

Ks. Jan Sochoń: „Biada mi, gdybym nie tomizował”. Maritain w kręgu tomizmu

Jacques Maritain starał się powoli odbudowywać esencję nauki Tomaszowej, by za jej pomocą we właściwym świetle, to znaczy zgodnie z rozumem wzbogaconym intuicją bytu, rozpoznawać współczesną rzeczywistość kulturową – pisze ks. Jan Sochoń w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Maritain. Chrześcijaństwo jako źródło realizmu”.

Takie teksty jak ten możemy prezentować Państwu dzięki hojności naszych Darczyńców.

Zbiórka na funkcjonowanie „Teologii Politycznej Co Tydzień” w 2026 roku [TUTA]

Jacques Maritain nie miał tyle wydawniczego szczęścia co Étienne Gilson, którego książki zaczęły się ukazywać w Polsce już w latach 50. ubiegłego wieku. Dzięki konsekwentnemu wysiłkowi pracowników Instytutu Wydawniczego „PAX”, przy wsparciu filozofów ze środowiska Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, zwłaszcza Alberta Mieczysława Krąpca i Stefana Swieżawskiego, podjęto się tłumaczeń dzieł autora *Tomizmu*, zresztą przy szczerzej i przychylniej akceptacji samego zainteresowanego[1]. Tymczasem twórczość Maritaina pozostawała niejako w tle tej wyjątkowej inicjatywy, której owoce zdają się pomnażać również w czasach współczesnych. Był on po prawdzie znany i ceniony w kręgach międzywojennej formacji katolickiej w Polsce (odwiedził II Rzeczpospolitą w 1934 roku, jako uczestnik Międzynarodowego Kongresu Tomistycznego w Poznaniu, gdzie

wygłosił referat pt. *L'idéal historique d'une nouvelle chrétienté*[2]), w tych latach cztery jego książki pojawiły się w polskiej wersji językowej, a w kwartalniku „Verbum” zaczęto zamieszczać eseje pisarza, recenzowano i interpretowano jego twórcze dokonania, najczęściej poświęcone estetyce oraz personalizmowi. Inspirował również pisarzy i krytyków odległych od chrześcijaństwa, ale wyjątkowo cenił sobie przyjaźń z ludźmi Kościoła, by wymienić tylko twórców Ośrodka Szkolno-Wychowawczego dla Dzieci Niewidomych w podwarszawskich Laskach, na czele z Matką Czacką, ks. Władysławem Kornilowiczem czy s. Teresą Landy.

Za sprawą tekstów Maritaina ówczesna krytyka literacka w Polsce stykała się z ideami, nad którymi dyskutowano w Europie, wznecając spory dotyczące tzw. literatury katolickiej i w ogóle kwestii etyki i odpowiedzialności artystów za proponowane poglądy artystyczne, wizje piękna czy formy. Zastanawiano się nad granicami moralnymi, które nigdy nie mogą być przekraczane i tym, co powinno charakteryzować sztukę zanurzoną w pryncypiach wiary religijnej. Edycja *Sztuki i scholastyki*[3] spowodowała spore poruszenie w kręgach intelektualnych obejmujących wszystkie odłamy myśli politycznej, nie wyłączając stanowisk lewicowych (Konrad Górski, Ignacy Fik, Jan Kott, Ludwik Fryde, s. Teresa Landy, Czesław Miłosz, Kazimierz Wyka, Jerzy Turowicz). Mimo to dokonania Maritaina z trudem przebijały się do świadomości nadwiślańskiej kultury, z biegiem czasu niknąc w społecznej niepamięci.

Taka sytuacja trwała niezmiennie niemal aż do końca lat 80. XX wieku, kiedy ukazały się w krakowskim „Znaku” *Pisma filozoficzne* Maritaina w przekładzie Janiny Fenrychowej, poprzedzone wprowadzeniem Jerzego Turowicza, który uznał ten wybór pism za wydarzenie wielkiej

wagi dla kultury katolickiej w Polsce. Było to pokłosie sytuacji panującej we Francji. Nad Sekwaną bowiem uznawano Maritaina za wielce rokującego na przyszłość młodego filozofa, niebywale stanowczego w swoich wyborach religijnych i metafizycznych[4]. Z tej racji zgrupowało się wokół niego spore grono myślicieli, artystów, w tym malarzy, muzyków i poetów. Poruszeni do trzewi wypadkami I wojny światowej[5], jak też rewolucją październikową, dokonującymi się zmianami w sferze geopolitycznej i rozrostem tendencji totalitarnych i ateizujących, starali się jasno określić miary ideowe własnego światopoglądu, poszukując realnych punktów odniesienia, umożliwiających budowę świata pozbawionego ułud związanych z potęgą techniki i nauki, a opartych na stałych zasadach ontologicznych, estetycznych i moralnych kierujących ku prawdzie, dobru i pięknu.

Maritain wychowany w klimacie myślenia i działania laickiego, o wyraźnym nastawieniu antyklerykalnym, dzięki łasce z wysoka i zachętom przyjaciół, zwłaszcza Léona Bloy, przekreśla dotychczasowy sposób życia i wraz z żoną Raïssą przyjmuje chrzest. Przestaje się fascynować filozofią Henri Bergsona (mając świadomość, ile mu zawdzięcza) i szczęśliwym zbiegiem okoliczności, zachęcony przez swego kierownika duchowego dominikanina Humberta Clérissac (1864–1914), znamienitego teologa i kaznodzieję, postanawia bliżej zapoznać się z doktryną Tomasza z Akwinu. Ojciec Clérissac głęboko wpłynął na styl i wiarę małżeństwa Maritainów. Będąc uczniem Tomasza z Akwinu zwracał on uwagę na rolę intelektu w życiu chrześcijańskim i właściwe ujmowanie tego, czym jest Kościół, który należy widzieć jako Mistyczne Ciało Chrystusa, a nie tylko jako specyficzną instytucję podległą prawidłom świata. W przedmowie do jego najpoważniejszego dzieła *Le Mystère de l'Église* napisanej przez Maritaina czytamy, że ojciec Clérissac z całego serca miłował prawdę, że z największą troską starał się zachowywać swoje sądy wolnymi od

najmniejszego nawet błędu, że kochał poznanie intelektualne, dlatego że wraz z prawdą stanowiło jego życie[6]. Były to drogocenne rady, o których Maritain nigdy nie zapomniał, i które kierowały jego dalszą drogą egzystencjalną i twórczą.

Od razu więc zajął się nie tylko skrupulatną lekturą *Summary teologii*[7], komentując ją na modłę średniowiecznych uczonych, ale i wskrzeszeniem do życia tak zwanych kółek tomistycznych, żeby odkrywane przez siebie skarby myśli Tomasza, ukryte pod skalistą naleciałością interpretacji, podszytych ideologią religijną i metafizyczną, silnymi wpływami nominalizmu i tendencji anty-arystotelesowskich, których autorzy bywali głusi na autentyczny rdzeń nauki Doktora Anielskiego, mogły oddziaływać na coraz szersze koła odbiorców, także poza sferą ściśle konfesyjną. Zakupiony w 1923 roku przez Maritainów dom w podparyskim Meudon przy ulicy 10, rue du Parc, otoczony małym ogrodem, stał się „zakątkiem otwartym”, do którego zjeżdżali się ludzie, na ogół o wrażliwości wykraczającej poza przeciętność, artyści, filozofowie, poeci, zakonnicy i księża, poszukujący nadziei i intelektualnego oparcia w rzeczywistości opanowanej przez wciąż aktywne żywioły pozytywizmu, aurę napięć wojennych, roszczenia religijnego modernizmu, napór technologicznych odkryć wynikających z rozwoju nauk szczegółowych czy filozofii legitymizujących „świat bez Boga”. Dyskutowano o palących zagadnieniach politycznych, rozważano problemy związane z ekumenizmem, rolą osób świeckich we wspólnotach parafialnych, słuchano nadto muzyki współczesnej, czytano teksty poetyckie, zastanawiając się nad zadaniami filozofii i sztuki w krajobrazach rozwijającego się w szybkim tempie XX wieku.

Miejsce sprzyjało tego rodzaju rozmowom i modlitwie, jako że – oddalone od centralnych dzielnic Paryża – uniknęło hałasu nowoczesności i pośpiechu. Maritainowie odnaleźli tu spokój (także duchowy), żyjąc niemalże według monastycznej reguły św. Benedykta, poświęcając czas na religijną medytację, nie zaniedbując przy tym aktywności pisarskiej, towarzyskiej, naukowej. Otrzymali od władzy kościelnej prawo do urządzenia prywatnej kaplicy domowej, gdzie sprawowano Eucharystię, którą odprawiali między innymi ks. Karol Journet i o. Garrigou-Lagrane, o czym szczerze i wielkodusznie opowiedziała Raïssa Maritain we wspomnieniach zatytułowanych *Wielkie przyjaźnie. Poszukiwanie sensu w czasach zwątpienia*[8]. Z biegiem czasu idee sformułowane podczas niedzielnych seminariów w ich mieszkaniu-salonie zaczęły promieniować poza Francję, docierając do wielu ośrodków inteligencji katolickiej w Europie. Bywali tam i Polacy, chociażby ks. Kornilowicz, s. Landy czy Swieżawski[9]. Tym jednak, co cementowało w intelektualny monolit uczestników spotkań u Maritainów była chęć zapoznania się z dorobkiem Tomasza z Akwinu i próba spojrzenia na świat i Kościół w horyzoncie tego sposobu filozofowania, lecz pod kilkoma warunkami.

Po pierwsze, należy porzucić sugestię Hegla, który doradzał, żeby założyć „siedmiomilowe buty” i szybko przejść czas zamknięty między końcem świata rzymskiego a początkiem reformacji. Konsekwencją powyższej postawy będzie akceptacja tezy, że scholastyka rozwijała się nie w głębokiej „nocy średniowiecza”, ale w jasnym świetle własnego uniwersalnego charakteru i gotowa jest, także współcześnie, odnawiać świat, o ile zostanie temu światu przywrócona. Po drugie, trzeba mieć w pamięci losy europejskiego tomizmu, zrozumieć pojawiające się różnorakie modele hermeneutyczne próbujące pochwycić w swe, nierzadko aprioryczne, sieci przekaz Tomasza z Akwinu, i po trzecie

wreszcie, dopracować się ścieżki prowadzącej do odsłonięcia tego, co charakterystyczne dla niego samego, rozumiejąc, że jego traktaty miały zdecydowanie wymiar teologiczny. Chodziło zatem o to, żeby myśleć i żyć w duchu Akwinaty, poza jakimkolwiek dogmatyzmem, ale tylko w sytuacji, kiedy chce się poznać prawdę o rzeczywistości niezależnej od ludzkich możliwości epistemologicznych, poszukiwać w miłości dobra i piękna oraz tęsknić za osiągnięciem szczęścia wiecznego w Bogu.

Tak właśnie postępował Maritain, starając się powoli odbudowywać esencję nauki Tomaszowej, by za jej pomocą we właściwym świetle, to znaczy zgodnie z rozumem wzbogaconym intuicją bytu, rozpoznawać współczesną rzeczywistość kulturową. Świadomie nawiązywał do bogatej przeszłości francuskich badań nad tomizmem – wiedział, że nie ma do czynienia z jednym wzorcowym jego odczytaniem, lecz raczej z zestawem wielu postaw metodologicznych – szczególnie do osiągnięć rodzących się w środowisku uniwersytetu w Louvain, a dokładniej w tamtejszym Instytucie Filozofii (Institut Supérieur de Philosophie). Pod koniec XIX wieku w ówczesnie prowadzonych badaniach nad tomizmem wyróżniał się Désiré Joseph Mercier (1851–1926), filozof i teolog, zagorzały krytyk modernizmu, jeden z ojców tomizmu określanego mianem lowańskiego, asymilującego bądź dynamicznego. Próbował on z pewnym sukcesem rozwijać metafizykę realistyczną w powiązaniu z osiągnięciami nauk szczegółowych, podkreślał konieczność oddzielania filozofii od teologii, krytycznie odnosząc się do pozytywizmu, empiryzmu, a zwłaszcza do filozofii Kanta.

W odróżnieniu od tomizmu tradycyjnego oraz egzystencjalnego, zwolennicy tomizmu lowańskiego odcinali się od metafizyki jako podstawy teorii poznania. Przyjmowali ideę asymilacji, ponieważ dążyli do zbudowania syntezy myśli Tomasza z Akwinu z aktualnymi,

„modnymi” w danym przedziale czasowym trendami i projektami filozoficznymi. Taki zabieg miał jeden zasadniczy cel: uchronienie doktryny tomistycznej przed zgubnymi skutkami czasu, czyli przed „dezaktualizacją”[10]. Maritain nie we wszystkim zgadzał się z poglądami belgijskiego kardynała, chociażby w sprawie rozumienia metafizyki, ale doceniał jego wkład w rozwój doktryny tomistycznej. Był bowiem przekonany, że sam powinien wyjść z wąskiego pojmowania realizmu i starać się innowacyjnie rozwijać myśl Tomasza z Akwinu, nie obawiając się posądzeń o to, że redukuje własne interpretacje do sugestii zawartych w komentarzach do dzieł Tomasza spod pióra renesansowego filozofa i teologa Kajetana (1469–1534), a także Jana od św. Tomasza (1589–1644), portugalskiego filozofa i komentatora Akwinaty z XVII wieku, co funkcjonowało i może – kto wie – jeszcze dzisiaj funkcjonuje w królestwie tomistycznym jako gest bez pokrycia, by z honorem wyjść z kłopotów nie podając żadnych uzasadnień.

Maritain, powtarzam, nie zważał na tego rodzaju ewentualności, jako że nigdy nie łączył prawdy z subiektywnym narcyzmem, mimo że określone wymiary neoplatonizmu uważał za warte rozpatrzenia[11]. Wraz z Gilsonem stał po stronie Arystotelesa, który za przedmiot metafizycznych ujęć uznał rzeczywistość osiągalną za pomocą zmysłów i wychylającą ku tajemnicom, na które wskazuje ludzki intelekt. Niestety, bez danych Objawienia chrześcijańskiego i osoby Jezusa Chrystusa nie mógł uczynić nic więcej. Mimo to jego teoria złożań bytowych i metod dochodzenia do pojęcia „bytu jako bytu” okazały się kluczowe w rozwoju realizmu metafizycznego. Tomasz z Akwinu wyciągnął z tego faktu wysublimowane wnioski, czyniąc z „esse”, będące czymś najgłębszym, najskrytszym, najbardziej wewnętrznym (*magis intimum*) w bycie, podstawową kategorię własnego systemu filozoficznego.

Z tej racji istnienia nie sposób ująć w pojęcia ani w jakikolwiek sposób wyrazić, trzeba natomiast zdać się na powagę sądów egzystencjalnych jako najwyższych aktów poznania. Maritain rozpoznał, że wielką pokusą filozofii pozostawało przez wieki „zapomnienie o istnieniu” i ograniczanie się do porządku treści (istoty), co nieuchronnie narzucało metafizyce badanie przejawów, relacji czy marzeń, a więc postulowało odsunięcie się od rzeczywistości *sensu stricto*. Możliwość, czyli niesprzeczność w sensie logicznym, stała się bardziej pożądana niż istnienie, które co najwyżej doczepiano do istoty rzeczy. Dlatego i „dostęp do Boga”, różnorodne przeżycia religijne mogły się pojawiać tylko w subiektywnym kolorycie, otwierając drogi do umacniania się relatywizmu, agnostycyzmu, konstruktywizmu, emotywizmu czy wszelkiego typu „religii prywatnych”. Tymczasem w metafizyce należy wychodzić od bytu obiektywnie rzeczywistego, osiągalnego w chwili, gdy ten budzi się w świecie zmysłów, odrzucając rozumienie bytu nauk przyrodniczych albo mających postać językową bądź wymiar odrealnionego bytu prawdziwej logiki. Maritain wyraża się w tej kwestii nieco metaforycznie, sugerując, że szmer wspomnianego bytu słychać we wszystkich rzeczach, które mówią o nim władzom poznawczym intelektu, jednak nie wszystkim, a jedynie tym, które umieją słuchać. Co to właściwie znaczy?

Otóż, nie wystarczy wypowiedzieć słowo „byt”, by się z nim zetknąć i zostać przezeń ogarniętym. Trzeba „mieć intuicję, intelektualną percepcję niewyczerpanej i nieobejmowalnej rzeczywistości ukazującej się w ten sposób jako przedmiot. To dzięki intuicji jest się metafizykiem”[12]. Tylko że to pojęcie jest wieloznaczne ponad miarę, wykorzystywane w filozofii na najprzeróżniejsze sposoby, w wielu przypadkach pozbawione choćby migotliwych znaczeń. Niemniej jednak u Bergsona zyskało ono decydującą rolę w jego wizji stojącego

się świata, przenikniętego tajemniczym pędem zwanym *élan vital*, który poniekąd odpowiada za rozwój kosmosu. Intuicję pojmował on jako jeden ze sposobów (oprócz intelektu) syntetyczno-jednoczącego ujmowania rzeczywistości, mający charakter bezpośredni, umożliwiający wewnętrzne „stapiania się” z poznającą rzeczą.

Maritain, pozostający na wczesnym etapie dociekań filozoficznych pod urokiem wykładów autora *Śmiechu*, zapewne od niego przejął to wyrażenie, nadając mu niecodzienny koloryt, specyfikujący zbudowaną przez samego siebie metafizykę. Żeby ową swoistość przybliżyć, warto przypomnieć, że Maritain uznał za konieczne akceptację dwóch doświadczeń metafizycznych, mianowicie takiego, który wiąże się z uchwyceniem bytu jako bytu i przynależy do profilu historycznie klasycznej metafizyki, oraz przeżycia subiektywnego w metafizyce, zachodzącego w momentach, gdy mamy do czynienia ze zdolnością intelektualną samego metafizyka, odpowiadającą bytowi będącemu przedmiotem intuicji. Toteż odróżniał od siebie metafizykę jako spekulatywną naukę od doznania kontemplacyjnego, ważnego dla konkretnego metafizyka, a nie dla metafizycznych badań jako takich. Mamy tutaj do czynienia z subiektywnymi warunkami metafizyki, nie zaś z subiektywizmem.

W takim razie cele metafizyki, dzięki intuicji bytu, powinny wychodzić i kierować się ku jednostkowemu jego ujęciu jako istniejącego (*ens in quantum ens*). Natomiast sama intuicja nie może być intuicją abstrakcyjną, ponieważ ta odrywa od rzeczywistości, zapominając o istnieniu, ale raczej, według nazewnictwa Maritaina, intuicją „ejdetyczną” lub „ideatywną”. Oznacza to, że intelekt, jako że jest duchowy, dostosowuje do siebie przedmioty, podnosząc je na różne stopnie duchowości i materialności. Tak więc przedmiotem intuicji jest

był odarty z przygodnych uwarunkowań, niejako przezroczysty, przyswojony przez intelekt, który staje się nim w najwyższym akcie identyczności. Pozostaje widoczny dla intelektu w swej transcendentnej jedności i spójności oraz nieograniczonej analogicznej różnorodności[13].

Na tym etapie rozważań już dostrzegamy, czym była dla Maritaina intuicja bytu. To spontaniczne, bezpośrednie, proste, nieemocjonalne, pozapojęciowe widzenie rzeczy, objawienie ukrytej w nich tajemnicy dostępnej umysłowi, a więc pozbawione bagażu dyskursywnego, zrodzone mocą samej inteligencji, które żadnymi środkami językowymi czy innego rodzaju nie może zostać wyczerpane. W takich chwilach, w nagłym szoku pojmowania, „decydującego wzruszenia i jakby w duchowym ogniu dusza jest w żywym, przenikającym i oświecającym kontakcie z rzeczywistością, dotyka jej i jest przez nią obejmowana”[14]. A skoro tak, nie należy spodziewać się, że końcowym efektem działania tej intuicji okaże się pewność w poznaniu, ale tylko (bądź aż) miarodajne przeżycie epistemologiczne, będące wynikiem rozpoznania treści niesionych przez inne władze pobudzone do działania przez kontakt z rzeczywistością[15]. Maritain wspominał o osobistych przeżyciach, kiedy w raptownej intuicji własnego bytu doświadczał najgłębszej zasady, która umieszczała go poza nicością, wywołując przerażenie, lecz i doznanie metafizycznego absolutu. Zdarza się to, podkreślał, nie tylko metafizykom, również ludziom innych profesji, którzy są wystarczająco podatni i wolni, aby móc rejestrować podskórne głosy rzeczywistości.

I co niezwykle interesujące, istnieją drogi podejścia prowadzące do intuicji bytu, dające owoce, o ile na nich się nie zatrzymamy i pójdziemy dalej. Maritain wskazał trzy: doświadczenie

Bergsonowskiego trwania (*la durée*), Heideggerowskiego niepokoju i trwogi (*Angst*) oraz Marcelowskiej wierności (*la fidélité*) – wszystkie z inwentarza współczesności, dalekie od tendencji scholastycznych. Ich znaczenie zasadza się na tym, że przekraczają zasłony materii w psychologicznym bądź etycznym wymiarze, żeby odszukać wartości czysto metafizyczne ukryte w doświadczeniu, które wskazuje na byt, czyli coś pierwotnego, a zarazem bogatego i niewysłowionego, stanowiącego korzenie życia intelektualnego. Tutaj Maritain wraca do nauki Tomasza z Akwinu, koncentrującej się na wykazaniu, że pojęcie bytu jest zawsze pierwsze, które intelekt metafizyczny musi poznać według jego własnej tajemnicy[16].

Czy jednak tak ukonstytuowana intuicja bytu prowadzi do Boga? Z pewnością, przekonuje Maritain, do Boga jako Przyczyny istnienia[17], który staje się następnie przedmiotem naturalnej kontemplacji, lecz nigdy nie jest bezpośrednio poznany: poznane jest „to, co istnieje” – byt. Nie jest to doświadczenie mistyczne ani tym bardziej doświadczenie Boga, gdyż nie dosięga Go, ale – obok swojej „obiektywnej” zawartości, którą wyraża metafizyczny dyskurs i uzasadnia – intuicja ta może być przeżywana subiektywnie jako wielki wstrząs i wzruszenie, a w obszarze łaski i wiary – być zabarwiona naturalną miłością do Stwórcy.

* * *

Na ogół rozpoznaje się propozycje filozoficzne Jacques’a Maritaina w opcji tomizmu egzystencjalnego albo integralnego, skoncentrowanego na istnieniu (*esse*) jako najintymniejszej, nieopisywalnej składowej bytu, czemu zresztą nie warto się sprzeciwiać. Należy jednak

podkreślić, że autor *Trzech reformatorów*, nawiązując do badaczy sobie współczesnych, wielką wagę przywiązywał do tak zwanej intuicji bytu albo kontemplacji metafizycznej, będącej punktem wyjścia filozofii, budowanej w horyzoncie „bytu jako bytu”, otwartej na treści Objawienia chrześcijańskiego, na zdolność intelektu do poznania prawdy czy na więź wiary i rozumu, wzajemnie siebie naświetlających i wspierających.

Koncepcje Maritaina krystalizowały się pod stałym naciskiem krytyki płynącej zarówno z obozu tradycyjnych tomistów, jak i tych, którzy uważali, że od czasów Leona XIII mają do czynienia z „filozofią z dekretu”, odporną na nowoczesne metafizyczne innowacje i zdobycze hermeneutyki. Posądzono filozofa o to, że niweczy spuściznę Akwinaty, włączając ją w podmiotowy krąg ontologii nowożytnej i współczesnej, że proponuje utopijne wizje państwa, demokracji i miejsca religii oraz Kościoła w życiu społecznym. Z dzisiejszego punktu widzenia wszystkie te „strzały polemiczne” wydają się przestarzałe bądź wynikające z ideologiczno-systemowych stanowisk filozoficznych. Naturalnie, odpowiedzialne dyskusje w przestrzeni otwartego sporu stanowią nieodłączny krajobraz kultury humanistycznej. Nie powinno więc zabraknąć w niej i systemu Tomaszowego w jego najróżniejszych odsłonach. Oby świadectwo Jacques’a Maritaina i formacji intelektualno-religijnej, jaką powołał do życia, wielce śmiałej w innowacjach i odwadze interpretacyjnej, było powyższej ujawnionej nadziei autentycznym, szlachetnym wyrazem.

Wasilków, styczeń 2026 r.

ks. Jan Sochoń

**Wszystkie artykuły z „Teologii Politycznej Co Tydzień”
[513]: „Martain. Chrześcijaństwo jako źródło realizmu”**

[1] O ile mi wiadomo, Gilsonowi honoraria za przekłady jego prac płacono w postaci skrzyni z suchą kiełbasą i zestawem mocnych trunków polskich marek, jako że ówczesna złotówka nie miała, by tak rzec, żadnej siły ekonomicznej i politycznego znaczenia.

[2] J. Maritain, *O nową cywilizację chrześcijańską*, Towarzystwo Wiedzy Chrześcijańskiej, Lublin 1935.

[3] Ta książka ukazała się w polskim przekładzie pod zmienionym tytułem *Sztuka i mądrość*, w tłumaczeniu Karola i Konrada Górskich, Poznań 1936.

[4] Nie omawiam tutaj drażliwej kwestii związanej z postawą Maritaina wobec Action Française i Charlesa Maurrasa, gdyż nie wiąże się ona bezpośrednio z problematyką metafizyki tomistycznej.

[5] Mam na myśli – oprócz Maritaina i jego żony Raïssy – takich twórców, jak Charles Maurras, Emmanuel Mounier, Étienne Gilson, Gabriel Marcel, Leon Bloy, Charles Péguy, Julien Green, Marc Chagall, François Mauriac, Reginald Garrigou-Lagrange czy Jean Cocteau. Podczas działań podczas Wielkiej Wojny śmierć ponieśli bliscy przyjaciele Maritaina Ernest Psichari, wnuk Renana, pisarz, myśliciel religijny, autor wziętej książki *Głosy wołające na puszczy. Wspomnienia z Afryki* (przekł. Z. Morstinowa, Poznań 1925) i Charles Péguy, jeden z największych poetów katolickich.

[6] *Le Mystère de l'Église (Tajemnica Kościoła)* nie została przez autora ukończona. Jego niespodziana choroba i śmierć przerwały prace, ale na etapie bardzo już zaawansowanym. Studium ukazało się dopiero cztery lata po śmierci dominikanina w wyniku starań Maritaina oraz innych uczniów i przyjaciół zakonnika, którzy przygotowali do druku pozostawione przez autora materiały. Sam Maritain poprzedził dzieło odpowiednim wstępem. Zob. R.P. H. Clérissac O.P., *Le mystère de l'Église. Prèface de Jacques Maritain*, Professeur à l'Institut Catholique de Paris, Paris 1918, s. V-XXII. Wydanie polskie: H. Clérissac, *Tajemnica Kościoła*, tłum. T. Glanz, Poznań 2025.

[7] W zasadzie to Raïssa Maritain (w 1910 roku) zaczęła czytać dzieło Tomasza z Akwinu, jej mąż dołączył do niej dopiero po dwunastu miesiącach.

[8] Przekładu tej książki dokonali: M. Żurowska, A. Olędzka-Frybesowa, E. Krasnowolska, M. Wańkowiczowa, Warszawa 2008; zob. też: E. Waron, *Jakub Maritain – mistrz życia wewnętrznego ludzi świeckich*, „Roczniki Nauk Społecznych” 1990, t. XVIII, zesz. 1, s. 115-128.

[9] Szerzej zob. J. Grzybowski, *Uniwersalizm mądrości i znaki czasu, O przyjaźni Stefana Swieżawskiego i Jacques'a Maritaina*, „Roczniki Filozoficzne” 2025, t. 73, nr 3, s. 9-40.

[10] Na ten temat zob. L. Dubel, M. Łuszczynska, *Od myśli Tomaszowej do tomizmu*, „Studia Iuridica Lublinensia” 2013, t. 19, s. 101-118. Należy też wspomnieć o dokonaniach dwóch dominikanów, mianowicie

Réginalda Garrigou-Lagrange'a i Antonina-Dalmace Sertillangesa, autorów pracujących w głębi porządku teologicznego, lecz stosujących zasady tomistyczne w różnych dziedzinach wiedzy.

[11] Zdarza mi się i obecnie słyszeć od niektórych polskich neotomistów, że nie mają specjalnej admiracji, jeżeli chodzi o Maritainowską wersję metafizyki, gdyż jest zbyt zainfekowana odniesieniami do platonizmu i neoplatonizmu.

[12] J. Maritain, *Intuicja bytu*, w: tegoż, *Pisma filozoficzne*, przekł. J. Fenrychowska, Kraków 1988, s. 146.

[13] Tamże, s. 146-158; zob. także, M. Stróżyński, *Kontemplacja a filozofia u Jacques'a Maritaina i Plotyna*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2013, t. XLI, z. 3, s. 20-23.

[14] J. Maritain, *Intuicja bytu*, dz. cyt., s. 147-148.

[15] Tamże.

[16] Tamże, s. 153-156.

[17] Przytaczam za: M. Stróżyński, *Kontemplacja a filozofia u Jacques'a Maritaina i Plotyna*, dz. cyt., s. 27.