego od tekstu i formuł, pryncypium, które może je razem wiązać, uzgadniać i organizować. Tą ożywiającą mocą (*puissance vivifiante*) czy wspólnym miejscem (*un lieu commun*), na którym opiera się Kościół, jest Pismo św. i Tradycja<sup>88</sup>.

Blondel zaangażował się do walki na dwóch frontach: modernizmu i ekstrynsecyzmu. Według niego były to dwie formy *monophorisme'u*. Tym terminem określał perwersję katolicyzmu nieustępliwego<sup>89</sup>. *Monophorisme* jest neologizmem

<sup>83</sup> M. Blondel, *Histoire et dogme*, s. 393.

<sup>84</sup> Tamże, s. 394. Zob. także, J. Greisch, *L'âge herméneutique de la raison*, Paris 1985, s. 98-100; J. Królikowski, *Uwarunkowania doktrynalne wiary*, s. 104.

<sup>85</sup> M. Blondel, *Histoire et dogme*, s. 391.

<sup>86</sup> Tamże, s. 392: „... s'il est vrai que les faits historiques sont à la base de la foi catholique, ils ne l'engendrent pas à eux seuls ni ne suffisent à la justifier totalement...”

<sup>87</sup> Ch. Mollette, Le rayonnement d'une sainteté de l'intelligence, *Maurice Blondel. Une dramatique de la modernité. Actes du colloque Maurice Blondel Aix-en-Provence*, dir. D. Folscheid, Paris 1990, s. 46-47; P. Gibert, *Blondel et l'intelligence de l'exégèse biblique*, s. 63-64.

<sup>88</sup> M. Blondel, *Histoire et dogme*, s. 431; R. Virgoulay, *Philosophie et théologie chez Maurice Blondel*, s. 157-160. Jak przypomina Virgoulay, Blondel nie miał zamiaru przedstawiać pełnego studium dotyczącego tradycji. Chodziło głównie o ukazanie relacji tradycji i dogmatu. – Tamże, s. 159.

<sup>89</sup> M. Blondel, *La Semaine Sociale de Bordeaux et le monophorisme*, Paris 1910. (Publikowany pod pseudonimem „Testis”, w *Annales de philosophie chrétienne* 159 (1909-1910), s. 5-22, 162-184,

greckim, pochodzącym od Blondela, zawierającym dozę humoru i wskazującym na centrum samego problemu. Termin ten wykorzystuje Blondel zarówno przeciwko modernistom, jak i ich przeciwnikom<sup>90</sup>. Dla Blondela jest nie do przyjęcia wszystko to, co jest „mono”. Należy zawsze pamiętać o dwóch wymiarach, zarówno w punkcie wyjścia, jak i w punkcie dojścia. Modernizm doszukiwał się nadprzyrodzoności w immanencji, w wymogach religijnych ludzkości. Ekstrynsecyzm natomiast, druga krańcowość traktuje nadprzyrodzoność jako dodatek narzucony i darmowy, udzielany ludzkiej naturze drogą autorytetu, czyli za pomocą „Bożego dekretu”<sup>91</sup>.

Blondel podkreśla, że porządek naturalny, jak przedstawia go *monophorisme*, jest w swej rzeczywistości samowystarczalny. Niczego nie oczekuje i nie potrzebuje<sup>92</sup>. W tym przypadku porządek nadprzyrodzony proponowany jest i jednocześnie narzucony za pomocą pojęć i argumentacji logicznej. Jest on czymś akcydentalnym i całkowicie zewnętrznym w stosunku do natury<sup>93</sup>. Oznacza to brak komunikacji między nimi i brak jedności. Powstaje między nimi relacja o charakterze intelektualnym. Dwa porządki są nieredukowalne, niezależne, logicznie podporządkowane, niższy służy do podtrzymywania wyższego. Co więcej dla porządku naturalnego, porządek nadprzyrodzony jawi się w pierwszym rzędzie jako nieistniejący<sup>94</sup>.

### 3.3. Temat chrystologiczny (*panchrystyzm*)

Sprowokowanie konfrontacji między filozofią i apologetyką, egzegezą i teologią było podstawową intencją Blondela. Trudne i niebezpieczne czasy kryzysu modernistycznego nie pozwoliły mu ukazać i rozwinąć w całym wymiarze zagadnień diskutowanych w tym okresie. W pewnych przypadkach Blondel zrezygnował z radykalizmu rozwiązań. Można to zauważyć w przypadku chrystologii.

Temat chrystologiczny jest obecny w pierwszym okresie twórczości Blondela i to w zróżnicowanym wymiarze. Najprzód jest to wiara w Chrystusa i głębokie

245-278, 372-392, 449-472; 561-92; 160 (1910), s. 127-162. W publikacji Blondel koncentruje się zasadniczo na trzech punktach: 1) procesie poznania i jego relacji do działania; 2) naturze czy jedności organicznej i zróżnicowanej tego, co rzeczywiste. Tu Blondel dokonuje między innymi krytyki religii naturalnej; 3) relacji między porządkiem naturalnym i nadprzyrodzonym w perspektywie jedynego, ludzkiego przeznaczenia. Przedstawia tu Blondel swą sławną definicję terminu *monophorisme*. – Zob. R. Virgoulay, C. Troisfontaines, *Maurice Blondel. Bibliographie analytique et critique*, t. 1, Louvain 1977, s. 64-65.

<sup>90</sup> P. Henrici, *Préface*, w: M. Blondel (Testis), *Une alliance contre nature: catholicisme et intégrisme. La semaine sociale de Bordeaux 1910*, Bruxelles 2000, s. IX.

<sup>91</sup> Tamże, s. X.

<sup>92</sup> M. Blondel, *Une alliance contre nature...*, s. 94 : „... l'ordre naturel, nous dit le monophorisme, est installé dans sa suffisance réelle; il a son droit, il a même sa religion. Rien en lui n'attend, ne suppose autre chose; il n'a effectivement besoin de rien de plus”.

<sup>93</sup> Tamże, s. 95: „C'est donc exclusivement par voie notionnelle et par argumentation logique que l'ordre surnaturel peut tout accidentellement et tout extrinsèquement être proposé et imposé à la connaissance et à l'acceptation”.

<sup>94</sup> Tamże, s. 96: „Pour l'ordre naturel, le surnaturel est d'abord comme s'il n'était pas”.

życie duchowe. Później pojawia się refleksja filozoficzna dotycząca Chrystusa. W *L'Action* zawarty jest zarys chrystologii filozoficznej. Blondel nadał tej chrystologii miano *panchrystyzmu*.

Kryzys modernistyczny przyczynił się między innymi do wyciągnięcia konsekwencji w perspektywie chrystologii. W perspektywie wspomnianego kryzysu, Blondel podjął trud wyjaśnienia terminu *panchristisme*, którego sam był twórcą. Termin *panchristisme* jest wzorowany na terminie „panteizm”<sup>95</sup>. Ma za zadanie ukazać uniwersalny zasięg Chrystusa. Nie oznacza on więc, że wszystko jest Chrystusem, lecz że wszystko „w” Chrystusie odnajduje swą ostateczną trwałość (*in quo omnia constant*), jak pisał św. Paweł, do którego Blondel często się odwołuje.

Termin *panchristisme* nabrał nowych wymiarów zwłaszcza w perspektywie dyskusji Blondel–Loisy. Po wydaniu w 1903 r. „czerwonej książeczki”, jak popularnie nazywano publikację Loisy’ego *L’Evangile et l’Eglise*, Blondel rozpoczął z nim korespondencję. Dostrzegał podobieństwa w refleksji Loisy’ego zwłaszcza w perspektywie filozoficznej. Największy problem pojawił się wokół kwestii świadomości Jezusa. Blondel dostrzegał w jego pismach chrystologię *implicite*, która dąży do zredukowania Chrystusa do wąskiej perspektywy jego posługiwania galilejskiego. Podejrzewa Loisy’ego o historyzm, który jest przedmiotem jego refleksji i krytyki w *Histoire et dogme*. Błąd historyzmu polega na tym, że próbuje on ograniczać rzeczywistość do wymiaru, jaki może określić metoda historyczna<sup>96</sup>. Cały dialog został zablokowany na płaszczyźnie wspomnianej już, bardzo złożonej i delikatnej kwestii dotyczącej świadomości Jezusa. Loisy w sposób drobny skoncentrował się na Jezusie historii. Blondel natomiast odwoływał się do Chrystusa wiary, takiego, jaki jest ukazywany w żywej tradycji chrześcijańskiej, a nawet w doświadczeniu mistycznym<sup>97</sup>.

Chrystus, według Blondela, miał świadomość swej tożsamości, swego bytu bosko-ludzkiego, ale także posiadał świadomość wszystkiego, co istnieje, a zatem całego stworzenia. Blondel był tu wierny teologii swego czasu, ale także jego wizja Chrystusa była koherentna z jego własną filozofią, zwłaszcza obecną w ostatniej części *L'Action*, prezentującej Mediatora bosko-ludzkiego, który jest gwarantem charakteru obiektywnego rzeczywistości, widzianej zarówno przez Stwórcę, jak i stworzenie. Jest to koncepcja maksymalizująca, która mimo swego wewnętrznego piękna nie opiera się na danych Pisma Świętego zwłaszcza Synoptyków. W swej argumentacji, Blondel zazwyczaj odwołuje się do Ewangelii św. Jana. Pozostawał obojętnym na uwagi Loisy’ego i barona F. von Hügel<sup>98</sup>.

<sup>95</sup> R. Virgoulay, *La christologie philosophique de Maurice Blondel*, w: *Philosophies en quête du Christ*, dir. P. Gire, Paris 1991, s. 214; E. Gabellieri, ‘*Vinculum*’ et ‘*sursum*’. *Métaphysique, christologie et ontologie trinitaire ou les ‘exigences philosophiques du christianisme*’, w: *Le Christ de Maurice Blondel*, dir. R. Virgoulay, Paris 2003, s. 188-189.

<sup>96</sup> R. Virgoulay, *La christologie philosophique de Maurice Blondel*, s. 204.

<sup>97</sup> Tamże; R. Tilliette, *Le panchristisme dans L'Action et les premiers écrits*, w: *Le Christ de Maurice Blondel*, dir. R. Virgoulay, Paris 2003, s. 51-57.

<sup>98</sup> R. Virgoulay, *La christologie philosophique de Maurice Blondel*, s. 204-205; X. Tilliette, *Chrystus filozofów. Prolegomena do chrystologii filozoficznej*, Kraków 1996, s. 141. Trudny spór



#### 4. Podsumowanie

Blondel często otrzymywał etykietę modernisty. Głęboka różnica oddzielała jego idee od idei Tyrrella czy Loisyego. Ci ostatni próbowali adaptować teologię do wymogów nowożytnego ducha, dochodząc często do negacji podstawowych punktów katolicyzmu, a nawet chrześcijaństwa<sup>99</sup>. W rozprawie doktorskiej *L'Action*, Blondel wystąpił przeciwko racjonalizmowi. Po roku 1896 polemizował głównie z dogmatyzmem. W końcu określił swą relację do modernizmu. Jakkolwiek nie był krytykowany ze strony modernistów, osobiście przyjął postawę dystansu i nie utożsamiał się bezpośrednio z problematyką modernizmu. R. Virgoulay wraz z Ch. Theobaldem określają Blondela jako progresistę, umieszczając go między ekstrynsecyzmem i historyzmem<sup>100</sup>. Zdaniem Virgoulay, Filozof z Aix nie był modernistą w perspektywie, jaka została potępiona przez encyklikę *Pascendi dominici gregis*. Filozof z Aix nie potrzebował rehabilitacji w perspektywie ortodoksji katolickiej. Należy jednak zaznaczyć, że kryzys modernistyczny przyczynił się w widoczny sposób do rozwoju myśli Blondela. W nim należy dostrzec przyczynę przejścia od „pierwszej filozofii” (reprezentowanej przez rozprawę doktorską *L'Action* z 1893 r.) do „drugiej” (która została przedstawiona w Tetralogii)<sup>101</sup>. Wiązała się z tym również zmiana języka (od terminologii „immanencja” do języka „realizmu integralnego”). Charakterystycznym wymiarem refleksji Blondela jest koherencja teorii i praktyki, zwłaszcza w perspektywie kryzysu modernistycznego<sup>102</sup>.

Rozwój czy ewolucja myśli Blondela nie plasuje się na poziomie intencji, przekonań, czy pozycji doktrynalnych. Odnośnie do punktów podstawowych, jego koncepcja pozostała niezmienna. Ewolucja jego myśli dotyczy problematyki i związana jest ze zmianą partnerów dialogu naukowego. Blondel najprzód zwalczał racjonalistów, następnie podjął zdecydowaną krytykę metody scholastycznej, akcentując wyraźnie swój dystans do modernizmu.

---

dotyczący „świadomości Chrystusa” został wyrażony w *Lettre*, w *Histoire et Dogme* oraz w bogatej prywatnej korespondencji, która w znacznej części została opublikowana. – Zob. *Au coeur de la crise moderniste. Le dossier inédit d'une controverse*, red. R. Marlé, Paris 1960; *Lettres philosophiques de Maurice Blondel*, Paris 1961; Maurice Blondel, Lucien Laberthonnière, *Correspondance philosophique*, Paris 1961; M. Blondel, A. Valensin, *Correspondance*, oprac. H. de Lubac, t. 1-2, Paris 1957; Blondel, Wehrlé, *Correspondance*, red. H. de Lubac, Paris 1969; M. Blondel, Teilhard de Chardin, *Correspondance*, komentarz H. de Lubac, Paris 1961.

<sup>99</sup> R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi...*, s. 368-369. Zob. J. Hulshof, *La crise moderniste. Alfred Loisy et George Tyrrell*, Concilium 133 (1978), s. 43-53.

<sup>100</sup> R. Virgoulay, *Blondel et le modernisme...*, s. 513. Ch. Theobald, *L'entrée de l'histoire dans l'univers religieux et théologique au moment de la „crise moderniste”*, w: *La crise moderniste. Du modernisme à la crise des herméneutiques*, dir. J. Greisch, K. Neufeld, Ch. Theobald, Paris 1973, s. 77-85.

<sup>101</sup> R. Virgoulay, *Blondel et le modernisme...*, s. 536.

<sup>102</sup> Tamże, 537.

## MAURICE BLONDEL'S ANTHROPOLOGY AND MODERNISTIC CRISIS

### S u m m a r y

The paper presents an outline of the modernistic crisis, it concentrates especially on its French specific character, refers to many main representatives and reaction of *Magisterium Ecclesiae*. The first period of academic creativity of the French philosopher Maurice Blondel falls on that difficult period of modernistic crisis, what left clear traces especially on his anthropological thoughts. There are numerous references to that epoch in philosopher's works. He expressed care about providing both an autonomy for rational philosophical argumentation, as well as an autonomy for the transcendence of the supernatural order. He devoted himself totally to profound criticism of the new culture and analysis of immanent limits of its positive nature.

After presentation of basic papers of the French philosopher from that period, several, most important ideas, which were created because of the influence of modernism, such as: immanent method, criticism of historicism and extrinsicism, and Christological theme, have been outlined. Blondel marked main lines of his anthropology emphasizing clearly his distance to modernism by fighting representatives of radical rationalism and criticizing scholastic method.

Słowa kluczowe: kryzys modernistyczny, historyzm, ekstrynsecyzm, antropologia, metoda immanentna, Maurice Blondel

Keywords: Modernistic crisis, historicism, extrinsicism, anthropology, immanent method, Maurice Blondel