ROCZNIK

WYDZIAŁU FILOZOFICZNEGO
TOWARZYSTWA JEZUSOWEGO
W KRAKOWIE

1989

WYDZIAŁ FILOZOFICZNY
TOWARZYSTWA JEZUSOWEGO W KRAKOWIE

TEKSTY I STUDIA 22

ROCZNIK

WYDZIAŁU FILOZOFICZNEGO TOWARZYSTWA JEZUSOWEGO W KRAKOWIE 1989

Kraków 1990

Redaktorzy:

Roman Darowski SJ
Ludwik Grzebień SJ
Stanisław Ziemiański SJ

Redakcja techniczna:

Dariusz Piskulak

PL ISSN 0860-9675

SUPERIORUM PERMISSU

Druk wykonano w Zakładzie Małej Poligrafii Prowincji Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego „Zaskale" w Krakowie.

WYDZIAŁ FILOZOFICZNY TOWARZYSTWA JEZUSOWEGO W USTAWODAWSTWIE PAŃSTWOWYM

Dnia 17 maja 1989 r. Sejm PRL uchwalił Ustawę o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej („Dziennik ustaw PRL", Warszawa, dnia 23 maja 1989 r., nr 29, poz. 154), mocą której przyznał osobowość prawną Wydziałowi Filozoficznemu Towarzystwa Jezusowego w Krakowie. Oto wyjątki z tej ustawy dotyczące Wydziału:

„Art. 9. ust 1. Osobami prawnymi są:

1) Katolicki Uniwersytet Lubelski,
2) Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie,
3) Papieski Wydział Teologiczny w Poznaniu,
4) Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu,
5) Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie oraz jego dwie sekcje: Św. Jana Chrzciciela i św. Andrzeja Boboli „Bobolanum",
6) Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie,
7) kościelne instytuty naukowe i dydaktyczno-naukowe kanonicznie erygowane".

„Art. 23. ust 2. Status wyższych uczelni papieskich oraz tryb i zakres uznawania przez Państwo kościelnych stopni i tytułów naukowych regulują umowy między Rządem Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej a Konferencją Episkopatu Polski".

Umowa taka została zawarta w dniu 30 czerwca 1989 r. („Monitor Polski", Dziennik Urzędowy Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej, Warszawa, dnia 15 lipca 1989, nr 22, poz. 174). Oto pełny jej tekst:

OBWIESZCZENIE MINISTRA EDUKACJI NARODOWEJ

z dnia 30 czerwca 1989 r.

w sprawie ogłoszenia tekstu umowy między Rządem Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej a Konferencją Episkopatu Polski w sprawie uregulowania statusu wyższych uczelni papieskich oraz trybu i zakresu uznawania przez Państwo stopni i tytułów naukowych nadawanych przez te uczelnie

Zgodnie z § 31 umowy między Rządem Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej a Konferencją Episkopatu Polski w sprawie uregulowania statusu wyższych uczelni papieskich oraz trybu i zakresu uznawania przez Państwo stopni i tytułów naukowych nadawanych przez te uczelnie, podpisanej w Warszawie w dniu 30 czerwca 1989 r., ogłasza się w załączniku do obwieszczenia tekst wymienionej ustawy.

Minister Edukacji Narodowej:

J. Fisiak

Załącznik do obwieszczenia Ministra Edukacji Narodowej z dnia 30 czerwca 1989 r. (poz. 174):

UMOWA

między Rządem Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej a Konferencją Episkopatu Polski w sprawie uregulowania statusu wyższych uczelni papieskich oraz trybu i zakresu uznawania przez Państwo stopni i tytułów naukowych nadawanych przez te uczelnie

Zgodnie z art. 23 ust. 2 ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej (Dz. U., Nr 29, poz. 154) Rząd Polskiej Rzeczypospolitej

Ludowej i Konferencja Episkopatu Polski, działająca z mocą upoważnienia udzielonego przez Stolicę Apostolską dekretem z dnia 23 czerwca 1989 r. nr 2486/89/RS, uzgodniły, co następuje:

§ 1. 1. Wyższe uczelnie papieskie, działające w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej, zwane w dalszym ciągu umowy „uczelniami papieskimi", a mianowicie:

1) Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie,
2) Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu,
3) Papieski Wydział Teologiczny w Poznaniu,
4) Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie
5) Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie

— posiadają osobowość prawną oraz uprawnienia określone w umowie.

2. Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie dzieli się na 2 sekcje:

1) Sekcję św. Jana Chrzciciela.
2) Sekcję św. Andrzeja Boboli „Bobolanum".

Każda z tych sekcji posiada osobowość prawną.

§ 2. 1. Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie składa się z następujących wydziałów:

1) Teologii,
2) Filozofii,
3) Historii Kościoła.

2. Pozostałe uczelnie papieskie są jednowydziałowe o profilu naukowym określonym nazwą uczelni.

3. W skład Wydziału Teologii Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie wchodzi sekcja w Częstochowie.

4. W skład Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu wchodzi sekcja w Gorzowie Wielkopolskim.

§ 3. Tworzenie przez Kościół Katolicki nowych uczelni papieskich na terytorium Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej oraz podział, połączenie albo zniesienie uczelni wymienionych w § 1 lub zmiana ich profilu naukowego (zmiana podziału na wydziały i jednostki równorzędne) oraz tworzenie filii wymaga uprzedniego zawarcia odpowiedniej umowy pomiędzy Rządem Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej a Konferencją Episkopatu Polski.

§ 4. 1. Działalność uczelni papieskich będzie zgodna z Konstytucją i dobrem Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej.

2. Kształcenie i wychowanie w uczelniach papieskich ma charakter katolicki.

§ 5. Wielki kanclerz uczelni papieskiej przesyła do wiadomości Ministrowi Edukacji Narodowej statut oraz zmiany statutu opracowane przez uczelnię papieską i zatwierdzone przez Kongregację do Spraw Wychowania Katolickiego Stolicy Apostolskiej.

§ 6. Przy Konferencji Episkopatu Polski działa Rada Naukowa Episkopatu Polski.

§ 7. 1. Władzami uczelni papieskich wymienionych w § 1 ust. 1. pkt 1-4 są ich wielcy kanclerze, którymi są biskupi diecezjalni. Wielcy kanclerze reprezentują te uczelnie wobec organów państwowych i w stosunkach cywilnoprawnych, z zastrzeżeniem ust. 2.

2. Wielki kanclerz reprezentuje Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie — Sekcję św. Andrzeja Boboli „Bobolanum" wobec organów państwowych i w stosunkach cywilnoprawnych w porozumieniu z Wice-Wielkim Kanclerzem, którym jest Przełożony Generalny Towarzystwa Jezusowego.

3. Władzą Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie jest jego Wielki Kanclerz, którym jest Przełożony Generalny Towarzystwa Jezusowego.

4. Przełożony Generalny Towarzystwa Jezusowego działa przez swoich delegatów, którymi są:

1) w sprawach, o których mowa w ust. 2 — Przełożony Prowincji Wielkopolsko-Mazowieckiej Towarzystwa Jezusowego,

2) w sprawach, o których mowa w ust. 3 — Przełożony Prowincji Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego.

5. Inne organy uczelni papieskich, sposób ich powoływania oraz kompetencje określają statuty uczelni papieskich.

6. Wielcy kanclerze informują Ministra Edukacji Narodowej o zmianach na stanowiskach rektorów, prorektorów, dziekanów i prodziekanów.

§ 8. 1. Uczelnie papieskie mają prawo do:

1) nawiązania i prowadzenia współpracy z innymi szkołami wyższymi oraz placówkami naukowymi w kraju,

2) zawierania z wyższymi seminariami duchownymi w kraju umów o współpracę,

3) nawiązywania i prowadzenia współpracy z zagranicznymi szkołami wyższymi i placówkami naukowymi,

4) należenia do organizacji międzynarodowych skupiających uczelnie i placówki naukowe.

2. O zawarciu umowy, o której mowa w ust. 1 pkt 2, wielki kanclerz zawiadamia Ministra Edukacji Narodowej.

3. Postanowienia ust. 1 pkt 2 i ust. 2 stosuje się odpowiednio do umów pomiędzy:

1) Papieską Akademią Teologiczną w Krakowie a Międzyzakonnym Wyższym Instytutem Katechetycznym w Krakowie, Instytutem Teologicznym w Częstochowie, Warmińskim Instytutem Teologicznym Historyczno-Pastoralnym w Gietrzwałdzie i Diecezjalnym Instytutem Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II w Olsztynie,

2) Papieskim Wydziałem Teologicznym w Poznaniu a Prymasowskim Instytutem Teologicznym dla Świeckich im. Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Gnieźnie i Prymasowskim Instytutem

Kultury Chrześcijańskiej dla Świeckich im. Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Bydgoszczy,

3) Papieskim Wydziałem Teologicznym w Warszawie a Salezjańskim Instytutem Wychowania Chrześcijańskiego w Warszawie.

§ 9. 1. Do odbywania studiów w uczelniach papieskich mogą być dopuszczone osoby posiadające świadectwa dojrzałości oraz spełniające warunki określone w umowie i w statutach uczelni papieskich.

2. W uczelniach papieskich studiować mogą:

1) duchowni,

2) alumni wyższych seminariów duchownych, z którymi uczelnie papieskie zawarły odpowiednią umowę (§ 8 ust. 1 pkt 2),

3) zakonnicy i zakonnice po ślubach czasowych lub wieczystych,

4) osoby świeckie w liczbie nie przekraczającej łącznie 800 studentów przyjmowanych na pierwszy rok studiów.

3. Zwiększenie liczby, o której mowa w ust. 2 pkt 4, wymaga porozumienia pomiędzy Rządem Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej a Konferencją Episkopatu Polski.

4. Postanowienie ust. 2 pkt 3 stosuje się również do słuchaczek Międzyzakonnego Wyższego Instytutu Katechetycznego w Krakowie.

5. Postanowienie ust. 2 pkt 4 i ust. 3 stosuje się również do słuchaczek i słuchaczy instytutów wymienionych w § 8 ust. 3 oraz do osób, które w czasie rozpoczęcia studiów na uczelniach papieskich są postulantami (postulantkami) lub nowicjuszami (nowicjuszkami) zakonów.

§ 10. 1. Studentom uczelni papieskich przysługują świadczenia społecznej służby zdrowia oraz ulgi w opłatach za przejazdy publicznymi środkami komunikacji na równi ze studentami państwowych szkół wyższych.

2. Rodzicom lub opiekunom prawnym studentów uczelni papieskich przysługują uprawnienia do pobierania na nich zasiłków rodzinnych na równi ze studentami państwowych szkół wyższych.

3. Kościelne osoby prawne mogą przyznawać studentom uczelni papieskich stypendia i inne świadczenia socjalne.

§ 11. 1. Poborowi — studenci świeccy, przyjęci na wyższe studia w uczelniach papieskich, w czasie odbywania studiów nie odbywają zajęć wojskowych oraz nie będą powoływani do odbycia zasadniczej służby wojskowej, zasadniczej służby w obronie cywilnej, służby w formacjach uzbrojonych nie wchodzących w skład sił zbrojnych i służby zastępczej.

2. Poborowi — absolwenci świeccy po zakończeniu studiów będą powoływani do odbycia długotrwałego przeszkolenia wojskowego na zasadach przewidzianych w przepisach ustawy o powszechnym obowiązku obrony Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej.

3. Uczelnie papieskie bądą wydawać poborowym, o których mowa w ust. 1, zaświadczenia dla celów wojskowych o przyjęciu na pierwszy rok studiów.

4. O przypadkach skreślenia poborowych, o których mowa w ust. 1, z listy studentów oraz o ukończeniu przez nich studiów uczelnie papieskie będą zawiadamiać w ciągu 7 dni wojskowych komendantów uzupełnień właściwych dla tych osób ze względu na miejsce pobytu stałego lub czasowego trwającego ponad 12 miesięcy.

5. Obowiązki uczelni papieskich, określone w ust. 3 i 4, dotyczą również tych studentów świeckich, którzy odbywają studia na podstawie umów o współpracy, wymienionych w § 8 ust. 3.

§ 12. Wielki kanclerz przekazuje do wiadomości Ministra Edukacji Narodowej opracowane przez uczelnie papieskie plany studiów oraz ich zmiany.

§ 13. Uczelnie papieskie mają stosownie do ich profilu naukowego uprawnienia do nadawania absolwentom tytułów zawodowych

magistra w zakresie teologii katolickiej, filozofii i historii Kościoła po spełnieniu warunków określonych w statucie uczelni papieskiej. Tytuły te są równoważne z tytułami zawodowymi magistra nadawanymi przez państwowe szkoły wyższe.

§ 14. Uczelnie papieskie mają uprawnienia do nadawania licencjatu po spełnieniu warunków określonych w statucie uczelni.

§ 15. 1. Uczelnie papieskie, które zatrudniają pracowników naukowo-dydaktycznych w liczbie określonej państwowymi przepisami o nadawaniu stopni naukowych, posiadają uprawnienia do nadawania stopni naukowych doktora i doktora habilitowanego określonej dziedziny nauk lub dyscypliny naukowej należącej do ich profilu naukowego. Określenia nadawanych stopni naukowych odpowiadają określeniom stopni naukowych ustalonym państwowymi przepisami o nadawaniu tych stopni.

2. Posiadanie uprawnień, o których mowa w ust. 1, na wniosek Rady Naukowej Episkopatu stwierdza Minister Edukacji Narodowej w drodze zarządzenia wydanego w porozumieniu z Centralną Komisją Kwalifikacyjną do Spraw Kadr Naukowych, zwaną dalej „Centralną Komisją Kwalifikacyjną", oraz Radą Główną Nauki i Szkolnictwa Wyższego.

3. Uprawnienie do nadawania stopni naukowych ulega zawieszeniu z mocy prawa od dnia, w którym liczba osób zatrudnionych w uczelni papieskiej, posiadających tytuł naukowy lub stopień naukowy doktora habilitowanego, zmniejszyła się poniżej minimum określonego państwowymi przepisami o nadawaniu stopni naukowych. Uprawnienie to przywraca się z mocą prawa od dnia, w którym liczba zatrudnionych ponownie osiągnęła określone minimum. Przywrócenie uprawnień stwierdza Minister Edukacji Narodowej.

4. W przypadku Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie postanowienia ust. 1-3 dotyczą jej poszczególnych wydziałów.

5. Stopnie naukowe nadawane przez uczelnie papieskie są równoważne ze stopniami naukowymi nadawanymi przez państwowe jednostki organizacyjne.

§ 16. Centralnej Komisji Kwalifikacyjnej przysługuje uprawnienie do dokonywania, w porozumieniu z Radą Naukową Episkopatu, okresowych ocen poziomu naukowego rozpraw doktorskich i habilitacyjnych w zakresie filozofii i historii Kościoła oraz podejmowania odpowiednich działań w przypadku oceny negatywnej.

§ 17. 1. Uprawnione uczelnie papieskie (§ 15) nadają stopnie naukowe doktora i doktora habilitowanego według zasad i w trybie ustalonym w ich statucie, które uwzględniają kościelne przepisy kanoniczne, postanowienia umowy oraz zasady i tryb nadawania tych stopni przez państwowe jednostki organizacyjne.

2. Rada Naukowa Episkopatu przesyła po zakończeniu każdego roku szkolnego Ministrowi Edukacji Narodowej do wiadomości wykaz stopni naukowych doktora nadanych przez uczelnie papieskie i zatwierdzonych przez tę Radę.

3. Postanowienie ust. 2 stosuje się również do stopni naukowych doktora habilitowanego teologii.

§ 18. Uchwały organów Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie lub jej wydziałów oraz Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie o nadaniu odpowiedniego stopnia doktora habilitowanego filozofii lub historii Kościoła stają się prawomocne z chwilą ich potwierdzenia przez Centralną Komisję Kwalifikacyjną.Do tego potwierdzenia stosuje się przepisy o zatwierdzaniu stopni naukowych doktora habilitowanego nadanych przez państwowe jednostki organizacyjne z następującymi zmianami:

1) przebieg przewodu habilitacyjnego referuje Centralnej Komisji Kwalifikacyjnej przedstawiciel Rady Naukowej Episkopatu,

2) osobie ubiegającej się o nadanie stopnia doktora habilitowanego nie przysługuje odwołanie od uchwał organów uczelni papieskich.

§ 19. Profesorowie i docenci państwowych oraz niepaństwowych szkół wyższych i innych jednostek organizacyjnych, uprawnieni na podstawie przepisów państwowych do recenzowania rozpraw

doktorskich i habilitacyjnych, mogą być recenzentami tych rozpraw w uczelniach papieskich.

§ 20. 1. Tytuł naukowy profesora nadzwyczajnego może być nadany osobie, która uzyskała stopień naukowy doktora habilitowanego i od chwili uzyskania tego stopnia pomnożyła swój dorobek naukowo-badawczy i dydaktyczno-wychowawczy.

2. Tytuł naukowy profesora zwyczajnego może być nadany osobie posiadającej tytuł naukowy profesora nadzwyczajnego, która od chwili uzyskania tego tytułu wydatnie pomnożyła swój dorobek naukowo-badawczy i dydaktyczno-wychowawczy.

3. Tytuły naukowe profesora nadzwyczajnego i profesora zwyczajnego nadaje władza kościelna wymieniona w statucie uczelni papieskiej według zasad i w trybie ustalonym w tym statucie. Określenia nadawanych tytułów naukowych odpowiadają określeniom tytułów naukowych ustalonych państwowymi przepisami o nadawaniu tych tytułów. Przed nadaniem tytułu naukowego przez władzę kościelną Rada Naukowa Episkopatu zasięga opinii Centralnej Komisji Kwalifikacyjnej.

4. Postanowienie § 19 stosuje się odpowiednio w postępowaniu o nadanie tytułu naukowego w uczelniach papieskich.

5. Rada Naukowa Episkopatu zawiadamia niezwłocznie Ministra Edukacji Narodowej o nadaniu tytułu naukowego.

§ 21. Osoby będące pracownikami uczelni papieskich i posiadające tytuły naukowe:

1) mogą być recenzentami w postępowaniu o nadanie stopni naukowych doktora i doktora habilitowanego w państwowych szkołach wyższych i innych jednostkach organizacyjnych uprawnionych do nadawania tych stopni i w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz o nadanie tytułu profesora nadzwyczajnego i zwyczajnego pracownikom naukowym tych szkół wyższych i jednostek organizacyjnych,

2) uczestniczą w ankietyzacji wyłaniającej kandydatów na członków Centralnej Komisji Kwalifikacyjnej.

§ 22. Na stanowisku docenta można zatrudnić osobę, która posiada stopień naukowy doktora habilitowanego. Do docentów stosuje się odpowiednio postanowienia § 21 pkt 1.

§ 23. 1. Pracowników uczelni przyjmują i zwalniają określone w statutach organy uczelni papieskich przy zachowaniu przepisów prawa.

2. Nawiązanie stosunku pracy może nastąpić na podstawie mianowania lub zawarcia umowy o pracę.

3. Statut uczelni papieskiej określa przypadki mianowania oraz przypadki i tryb rozwiązania stosunku pracy nawiązanego na podstawie mianowania.

§ 24. Organy uczelni papieskich, określone w ich statutach, mogą powierzyć prowadzenie zajęć dydaktycznych na podstawie umowy zlecenia.

§ 25. 1. Z zastrzeżeniem ust. 2 osobom pozostającym w stosunku pracy w uczelniach papieskich przysługują na równi z odpowiednimi pracownikami państwowymi szkół wyższych:

1) świadczenia społecznej służby zdrowia, ubezpieczenia społecznego oraz zaopatrzenia emerytalnego pracowników i ich rodzin,

2) uprawnienia do dodatkowej powierzchni mieszkalnej,

3) ulgi w opłatach za przejazdy kolejowe.

2. W stosunku do osób duchownych postanowienie ust. 1 pkt 1 stosuje się, jeżeli wielki kanclerz uczelni papieskiej zgłosi te osoby do ubezpieczenia społecznego pracowników.

§ 26. 1. Przeniesienie pracownika naukowo-dydaktycznego z uczelni papieskiej do innej uczelni papieskiej, a także z uczelni papieskiej do Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego lub z tego Uniwersytetu do uczelni papieskiej nie wymaga zgody organu państwowego.

2. Przeniesienie pracownika naukowo-dydaktycznego z państwowej szkoły wyższej do uczelni papieskiej wymaga zgody Ministra Edukacji Narodowej i wielkiego kanclerza.

3. Przeniesienie pracownika naukowo-dydaktycznego z uczelni papieskiej do państwowej szkoły wyższej wymaga zgody wielkiego kanclerza i Ministra Edukacji Narodowej. W przypadku profesorów przeniesienie następuje pod warunkiem posiadania tytułu naukowego w rozumieniu państwowych przepisów o tytułach naukowych.

4. Zgody, o której mowa w ust. 2 i 3, Minister Edukacji Narodowej udziela po zasięgnięciu opinii:

1) senatu państwowej szkoły wyższej — w odniesieniu do profesorów i docentów;

2) właściwej rady wydziału państwowej szkoły wyższej — w odniesieniu do pozostałych pracowników naukowo-dydaktycznych.

§ 27. 1. Postanowienie § 3 nie będzie miało zastosowania, jeśli dokonane byłyby następujące zmiany w organizacji uczelni papieskich:

1) połączenie Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie z Papieską Akademią Teologiczną w Krakowie,

2) utworzenie Wydziału Prawa Kanonicznego w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie.

2. W przypadku połączenia, o którym mowa w ust. 1 pkt 1, władza kościelna może ustalić, że do Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie będą stosowane odpowiednio postanowienia niniejszej umowy, dotyczące Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie i jego sekcji.

3. O zmianach, o których mowa w ust. 1 i 2, wielcy kanclerze powiadomią Ministra Edukacji Narodowej, który ogłosi je w „Monitorze Rządowym".

4. W przypadku utworzenia Wydziału Prawa Kanonicznego w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie (ust. 1 pkt 2) do nadawania przez ten Wydział tytułów zawodowych i stopni

naukowych w zakresie prawa kanonicznego będą miały odpowiednie zastosowanie postanowienia umowy dotyczące tutylów zawodowych i stopni naukowych w zakresie historii Kościoła.

§ 28. 1. Postanowienie § 15 ust. 5 dotyczy również stopni naukowych nadanych przez uczelnie papieskie przed dniem wejścia umowy w życie.

2. Postanowienia § 21 dotyczą również osób, którym uczelnie papieskie nadały tutuły naukowe przed dniem wejścia umowy w życie.

§ 29. Uczelnie papieskie, które przed dniem wejścia umowy w życie posiadały uprawnienia kościelne do nadawania stopni naukowych, a nie zatrudniają pracowników naukowo-dydaktycznych w liczbie określonej państwowymi przepisami o nadawaniu stopni naukowych (§15 ust. 1), mogą do dnia 30 września 1990 r. nadawać stopnie naukowe w dotychczasowym zakresie.

§ 30. Zmiany niniejszej umowy mogą być dokonywane wyłącznie w drodze umowy między Rządem Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej a Konferencją Episkopatu Polski. Nie dotyczy to porozumień, o których mowa w § 9 ust. 3.

§ 31. Minister Edukacji Narodowej ogłosi tekst umowy w „Monitorze Polskim" nie później niż w terminie 30 dni od dnia jej podpisania.

§ 32. Umowa wchodzi w życie po upływie 14 dni od dnia ogłoszenia.

Warszawa, dnia 30 czerwca 1989 r.

W imieniu
Konferencji Episkopatu
Polski
Przewodniczący Komisji
Episkopatu do Spraw
Nauki Katolickiej

Kardynał dr F. Macharski

W imieniu
Rządu Polskiej
Rzeczypospolitej Ludowej
Minister
Edukacji Narodowej

Prof. dr hab. J. Fisiak

SPRAWOZDANIE

z pracy Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w roku akademickim 1988/89

Witam wszystkich obecnych: Wielkiego Kanclerza Wydziału Filozoficznego, ks. Bogusława Steczka, Dziekana Wydziału ks. Ludwika Grzebienia, Księży Profesorów, zwłaszcza nowo-zaangażowanych: ks. Zbigniewa Marka i ks. Jerzego Oleksego.

Rok ubiegły obfitował w ważne wydarzenia dla Wydziału.

Był to pierwszy rok eksperymentu, polegającego na zmianie w „Ratio studiorum" proporcji wykładów i ćwiczeń, idącej w kierunku zmniejszenia ilości wykładów, by umożliwić studentom pracę indywidualną, zaprawiać ich do pisania rozpraw naukowych oraz przyzwyczajać do aktywnego, samodzielnego myślenia.

Grono wykładowców powiększyło się w tym okresie o 2 doktorów (ks. Lech Kontkowski i ks. Tadeusz Rostworowski), którym z tej okazji gratulujemy. Zmarł natomiast długoletni wykładowca na naszym Wydziale ks. Bronisław Natoński i odszedł ks. Stefan Mordarski.

Liczba studentów na początku roku akademickiego wynosiła 72. W tym na I roku 24, na II roku 20, na III roku 27, oraz jeden na cyklu licencjackim (Jacek Siepsiak). Uzyskali zgodę Rady Wydziału na rozpoczęcie cyklu licencjackiego studenci roku III: Henryk Benisz, Andrzej Rekiel, Aris Chadzijoannidis oraz Tadeusz Sierotowicz. Stopień bakalaureatu uzyskało 20 studentów.

Chociaż Wydział nie uzyskał od władz państwowych pozwolenia na wydawanie własnego periodyku, brak ten wyrównano, publikując „Rocznik Wydziału" 1988, zawierający historię Wydziału, sprawozdanie z życia i prac Uczelni, kilka artykułów naukowych oraz w miarę pełną bibliografię prac profesorów wykładających na Wydziale.

Ważnym wydarzeniem było zorganizowanie przy Wydziale Instytutu Kultury Religijnej, w celu dokształcania sióstr i braci

zakonnych oraz osób świeckich, zwłaszcza młodzieży akademickiej. Główną rolę w tym dziele odegrał ks. Władysław Kubik i ks. Jerzy Oleksy.

Równie doniosłym wydarzeniem na Wydziale była promocja 20 czerwca 1989 roku dwóch pierwszych doktorów: ks. Franciszka Bargieła i ks. Stanisława Głaza. Vivant sequentes!

Wyjątkowej wagi wydarzeniem w historii stosunków między Państwem polskim a Kościołem w Polsce była Umowa między Rządem PRL a Konferencją Episkopatu Polski w sprawie uregulowania statusu wyższych uczelni papieskich, podpisana 30 czerwca 1989 r., w której jako piąta z kolei uczelnia wyższa wymieniony został nasz Wydział.

W związku ze stopniowym przenoszeniem się Wydawnictwa Apostolstwa Modlitwy do nowego budynku, polepszyły się warunki pracy Wydziału: Powstały dwie nowe aule; Biblioteka Filozoficzna i Czytelnia zyskały tak potrzebną przestrzeń. Pracownicy Wydziału mogą nadal korzystać z gościnnej Biblioteki Pisarzy i Czytelni Pisarzy.

Biblioteka Filozoficzna, licząca około 40 000 woluminów, wzbogaciła się o około 1000 nowych zakatalogowanych pozycji książkowych. Dla Czytelni zaś prenumeruje się w dalszym ciągu około 45 tytułów czasopism krajowych i około 55 tytułów — zagranicznych.

W ciągu tego roku działało nadal przy Wydziale Towarzystwo Naukowe kierowane przez ks. Adama Żaka. Odbyło ono 7 posiedzeń, na których wygłoszono następujące referaty:

— 25 października 1988 ks. dr Stanisław Ziemiański SJ złożył sprawozdanie (cz. II) z posiedzenia Sekcji Filozoficznej Polskiego Towarzystwa Teologicznego, jakie odbyło się na KUL 3 czerwca 1988 roku na temat: Program wykładów o ateizmie;

— 22 listopada 1988 ks. lic. Tadeusz Rostworowski SJ „Zagadnienie poznania w książce Karola Wojtyły *Osoba i czyn*";

— 13 grudnia 1988 ks. dr Jakub Gorczyca SJ „O istocie odpowiedzialności";

— 21 lutego 1989 ks. lic. Stanisław Obirek SJ „Jedność w rozumieniu ks. Piotra Skargi SJ";

— 14 marca 1989 ks. lic. Tomasz Homa SJ „Rozum i wiara w egzystencji jednostki wg *Bojaźń i drżenie* S. Kierkegaarda. Próba interpretacji";

— 11 kwietnia 1989 mgr Tadeusz Sierotowicz SJ „Między stacjonarnym a ewolucyjnym obrazem wszechświata. Refleksje z pogranicza historii i filozofii nauki";

— 16 maja 1989 ks. dr Henryk Pietras SJ „Wczesnochrześcijańskie kosmologie".

Powstało też Koło Naukowe Studentów, którego przewodniczącym został wybrany scholastyk T. Cieślak.

Profesorowie Wydziału opublikowali szereg prac, spośród których na podkreślenie zasługuje rozchwytywana książka ks. Tadeusza Ślipki, pt.: „Granice życia — o bioetyce".

Do najbardziej czynnych i udzielających się na zjazdach, sympozjach i spotkaniach naukowych należą spośród profesorów Wydziału księża: J. Sieg, A. Żak, P. Lenartowicz i Wł. Kubik.

Do ważniejszych wystąpień ks. Jana Siega należą: referat na ogólnopolskiej konferencji naukowej zorganizowanej w Lublinie przez Polskie Towarzystwo Ekonomiczne w dniach 29 XI -2 XII 1988 oraz 30 VI 1989; referat w Sekcji Filozoficznej podczas KongresuTeologów Polskich odbywającego się w Lublinie w dniach 12-14 września oraz referat na międzynarodowym sympozjum w Lyonie w dniach 20-23 września 1989 r.

Ks. A. Żak wygłosił m.in. 8 X 1988 w sali kolumnowej gmachu Sejmu w Warszawie referat o obecności katolików w życiu publicznym. Wziął udział w dniach 22 III - 5 IV 1989 w sympozjum zorganizowanym przez Prowincję Górnoniemiecką Towarzystwa Jezusowego, w Monachium, wygłaszając 45-minutowy referat o sytuacji jezuitów w Polsce powojennej. W dniach 19-21 V brał czynny udział w międzynarodowym sympozjum w Wiedniu, noszącym tytuł: „Od myślenia dialogicznego do etyki społecznej", a od 2 do 4 VI uczestniczył jako jeden z organizatorów w międzynarodowej sesji naukowej, pt.: „Chrześcijanin w świecie", zorganizowanej przez KIK we Wrocławiu i poświęconej głównie rosenstockowskiej inspiracji niemieckiej grupy oporu zwanej „Kreisauer Kreis".

Z wystąpień ks. Piotra Lenartowicza ważne są 2 referaty na KUL z problematyki filozofii przyrody ożywionej 7 IV 1989 oraz

udział w spotkaniu przyrodników jezuickich z obszaru Europy w Le Centre de La Baume-les-Aix w pobliżu Marsylii w dniach 26-30 września 1989, gdzie wygłosił referat pt.: „Reconstruction of the genealogy of Homo sapiens. A case study in the theory of evolution".

Warto zaznaczyć, że ks. Roman Darowski został mianowany członkiem Komisji Episkopatu Polski d.s. Dialogu z Niewierzącymi, a sekretarz Wydziału, ks. Stanisław Ziemiański został wybrany na zastępcę przewodniczącego Sekcji Filozoficznej Polskiego Towarzystwa Teologicznego.

W nowym roku akademickim studia na Wydziale podejmuje 76 studentów: 1 na V roku kursu licencjackiego, 5 na IV roku kursu licencjackiego, 19 na roku III kursu dyplomowego, 22 na roku II i 29 na roku I.

Witamy zwłaszcza tych ostatnich w naszym gronie, życząc im sukcesów!

Stanisław Ziemiański SJ

Sekretarz Wydziału

SPRAWOZDANIE

z działalności Biblioteki Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie w roku akademickim 1988/89

W akademickim roku sprawozdawczym 1988/89 działalność Biblioteki Wydziału Filozoficznego obejmowała następujące dziedziny:

1. Codzienna obsługa Czytelników zarówno Jezuitów, jak i Gości zewnętrznych. Liczba tych ostatnich wzrasta systematycznie.

2. Praca nad katalogowaniem nabytków. Pochodzą one z różnych źródeł, takich jak np.: zakup w księgarniach i wydawnictwach krajowych, przesyłki zagraniczne będące odpowiedzią na nasze zamówienia, wreszcie dary od różnych osób. Łączna liczba nabytków książkowych już skatalogowanych w roku sprawozdawczym przekracza tysiąc. Ogółem Biblioteka posiada około 40 tysięcy woluminów.

3. Kontynuacja prac nad przekatalogowaniem dawnego katalogu według obowiązujących norm i przepisów katalogowania. Żmudna ta praca uległa znacznemu przyspieszeniu dzięki wykorzystaniu techniki komputerowej tak, że zakończenie tych prac nie jest sprawą dalekiej przyszłości.

4. Wiele pracy wymaga obsługa Czytelni i zbioru czasopism. Z czasopism krajowych prenumerujemy około 45 tytułów, z zagranicznych około 55 tytułów. Niestety, braków nieraz nie daje się uniknąć.

W roku sprawozdawczym zaszedł ważny w dziejach Biblioteki fakt, mianowicie Biblioteka objęła pomieszczenia po, przeniesionej do nowego budynku, Bibliotece Pisarzy. Jest to zdarzenie wprost opatrznościowe, gdyż w dotychczasowych pomieszczeniach już brakowało miejsca dla gromadzenia zbiorów i normalnej pracy.

Czytelnia Filozoficzna znalazła tymczasowe schronienie na I piętrze i powoli systematycznie wypełnia się półki. Do tej pory jednak nie udało się zakończyć adaptacji pomieszczeń na magazyn zbiorów, ale jest nadzieja, że wkrótce to nastąpi.

Wielkim udogodnieniem stało się przeniesienie pracowni kserograficznej z Biblioteki do osobnego pomieszczenia.

Obsada pracowników Biblioteki liczy prócz kierownika tylko dwie osoby zaangażowane na stałe, oraz jednego kleryka opiekującego się Czytelnią i czasopismami.

Czesław Michalunio SJ
Bibliotekarz Wydziału

INSTYTUT KULTURY RELIGIJNEJ

przy Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego w Krakowie

Dnia 7 października 1989 roku odbyła się uroczystość rozpoczęcia działalności Instytutu Kultury Religijnej przy Wydziale Filozoficznym w Krakowie. O godzinie 9.00 zajęcia wstępne poprowadził ks. Władysław Kubik — inicjator Instytutu. Zadał licznie przybyłym uczestnikom zajęć trzy pytania: Skąd dowiedziałeś się o powstaniu Instytutu Kultury Religijnej? Jakimi motywami kierowałeś się w decyzji podjęcia studiów? oraz — Jakie są Twoje oczekiwania?

Jako zasadnicze motywy zgłoszenia się do udziału w zajęciach IKR przeważały przede wszystkim chęć pogłębienia wiedzy religijnej i chęć własnego rozwoju, tak intelektualnego, jak i duchowego; odpowiedzi te łączyły się najczęściej z wyrażeniem nadziei, że formacja otrzymana w IKR pomoże uczestnikom w podjęciu różnego rodzaju prac apostolskich.

Właściwym momentem rozpoczęcia działalności Instytutu Kultury Religijnej była Msza św. o godzinie 11.00. Przewodniczył jej ks. Prowincjał Bogusław Steczek, Wicekanclerz Wydziału Filozoficznego. Mszę św. koncelebrowali ks. Rektor Mieczysław Kożuch, ks. Dziekan Ludwik Grzebień, ks. Władysław Kubik, prodziekan i dyrektor IKR, ks. Stanisław Ziemiański, sekretarz Wydziału, ks. Jerzy Oleksy, sekretarz IKR oraz profesorowie Wydziału i Instytutu. Podnoszącą na duchu homilię wygłosił ks. Zbigniew Marek. Po Mszy św. przedstawiciele władz zakonnych, profesorowie oraz uczestnicy studium wysłuchali wykładu inauguracyjnego pt. „Chrześcijaństwo a judaizm", wygłoszonego przez dyrektora WAM, ks. Stanisława Musiała SJ.

Instytut Kultury Religijnej jest dwuletnim studium uniwersyteckim o charakterze filozoficzno-teologicznym, z uwzględnieniem problematyki historyczno-religijnej, kulturowo-socjologicznej oraz

formacji pastoralnej. Celem Instytutu jest uzupełnianie, a przede wszystkim pogłębienie wiedzy religijnej z równoczesną formacją duchowo-pastoralną.

Podstawowe studium w IKR trwa dwa lata (zajęcia odbywają się w soboty roku akademickiego) i kończy się uzyskaniem dyplomu. Istnieje też możliwość uczęszczania na wybrane wykłady, według osobistych zainteresowań (tzw. „wolny słuchacz").

W roku akademickim 1989/90 liczba stałych słuchaczy IKR wynosi 68 osób. Grupa ta składa się z 11 sióstr zakonnych, 4 braci zakonnych oraz 53 osób świeckich, wśród których kilka ukończyło studia wyższe.

W pierwszym roku działalności IKR wykładane są następujące przedmioty:

Bóg w filozofii	ks. dr A. Żak SJ	I semestr
	ks. dr S. Ziemiański SJ	II semestr
Etyka	ks. dr J. Gorczyca SJ	I-II semestr
Duchowość chrześcijańska	ks. lic. J. Sermak SJ	II semestr
Formy apostolatu	ks. doc. dr hab. W. Kubik SJ	I-II semestr
Nauka społeczna Kościoła	ks. dr S. Pyszka SJ	I semestr
Religia w sztuce	ks. dr J. L. Kontkowski SJ	I semestr
Teologia biblijna	ks. dr M. Lubomirski SJ	II semestr
Wybrane zagadnienia z historii Kościoła	ks. doc. dr hab. L. Grzebień SJ	I semestr
Wybrane zagadnienia z religioznawstwa	ks. doc. dr hab. J. Kulisz SJ	II semestr

Wykładowcami IKR są zasadniczo jezuici — profesorowie Wydziału Filozoficznego w Krakowie oraz profesorowie Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie z Sekcji „Bobolanum". Nie wyklucza się wykładowców z innych uczelni czy wydziałów, także świeckich.

Warto nadmienić, że z działalnością IKR wiąże się powstanie periodyku „Horyzonty Wiary", którego redaktorem jest ks. Zbigniew Marek.

Planuje się też otwarcie na Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego nowej sekcji — pedagogiki religijnej, także dla osób spoza zakonu Towarzystwa Jezusowego. Będą to studia dzienne, 4-letnie, kończące się uzyskaniem stopnia licencjata filozofii ze specjalnością pedagogiki.

Jerzy Oleksy SJ

Sekretarz Instytutu

WYDZIAŁ FILOZOFICZNY TOWARZYSTWA JEZUSOWEGO W KRAKOWIE

ROK AKADEMICKI 1989/90

WIELKI KANCLERZ WYDZIAŁU

N. O. Peter Hans Kolvenbach SJ
Przełożony Generalny Towarzystwa Jezusowego

WICEKANCLERZ WYDZIAŁU

W. O. Bogusław Steczek SJ
Przełożony Prowincji Polski Południowej
Towarzystwa Jezusowego

DZIEKAN WYDZIAŁU

Doc. dr hab. Ludwik Grzebień SJ

PROFESOROWIE ZWYCZAJNI:

prof. dr Jan Popiel SJ — historia filozofii, estetyka
prof. dr hab. Jan Sieg SJ — socjologia, zagadnienia ateizmu
prof. dr hab. Tadeusz Ślipko SJ — prof. emerytowany, etyka

PROFESOROWIE NADZWYCZAJNI:

prof. dr Roman Darowski SJ — filozofia człowieka
prof. dr Ludwik Piechnik SJ — pedagogika

DOCENCI:

doc. dr hab. Ludwik Grzebień SJ — metodyka pracy naukowej
doc. dr hab. Władysław Kubik SJ — PRODZIEKAN WYDZIAŁU, pedagogika
doc. dr hab. Piotr Lenartowicz SJ — filozofia przyrody ożywionej, metodologia nauk empirycznych, wprowadzenie do filozofii

ADIUNKCI:

dr Bolesław Dyduła SJ — etyka
dr Jakub Gorczyca SJ — etyka
dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ — metafizyka, zagadnienia ateizmu
dr Jerzy Lech Kontkowski SJ — historia sztuki
dr Stanisław Kuczkowski SJ — psychologia empiryczna, psychologia religii i ateizmu
dr Mieczysław Lubomirski SJ — wprowadzenie do Tajemnicy Zbawienia
dr Zbigniew Marek SJ — katechetyka
dr Jerzy Oleksy SJ — teologia moralna
dr Henryk Pietras SJ — historia filozofii
dr Stanisław Pyszka SJ — etyka społeczna
dr Tadeusz Rostworowski SJ — historia filozofii
dr Stanisław Ziemiański SJ — SEKRETARZ WYDZIAŁU, teologia naturalna, historia filozofii
dr Adam Żak SJ — PRZEWODNICZĄCY TOW. NAUK., filozofia poznania, historia filozofii

WYKŁADOWCY:

lic. Krzysztof Dyrek SJ — psychologia religii
lic. Andrzej Hajduk SJ — liturgia Kościoła
lic. Tomasz Homa SJ — historia filozofii
lic. Mieczysław Kożuch SJ — psychologia religii
lic. Czesław Michalunio SJ — BIBLIOTEKARZ WYDZIAŁU, logika, metodologia ogólna, język łaciński

lic. Stanisław Musiał SJ — historia filozofii
lic. Jerzy Sermak SJ — duchowość chrześcijańska
mgr Józef Sikorski SJ — historia współczesna

WYKŁADOWCY WSPÓŁPRACUJĄCY (na podstawie umowy z PAT):

prof. dr hab. bp Marian Jaworski — filozofia religii, teologia naturalna
prof. dr hab. Michał Heller — filozofia przyrody nieożywionej
prof. dr hab. Józef Tischner — filozofia człowieka, filozofia dramatu
prof. dr hab. Józef Życiński — filozofia przyrody nieożywionej
dr Tadeusz Gadacz SP — filozofia poznania, historia filozofii nowożytnej

WYKŁADOWCY ZAPROSZENI:

doc. dr hab. Józef Kulisz SJ (PWT, Warszawa, Sekcja „Bobolanum") — zagadnienia religioznawstwa
dr Ryszard Terlecki — historia współczesna
mgr Maria Cechnicka — literatura polska
mgr Grażyna Eckstein — język francuski
mgr Tadeusz Kantor — język angielski
art. dram. Karol Podgórski — dykcja z interpretacją tekstu

PRZEDSTAWICIELE STUDENTÓW W RADZIE WYDZIAŁU

Andrzej Rekiel SJ
Józef Polak SJ

SEKRETARZ DZIEKANA WYDZIAŁU

Grzegorz Malek SJ

SEKRETARZE LAT:

I — Andrzej Bieś SJ
II — Grzegorz Bubel SJ
III — Leszek Gęsiak SJ

STRESZCZENIA ROZPRAW DOKTORSKICH

Ks. Franciszek Bargieł SJ, *Problem ateizmu i nieśmiertelności duszy ludzkiej w pracach Jerzego Gengella SJ (1657-1727)*

Przedmiotem rozprawy są poglądy Jerzego Gengella SJ z przełomu XVII i XVIII wieku na temat monizmu materialistycznego, a konkretnie na temat ateizmu i wynikającej z niego negacji nieśmiertelności duszy ludzkiej, zawarte w trzech jego dziełach, których tytuły przytoczone zostaną w dalszej części sprawozdania.

Skąd wynikło zainteresowanie wymienionym autorem i cząstką jego pisarskiej spuścizny? Wynikło ono z ogólniejszych i zbiorowych, a nie tylko z czysto osobistych, zamierzeń pisarskich, tj. z myśli żywionej w gronie polskich jezuitów, by opracować syntezę czy zarys całej historii jezuickiej filozofii w Polsce przedrozbiorowej. W tym celu należy wpierw ze wspomnianego okresu polsko-jezuickiej rzeczywistości wydobyć na jaw bardziej liczących się autorów i ich poglądy filozoficzne ukazać w ujęciach monograficznych, by dopiero na podstawie takiego materiału podjąć budowę pożądanej syntezy historyczno-filozoficznej.

Otóż w owych szczegółowych badaniach nie mogło zabraknąć dorobku pisarskiego Jerzego Gengella, bo należy on do najbardziej znanych i płodnych pisarzy jezuickich w I połowie XVIII wieku. S. Bednarski, w swoim studium „Upadek i odrodzenie szkół jezuickich w Polsce" powiedział o nim, że to właśnie Gengell swoją twórczością wniósł ożywcze bodźce w martwotę kulturalno-umysłową, jaka panowała u nas w początkach czasów saskich.

Dzieło pisarskie Gengella powstawało głównie w latach 1713-1727 i liczy kilkanaście pozycji różnej treści, miary i wagi.

Z jego dość pokaźnego dorobku pisarskiego zainteresowały mnie szczególnie 3 teksty jako najbardziej reprezentatywne dla autora, dla sposobu jego myślenia i rozwiązywania podejmowanych zagadnień, a także o największej dawce filozoficznej myśli i metody; czystej bowiem filozofii nie ma w publikacjach Gengellowskich. Dwa

z tych dzieł dotyczą ateizmu, jego uzasadnień i genezy, a trzecie — nieśmiertelności duszy ludzkiej. Są różnych rozmiarów. Największe liczy 400 stronic, najmniejsze 100 stronic, trzecie — 136 stron. Pochodzą z lat 1716, 1717 i 1727. Pisane są w języku łacińskim, wykładowym w ówczesnych szkołach jezuickich. Oto one: „Eversio atheismi", „Gradus ad atheismus" oraz „De immortalitate humanae veritas".

Najogólniejszą orientację w tekstach wziętych do opracowania dają już same ich pełne tytuły, dość obszerne, stosownie do zwyczajów tamtych czasów. Przedstawiamy je poniżej w polskim przekładzie.

1. Tekst najważniejszy i najobszerniejszy to: „Obalenie ateizmu, czyli w obronie Boga przeciw ateistom w dwu księgach. Księga I zawiera 3 rozprawy. W pierwszej ocenia się i obala podstawy, na których opiera się ateizm. W drugiej ustala się pewne zasady jako wytyczne pomocne w obaleniu ateizmu. W trzeciej przytacza się ponad 40 dowodów obalających ateizm. Księga II ma również 3 rozprawy. W pierwszej na szali prawdy waży się argumenty, którymi usiłują obalić ateizm Teodor Abucaras, św. Anzelm, Antoni Perez, Marcin de Esparza, Morinus i Kartezjusz. W drugiej przedstawia się racje dziewięciu najuczeńczych filozofów starożytności skutecznie podważające ateizm. W trzeciej zaś — (takie same racje) dwunastu najmędrszych Ojców Kościoła". To wszystko stanowi tytuł!

2. Drugi tekst to: „Drogi [dojścia, stopnie] do ateizmu. Pierwszy typ dróg wiodących do ateistycznej otchłani to pewne rodzaje grzechów. Drugim są herezje [błędne wierzenia]. Trzecim wreszcie — niektóre błędne opinie. O poszczególnych tych tematach mówi się w osobnych rozprawach".

3. Tekst trzeci: „Prawda o nieśmiertelności ludzkiej duszy (która jest podstawą całego chrześcijańskiego życia), w wielorakich zagadnieniach broniona i wyjaśniana przez J. Gengella, teologa SJ ...".

Tytuły tekstów są zarazem, jak widać, dość przejrzystą dyspozycją zawartej w nich treści. Mówią też co nieco o ich rodzaju „literacko-naukowym". Wskazują mianowicie, że mamy w nich do czynienia nie z samą ani z czystą, ani z pełną filozofią, ale ze splotem różnych treściowych wątków, gdzie treści i metody filozoficzne

zazębiają się z religijno-teologicznymi, i to z różnych typów uprawianej wówczas teologii jak biblistyka, patrystyka i inne.

W wybranych do opracowania trzech tekstach Jerzego Gengella mamy dwa odrębne, choć bliskie sobie, zagadnienia: Istnieje czy nie istnieje Bóg oraz czy ludzka dusza jest śmiertelna czy nieśmiertelna? Pierwszemu z nich Autor poświęcił znacznie więcej uwagi (dwa dzieła liczące ponad 500 stron druku). Już to świadczy, jak wielką wagę przywiązywał do tego tematu. Podejmując go z takim nakładem trudu, wychodził naprzeciw palącym potrzebom czasu, w którym wypadło mu żyć. Były to czasy bujnie rozwijających się nowych prądów umysłowych, wrogich tradycji chrześcijańskiej, bo stojących pod znakiem racjonalizmu, empiryzmu i naturalizmu. One to stanowiły urodzajną glebę dla tzw. nowinek religijnych, różnych odmian poprawianego chrześcijaństwa, a skrajnym ich przejawem i najzgubniejszym owocem był ateizm nasilający się coraz bardziej w społeczeństwach zachodnio-europejskich z ogromną szkodą i zagrożeniem dla wiary katolickiej. Docierał on również do Polski, o czym świadczy choćby casus Kazimierza Łyszczyńskiego, spalonego w 1689 r. w Warszawie za wypowiedzi ateistyczne.

Gorliwemu kapłanowi, zatroskanemu o losy wiary i zbawienie dusz, jakim był Gengell, nie brakowało więc zachęty do podjęcia rozprawy z ateizmem, by przeciwdziałać jego zadomowianiu się w polskim społeczeństwie, wyrosłym na tradycjach chrześcijańskich i katolickich. Posłuchajmy, jak on sam uzasadnia swój pisarski zamysł we wstępie do „Obalenia ateizmu ...": „Jeżeli — powiada tam — wydaje się coraz to nowe teksty polemizujące z innowiercami, którzy usiłują zburzyć wspaniałą budowlę chrześcijańskiej wiary ... i niezliczone mnóstwo takich pism ujrzały dwa ostatnie stulecia, to nie mniej, ale znacznie bardziej słuszna jest działalność pisarsko-wydawnicza, skierowana przeciw ateizmowi, który godzi nie tylko w chrześcijaństwo, ale we wszelką religię. A jest to tym słuszniejsze, że podobnych publikacji, dostępnych szerszym kręgom, nie ma wcale na miarę potrzeb".

Podjęta zaś inicjatywa była nie tylko dużej miary, ale i prawdziwie pionierska na naszym terenie. Uznają to także historycy z kręgu ateistycznego, jak A. Nowicki, autor „Zarysu dziejów ateografii w Polsce" i „Zarysu dziejów krytyki religii...", gdzie czytamy, że Gengell pierwszy wśród polskich teologów katolickich

zajął się problemem ateizmu, a podszedł do niego w sposób rzetelny i wnikliwy. Na samym jednak rozprawieniu się z ateizmem nie poprzestał Gengell w swojej trosce o zabezpieczenie wiary. Podjął też apologię nieśmiertelności duszy ludzkiej, gdyż i tę tezę zwalczali zwolennicy materializmu jako walną podporę wiary w Boga i mocną zaporę dla ateizmu.

Ukazać w zasadniczym zarysie Gengellowskie zmagania myślowe z przeciwnikami istnienia Boga i nieśmiertelności duszy, czyli ze zwolennikami materialistycznego monizmu to temat i zadanie niniejszego opracowania, a oto jego najistotniejsza i najbardziej charakterystyczna treść w zwięzłym skrócie. Jest to opracowanie w zasadzie typu sprawozdawczego, w którym chodziło przede wszystkim o wierne przedstawienie myśli omawianego Autora w jej logicznym pochodzie na kartach jego pism i według układu treści, jaki on sam wybrał i zastosował. Wobec tego w opracowaniu wyraźnie odcinają się trzy zasadnicze części (jeśli pominie się wstęp biblio- i biograficzny oraz końcowe podsumowanie, osnute na trzech odrębnych tekstach, wymienionych powyżej.

Z tych trzech głównych części najobszerniejsza jest pierwsza, dotycząca ateizmu i istnienia Boga na płaszczyźnie bardziej teoretycznej, czyli od strony uzasadnień i stopnia zasadności obu stanowisk, ateistycznego i teistycznego. Zgodnie z podziałem treści w „Obaleniu ateizmu" — również w opracowaniu mamy 6 rozdziałów w następującym układzie i sformułowaniu:

1. Przegląd i ocena racji wysuwanych przeciw istnieniu Boga.

2. Podstawy i źródła dowodów na istnienie Boga, a przeciw ateizmowi.

3. Kilkadziesiąt szczegółowych argumentów na istnienie Boga.

4. Analiza dyskusyjnych sposobów uzasadniania istnienia Boga.

5. i 6. Świadectwa teistyczne najwybitniejszych myślicieli pogańskich (dziewięciu) i chrześcijańskich (dwunastu).

Z tego układu zagadnień widać, że tylko rozdział pierwszy zajmuje się wprost ateizmem, rozpatruje i odpiera racje wysuwane w jego obronie. Natomiast wszystkie dalsze rozdziały pierwszorzędnie mają na względzie istnienie Boga, wykazywanie Jego logicznej zasadności i konieczności, a tym samym obiektywnej realności, by

dopiero na takim tle ukazała się cała bezzasadność i niedorzeczność ateistycznych twierdzeń. W tym świetle w „Obaleniu ateizmu", jakby na przekór tej formule, Gengell występuje nie tyle jako polemista i pogromca ateizmu, ile w roli apologety wiary i teizmu.

Aby przeprowadzić swój zamysł, gromadzi on wszelkie możliwe dane, zdolne potwierdzić tezę o konieczności Boga, o Jego realnym istnieniu. W sumie sformułował sto kilkadziesiąt dowodów różnego typu i z różnych zaczerpniętych źródeł, opartych na przesłankach filozoficznych, teologicznych, a nawet historycznych.

W dużej gromadzie dowodów filozoficznych znajdują się chyba wszystkie znane scholastyce, klasyczne drogi Akwinaty i formułowane w oparciu o nie, dowody kosmologiczne i moralne, wyprowadzane z faktu istnienia różnych gatunków bytu i różnorakich możliwości, z głosu sumienia i społecznych przekonań, z faktów nadprzyrodzonych (cuda, proroctwa, zjawy zmarłych), z wiarygodności ksiąg (świętych i świeckich), ze świadectw składanych przez godnych wiary ludzi, ze zgubnych następstw negacji Boga itp.

Do przytaczanych argumentów podchodzi Autor w sposób badawczy i krytyczny, nie powiększając ich siły dowodowej, ani nie tuszując dostrzeżonych usterek, choćby stały za nimi sławne nazwiska. Ujawnia się to szczególnie w rozdziale o spornych argumentacjach teistycznych, wypracowanych przez sześciu liczących się w filozofii czy teologii autorów (Abucaras, Anzelm, Perez, Esparza, Morinus, Kartezjusz), a zakwestionowanych przez innych myślicieli. Wszystkie te argumenty Gengell poddaje własnej ocenie i czyni między nimi osobisty wybór; niektórym przyznaje moc dowodową, niekiedy wbrew utartym opiniom, np. Anzelmiańskiemu dowodowi ontologicznemu, mówiąc o nim: „dość mocna argumentacja". Częściej jednak odmawia im pełnej siły przekonawczej, wykazując dużą samodzielność myślenia i niezależność od cudzych wpływów. Między innymi nie uznał za prawidłowe i wiążące teistycznych dowodów Kartezjusza, wysuniętych z danego nam pojęcia Boga jako bytu istniejącego w sposób konieczny i niezależny.

Nagromadzenie w dużej liczbie dowodów za istnieniem Boga a przeciw ateizmowi nie świadczy jeszcze o wielkiej naukowowści interesujących nas tu pism Gengellowskich. Wyrastały one nie tyle z naukowych ambicji, co z praktycznych motywów, z gorliwości duszpasterskiej, z troski o zbawienie dusz ludzkich zagrożonych

grzechem ateizmu. Należą więc raczej do gatunku religijnej publicystyki o charakterze popularno-naukowym i tendencjach praktycznych.

To zacięcie i nastawienie praktyczno-duszpastersko-publicystyczne jeszcze wyraźniej jawi się w drugim z wziętych pod uwagę tekstów, stanowiącym osnowę II części naszego opracowania. Tekst ten nosi tytuł „Drogi do ateizmu". Mowa w nim o powodach odchodzenia od wiary w Boga i popadania w religijne wątpliwości, zobojętnienie i niewiarę, by na nie uwrażliwić i zatamować je, czy choćby utrudnić im dostęp do ludzkiego serca. Jest to tekst wielokrotnie krótszy od poprzedniego, zawierający trzy rozdziały, które ukazują ateizującą rolę trzech różnych zjawisk natury moralno-psychologicznej: popełnianych grzechów, błędnych wierzeń i błędnych opinii filozoficznych. W takiej kolejności Autor ustawił owe zagrożenia wiary i w takiej występują w obecnym opracowaniu.

Każdy grzech ciężki, zwłaszcza popełniany nałogowo, nie sprzyja wierze w Boga, lecz powoli ją podkopuje i zatraca w ludzkim sercu, budząc w nim lęk przed Bogiem jako nieprzekupnym Sędzią ludzkich czynów, a więc i chęć, by Bóg w ogóle nie istniał. Niektóre jednak z grzechów mają mieć większą od inych moc odwodzenia od wiary w Boga. Szczególnie dwa. To grzech szatana, pycha umysłu oraz nieczystość moralna, rozwiązłość obyczajów. Te bowiem występki najbardziej zakłócają prawidłowe działanie ludzkiej psychiki, rozumu i woli, i dla nich, a raczej dla ich sprawców, Bóg, Sędzia sprawiedliwy, jest zgoła niepożądany.

Druga seria dróg do ateizmu — to błędne wierzenia zwane potocznie herezjami. Taką ateizującą rolę w jakiejś mierze mają spełniać wszelkie odstępstwa od prawdziwej, katolickiej wiary, ale niektóre błędne wierzenia w sposób szczególniejszy torują drogę do niewiary lub obojętności religijnej. Za takie Gengell uznał poglądy zwłaszcza trzech odłamów czy sekt we współczesnym mu chrześcijaństwie: kalwinizmu, luteranizmu i jansenizmu. Dlatego też tym trzem doktrynom poświęcił jeszcze dodatkowe publikacje krytyczno-polemiczne.

Trzeci typ „Dróg do ateizmu" to opinie filozoficzne, które w logicznej konsekwencji prowadzą do zakwestionowania czy negacji Boga, a także nieśmiertelności duszy ludzkiej. Do takich należą

wszelkie twierdzenia o sceptycznym wydźwięku, podważające pewność ludzkiego poznania czy samą możliwość pewności poznawczej. W tej liczbie znajdują się również niektóre podstawowe tezy filozofii kartezjańskiej, bardzo modnej i cenionej w pierwszym okresie czasów nowożytnych, a szczególnie te dwie: 1) o powszechnym wątpieniu jako podstawie i metodzie filozofowania i 2) o zależności od wolnej woli Boga naczelnych zasad ludzkiego myślenia i logiki (zasada sprzeczności — tożsamości). Tezy te podważają pewność przekonania tak o istnieniu Boga, jak i o nieśmiertelności duszy ludzkiej. Przeto Gengell poddał je miażdżącej krytyce zarówno w „Drogach do ateizmu", jak i w innym jeszcze swym tekście, pt. „Prawda o nieśmiertelności duszy ludzkiej", który należy też do omawianego tu tematu.

Ten właśnie ostatni tekst jest osnową trzeciej części opracowania poświęconego sporowi Gengella ze światopoglądem materialistycznym. Autor ten bowiem był świadomy wzajemnych powiązań między problematyką Boga i duszy ludzkiej. Dlatego rozprawiając się z ateizmem, podjął także kwestię nieśmiertelności duszy ludzkiej, by w świetle wykazanej prawdy o nieśmiertelności człowieka jeszcze bardziej zajaśniała konieczność i pewność istnienia Boga, a tym samym roszczenia materializmu znalazły właściwy wymiar i teren.

Problem nieśmiertelności duszy ludzkiej ujął Autor w 20 szczegółowych zagadnień, które w obecnym opracowaniu sprowadzono do 14, łącząc razem uzupełniające się treści. Aby wyrobić sobie ogólne pojęcie o treściowej i metodycznej zawartości tego trzeciego Gengellowskiego tekstu, dość zaznaczyć, że pochód myśli i sposób rozwiązywania zagadnienia jest podobny do zastosowanego na kartach dzieła „Obalenie ateizmu". Najpierw bierze się pod uwagę przeciwników nieśmiertelności duszy i ich racje, by wykazać ich kruchość. A potem wskazuje się na znacznie większą gromadę zwolenników ludzkiej nieśmiertelności, jak i na ich o wiele liczniejsze i mocniejsze dowody czerpane z wielorakich źródeł.

Toczony spór o ludzką nieśmiertelność okazuje się tam bardzo nierówny. Z jednej strony jest garstka przedstawicieli starożytnego materializmu (Demokryt, Epikur, Lukrecjusz, Pliniusz) i kilku późniejszych ich naśladowców, z drugiej zaś cała plejada zwolenników spirytualizmu, tak spośród wybitnych myślicieli pogańskich

(Pitagoras, Plato, Empedokles, Sokrates, stoicy, Cycero, Seneka, Plotyn i wielu jego uczniów), jak i z kręgu chrześcijańskiej myśli filozoficznej i teologicznej. A racje i świadectwa — filozoficzne, teologiczne i historyczne — dawane w obronie nieśmiertelności duszy ludzkiej swą liczbą, różnorodnością i siłą dowodową biją na głowę argumenty im przeciwstawiane.

Nie ma więc żadnych rozumnych podstaw do kwestionowania czy odrzucania nieśmiertelności ludzkiej duszy. W takiej myślowej sytuacji nasuwa się pytanie o powody wątpienia czy niewiary w nieśmiertelność duszy ludzkiej. Zdaniem naszego Autora są one przeważnie kategorii moralnej, podobnie jak w kwestii istnienia Boga. W obie te prawdy najbardziej godzą ludzkie grzechy, zwłaszcza pycha umysłu i rozwiązłość obyczajowa. Teoretyczne zagrożenia zaś mogą stwarzać pewne doktryny filozoficzne, między innymi kartezjanizm, w którym nie ma mocnych uzasadnień rozumowych dla nieśmiertelności duszy ludzkiej; czerpie się je bowiem tylko z odrębności pojęć duszy i ciała oraz z automatyzmu zwierząt. Dlatego i w tej materii znalazła się ostra polemika z kartezjanizmem.

Rzetelność podejścia do tematu kazała Gengellowi ustosunkować się jeszcze do trzech myślicieli, których zapatrywania na nieśmiertelność ludzkiej duszy wydają się niepewne i sporne; za takich zaś uchodzą Arystoteles, Awerroes i Pomponazzi.

W końcowym podsumowaniu słownie wypunktujmy wyraziściej najbardziej charakterystyczne cechy, zwłaszcza metodologiczne, wziętej za przedmiot opracowania Gengellowskiej spuścizny, aczkolwiek dochodziły już one do głosu mimochodem w toku tego sprawozdania.

Otóż omawiany Autor jawi się w swych pismach przede wszystkim jako kapłan-duszpasterz zatroskany o zbawienie ludzkiej duszy, każdej bez wyjątku, wierzącej po chrześcijańsku i niewierzącej czy przeżywającej wątpliwości co do dwu najbardziej podstawowych prawd katolickiego światopoglądu: istnienia Boga i nieśmiertelności duszy ludzkiej. Tematy te nie interesują go jak czystego naukowca, filozofa czy teologa, zapatrzonego wyłącznie w głoszone teorie, oderwane od życia. Gengell podjął trud pisarski, aby bronić wiary katolickiej zagrożonej i zwalczanej w jego czasach, aby ją umacniać w sercach z imienia chrześcijańskich i torować jej drogę do serc niewierzących, odpadłych od wiary lub wątpiących, aby dopomóc do

zbawienia czy uchronić przed potępieniem choćby jedną tylko duszę, jak to z naciskiem oświadcza.

Byłaby to dla niego dostateczna zapłata za podjęty trud pisarski, a trud nie byle jaki, który wymagał prześledzenia i wykorzystania ogromnego materiału wydawniczego z przeróżnych dziedzin kultury umysłowej i z różnych epok jej rozwoju. Aby być przekonywającym dla czytelnika, chciał doń przemawiać nie tylko od siebie i we własnym imieniu, ale językiem jak najliczniejszych i większych od siebie powag, najświatlejszych umysłów, jakie wydały minione wieki, cała starożytność pogańska i czasy chrześcijańskie.

Wobec tego pisarskie dzieło Gengella, które wzięło pod uwagę w opracowaniu, wyrosłe z ducha kontrreformacji i utrzymane w stylu polemiczno-apologetycznym, robi wrażenie swoistej encyklopedii czy antologii wiedzy o Bogu i duszy ludzkiej, utrzymanej w tonie publicystyczno-popularyzatorskim, a nie ściśle naukowym. Nie jest to czysta filozofia ani czysta teologia, ale splot różnorakich wątków poznawczych: filozoficznych, teologicznych, biblijnych, patrystycznych, historycznych, a nawet zaczerpniętych z literatury,mitologii i potocznego doświadczenia, gdy argumentacja ta miała trafić do najszerszego kręgu odbiorców, by im nieść pomoc w rozwiązywaniu najważniejszych problemów życiowych.

Na taki publicystyczno-popularyzatorski charakter opracowanych tekstów wskazują między innymi dobre rady, jakich Autor udziela swoim ewentualnym czytelnikom, wierzącym i niewierzącym, bo chce przemawiać i do tych ostatnich. Radzi im mianowicie brać pod rzetelną rozwagę obydwa sporne stanowiska, teizm i ateizm, tezę o nieśmiertelności duszy ludzkiej i o jej śmiertelności, i bezstronnie badać wszystkie za i przeciw; a gdyby mimo to u kogoś pozostał jeszcze jakiś cień wątpliwości, po której stronie jest słuszność, to taki powienien urządzać życie w myśl tzw. zakładu Pascala — iść przez nie drogą bezpieczniejszą, mniej ryzykowną, a więc drogą wiary.

Może nasunąć się pytanie, czy opracowanie materiału o nie najwyższym naukowym poziomie, choć ważnego dla poznania ducha minionej epoki i zasługującego chyba na uwzględnienie w ewentualnym zarysie kultury umysłowej polskich jezuitów, godne jest jakiegoś naukowego tytułu? Recenzenci dali odpowiedź twierdzącą.

Ks. Stanisław Głaz SJ, *Poczucie zmiany siebie w okresie tworzenia się osobowości dojrzałej. Studium empiryczne nad młodzieżą akademicką.*

Dnia 20 czerwca 1989 roku na Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego w Krakowie odbyła się obrona rozprawy doktorskiej księdza Stanisława Głaza SJ, noszącej tytuł „Poczucie zmiany siebie w okresie tworzenia się osobowości dojrzałej". Promotorem pracy była Pani prof. dr hab. Zenomena Płużek.

Psychologia humanistyczna stoi na stanowisku, że każdy człowiek wyposażony jest w predyspozycje psychiczne i duchowe oraz pewną potencjalność, stanowiącą rodzaj siły napędowej procesu rozwoju. Rozwój wiąże się nierozerwalnie ze zmianą, przechodzeniem z jednego etapu na drugi, ze zmianą struktur, ze zmianą poziomu wewnętrznej integracji osoby. Jest to zarazem element świadczący o zdrowiu, o normalnej osobowości danej jednostki.

Aby osiągnąć cele pracy, tzn. przedstawienie ważności zagadnień związanych z rozwojem własnej osobowości w życiu człowieka (cel psychologiczny) oraz znalezienie praktycznych rozwiązań w kontekście kontaktów duszpasterskich z poszukującą pomocy młodzieżą (cel duszpasterski) starano się odpowiedzieć na następujące pytania:

1. Czy każdy młody człowiek posiada poczucie zmiany własnej osobowości?

2. Czego dotyczą i jaki zakres mają zmiany własnej osobowości?

3. Czy stopień uświadomienia sobie zmian zachodzących w osobowości jest uzależniony od temperamentu i płci oraz przeżywanego kryzysu psychologicznego?

Udzielanie odpowiedzi na przedstawione powyżej pytania autor pracy rozpoczął od zapoznania się z głównymi przedstawicielami psychologii o orientacji humanistycznej i proponowanymi przez nich koncepcjami dojrzałej osobowości.

Rozdział pierwszy autor poświęcił więc omówieniu podstawowych założeń psychologii humanistycznej, ze szczególnym uwzględnieniem propozycji Karola Rogersa, Rollo Maya i Gordona Allporta.

Psychologia humanistyczna jest próbą całościowego ujęcia osoby ludzkiej, łącznie z jej światem subiektywnych potencjalności i doświadczeń, jest próbą pełnego szacunku rozumienia jednostki ludzkiej jako pewnej indywidualności, z uwagi na właściwy dla niej sposób doświadczania i wartościowania siebie i świata zewnętrznego.

W kontekście tak rozumianej psychologii autor pracy przedstawia teorię systemów K. Rogersa, popartą bardzo konkretnymi doświadczeniami terapeutycznymi, a w szczególności teorię „tendencji aktualizującej" i „formującej". Organizm — zdaniem Rogersa — dąży do opanowania postaw, które są najbardziej odpowiednie do utrzymania, wzrostu i rozwoju samego siebie.

R. May preferuje egzystencjalną koncepcję człowieka i fenomenologiczną metodę badań, a jego psychologia koncentruje się na realnie istniejącej osobie. Wprowadza on przy okazji wiele nowych pojęć do psychologii, w tym pojęcia „byt", „scentralizowane ja", „self", będące fundamentalnym czynnikiem umożliwiającym realizację modelu teorii samoaktualizacji.

Również G. Allport poświęca wiele uwagi badaniom w dziedzinie teorii osobowości. Kluczowym pojęciem jego teorii jest termin „proprium" — rzeczywistość scalająca osobę i tworząca zarazem poczucie odrębności, wyjątkowości i niepowtarzalności osoby. Autor rozprawy omawia zaproponowane przez Allporta kryteria dojrzałej osobowości i poszczególne etapy na drodze rozwoju własnej osobowości.

W rozdziale drugim autor zajął się określonymi problemami związanymi z procesem kształtowania się osobowości w okresie młodzieńczym, przedstawiając je na podstawie literatury krajowej. Do podstawowych zagadnień, którym w badaniach tych poświęcono najwięcej uwagi, należą: cel i sens życia, świat wartości, rola i znaczenie religii oraz światopoglądu.

Podstawową potrzebą człowieka jest potrzeba sensu życia. Na podstawie opublikowanych badań można wysunąć wniosek, że zagadnienie sensu życia, jego ważność, są sprawą istotną dla polskiej młodzieży. Trudno jest żyć nie wiedząc, po co się żyje; pracować, poświęcać się, kochać, nie wiedząc, jaki jest sens takiego działania. Wynikający stąd obraz motywacji wskazuje na podporządkowanie podejmowanych działań pojęciu sensu życia.

Elementem nadającym sens życia jednostce i umożliwiającym prawidłowe jej funkcjonowanie są wartości. Wybór wartości zależy od wieku, wykształcenia, płci, stopnia dojrzałości, środowiska. We wspomnianych wyżej badaniach daje się zauważyć u młodzieży pewien liberalizm w odniesieniu do wartości moralnych, rozbieżność pomiędzy tym, co się podziwia, a tym, co *de facto* młodzież realizuje.

Ostatni rozdział tej części pracy autor poświęca omówieniu procesu przemiany własnej osobowości oraz roli i znaczenia religii w procesie przemiany osobowości młodzieży. Problem ten ukazany został na podstawie literatury zachodniej. Proces rozwoju osobowości młodego człowieka przebiega etapami, a jego powodzenie zależy od wielu czynników. Elementami różnicującymi osobowość młodzieży poszczególnych krajów jest kultura danej społeczności, wyznawany światopogląd, przyjęty system wartości.

Drugą część pracy autor poświęca przedstawieniu własnych badań dotyczących poczucia zmiany osobowości oraz zakresu tychże zmian u poddanej badaniom młodzieży. W tym celu autor posłużył się opracowaną przez siebie ankietą. Do określenia typu temperamentu korzystał z 16-czynnikowego Kwestionariusza Osobowościowego Raymonda Cattella.

Ankietę stanowi dwanaście grup pytań, które dotyczą podstawowych danych z zakresu subiektywnego poczucia zmiany: własnej osobowości, znajomości samego siebie, wiedzy o świecie, wartości, kryzysu osobowości, religijności, relacji międzyosobowych, problemu dojrzałości, odpowiedzialności, zakazów i nakazów oraz używek.

Badaniami objęto 194 osoby w tym 100 mężczyzn i 94 kobiety. Dla ułatwienia porównań spośród całej grupy przebadanej młodzieży wyselekcjonowano grupę 100 osób. Przyjęto dla celów porównawczych grupy mężczyzn i kobiet oraz równoliczne podgrupy ekstrawertyków i introwertyków. Przy zastosowaniu ostrych kryteriów podziału na podgrupy intrawertyków i ekstrawertyków odrzucono z ostatecznej grupy tzw. podgrupy mieszane. Kryterium podziału były tzw. czyste wyniki, czyli przy zaostrzonych kryteriach introwertyków i ekstrawertyków odrzucono typy temperamentu mieszane. Jednocześnie dobrano równoliczne grupy mężczyzn i kobiet oraz różne typy ich temperamentów.

Badanie wykazało, zgodnie z teorią K. Rogersa, że prawie wszyscy (93%) młodzi ludzie, zarówno mężczyźni, jak i kobiety, introwertycy i ekstrawertycy, mają poczucie zmiany własnej osobowości i są świadomi zmian w nich zachodzących.

Zmiany te dokonują się bądź pod wpływem naturalnego procesu rozwoju (tzn. tendencji aktualizującej i formującej), bądź pod wpływem czynników zewnętrznych, takich jak szkoła, środowisko, koleżeństwo, rodzice i inne. Poziom uświadomienia sobie tychże zmian jest również uzależniony od temperamentu, charakteru, posiadanej wiedzy, postawy życiowej, własnej religijności, przyjmowanych wartości, płci i wieku.

Na pytanie dotyczące zmian własnej osobowości prawie wszyscy badani studenci (93%) odpowiadali jednoznacznie: są świadomi dokonujących się zmian w nich samych. Dla większości czynniki wewnętrzne były źródłem procesu przemiany, który dotyczył przede wszystkim cech osobowości i charakteru. Notuje się różnice w przeżywaniu tychże zmian w zależności od temperamentu badanych.

Grupa pytań dotycząca zmiany w poznaniu samego siebie uwydatniła również zakres tych zmian, ich stopień oraz ich przyczyny. Czynniki zewnętrzne odgrywają w tym procesie znacznie większą rolę niż wewnętrzne przekonania i odczucia. Charakterystycznym jest dość duży stopień zadowolenia z obecnego stanu badanych. Tylko połowa respondentów stwierdzała potrzebę dalszych zmian.

Badania dotyczące poczucia zmiany wiedzy o świecie potwierdzają powszechność uświadamiania sobie tejże zmiany. Podobnie świadomość zmiany w stosunku do wartości jest prawie powszechna. Najwięcej uznania w oczach badanej młodzieży znalazła miłość. Wszystkie inne wartości zdają się być podporządkowane realizacji własnego osobistego szczęścia.

Badania dotyczące znaczenia religii w życiu młodzieży świadczą, że problem ten jest w stosunkowo dużym stopniu przeżywany przez młodzież. Religijność młodzieży podlega dużej zmianie, chociaż nie u wszystkich i nie w jednakowym stopniu. Zależy to od wieku młodych ludzi, środowiska i wychowania.

Przejście w świat dorosłych to sprawa trudna, niekiedy nawet bolesna. Połowa badanej młodzieży przyznaje się do kryzysu, który

dotyczył przede wszystkim systemu wartości, ideałów, światopoglądu oraz religii. Młodzież wobec zaistniałej sytuacji kryzysu szukała na różnych drogach pomocy w przezwyciężeniu przykrego stanu, a niekiedy też radziła sobie sama. Faktem koniecznym do odnotowania, a wynikającym z badań, jest zbyt nikła rola nauczycieli i wychowawców w tym szczególnym okresie życia młodzieży.

W części trzeciej pracy autor przeprowadza dyskusję nad uzyskanymi wynikami w nawiązaniu do teoretycznych założeń psychologii humanistycznej. Zastanawia się, w jaki sposób można przyjść z pomocą młodemu człowiekowi wkraczającemu w trudny okres wzmożonego formowania własnej osobowości oraz w jakim stopniu taka ingerencja jest możliwa i usprawiedliwiona. Proponuje kilka praktycznych rozwiązań możliwych do zastosowania. Podkreśla konieczność podjęcia kroków zmierzających nie tylko do uświadomienia ważności tematu, ale i do zdecydowania się na konkretne działania.

PRACE NAUKOWE
na Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego
1987-1989

I. Rozprawy doktorskie:

1. Franciszek Bargieł SJ, Problem ateizmu i nieśmiertelności duszy ludzkiej w pracach Jerzego Gengella SJ (1657-1727), 1989, s. 177. Historia filozofii.

2. Głaz Stanisław SJ, Poczucie zmiany siebie w okresie tworzenia się osobowości dojrzałej. Studium empiryczne nad młodzieżą akademicką, 1989, s. 203. Psychologia.

II. Prace licencjackie:

1. Bremer Józef SJ, Miłość jako odpowiedź na wartość w ujęciu Dietricha von Hildebranda, 1987, s. 203. Etyka.

2. Salamon Mariusz SJ, Separacja metafizyczna i ekstatyczność metafizyczna. Filozofia miłości na tle myśli Alberta Camusa, 1987, s. 500. Metafizyka.

3. Siepsiak Jacek SJ, Ważniejsze warunki dobrej komunikacji międzyosobowej. Analiza użycia wyrażeń języka potocznego w oparciu o metodę Ludwiga Wittgensteina z „Dociekań filozoficznych", 1989, s. 87. Logika.

4. Sierotowicz Tadeusz SJ, Zliczenia radioźródeł jako test kosmologiczny w rywalizacji ewolucyjnych modeli Wszechświata i modelu stacjonarnego (1955-1963). Refleksje z pogranicza historii i filozofii nauki, 1989, s. 98 + VI. Epistemologia.

III. Prace dyplomowe:

1. Bąk Kazimierz SJ, O niektórych poglądach na temat przyczynowości w naukach przyrodniczych, 1989, s. 47. Filozofia przyrody.

2. Bogun Andrzej SJ, Dyspozycja do reagowania poczuciem winy u młodzieży wychowywanej w stylu autokratycznym, demokratycznym i liberalnym, 1988, s. 64. Psychologia.

3. Centała Piotr SJ, Obraz Boga u młodzieży a dyspozycja do reagowania poczuciem winy, 1989, s. 78. Psychologia religii.

4. Chuchro Marek SJ, Teorie zmiany według René Thoma, 1987, s. 40. Filozofia przyrody.

5. Dobrowolski Tadeusz SJ, Inspiracje marksistowskie teologii wyzwolenia, 1988, s. 47. Socjologia.

6. Fijałkowski Krzysztof SJ, Zagadnienie wolności i wyzwolenia w Ameryce Łacińskiej — Ku chrześcijańskiej praxis wyzwolenia, 1988, s. 80. Etyka społeczna.

7. Filipowicz Artur SJ, Argumentacja św. Grzegorza z Nyssy przeciwko platońskiej koncepcji duszy, 1988, s. 32. Historia filozofii.

8. Gardocki Dariusz SJ, Analiza spotkania w filozofii ks. Józefa Tischnera, 1987, s. 44. Antropoiogia filozoficzna.

9. Gontarz Wiesław SJ, Metafizyczny charakter czystej sztuki w estetyce St. I. Witkiewicza, 1987, s. 47. Estetyka.

10. Hirsz Jarosław SJ, Idea reformy życia ludzkiego w świetle koncepcji filozofii absolutnej J. M. Hoene-Wrońskiego. Racjonalny wymiar doktryny, 1989, s. 32. Historia filozofii.

11. Jendrzej Eugeniusz SJ, Koncepcja człowieka w twórczości Antoine'a de Saint-Exupéry, 1987, s. 48. Antropologia filozoficzna.

12. Kochanowicz Jerzy SJ, Idea ojczyzny u Karola Libelta, 1989, s. 35. Historia filozofii.

13. Konenc Maciej SJ, Wartość osoby fundamentem miłości i małżeństwa według Karola Wojtyły, 1989, s. 35. Etyka.

14. Konior Jan SJ, Wokół rozumienia filozofii i wolności u początków rewizjonizmu L. Kołakowskiego, 1987, s. 26. Antropologia filozoficzna.

15. Kowalczyk Dariusz SJ, Koncepcja natury ludzkiej u Atenagorasa oraz jej filozoficzno-teologiczne tło, 1988, s. 40. Historia filozofii.

16. Królikowski Wacław SJ, Wolność fundamentem miłości według Józefa Gołuchowskiego, 1989, s. 76. Etyka.

17. Kurzyński Wojciech SJ, Od pożądania do pragnienia. Kryteria dojrzałości religijnej i dążenia do niej, 1989, s. 67. Psychologia religii.

18. Kuzak Stanisław SJ, Argument teleologiczny na istnienie Boga według Stanisława Kowalczyka, 1989, s. 68. Filozofia Boga.

19. Kuźmina Dariusz SJ, Problem przewidywania przyszłości w historiozofii Augusta Cieszkowskiego, 1989, s. 43. Historia filozofii.

20. Lemiesz Andrzej SJ, Romana Ingardena filozofia wartości, 1987, s. 44. Aksjologia.

21. Lenz Wojciech SJ, Filozofia woli w „Osoba i czyn" kard. Karola Wojtyły, 1989, s. 37. Etyka.

22. Lisiak Bogdan SJ, Znaczenie zmian i prawidłowości dla tezy deterministycznej, 1989, s. 32. Filozofia przyrody.

23. Łazarz Tadeusz SJ, Rozwój nauki Kościoła o rodzinie, 1989, s. 41. Etyka społeczna.

24. Łokieć Wojciech SJ, Dowód teleologiczny za istnieniem Boga w ujęciu Kazimierza Kłósaka, 1989, s. 70. Filozofia Boga.

25. Łusiak Mieczysław SJ, Ewolucja chrześcijańskiej świadomości odnośnie do problemu stosowania przemocy, 1988, s. 48. Etyka.

26. Łuszczak Grzegorz SJ, Absolut w filozofii Hoene-Wrońskiego, 1989, s. 33. Filozofia Boga.

27. Maciaszek Jacek SJ, „Bycie autentyczne" w metafizyce nadziei Gabriela Marcela,1987, s. 32. Antropologia filozoficzna.

28. Malinowski Adam SJ, Teilhardowska koncepcja osoby jako próba przezwyciężenia kryzysu współczesnego człowieka, 1987, s. 40. Antropologia filozoficzna.

29. Margusz Piotr SJ, Uprzedmiotowienie podmiotu twórczego na przykładzie praktyki dodekafonicznej Arnolda Schönberga, 1987, s. 33. Antropologia filozoficzna.

30. Matyja Mirosław SJ, Filozofia ludzkiego ciała na podstawie „Osoba i czyn" Kardynała Karola Wojtyły, 1989, s. 48. Antropologia filozoficzna.

31. Mocydlarz Włodzimierz SJ, Zarys pojęcia wolności w wybranych „Mowach do narodu niemieckiego" J. G. Fichtego, 1989, s. 42. Historia filozofii.

32. Mółka Janusz SJ, Wolność religijna w nauczaniu Jana Pawła II, 1987, s. 43. Etyka.

33. Nowak Wojciech SJ, Emmanuela Lévinasa koncepcja stworzenia ex nihilo a myśl Viktora Emmanuela Frankla, 1987, s. 45. Antropologia filozoficzna.

34. Pasierbek Paweł SJ, Pojęcie resentymentu w myśli Maxa Schelera na podstawie: „Resentyment a moralność" Maxa Schelera, 1989, s. 44. Psychologia.

35. Piskulak Dariusz SJ, Leszka Kołakowskiego kłopoty z transcendencją. O konsekwencjach postaw mistycznych i sceptycznych, 1989, s. 94. Filozofia religii.

36. Radomiak Grzegorz SJ, Pojęcie normy w psychologii klinicznej i w psychiatrii, 1988, s. 64. Psychologia.

37. Salamon Czesław SJ, Z filozofii ruchu ochrony przyrody i środowiska człowieka, 1988, s. 52. Etyka gospodarcza.

38. Skalecki Wiesław SJ, Powinność i wartościowanie w ujęciu Karola Wojtyły, 1989, s. 39. Etyka.

39. Skrzymowski Zbigniew SJ, Sprawa mieszczaństwa na Sejmie Czteroletnim i w Konstytucji 3 Maja 1791 r., 1989, s. 48. Etyka społeczna.

40. Sołowiej Mieczysław SJ, Problem nieśmiertelności duszy ludzkiej w nowszych publikacjach filozoficznych w Polsce, 1988, s. 43. Antropologia filozoficzna.

41. Strumpf Witold SJ, Poznawcza rola uczuć według Maxa Schelera, 1988, s. 35. Teoria poznania.

42. Sygut Marek SJ, Koncepcja demokracji K. R. Poppera, 1989, s. 54. Etyka społeczna.

43. Śliwa Janusz SJ, Przygodność jako relacja wielo-wieloznaczna i jej zastosowanie do dowodzenia istnienia Boga, 1987, s. 52. Filozofia Boga.

44. Śmierzchalski Zdzisław SJ, Istota świadomości w „Osoba i czyn" Karola Wojtyły, 1989, s. 48. Psychologia.

45. Tabiś Stanisław SJ, Wartość i jej realizacja w filozofii Wł. Stróżewskiego, 1987, s. 39. Aksjologia.

46. Urban Henryk SJ, Teoria wyjaśniania, 1987, s. 89. Metodologia.

47. Wardęga Artur SJ, Język ciała w fenomenologii Maurice'a Merleau-Ponty, 1988, s. 32. Antropologia filozoficzna.

48. Witoszek Sylwester SJ, Pochodzenie duszy człowieka u św. Augustyna, 1988, s. 41. Historia filozofii.

49. Wtorek Ryszard SJ, Zniekształcenie chrześcijańskiej koncepcji człowieka — konsekwencją stosowania marksistowskiej teorii społeczeństwa w teologii wyzwolenia, 1988, s. 64. Etyka.

50. Ziółek Wojciech SJ, Ku dojrzałemu chrześcijaństwu, czyli problematyka stawania się sobą w myśli filozoficznej Sørena Kierkegaarda, 1987, s. 57. Antropologia filozoficzna.

51. Żmudziński Wojciech SJ, Analiza filozoficznych postaw „Metabolizmu informacyjnego" Antoniego Kępińskiego, 1987, s. 63. Antropologia filozoficzna.

ROZPRAWY

Jan Sieg SJ

FILOZOFICZNE PRZESŁANKI DEKLARACJI KOLOŃSKIEJ

Wykład inauguracyjny wygłoszony na Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1 X 1989 roku

Wstęp

„Deklaracja kolońska" 163 teologów katolickich z Niemiec Zachodnich, Austrii, Szwajcarii i Holandii, ogłoszona 25 I 1989 r., wyraża protest przeciw procedurze Stolicy Apostolskiej, nie liczącej się z „prawami" Kościołów lokalnych przy obsadzaniu stolic biskupich i odmawiającej w wielu wypadkach udzielenia misji kanonicznej wykwalifikowanym profesorom teologii; misja ta jest prawnie wymagana wtenczas, gdy na uniwersyteckich wydziałach teologicznych studia swoje odbywają klerycy — misji tej udziela zwykle biskup miejscowy, który nie jest organem wykonawczym Papieża. Wreszcie deklaracja kolońska zarzuca Papieżowi, że w niedopuszczalny sposób przekracza swe nauczycielskie kompetencje[1].

W polemice z tą Deklaracją stwierdzono, że te niesprawiedliwe i nieuzasadnione naukowo zarzuty zostały stworzone przez skrajną myśl teologiczną, ulegającą ruchowi emancypacji człowieka, głoszonej przez filozofów Oświecenia pod hasłem dojrzałości i autonomii człowieka. Do tych haseł Deklaracja wyraźnie nawiązuje w swoim tytule, wyrażającym protest przeciw utrzymywaniu człowieka w stanie niedojrzałości, tj. małoletności wymagającej opieki[2].

W dniu 12 XI 1988 r. Jan Paweł II wygłosił przemówienie do kongresu teologów moralistów, w którym nawiązał do krytyki pod adresem moralności seksualnej głoszonej przez enc. Pawła VI

„Humanae vitae". Papież oświadczył: „Czynić apel do sumienia, by zaprzeczyć prawdę tego, co jest nauczane przez Magisterium, zawiera odrzucenie katolickiej koncepcji Magisterium jak i sumienia moralnego". W Deklaracji kolońskiej teologowie sprzeciwili się tej wypowiedzi w następujących słowach: „Sumienie nie jest instrumentem na służbie nauczania papieskiego... Przy wykładaniu prawdy Urząd nauczycielski winien liczyć się także z sumieniem wiernych... Teologowie, którzy stoją w służbie Kościoła, mają też obowiązek, publicznie wykonywać krytykę, kiedy Urząd Kościelny fałszywie posługuje się swą władzą, tak że popada w sprzeczność ze swymi celami, naraża na niebezpieczeństwo kroki ku jedności ekumenicznej i odwołuje otwarcie się Soboru"[3]. Tak więc Deklaracja kolońska przypisuje teologom prawo krytyki Urzędu nauczycielskiego Kościoła w imię autonomii sumienia człowieka dojrzałego.

Przeciwko Deklaracji kolońskiej z gruntowną, teologicznie uzasadnioną polemiką wystąpili dwaj profesorzy teologii — Leo Scheffczyk i Anton Ziegenaus[4].

Stwierdzili oni, że Jan Paweł II, jak żaden inny biskup, okazał się autentycznym interpretatorem Soboru, słowem i czynem umacnającym kolegialność biskupów oraz już przez same swe podróże apostolskie zasłużonym promotorem zjednoczenia chrześcijan i obecności Kościoła w świecie. Dlatego wysunięte w Deklaracji zarzuty przeciw Papieżowi budzą zdziwienie u prostych wiernych, którzy nie idą za masami w poszukiwaniu duchowego pokarmu w mass-mediach, nastawionych do Kościoła krytycznie, niekiedy nawet wrogo. „Ci prości wierni — czytamy w omawianym artykule — instynktownie odczuli, że oskarżyciele sami to właśnie praktykują, co zarzucają Papieżowi. Przez socjologów religii już dawno została rozpoznana i stwierdzona okoliczność, że teologia nie zachowująca swego miejsca w Kościele, naraża się na niebezpieczeństwo wywindowania siebie do roli instancji wykonującej panowanie w Kościele"[5].

Inny teolog, polemizujący z Deklaracją kolońską, wyraził przekonanie, że w tym wystąpieniu teologów krytycznych nie chodzi już tylko o pojedyncze prawdy bronione przez Urząd nauczycielski, ale o zakwestionowanie sensu i znaczenia tego Urzędu jako takiego[6]. Usiłują oni zintegrować mentalność nowożytnego Oświecenia z teologią. Tą drogą pragną oni pojednać z chrześcijaństwem nowożytną

świecką kulturę, zbudowaną na zasadzie autonomii. Zasada ta głosi, że człowiek sam dla siebie jest prawem, nie dopuszczającym niczego, co byłoby uprzednio dane jako absolutnie wiążące. Tym samym za niedopuszczalne uznane zostają niezmienne prawdy czy powszechne normy etyczne, podawane przez Urząd nauczycielski[7].

Drugim następstwem wprowadzenia zasady autonomii do teologii jest tak wielkie wywyższenie indywidualnego doświadczenia religijnego, że nie do przyjęcia wydaje się idea Objawienia Bożego, przekraczającego doświadczenie jednostki i wymagającego od niej wiary w rzeczywistości niewidzialne[8].

Zatem krytyka teologiczna, skierowana współcześnie przeciw Urzędowi nauczycielskiemu Kościoła, wywodzi się z określonego zaplecza filozoficznego. Otóż stawiamy sobie za zadanie ukazanie historycznych korzeni filozoficznych tego zaplecza oraz przedstawienie konsekwencji, jakie z nich zostały wyprowadzone przez kolejne pokolenia myślicieli europejskich.

Krytycyzm Kanta

Różne kierunki teologii krytycznych, jakie w drugiej połowie XX w. rozwinęły się najpierw w Europie zachodniej, następnie przeniesione zostały do Ameryki Łacińskiej, są chrześcijańskim rezonansem odmiennych, niekiedy nawet przeciwstawnych sobie kierunków filozofii nowożytnej, których wspólną cechą zasadniczą jest tendencja krytyczna[9].

Epoka krytyczna w historii filozofii rozpoczęła się w 1781 r., kiedy to Immanuel Kant (1724-1804) wydał główne swoje dzieło pod tytułem: „Krytyka czystego rozumu". Kant był przekonany, że współczesne mu czasy są epoką krytyki, której wszystko musi się poddać. Krytyką swą objął on najpierw teorię poznania, następnie etykę i estetykę. Dopełnieniem systemu krytycznego Kanta jest jego filozofia dziejów, filozofia przyrody oraz filozofia religii i jeszcze antropologia i logika.

Kant podjął wyzwanie, rzucone przez Dawida Hume'a (1711-1776) ze stanowiska skrajnego empiryzmu. Kontynuował on empiryzm epistemologiczny Johna Locke'a (1632-1704). Mianowicie Hume, po zakwestionowaniu koniecznego przyczynowego związku

między stwierdzonymi przez doświadczenie faktami, głosił, że nie można dojść do ustalenia powszechnych i koniecznych praw przyrody.

Dla uratowania wiedzy przyrodniczej, zawierającej sądy powszechne i pewne, Kant stworzył teorię sądów syntetycznych a priori, które jako syntetyczne powiększają wiedzę, a jako aprioryczne są konieczne i powszechne.

Według Kanta poznawanie polega na tym, że dane z zewnątrz przez zmysły dostarczone ulegają przepracowaniu przy pomocy logicznych form umysłu ludzkiego. Zatem nasze poznanie świata zewnętrznego nie polega na wiernym odzwierciedleniu tego świata, ponieważ jedność, którą w świecie poznajemy, jest wynikiem twórczej pracy naszego rozumu przy pomocy apriorycznych i subiektywnych form przestrzeni i czasu oraz przy pomocy subiektywnych pojęć, dzięki którym wyobrażenia zmysłowe ulegają zespoleniu w przedmioty poznania rozumowego. W ten sposób umysł ludzki nadaje otaczającemu światu formę jedności i zrozumiałości. Równocześnie przedmioty, skonstruowane przez rozum, pozwalają na tworzenie sądów powszechnych i koniecznych, stanowiących podstawę nauki przyrodoznawstwa; są to właśnie sądy syntetyczne a priori, wzbogacające wiedzę — jak sądził[10].

Mimo że Louis Couturat (1868-1914), matematyk i filozof, poddał druzgocącej krytyce centralną w systemie Kanta koncepcję sądów syntetycznych a priori, jeszcze do naszych czasów trwa mit, że Kant zadał metafizyce rozstrzygający cios[11].

Konsekwencje antymetafizycznej postawy Kanta

Tradycyjna metafizyka utrzymywała, że treściom idei powszechnych odpowiada coś realnego w rzeczy poznawanej przez rozum i istniejącej w sobie; wychodząc z pewności istnienia podmiotu poznającego, istnienia drugich i istnienia świata, rozum przez wnioskowanie dochodzi do pewności istnienia Boga, którego istotą jest istnienie i od którego inne byty otrzymują istnienie. Prawda zaś poznania rozumowego polega na zgodności treści poznawczych z rzeczywistością.

Natomiast według Kanta rzeczywistość nie jest żadnym obcym konfrontującym nas przedmiotem zewnętrznym, lecz jest wytworem subiektywnym poznającej jednostki. To, co rozum poznaje, nie jest rzeczą samą w sobie, lecz jest wytworem umysłu; świat „rzeczy w sobie" — poza umysłem — jest niepoznawalny dla rozumu. Kant ograniczył poznawalność rzeczy zewnętrznych jedynie do zjawisk, do fenomenów poznawalnych zmysłami.

Główne pojęcia tradycyjnej metafizyki — Bóg, nieśmiertelność duszy i wolność — są według Kanta — czystymi ideami rozumu, które na drodze naukowego poznania nie mogą być ani udowodnione, ani obalone. Tak więc przedsięwzięcie, które Kant podjął przeciw sceptycyzmowi, doprowadziło do nieufności wobec najwyższej władzy duchowej człowieka i do eliminacji wszystkiego, czego nie można wprost obserwować. Kant zwątpił w zdolność rozumu do poznania najgłębszych tajemnic rzeczywistości. W ten sposób krytyka Kanta doprowadziła do powszechnego powątpiewania w istnienie przedmiotów poznania, które są najważniejsze dla człowieka; są nimi: Bóg, dusza ludzka i wolność[12].

Kant, pozostając sceptykiem w teorii, stał się dogmatykiem w etyce, czyli w dziedzinie rozumu praktycznego. Mianowicie w wydanej w 1788 r. „Krytyce rozumu praktycznego" Kant postawił sobie za zadanie radykalnie wytępić materializm, fatalizm, ateizm i niewiarę wolnomyślicieli. Mianowicie Kant głosił, że wolność, nieśmiertelność duszy i istnienie Boga są czystymi postulatami rozumu praktycznego, przyjmowanymi nie przez rozum teoretyczny, identyfikowany przez niego z naukowością, lecz przez wiarę praktyczną, czyli przez uczucie moralne.

Otóż ta właśnie doktryna Kanta otwarła drogę dla agnostycyzmu religijnego, dla życia religijnego oderwanego od wszelkiego poznania teoretycznego, a opartego na uczuciu i doświadczeniu religijnym (F. H. Jacobi, F. Baader, F. E. D. Schleiermacher, modernizm i neomodernizm). I na Kanta, wyłączającego istnienie Boga z zakresu teoretycznego poznania naukowego, będą się powoływać ateiści[13].

Konsekwencje kantowskiej moralności autonomicznej

Naukowy rozum teoretyczny, według Kanta, przy stwarzaniu przedmiotów swego poznawania, zależny jest od zjawisk poznawal-

nych przy pomocy zmysłów. Ale w świecie zjawisk nie występuje Bóg, wolność, nieśmiertelność duszy. Dlatego te tradycyjne prawdy metafizyczne są niedostępne dla rozumu teoretycznego. Jednak są one konieczne dla życia i działania moralnego i są przez nie postulowane. Nakaz moralny ma sens tylko wtenczas, gdy człowiek jest wolny; nieśmiertelność duszy zaś jest niezbędnym warunkiem postępu w moralności, a Bóg jest postulowany jako gwarancja sprawiedliwości. Zatem te trzy prawdy metafizyczne są poznawane przez rozum praktyczny, niezależny od zjawisk empirycznych i w pełni autonomiczny; nie należą one do wiedzy, lecz do wiary. A rozum praktyczny ze swymi postulatami woli i wiary ma pierwszeństwo przed rozumem teoretycznym.

Moralne są tylko autonomiczne sądy, pochodzące wyłącznie od samego rozumu praktycznego. Dlatego Kant wyeliminował z dziedziny moralności wszelkie sądy praktyczne, powołujące się na takie czynniki zewnętrzne, jak prawa Boże, wymagania społeczne, cel ostateczny czy motywy pożądania przedmiotów empirycznych. Są to czynniki obce dla rozumu, dlatego etyka powołująca się na nie jest „heteronomiczna"[14].

Immanuel Kant uniezależnił rozum praktyczny od rozumu teoretycznego, a wolną wolę z całą dziedziną praktyki ludzkiej od zasad teoretycznych i ustanowił w życiu moralnym prymat rozumu praktycznego nad teoretycznym. Kant, odłączając praktykę moralności od teorii, uczynił moralność dziedziną autonomiczną, rządzoną jedynie przez czysto formalny i kategoryczny nakaz rozumu.

Ta kantowska moralność autonomiczna jest u źródeł nowożytnych prądów etycznych, zorientowanych subiektywistycznie, personalistycznie i sytuacyjnie, a dochodzących do relatywizmu etycznego. Kant jest również źródłem dla pozytywizmu jurydycznego, który za fundament prawa uznaje praktyczną siłę, a nie świadomość etyczną, związaną rozumowymi zasadami prawa naturalnego.

Karol Marks (1818-1883) i Fryderyk Engels (1820-1895) wyciągnęli ostateczne konsekwencje z przyznania praktyce prymatu nad teorią, czyniąc filozofię prostym momentem czy funkcją praktyki rewolucyjnej, która zniesie alienację ekonomiczną i zakorzenioną w niej alienację religijną.

To centralne dla marksizmu pojęcie praktyki rewolucyjnej przeniknęło do wszystkich dziedzin współczesnej kultury — do

socjologii, filozofii i do teologii współczesnej, a zwłaszcza latyno-amerykańskiej teologii wyzwolenia[15].

Po-kantowskie teorie sumienia

Kantowska doktryna o moralności autonomicznej mocno zaciążyła na nowożytnej dyskusji nad sumieniem. W imię autonomii podmiotu Kant zamknął sumienie moralne wobec praw Bożych. Wykluczył z dziedziny moralności Boga jako prawodawcę i jako cel ostateczny, a rozumowi praktycznemu, czyli woli rozumnej, przypisał autonomię absolutną. Z motywacji moralnej Kant wykluczył też miłość, która polega na skłonności pełnienia woli osoby umiłowanej, przez co miłość z natury swej jest heteronomiczna[16].

Kant związał sumienie ze sferą woli rozumnej i określił je jako świadomość, która sama z siebie jest obowiązkiem. Sumienie, pokrywające się z rozumem praktycznym, jest autonomicznym principium podmiotowym powszechnego prawodawstwa. Jedyny czysto formalny, beztreściowy i bezwarunkowy nakaz prawa brzmi: „Postępuj wedle takiej tylko zasady, co do której mógłbyś jednoznacznie chcieć, aby stała się prawem powszechnym"[17].

W kantowskiej teorii sumienia nie ma miejsca dla obiektywnych i uniwersalnych zasad prawa naturalnego, pochodzących od Boga, Stwórcy człowieka. I nie ma miejsca dla refleksji normującej, poprzedzającej zamierzony czyn, ani też refleksji osądzającej czyn wykonany; jest tylko stwierdzenie faktu[18]. Również wykluczone jest uzasadnienie mocy wiążącej głosu sumienia przez odniesienie do Boga Stwórcy.

Wpływ Kanta na myśl filozoficzną nowożytną jest ogromny. Jego system jest przyjmowany jako pierwsza zasada filozofowania, nie podlegająca dyskusji[19]. Pod jego wpływem nowożytne teorie sumienia nie wyjaśniają go jako współ-wiedzę Boga (con-scientia), ale jako współ-wiedzę ze sobą samym albo jako współ-wiedzę z otaczającym społeczeństwem.

Jedni myśliciele traktują sumienie jako pomoc do znalezienia samego siebie lub jako przywołanie od powierzchowności bieżącego życia do głębi właściwej podmiotowi ludzkiemu, do konsekwencji

życiowej, do zdecydowanej postawy; ale są to przywołania czysto formalne, nie zawierające konkretyzujących norm — trzeba być zdecydowanym, lecz nie wiadomo, na co się decydować.

Inni znowu myśliciele wyjaśniają sumienie jako produkt tresury społecznej czy też jako rezultat internalizacji wzorów zachowania, zawartych w kulturze społecznej. Tego rodzaju czynniki społeczne, zmieniające się z biegiem historii, nie dają wyjaśnienia bezwarunkowej mocy wiążącej głosu sumienia, przeciwstawiającego się nieraz naciskom otoczenia społecznego. W tych socjogenetycznych teoriach sumienia zaginęła ta kantowska autonomia sumienia, do której odwołuje się Deklaracja kolońska teologów, przeciwstawiających się magisterium Kościoła[20].

Osobowa natura ludzka znakiem woli Stwórcy

W omawianej Deklaracji kolońskiej jej autorzy wychodzą z założenia własnej nieomylności i w imię służby Kościołowi przypisują sobie nie tylko prawo, lecz także obowiązek przeprowadzenia publicznej krytyki Urzędu nauczycielskiego Kościoła, kiedy on „fałszywie" posługuje się swoją władzą i popada „w sprzeczność ze swymi celami"; zatem teologowie ci zakładają omylność magisterium Kościoła. Urzędowi zaś papieskiemu odmawiają prawa jednostronnego rozstrzygnięcia, bez dialogu z teologami, konfliktów doktrynalnych. W szczególności zarzucają oni, że Urząd nauczycielski „odwołuje otwarcie się Soboru" wobec świata współczesnego[21].

Podejmując ostatnią kwestię, nie tylko pokażemy, jak papież Jan Paweł II realizuje soborowe otwarcie wobec świata dzisiejszego, lecz także ukażemy, jak się ma nauczanie społeczne do tak podkreślanej przez tych teologów autonomii człowieka.

Nauka społeczna Kościoła wychodzi z metafizycznej prawdy, że świat wraz z człowiekiem stworzony został przez Boga, według myśli Bożej, w której człowiek został pomyślany na obraz i podobieństwo Boże wśród widzialnego świata, by przez wynalazki rozumu i pracę rąk czynił sobie ziemię poddaną[22]. Bóg, który jest miłością, stworzył człowieka z miłości i dla miłości wzajemnej. Stworzył go więc jako osobę obdarzoną rozumem, by mogła poznać miłującego ją Boga, i wolnością, by mogła Bogu miłującemu dać odpowiedź miłości

wzajemnej. Zatem w samej naturze ludzkiej stworzonej tkwi zaproszenie osoby ludzkiej do rozmowy z Bogiem w miłości wzajemnej.

Człowiek więc żyje zgodnie z prawdą, wyrażoną w jego naturze, gdy dobrowolnie uznaje miłość Stwórcy ku sobie i jej się powierza, przyjmując powołanie religijne do uczestnictwa w uszczęśliwiającym życiu wiecznym samego Boga. Wyrazem tego powołania jest naturalne ludzkie pragnienie szczęścia nieskończonego, którego nasycenie nie mogą przynieść żadne dobra ziemskie, lecz tylko sam Bóg, cel ostateczny człowieka[23]. Dzięki temu powołaniu religijnemu, pochodzącemu od Boga Stwórcy, najwyższego Pana, człowiek wielkością swą przekracza świat rzeczy stworzonych i wszelkie systemy administracji gospodarczej czy politycznej; żadna siła ziemska nie ma prawa znosić czy ograniczać wolności religijnej człowieka, gdy według swego wewnętrznego przekonania dąży do zjednoczenia z wołającym go Bogiem[24].

Otóż ta osobowa natura ludzka, pomyślana przez rozum Boży i poprzez wolę Boga Stwórcy powołana do istnienia w każdym poszczególnym człowieku, jest zewnętrznym znakiem ogłaszającym wolę Stwórcy, najwyższego Pana wszechświata. Tym samym natura ludzka, istniejąca w każdym konkretnym człowieku, jest prawem naturalnym, ustanowionym przez Boga. Jest ono wewnętrzne każdemu człowiekowi, więc nie podpada pod kantowski zarzut heteronomii.

Autonomia osoby ludzkiej odpowiada woli Stwórcy

Każdy istniejący człowiek jest wcieleniem prawa naturalnego, ustanowionego przez Boga Stwórcę. Jest ono źródłem naturalnych praw i obowiązków osoby ludzkiej. Sobór Watykański II stwierdza, że w świecie współczesnym „rośnie świadomość niezwykłej godności, jaka przysługuje osobie ludzkiej, która przerasta wszystkie rzeczy, i której prawa oraz obowiązki mają charakter powszechny i nienaruszalny"[25]. „Z racji godności swojej wszyscy ludzie, ponieważ są osobami, czyli istotami wyposażonymi w rozum i wolną wolę, a tym samym w osobistą odpowiedzialność, nagleni są własną swą naturą, a także obowiązani moralnie do szukania prawdy, przede wszystkim w dziedzinie religii. Obowiązani są też trwać przy poznanej prawdzie

i całe swoje życie układać według wymagań prawdy. Tego zaś zobowiązania nie zdołają ludzie wypełnić w sposób zgodny z własną swą naturą, jeżeli nie mogą korzystać zarówno z wolności psychologicznej, jak i wolności od zewnętrznego przymusu. A więc prawo do wolności religijnej ma fundament nie w subiektywnym nastawieniu osoby, ale w samej jej naturze"[26].

Wyżej przytoczone teksty soborowe dotyczą kantowskiej koncepcji autonomii i wolności człowieka, opartej jedynie na subiektywistycznych postulatach rozumu praktycznego, nie związanego z prawdą obiektywną podyktowaną przez rzeczywistość. Tą rzeczywistością jest natura ludzka, skonkretyzowana w każdym istniejącym człowieku. Jest ona źródłem podmiotowych praw osoby, rozumnej i wolnej. Te powszechne i nienaruszalne prawa i obowiązki osoby ludzkiej, wyrażają jej godność i autonomię. Według nauki Soboru autonomiczna wolność osoby nie jest chwiejną samowolą woli, bo przewodzi jej prawda poznana rozumowo i polegająca na zgodności tego poznania z rzeczywistością, czyli z „rzeczą w sobie".

To naturalne prawo osoby ludzkiej do autonomii przysługuje człowiekowi nie tylko w postaci wewnętrznej wolności sumienia i wolności religijnej, lecz także jako autonomia rzeczy ziemskich, zarówno gdy chodzi o badania naukowe, jak również we wszelkiej ludzkiej aktywności technicznej i gospodarczej oraz w metodycznych poszukiwaniach.

Sobór uzasadnia tę autonomię w następujących słowach: „Jeżeli przez autonomię w sprawach ziemskich rozumiemy to, że rzeczy stworzone i społeczności ludzkie cieszą się własnymi prawami i wartościami, które człowiek ma stopniowo poznawać, przyjmować i porządkować, to tak rozumianej autonomii należy się domagać; nie tylko bowiem domagają się jej ludzie naszych czasów, ale odpowiada ona także woli Stwórcy"[27].

Zatem nieuzasadniony jest zarzut, wysunięty przez teologów w deklaracji kolońskiej, że nauczanie Magisterium nie liczy się z autonomią sumienia ludzkiego.

Papież w imię prawa Bożego osądza świat współczesny

Teologowie obwiniają w Deklaracji kolońskiej Urząd nauczycielski Kościoła, że odwołuje on soborowe otwarcie na świat. Tu

trzeba rozróżnić dwa sposoby otwarcia na świat. Pierwszy polega na permisywizmie moralnym, polegającym na tym, że teologowie pozwalają sumieniu chrześcijańskiemu w sprawach moralności seksualnej orientować się faktyczną moralnością społeczeństwa liberalnego, w którym żyją, mimo że jest niezgodna z nauczaniem moralnym Urzędu nauczycielskiego Kościoła, powołującego się na prawo naturalne[28]. Czynią to również autorzy Deklaracji kolońskiej.

Drugi zaś sposób otwarcia na świat polega na tym, że Papieże, powołując się na prawo naturalne, dokonują sądu nad światem, denuncjują wszelkie przejawy niesprawiedliwości społecznej. Czyni to zwłaszcza Jan Paweł II nie tylko w swoich encyklikach społecznych, lecz także w czasie licznych podróży apostolskich, ukazując opcję preferencyjną Kościoła na rzecz ludów i społeczności, żyjących w nędzy i ubóstwie. Teologowie, powołujący się na subiektywizm po-kantowski, milczą o tej osądzającej i normującej obecności Papieża w świecie; dlatego przedstawimy ją w syntetycznym ujęciu.

Bóg jest Ojcem i celem ostatecznym wszystkich ludzi jako ich Stwórca. W stworzonej naturze ludzkiej wyraził On swoją wolę prawodawczą, obowiązującą każdego człowieka do współżycia z innymi w braterskiej miłości. Prawdę tę Sobór przedstawił chrześcijanom w następujących słowach: „Ojciec zaś chce, byśmy we wszystkich ludziach upatrywali Chrystusa brata i skutecznie ich miłowali zarówno słowem, jak i czynem, a w ten sposób dając świadectwo prawdzie przekazywali innym tajemnicę miłości Ojca niebieskiego"[29].

Ludzie dla utrzymania życia własnego i życia rodziny muszą używać dóbr ziemi, przetworzonych, uszlachetnionych i ugotowanych pracą ludzką, wykonywaną zwykle w ramach jakiegoś systemu gospodarki wymiennej. Do tej współpracy gospodarczej Bóg przynagla przez to, że w świecie przez Siebie stworzonym ustanowił zróżnicowanie i współzależność między jednostkami (pod względem wieku, uzdolnień, charakteru czy wykształcenia) i między ludami (pod względem położenia geograficznego, klimatu, bogactw naturalnych i kultury). Uczestnik gospodarstwa wymiennego swoim wkładem produkcyjnym służy społeczności, konsumuje zaś to, co wyprodukowali inni. Jeżeli społeczeństwo rządzić się będzie subiektywistyczną, po-kantowską etyką miłości własnej, to wprawdzie mnie wolno będzie kierować się jedynie interesem własnym i wzbogacać się

nawet kosztem innych ludzi, natomiast wszyscy inni uczestnicy gospodarstwa wymiennego mogą dążyć do wzbogacenia się także moim kosztem, jak to bywa w kompetytywnym społeczeństwie kapitalistycznym, gdzie ubogi i słabszy zawsze przegrywa walkę konkurencyjną.

Jeżeli zaś zgodnie z pierwotnym planem Bożym gospodarstwo wymienne rządzić się będzie prawem wzajemnej miłości braterskiej, wtenczas mnie wprawdzie nie będzie wolno wzbogacać się za wszelką cenę, jednak na pewno dużo skorzystam na tym, że wszyscy inni starać się będą również i mnie dobrze czynić przez swe usługi i prace.

Niestety, ten pierwotny plan miłości Bożej nie został urzeczywistniony w świecie nowożytnym, bo został on urządzony według zasad egoizmu jednostkowego i zbiorowego, funkcjonującego w ramach ustrojowych opartych na pozytywizmie prawnym. Drogę do niego otworzył Kant przez odrzucenie Bożego prawa naturalnego i przez oddzielenie ustawodawstwa państwowego od etyki. Tym samym władza państwowa została uznana za jedyne i absolutne źródło prawa, bezwarunkowo, pod grozą sankcji karnych państwowego aparatu siły, obowiązującego obywateli. Mają oni obowiązek wykonywania wszystkich rozkazów dyktatora legalnie sprawującego władzę, nawet wtedy, gdy nakazuje likwidację Żydów w komorach gazowych czy strzelanie do ludzi gromadnie manifestujących przeciw niemu. W czasach nowożytnych chrześcijańskie mocarstwa europejskie siłą podporządkowały sobie skolonizowane tereny Azji i Afryki i eksploatowały je dla własnego wzbogacenia się. Siły zaś zbrojne zostały postawione na straży tych zdobyczy i dla ich utrwalenia. W ten sposób ustanowiona przez Stwórcę współzależność ludów została wykorzystana przez narody silniejsze ze szkodą ludów ubogich i słabych. Zamiast miłości — między narodami zapanowała niesprawiedliwość.

W imię Bożego prawa naturalnego papież Jan Paweł II tak osądził niemoralność struktur dzisiejszego świata, która jest wynikiem gry sił inspirowanych jedynie żądzą zysku i władzy za wszelką cenę: „Należy zatem podkreślić, że świat podzielony na bloki podtrzymywane przez sztywne ideologie, w których zamiast współzależności i solidarności dominują różne formy imperializmu, może być tylko światem poddanym «strukturom grzechu»... Ta ocena jest sama w sobie pozytywna, zwłaszcza gdy jest dogłębnie konsekwentna

i gdy opiera się na wierze w Boga oraz na Jego prawie, nakazującym czynić dobro i zabraniającym czynić zło. Na tym polega różnica między analizą społeczno-polityczną a formalnym odniesieniem do «grzechu» i do «struktur grzechu». W tej wizji uwzględnia się wolę trzykroć świętego Boga, Jego plan wobec ludzi, Jego sprawiedliwość i Jego miłosierdzie"[30].

Wielki przyrost demograficzny w krajach biednych z tytułu Bożego prawa naturalnego kwestionuje stan posiadania narodów bogatych

W tym świecie, w którym struktury grzechu niesprawiedliwości społecznej i nienawiści ideologicznej bronione są przez nowocześnie uzbrojone armie, w ubogich i przeludnionych krajach istnieje silny przyrost ludności, podczas gdy w niektórych krajach bogatych widoczny już jest jego brak.

Według statystyki demograficznej, ogłoszonej w 1989 r., przewiduje się, że podwojenie się ludności nastąpi w USA, Anglii i Polsce po upływie 100 lat. Natomiast ludność Kenii podwoi się w ciągu 18 lat, ludność zaś Liberii, Libii i Nikaragui podwoi się w 21 latach, a ludność Ghany, Hondurasu, Nigerii i Zambii — w 22 latach. Pakistan liczył w 1988 r. 109 milionów mk — liczba ta podwoi się po upływie 26 lat. Ludność Bangladeszu, wynosząca w 1988 r. 108 milionów mk, podwoi się w ciągu 27 lat; w tym samym okresie czasu dwukrotnie większa będzie liczba mieszkańców na Filipinach, które w 1988 r. liczyły 59 milionów ludzi oraz w Meksyku z 83 milionami mk w 1988 r.

W ciągu 33 lat podwoi się ludność Indii, licząca 802 miliony mieszkańców. Ludność zaś Chin, która w 1988 r. przekroczyła jeden miliard (1 088 200 000), podwoi się w ciągu 49 lat[31].

Ten szybki przyrost ludności dokonuje się w przeludnionych krajach, gdzie znaczna część ludności żyje w nędzy i cierpi głód, a wzrost gospodarczy jest nikły lub wcale nie istnieje. W wielu tych krajach ludność wielkich miast, i to w dzielnicach nędzy, podwaja się w ciągu 10 lat.

Spójrzmy teraz na tę sytuację demograficzną współczesnego świata w świetle nauki prawa naturalnego o przeznaczeniu

i zaadresowaniu dóbr ziemi przez Stwórcę do użytku wszystkich ludzi. Tę tradycyjną naukę Kościoła Sobór potwierdził w następujących słowach: „Bóg przeznaczył ziemię ze wszystkim, co ona zawiera, na użytek wszystkich ludzi i narodów, tak by dobra stworzone dochodziły do wszystkich w słusznej mierze — w duchu sprawiedliwości, której towarzyszy miłość"[32].

Zatem dzieci, tak licznie przychodzące na świat, od Boga Stwórcy mają pierwszorzędne naturalne uprawnienie używania dóbr ziemskich, koniecznych do ich zdrowego rozwoju. Jeżeli ich nie może dostarczyć rodzina żyjąca w nędzy ani ojczyzna przeludniona, to w takim razie świat ludzi i narodów bogatych, konsumujący ok. 50 razy więcej niż kraje ubogie, zobowiązany jest przez Boże prawo naturalne do odstąpienia na rzecz głodujących odpowiedniej części swego bogactwa, posiadanego z różnych tytułów prawa pozytywnego. Tytuły te, wobec naturalnych uprawnień ludzi i narodów głodujących, powinny ulec radykalnej, a nawet rewolucyjnej rewizji.

Zakończenie

Przeprowadzone wyżej analizy i wywody filozoficzne wykazały, że Deklaracja kolońska teologów, krytykująca nauczanie Magisterium na temat moralności seksualnej i postulująca permisywizm wobec faktycznej moralności seksualnej bogatych społeczeństw liberalnych, posiada zaplecze filozoficzne, którego wartość teoretycznie nie wytrzymuje krytyki, a którego konsekwencje podważają moralność porządku społecznego, opartego na Bożym prawie naturalnym.

Równocześnie okazało się, że krytyka tych teologów pod adresem nauczania Jana Pawła II, który ze stanowiska opcji preferencyjnej na rzecz ubogich przeprowadza z tytułu Bożego prawa naturalnego sąd nad narodami bogatymi i blokami ideologicznymi, pośrednio przyczynia się do utrwalenia struktur grzechu niesprawiedliwości społecznej i nienawiści ideologicznej w świecie współczesnym.

Przypisy:

[1] Der Papst und die Herrschaft, Deutsche Tagespost. Katholische Zeitung für Deutschland, Nr 12 (42), Samstag, 28. Januar 1989.

[2] Bischof Lehmann weist die Kritik am Papst zurück. „Kölner Erklärung" enthält pauschale Vorwürfe. Deutsche Tagespost..., 28 Januar 1989, s. 1.

[3] N. B., La déclaration de Cologne pour une „catholicité ouverte", L'Actualité Religieuse dans le Monde, 66 (1989).

[4] Leo Scheffczyk — Anton Ziegenaus, Forum Katholische Theologie, 2 (1989), s. 128 nn.

[5] Tamże, s. 129.

[6] J. Schmucker — von Koch, Der autonome Mensch und das Petrusamt, Theologisches, 5 (1989), s. 264.

[7] Tamże, s. 264 n.

[8] J. Hitchcock, Die kommende Weltreligion, Theologisches 2 (1989), s. 64.

[9] A. Keller SJ, Kritische Tendenzen heutiger Philosophie, Stimmen der Zeit, N. 1 (1979), s. 25 nn.

[10] G. W. Remmling, Der Weg in den Zweifel, Stuttgart 1975, s. 69 nn. (Tytuł oryginału: Road to Suspicion, New York 1967).

[11] G. Kalinowski, La philosophie de saint Thomas d'Aquin face à la critique de la métaphysique par Kant, Nietzsche et Heidegger, w: San Tommaso e il pensiero moderno. Saggi. Studi Tomistici 3, Città Nuova Editrice, s. 262.

[12] G. W. Remmling, Der Weg in den Zweifel, s. 70. G. Toussaint, Athéisme et erreurs connexes, w: Dictionnaire de Théologie Catholique, t. I 2, Paris 1931, 2190 nn.

[13] T. Urdanoz O.P., Teoria y praxis en el pensamento filosófico y en las nuevas teologias socio-politicas, Incontri culturali, a.X, 39 — 40 (1977), s. 458 n.

[14] Wł. Tatarkiewicz, Historia filozofii, t. II, Warszawa 1959, s. 244-246.

[15] T. Urdanoz O.P., Teoria y praxis..., s. 458-473.

[16] J. Maritain, La philosophie morale. Examen historique et critique des grands systèmes, Paris 1960, s. 137-140.

[17] Wł. Tatarkiewicz, Historia filozofii, t. II, s. 244 n.

[18] A. Guzzo, Coscienza, w: Enciclopedia Filosofica, 2 ed., kol. 73 nn.

[19] L. Bellofiore, Il fundamento della moralità in Kant e in S. Tommaso d'Aquino, w: Thomistica morum principia, Communicationes V Congressus Thomistici Internationalis, Roma 13-17 septembris 1960, Romae 1960, s. 34.

[20] A. Ziegenaus, Das Gewissen vor dem Anspruch des Lehramtes, Forum Katholische Theologie, N. 3 (1989), s. 176-178.

[21] Der Papst und die Herrschaft, Deutsche Tagespost. Katholische Zeitung für Deutschland, Nr 12 (42), 28. Januar 1989.

[22] Jan Paweł II, Laborem exercens, Znak 332-334 (1982), s. 1118.

[23] Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym n. 19, w: Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Poznań 1968.

[24] Deklaracja o wolności religijnej, w: Sobór Watykański II, n. 1.

[25] Konstytucja duszpasterska..., s. 26.

[26] Deklaracja o wolności religijnej, n. 2.

[27] Konstytucja duszpasterska..., s. 36.

[28] La rencontre des Commissions doctrinales d'Amérique Latine avec la Congrégation pour la doctrine de la foi. Compte rendu du cardinal Aloisio Lorscheider, La Documentation Catholique, No 1895 (1985), s. 505 nn.

[29] Konstytucja duszpasterska..., n. 93.

[30] Jan Paweł II, Encyklika Sollicitudo rei socialis, n. 36. L'Osservatore Romano. Wydanie polskie. Nr 1 (98) 1988, s. 7 nn.

[31] Encyclopedia universalis. Les chiffres du monde 1989. Paris 1989.

[32] Konstytucja duszpasterska..., n. 69.

Jan Dorda SJ

KRYTYKA TŁUMACZENIA EFEKTÓW RUCHOWYCH ZA POMOCĄ SPECJALNEJ TEORII WZGLĘDNOŚCI

Wstęp wydawcy artykułu

Ks. Jan Dorda SJ urodził się 31 sierpnia 1891 r. we wsi Leszniów, pow. Brody, a zmarł 14 listopada 1971 r. w Kolegium Księży Jezuitów w Krakowie, ul Kopernika 26. Początkowo uczył się w miejscowej szkole wiejskiej i uczęszczał prywatnie na naukę języka niemieckiego. W 1902 r. przybył do Krakowa, gdzie zapisał się do Gimnazjum św. Jacka. Poznawszy bliżej jezuitów wstąpił do jezuickiego nowicjatu w Starej Wsi koło Brzozowa w r. 1906 i tam złożył swoje pierwsze śluby zakonne. W czerwcu 1912 r. zdał egzamin dojrzałości i do 1915 r. studiował filozofię w Instytucie Filozoficznym Księży Jezuitów w Nowym Sączu, a następnie w Krakowie i Jeseniku na Morawach.

W latach 1916-1918 oraz 1922-1923 odbywał studia akademickie na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie. Studiował tam matematykę i fizykę oraz chemię jako przedmiot dodatkowy. W latach 1918-1922 podjął studia teologiczne w Instytucie Teologicznym Księży Jezuitów w Krakowie, gdzie 29 czerwca 1921 r. otrzymał święcenia kapłańskie z rąk ks. biskupa A. Nowaka. W 1928 r. złożył uroczyste śluby zakonne (profesję) oraz zdał celująco egzamin pedagogiczny, który dał mu tytuł nauczyciela matematyki i fizyki w szkołach średnich. Swą wiedzę matematyczno-fizyczną wyzyskał jako profesor gimnazjum w Chyrowie, gdzie pracował do wybuchu wojny w 1939 r. Już wtedy starał się pomysłowymi doświadczeniami uprzystępniać uczniom wiedzę przyrodniczą. Wojna przerwała tę pracę, a zagłada zakładu chyrowskiego objęła też przygotowane do druku rozprawy ks. J. Dordy.

Po wojnie funkcje przełożeńskie i praca duszpasterska spowodowały spowolnienie jego działalności naukowej. Dopiero kiedy

powrócił do zajęć dydaktycznych w Starej Wsi po roku 1950, a później w Krakowie od r. 1957, mógł kontynuować i rozwijać swoje wszechstronne zainteresowania naukowe w dziedzinie filozofii, fizyki i astronomii, oraz publikować oryginalne artykuły w polskich czasopismach.

Do krytyki pewnych interpretacji teorii względności przystąpił już w okresie swego pobytu w Starej Wsi. Pozostał z tego czasu szkic artykułu zamieszczony poniżej. W artykule tym nawiązuje ks. Jan Dorda do wykładów popularno-naukowych Czesława Białobrzeskiego na temat teorii względności (Warszawa 1923). Czesław Białobrzeski był uczciwym naukowcem, znanym z opracowań zagadnień fizyki, mających znaczenie światopoglądowe, np. problem II zasady termodynamiki, wyrażającej prawo wzrostu entropii w systemach zamkniętych. Ks. Jan Dorda często odwołuje się w swych rozprawach do prac Białobrzeskiego.

Krytyka ks. Dordy w publikowanym tu artykule dotyczy dwóch sprzężonych ze sobą zjawisk, znanych z popularnych ujęć teorii względności, mianowicie dylatacji czasu i skrócenia Lorentza-Fitzgeralda. W podręcznikach współczesnej kosmologii nadal mówi się o tych dwóch zjawiskach, traktując je jako realne, a w książkach z dziedziny fantastyki naukowej snuje się w oparciu o te interpretacje niesamowite opowieści o nie starzejących się podróżnikach kosmonautach. Ks. Jan Dorda kwestionuje twierdzenie Białobrzeskiego, jakoby dylatacja czasu i skrócenie długości poruszających się prętów miałyby być rzeczywiste. Rozważania Dordy mają więc znaczenie dla teorii poznania naukowego.

Dla uzmysłowienia sobie, na czym polega dylatacja czasu i skrócenie Lorentza-Fitzgeralda, zaglądnijmy do wydanej w 1985 r. książki J. Foster — J.D. Nightingale, Ogólna teoria względności, Warszawa 1985, s. 210.

Autorzy podają wzór na przedział czasu własnego $d\tau$ cząstki:

$$d\tau = (1 - V^2/C^2)^{\frac{1}{2}}\, dt \quad (A.O.6)$$

„Wzór (A.O.6) pokazuje, że dla cząstki spoczywającej w układzie K czas właściwy τ nie różni się (...) od współrzędnej czasowej t, mierzonej przez zegary spoczywające w K" (str. 210).

„Poruszające się zegary mierzą swój czas własny τ, więc z równania (A.O.6) wynika, że własny przedział czasu, odmierzany przez zegar poruszający się ze stałą prędkością V względem pewnego inercjalnego układu odniesienia K, jest dany równaniem:

$$\Delta\tau\,(1 - V^2/C^2)^{\frac{1}{2}}\,\Delta t \quad (A.4.1)$$

gdzie $\Delta\tau$ jest przedziałem czasu „współrzędnościowego", upływającego z punktu widzenia zegarów spoczywających w K. W takim razie $\Delta t > \Delta\tau$ i zegar poruszający się „chodzi wolniej". Zjawisko to nazywamy *dylatacją czasu*. Związane z nim *skrócenie długości* (zwane także skróceniem Lorentza) wynika z następującego rozumowania:" (s. 216)

Tu autorzy przeprowadzają obliczenia i dochodzą do wniosku:

„Długość l pręta w układzie K, mierzona przez jednoczesne określenie położeń jego punktów końcowych w tym układzie wynosi:

$$l_0 = \gamma l \quad \text{lub} \quad l = l_0\,(1 - V^2/C^2)^{\frac{1}{2}} \quad (A.4.2)$$

W takim razie $l < l_0$ i poruszający się pręt „doznaje" skrócenia" (s. 217).

Ks. Jan Dorda jest zdania, że to skrócenie jest nierzeczywiste (teza 1 spośród 8). Należy jednak wytłumaczyć, skąd się bierze pozór skrócenia? Według Dordy „specjalna teoria względności nie jest odkryciem fizycznym, lecz schematem matematycznym, pozwalającym utworzyć pojęcie rozciągłości czterowymiarowej, ale pozbawionej interpretacji fizycznej w wypadkach wymienionych w twierdzeniu 1 i w doświadczeniu Michelsona-Morleya. Użyteczność heurystyczna tego schematu rachunkowego jest niewątpliwa, lecz w naznaczeniu rzeczywistych przyczyn zjawisk fizycznych może się okazać zwodniczą".

Ks. Dorda podaje też w wątpliwość zasadę wyrażoną przez A. Einsteina, że prędkość światła jest stała we wszystkich układach i twierdzi, że na pewno jest to prawdziwe, gdy chodzi o emisję fotonów. Ich prędkość nie zależy od prędkości ciał, z których zostały wyemitowane. Natomiast nie jest to pewne, gdy chodzi o fotony odbite lub przechodzące przez ciała.

Stawia też hipotezę, że efekt dylatacji czasu i skrócenie Loreutza-Fitzgeralda są złudzeniami quasi-perspektywicznymi, analogicznymi do tego złudzenia, jakie mamy, gdy patrzymy na tor kolejowy biegnący ku horyzontowi. Wydaje się nam, że tor się zwęża coraz bardziej, choć wiemy, że naprawdę szyny toru biegną równolegle. Na czym polega złudzenie w teorii względności, niech wyjaśni artykuł ks. Dordy.

Stanisław Ziemiański SJ

* * *

W wykładach popularno-naukowych o teorii względności (Warszawa 1923) pisze Czesław Białobrzeski na str. 35: „Naturalnie te zmiany długości i czasu konstatuje tylko obserwator, względem którego układ z podziałkami i zegarami jest w ruchu. Obserwator biorący udział w tym ruchu żadnych skutków ruchu nie zauważa w myśl zasady względności. Tutaj nasuwa się refleksja, czy nie są właściwie te zmiany pozorem, rodzajem iluzji. Nie dotykając filozoficznej głębi kwestii, gdzie mamy przed sobą rzeczywistość, gdzie zaś pozór, powołamy się na podany wyżej sprawdzian rzeczywistości w świecie zewnętrznym, jako tego, co można stwierdzić w sposób jednakowy dla wszystkich, lub wymierzyć. Ten punkt widzenia nie pozostawia wątpliwości, że dla obserwatora nieruchomego zmiany długości i czasu w układzie ruchomym są rzeczywiste".

Odpowiedź Białobrzeskiego jest niewystarczająca, dopóki nie będzie podany sposób bezpośredniego stwierdzenia i mierzenia tychże zmian; pośrednie stwierdzenie przez wywnioskowanie z pewnych założeń teoretycznych nie wystarcza, pozostaje bowiem możliwość fałszywości założeń. Postaramy się wykazać, że efekty relatywistyczne są w powyższym znaczeniu nierzeczwiste.

W tym celu udowodnimy następujące twierdzenia:

Tw. 1. Skrócenie długości jest nierzeczywiste, gdy obserwator jest zobiektywizowany w postaci kliszy fotograficznej.

Tw. 2. Jeśli wyznaczenie prędkości względnej ma być jednoznaczne, efekt czasowy nie może polegać na przedłużeniu, lecz na skróceniu czasu.

Tw. 3. Błąd logiczny, popełniony w wywnioskowaniu czasu przedłużonego, polega na nietrzymaniu się umowy, charakteryzującej obserwatora związanego z układem i odróżniającej go od niezwiązanego, umowy zawartej przy wyznaczaniu prędkości względnej obu układów.

Tw. 4. Interferometr nieortogonalny nie ocala zasady względności za pomocą samych efektów czasu i długości, ocala ją natomiast przez przyjęcie momentu skracającego jedno ramię interferometru w ten sposób, że kąt między ramionami odpowiednio się zmieni. Jeśli ten moment skręcający jest pozorny, to samo trzeba powiedzieć i o efektach relatywistycznych.

Tw. 5. Aby interferometr nieortogonalny dał wynik negatywny doświadczenia Michelsona-Morleya bez przyjmowania odkształcenia kąta i długości ramion interferometru, wystarczy pewna hipoteza o wpływie ruchu ciał na prędkość fotonów odbitych i przepuszczonych, która obejmuje także interferometr ortogonalny.

Tw. 6. Zmienność masy nie jest wnioskiem z postulatu Einsteina o niezmiennej prędkości światła, lecz dodatkowym postulatem, do powyższego przystosowanym przez dopuszczenie w rozciągłości czterowymiarowej składowej prędkości ponadświetlnej. Rozróżnienie masy poprzecznej i podłużnej wprowadza zależność efektu czasowego od kierunku v.

Tw. 7. Wobec tw. 1, 2 i 6, specjalna teoria względności pozostawia wynik negatywny doświadczenia Michelsona-Morleya zagadnieniem otwartym.

Tw. 8. Specjalna teoria względności nie jest odkryciem fizycznym, lecz schematem matematycznym, pozwalającym utworzyć pojęcie rozciągłości czterowymiarowej, ale pozbawionym interpretacji fizycznej w wypadkach wymienionych w tw. 1 i w doświadczeniu Michelsona-Morleya. Użyteczność heurystyczna tego schematu rachunkowego jest niewątpliwa, lecz w naznaczaniu rzeczywistych przyczyn zjawisk fizycznych może się okazać zwodniczą.

1. Należy, celem uniknięcia nieporozumień, rozróżnić między zasadą względności ruchu a jej matematycznym sformułowaniem. Zasada względności opiewa, że podstawowe prawa przyrody są w każdym układzie współrzędnych niezmiennikami; matematyczne zaś sformułowanie polega na przyjęciu postulatu Einsteina, że takim

prawem podstawowym jest jednakowa prędkość światła w każdym układzie, niezależnie od prędkości poruszania się tego układu. Niewątpliwym dowodem dla postulatu Einsteina jest fakt obserwacji gwiazd podwójnych. Gdyby bowiem prędkość ich ruchu v nakładała się na prędkość fotonów, dając c + v w chwili zbliżania się gwiazdy ku obserwatorowi, zaś c — v w chwili jej oddalania się, mógłby przy odpowiedniej odległości układu podwójnego zdarzyć się fakt, że tę samą gwiazdę ujrzymy równocześnie na obu krańcach średnicy jej orbity. Powikłania daleko większe otrzymalibyśmy z uwagi na to, że fotony są emitowane przez atomy będące w bezładnym ruchu temperaturowym. Należy więc uznać za fakt niezbity, że w chwili emisji prędkość fotonów jest niezależna od prędkości emitujących je atomów, chyba że istniałby jakiś sposób pojmowania prędkości fotonów jako średniej statystycznej. Powyższy argument Einsteina zostawia kwestią otwartą, czy prędkość fotonów już wyemitowanych, przepuszczonych lub odbitych przez ciała nieświecące — a z takimi spotykamy się w doświadczeniu Michelsona-Morleya — nie ulega zmianie. Można więc zachować wiarę w słuszność samej zasady względności, poddając równocześnie krytyce jej sformułowanie matematyczne wraz z jego podstawą i wnioskami, wynikającymi z postulatu Einsteina.

Naczelnymi wnioskami są względność przestrzeni i czasu, wyrażająca się efektami relatywistycznymi. Jeśli odwrotność pierwiastka kwadratowego z wyrażenia $1 - v^2/c^2$ oznaczymy a, długość pręta l i czas w układzie związanym z obserwatorem l i T, zaś w układzie ruchomym l' i T', to efekty relatywistyczne są określone związkami: $l' = l/a$; $T' = T \cdot a$. Stawiamy zagadnienie, czym są te efekty: czy rodzajem złudzenia quasi-perspektywicznego, czy niezależną od obserwatora mierzalną rzeczywistością.

W wykładach o teorii względności nie zdołano się uwolnić od subiektywnego obserwatora, od jego wrażeń i sądów, dotyczących zwłaszcza efektów wyżej wymienionych. Te subiektywne składniki traktuje się tak, jak gdyby były wielkościami fizycznymi. Jeśli mają być takimi, należy sądy obserwatora zobiektywizować, co można wykonać w ten sposób, że zastąpi się je obrazami wytworzonymi na kliszy fotograficznej, będącej w ruchu względnym ze świecącym prętem.

Wyobraźmy więc sobie pręt zaopatrzony na obu końcach w punktowe sygnały świetlne, rozbłyskujące równocześnie, i niech

ten pręt będzie w ruchu względnym z kliszą, przesuwając się po niej w bezpośredniej z nią styczności. Powstające na kliszy zaczernienia będą obrazem pręta.

Ze stanowiska zasady względności wykluczymy najpierw możliwość, że obraz na kliszy będzie przystający do długości pręta. Niech klisza będzie w spoczynku, zaś pręt w ruchu. Przypuszczając przystawanie obrazu, otrzymamy na kliszy utrwalony obraz pręta skróconego; gdy zaś klisza jest w ruchu, a pręt spoczywa, to na kliszy — w razie przystawania — utworzy się obraz pręta nie skróconego, który z uwagi na to, że klisza w ruchu była skrócona, jeszcze się przedłuży, gdy klisza wróci do spoczynku względem pręta. Utrwalone obrazy dostarczą kryterium, czy klisza była podczas robienia zdjęcia w spoczynku, czy w ruchu, co sprzeciwia się zasadzie względności. Pozostaje więc stwierdzenie, że stosunek obrazu do przedmiotu nie może wyrażać się przystawaniem, lecz musi być stosunkiem affinarnym, wymaganym przez transformacje Lorentza.

Przypuszczalnie nikt nie będzie próbować wybiegu, że przystawanie obrazu i przedmiotu da się ocalić wraz z zasadą względności, gdy przyjmiemy, iż podczas ruchu względnego zarówno pręt, jak i klisza podlega temu samemu skróceniu. Gdyby jednak ktoś przyjął tę możliwość, popadnie w sprzeczność, gdy na tej samej kliszy zrobi równocześnie zdjęcie dwóch prętów mających względem kliszy różne prędkości. Przypuszczenie, że klisza się skraca, oznacza, że ma ona naraz dwie różne długości[1].

Odwzorowanie affinarne, rządzone transformacją Lorentza, prowadzi do stwierdzenia następującego stanu rzeczy:

1) Długość pręta nigdy nie ulega zmianie; natomiast obraz jego na kliszy jest zawsze większy, zarówno w przypadku, gdy kliszę w ruchu względnym uważamy za stojącą, jak i w przypadku, gdy klisza się porusza, zaś pręt jest w spoczynku. Zatem skrócenie relatywistyczne oznacza stosunek niezmiennej długości pręta do długości jej affinarnego obrazu.

2) Obraz na kliszy ma tę własność, że jego punkty nie powstają jednocześnie; najwcześniej powstaje zaczernienie od tyłu pręta, najpóźniej od jego przodu, gdy te punkty liczymy w kierunku ruchu pręta.

3) Prędkość posuwania się odwzorowania od tyłu ku przodowi jest prędkością fali materialnej W, sprzężoną z prędkością ruchu względnego v za pomocą równania $v \cdot w = c^2$.

Powyższe twierdzenia wynikają z transformacji Lorentza

$$(0) \qquad \begin{aligned} x' &= a(x-vt) \\ t' &= a(t-vx/c^2) \end{aligned} \qquad y' = y;\ z' = z$$

gdzie współrzędne kreskowane (prim) oznaczają punkty w układzie nie związanym z obserwatorem, zaś niekreskowane odnoszą się do punktów tych samych w układzie związanym z obserwatorem. Gdy w przypadku naszego doświadczenia weźmiemy pręt za ruchomy, kliszę zaś za nieruchomą, x' i t' będzie oznaczać miejsce i czas rozbłysku sygnałów, zaś x i t miejsce i czas powstających zaczernień. W przyjętych warunkach bezpośredniej styczności kliszy z prętem, podmiotem, o którym orzekamy x' i t', są „fotony wysłane", zaś podmiotem orzeczeń x i t są te same „fotony przyjęte", tj. wywołujące zaczernienie. Innymi słowy, ten sam podmiot (fotony) jest rozpatrywany naraz w dwóch układach: w ruchomym jako przyczyna, w nieruchomym jako skutek.

Zobaczmy, jaki zachodzi związek między przysługującymi im orzeczeniami x i t oraz x' i t' w obydwu układach.

W tym celu napiszmy równanie Lorentza dla obu końców pręta:

$$(1) \quad \begin{aligned} x_1' &= a(x_1-vt_1) \\ x_2' &= a(x_2-vt_2) \end{aligned} \qquad (2) \quad \begin{aligned} t_1' &= a(t_1-vx_1/c^2) \\ t_2' &= a(t_2-vx_2/c^2) \end{aligned}$$

Niech rozbłyski na końcach pręta będą równoczesne: $t_1' = t_2'$.

Odejmując stronami równania (1) oraz (2), otrzymujemy długość pręta:

$$(3) \quad x_2'-x_1' = a[x_2-x_1 - v(t_2-t_1)]$$

oraz dla wyeliminowania t_2-t_1 na mocy równości $t_1' = t_2'$ otrzymujemy:

$$(4) \quad t_2-t_1 = (x_2-x_1)\cdot v/c^2.$$

Podstawiając (4) w równaniu (3), otrzymujemy:

(5) $x_2'-x_1' = (x_2-x_1)/a$

co z uwagi na fakt iż a jest większe od jedności wskazuje, że obraz na kliszy x_2-x_1 jest większy niż pręt $x_2'-x_1'$.

Czyli: $v(t_2-t_1) = (x_2-x_1)v^2/c^2$; więc 2 (3):

$x_2'-x_1' = a(x_2-x_1)(1-v^2/c^2)$,

czyli wobec tego, że $a^2 = 1/(1-v^2/c^2)^{\frac{1}{2}}$

$x_2'-x_1' = a(x_2-x_1)\cdot 1/a^2$ = wyrażenie:

$x_2'-x_1' = (x_2-x_1)/a$, czyli:

$a(x_2'-x_1') = x_2-x_1$, co wobec $a > 1$ daje:

$x_2'-x_1' < x_2-x_1$ (pręt krótszy od obrazu na kliszy).

Zwróćmy teraz uwagę na inną osobliwość tego obrazu, wyrażoną równaniem (4). t_2-t_1 jest liczbą dodatnią; t_2 jest chwilą powstania zaczernienia x_2, zaś t_1 chwilą powstania zaczernienia x_1. Okazuje się więc, że obraz składa się z samych punktów niewspółczesnych i rozwija się w czasie t_2-t_1 w ten sposób, że najwcześniej odwzorowuje się tył pręta, najpóźniej zaś czoło pręta. Gdy podzielimy (4) przez t_2-t_1, to wyrażenie $(x_2-x_1)/(t_2-t_1)$ oznacza prędkość posuwania się procesu odwzorowania = w, która na mocy (4) jest z v i c związana równaniem $v\cdot w = c^2$ [2].

Przypuśćmy obecnie, że początek pręta jest w koincydencji lokalnej i czasowej z początkiem obrazu, to znaczy: $x_1' = x_1$ oraz $t_1' = t_1$; wówczas z równań (4) i (5) wynika, że koniec pręta i koniec obrazu nie są ani w koincydencji czasowej, ani w lokalnej. Ten brak koincydencji odnosi się do wszystkich punktów prócz początkowego.

W warunkach naszego doświadczenia, w którym pręt ślizga się po kliszy, zachowanie się fotonów odmiennie na obu końcach pręta jest niezrozumiałe. Gdy zaczynając od punktu $x_1' = x_1$ odłożymy odcinek $x_2'-x_1'$ na odcinku x_2-x_1, punkt x_2 znajdzie się poza punktem

x_2'; foton z czoła pręta, zanim utkwi w kliszy, musi odbyć poza kliszą drogę x_2-x_2', czego nie czyni emitowany jednocześnie foton z tyłu pręta. Niezrozumiałą jest też prędkość fotonu na drodze x_2-x_2', gdy uwzględnimy czas jego opóźnienia do chwili utkwienia w punkcie x_2. Przyjęliśmy $t_1 = t_1' = t_2'$. Czas między emisją fotonu z czoła pręta a chwilą utkwienia w x_2 jest więc $t_2-t_2' = t_2-t_1$, co w myśl (4) równa się $(x_2-x_1)\cdot v/c^2$. Z drugiej strony, gdy prędkość fotonu oznaczymy u, ten czas da się określić przez $(x_2-x_2')/u$. Otóż:

$$x_2-x_2' = (x_2-x_1) - (x_2'-x_1')$$

przy założeniu, że $x_1' = x_1$, co wobec (5) daje:

$$x_2-x_2' = (x_2-x_1)(1-1/a).$$

Z porównania czasów po uproszczeniu przez (x_2-x_1) uzyskujemy:

$$(6) \quad (1-1/a)/u = v/c^2.$$

Z uwagi na to, że 1/a jest pierwiastkiem kwadratowym z wyrażenia $1-v^2/c^2$, równym w przybliżeniu $1-v^2/2c^2$, równanie (6) przechodzi na równanie:

$$2c^2u/v2 = c^2/v,$$

skąd wynika $u = v/2$, co przecież nie może być prędkością fotonów.

Mogłaby powstać formalna trudność, że założenia: $x_1 = x_1'$, $t_1 = t_1'$ są sprzeczne z równaniami Lorentza dla wszystkich wartości z wyjątkiem czasu, tj. początku układu. Otóż wynik (6) można otrzymać także w wypadku, gdy koincydencja lokalna i czasowa zarazem da się zrealizować tylko dla początku układu, tj. gdy tył pręta i tył obrazu ma współrzędne x i t = 0.

Bylibyśmy skłonni na mocy tych antynomii obrazu pręta wyciągnąć przedwczesny wniosek za odrzuceniem postulatu Einsteina i równoważnych z nim transformacji Lorentza. Antynomie pochodzą stąd, że nie rezygnujemy z intuicyjnego pojęcia ruchu i prędkości, zatrzymując przestrzeń trójwymiarową i czas. Gdy natomiast z Minkowskim zbudujemy rozciągłość czterowymiarową,

dołączając do trzech wymiarów przestrzennych czwarty, prostopadły, prędkość otrzymuje w niej znaczenie współczynnika kierunkowego; czyli mówiąc inaczej, klisza i pręt będący z nią w ruchu względnym, znajdują się w dwóch różnych płaszczyznach, odchylonych od siebie o kąt określony prędkością. Jest rzeczą jasną, że dwa odcinki (tj. pręt i jego obraz) leżące na dwóch różnych, nachylonych w stosunku do siebie płaszczyznach (x,t) i (x',t'), nie mogą koincydować więcej, niż tylko w jednym punkcie. Powstawanie odwzorowania pręta przez kolejno następujące po sobie zaczernienia w czasie t_2-t_1, oznacza, że punkty obrazu są od kolejnych punktów pręta, którym odpowiadają, coraz bardziej oddalone w czwartym wymiarze, a to na skutek kąta, jaki tworzą płaszczyzny (x',t') oraz (x,t).

Mimo ponętności tej konstrukcji matematycznej opartej na geometryzacji prędkości i ruchu, nie przyznamy jej innej wartości, jak tylko precyzyjne sformułowanie samej intuicyjnej antynomii, spowodowanej stosowaniem do odwzorowań przedmiotów poruszających się transformacji Lorentza. Sformułowanie brzmi: „Gdyby prędkość ruchu była współczynnikiem kierunkowym dzięki wprowadzeniu czwartego wymiaru, to treść antynomii odwzorowania nie przystającego do odwzorowania przedmiotu i rozwijającego się w czasie polegałaby na odchyleniu obu płaszczyzn w czwartym wymiarze".

Antynomia nie została rozwiązana, lecz przesunięta na inną: równoważność współczynnika kierunkowego z prędkością jest wzięta za równoznaczność.

Pozostało jeszcze do wykazania, że gdy pręt uważamy za spoczywający, kliszę zaś za ruchomą, obraz pręta będzie dłuższy, niż pręt. Posłużmy się w tym celu tą samą postacią transformacji Lorentza, zawartą w równaniach (1) i (2) z tym, że obecnie końce stojącego pręta są oznaczone przez x_1, x_2, zaś odpowiednie zaczernienia na kliszy x_1', x_2'. Ponieważ wszystkie punkty pręta są współczesne, wyrażamy to — jak poprzednio — założeniem, że sygnały świetlne z obu końców pręta są wysłane w tej samej chwili: $t_1 = t_2$. Uwzględniając w równaniu (3), że t_2-$t_1 = 0$, otrzymujemy:

$$(7) \quad x_2'-x_1' = a(x_2-x_1),$$

co wobec faktu, że a jest większe niż 1, wskazuje na to, że długość pręta x_2-x_1 jest mniejsza, niż długość obrazu x_2'-x_1'.

$a = 1/(1-v^2/c^2)^{\frac{1}{2}} > 1$, stąd więc $x_2-x_1 < x_2'-x_1'$.

Z równań (2) po odjęciu stronami i uwzględnieniu założenia $t_2-t_1 = 0$ otrzymujemy różnicę czasu powstania zaczernień:

(8) $t_2'-t_1' = -a(x_2-x_1)v/c^2$ lub na mocy (7):

$$t_2'-t_1' = -(x_2'-x_1')v/c^2.$$

Ponieważ prawa strona jest ujemna, odczytujemy stąd, że najpierw powstaje zaczernienie od x_2, później zaś zaczernienie od x_1. I tu więc obraz rozwija się w czasie, podobnie jak w przypadku kliszy stojącej. Także kierunek postępowania odwzorowania jest identyczny właśnie dzięki temu, że najpierw powstaje zaczernienie x_2'. Należy bowiem wziąć pod uwagę, że w stosunku do kliszy pręt posuwa się z prędkością -v, więc stosownie do poprzedniej umowy czołem pręta jest teraz x_1.

Zastosowanie obiektywnego obserwatora ujawniło naturę skróceń relatywistycznych. W żadnym wypadku nie polegają one na skróceniu przedmiotu, lecz na wydłużeniu obrazu. Z drugiej jednak strony natura tego obrazu, zwłaszcza jego powstawanie punkt po punkcie w ciągu określonego czasu, i to niezależnie, czy pręt stoi, zaś klisza się porusza, czy odwrotnie — zmusza do przypisywania fotonom odmiennych właściwości uzależnionych od tego, na którym końcu pręta są umieszczone. Jest to wystarczający powód, by taki obraz odrzucić. Gdyby podnieść zarzut, że tak sygnały, jak i zaczernienia są zdarzeniami rozciągłymi w czasie i przestrzeni, nie zaś punktami i chwilami, to odpowiedź jest prosta: rozumowania oparte na wzorach Lorentza dotyczą początkowych punktów i początkowych chwil tych zdarzeń.

2. W następujących twierdzeniach zajmiemy się rozbiorem pewnych wniosków, wynikających z teorii względności.

W twierdzeniu 2 chodzi jedynie o uprzytomnienie założeń potrzebnych w tym celu, aby w ruchu względnym obaj obserwatorzy mogli otrzymać tę samą bezwzględną wartość v wzajemnej prędkości.

Chcąc tę prędkość ustalić, obaj obserwatorzy w chwili spoczynku zaopatrują się w jednakowe metry i w synchroniczne zegary, umawiając się, że przy obliczaniu prędkości każdy będzie się

posługiwać tylko miarami związanego z sobą układu. Najważniejszą rzeczą jest jednakowe określenie zjawiska, poddanego pomiarowi. Otrzymujemy to określenie w sposób następujący. Bierzemy w obu układach po jednym punkcie O i O'; każdy z obserwatorów kładzie w tym punkcie początek swego metra tak, by drugi koniec przypadł w kierunku przeciwnym, niż u partnera. Niech np. drugi koniec metra przypadnie na prawo od O w punkcie x, to u partnera drugi koniec metra przypadnie w punkcie -x', jeśli osie X i X' mają dodatni kierunek w prawo. Każdy obserwator wyznacza na własnym zegarze chwile koincydencji dwóch punktów tj. końców metra własnego układu z jednym punktem układu partnera i dzieli długość metra przez różnicę czasów między obu koincydencjami. Warunkiem więc tożsamości mierzonego zjawiska ruchu jest: brać dwa punkty związanego z sobą układu do kolejnej koincydencji z jednym punktem układu nie związanego z sobą. Jest rzeczą oczywistą, że bezwzględna wartość prędkości będzie dla obu obserwatorów ta sama, każdy bowiem posługuje się miarami względem siebie spoczywającymi, te zaś były z założenia równe, gdy obaj obserwatorzy byli w spoczynku. Należy zapamiętać, co wobec tego oznacza pojęcie związania obserwatora z układem. Jest ono równoważne z przepisem: brać dwa punkty własnego układu do kolejnej koincydencji z jednym punktem układu będącego z poprzednim w ruchu względnym. Do przestrzegania tego warunku odwołamy się w twierdzeniu 3.

Bez jednoznacznego określenia prędkości v nie można by w ogóle przystąpić do sformułowania transformacji Lorentza. Przy ich pomocy dowiadujemy się jednak, że dla obserwatora nieruchomego metr obserwatora ruchomego przedstawia się jako l/a, a jego czas — wedle powszechnie przyjętego mniemania jako Ta. Gdyby więc obaj obserwatorzy zgodzili się przejść na umowę, iż tę prędkość uznają za rzeczywistą prędkość wzajemną, która wynika z miar nie związanych z obserwatorem, to wobec $l/T = v$ otrzymają prędkość v/a^2.

Można tę dwuznaczność wzajemnej prędkości zbyć prostą uwagą, że zmienił się tylko układ miar czyli wzorców: centymetr i sekunda przechodzi wskutek ruchu na infracentymetr i ultrasekundę. Można jednak pójść dalej i życzyć sobie, by tak fundamentalna wielkość w teorii, jak prędkość v, wyrażała się jedną i tą samą liczbą, zarówno gdy ją obliczamy miarami związanymi z układem, jak i miarami nie związanymi. Życzenie powyższe mogłoby być spełnione

tylko pod warunkiem, że jeden z dwóch powyższych efektów, np. efekt czasowy, jest odwrotny, niż się przyjmuje powszechnie; niech np. będzie czas w układzie ruchomym skrócony na T/a. W obu układach miar, spoczywającym i ruchomym, otrzymalibyśmy wtedy tę samą liczbę v.

Decydująca konieczność, by l i T miały równocześnie bądź skrócenie, bądź równocześnie wydłużenie, wynika stąd, że obserwator dokonywanego w układzie ruchomym względem siebie pomiaru prędkości światła musi otrzymać: $l'/T' = c = l/T$.

3. Wykażmy obecnie, że nie jest to tylko „pobożne życzenie", lecz prosty wniosek z transformacji Lorentza — i to będzie przedmiotem twierdzenia 3.

Badanie stosunku czasów zjawiska, przedstawiających się obserwatorowi we własnym i w nie związanym z sobą układzie, opiera się na znajomości v. To badanie można wykonać na dwa sposoby, przy czym wyniki będą odwrotne.

Pierwszy sposób polega na tym, że obserwator obiera we własnym układzie dwa punkty, zaś w układzie nie związanym z sobą jeden punkt i notuje chwile koincydencji tego punktu z dwoma obranymi we własnym układzie, zarówno na zegarze własnym, jak i na niezwiązanym z sobą. Obserwacja chwil koincydencji na zegarze układu ruchomego nie jest konieczna. Gdyśmy zaufali transformacji Lorentza, chwile koincydencji na zegarze ruchomym potrafimy wyliczyć z chwil na zegarze własnym. Niech x_1 i x_2 będą dwoma punktami z własnego układu, zaś x' punktem z układu nie związanego. Chwila koincydencji x' i x_1 jest we własnym układzie t, zaś na zegarze nie związanym t'. Gdy na skutek ruchu punkt x' przesunie się i koincyduje z x_2, chwila tej koincydencji jest na własnym zegarze t + T, zaś na zegarze nie związanym t' + T'.

Transformacja Lorentza daje między tymi punktami i chwilami następujące związki:

$$(1a)\quad x' = a(x_1 - vt) \qquad (1b)\quad t' = a(t - x_1 \cdot v/c^2)$$

$$(2a)\quad x' = a[x_2 - v(t + T)] \qquad (2b)\quad t' + T' = a(t + T - x_2 \cdot v/c^2)$$

Z porównania (1a) i (2a) otrzymujemy:

$$(3a)\quad x_2 - x_1 = vT.$$

Przez odjęcie (1b) od (2b) otrzymujemy:

$$(3b) \quad T' = a[T-(x_2-x_1)\cdot v/c^2].$$

Po uwzględnieniu w (3b) równości (3a) otrzymujemy:

$$T' = aT(1-v^2/c^2).$$

Z uwagi, że ostatni nawias jest równy $1/a^2$ otrzymujemy:

$$T' = T/a.$$

Ponieważ zaś a jest większe od 1, odczytujemy stąd, że czas w układzie własnym jest dłuższy niż w układzie nie związanym.

Gdy na odwrót weźmiemy w układzie własnym jeden punkt x do kolejnej koincydencji z dwoma punktami x_1' i x_2' układu nie związanego, podobny rachunek dostarczy wyniku $T' = aT$. Ten ostatni wynik przyjął się we wszystkich rozprawach o teorii względności. Jest on jednak nielogiczny z prostego powodu: nie trzyma się umowy istotnej przy wyznaczaniu wzajemnej prędkości układów, że ten układ jest własnym, w którym bierzemy dwa punkty do koincydencji z jednym punktem drugiego układu. Gdy więc za podstawę do wyznaczenia stosunku czasów przyjmujemy znajomość v, to tym samym przyjmujemy za układ własny ten, w którym bierzemy dwa punkty; gdy zaś teraz nazywamy układem własnym ten, w którym przyjmujemy jeden punkt, to rozumowanie opieramy na dwóch sprzecznych umowach, dotyczących terminu „układ własny".

Można jeszcze zauważyć, że efekt czasowy logicznie otrzymany $T' = T/a$ pociąga za sobą ten wniosek, że prędkość wzajemna będzie się wyrażała liczbą v niezależnie, czy ją obliczymy miarami własnymi, czy miarami układu nie związanego z obserwatorem. Jest to racja peremptoryczna, gdy pomiar prędkości światła robi się jednostkami ruchomego układu miar. Musi wypaść c, a nie c/a^2.

Rozczarowanie spotyka nie tylko tych, którzy liczą na odmłodnienie w podróżach kosmicznych, ale i tych, którzy upatrują wytłumaczenia pewnych zjawisk w przedłużeniu czasu w układzie ruchomym. Np. doświadczenie Mösbauera okazało jedynie, że czas jest inny w ciele ruchomym niż w nieruchomym, ale nic nie mówi o tym, gdzie jest dłuższy a gdzie krótszy.

Rozpatrzymy jeszcze możliwości obrony efektu T' = aT przed zarzutem sprzeczności. Obrona polegałaby na tym, że w ruchu względnym nie jest rzeczą istotną, co w poszczególnych wypadkach nazwie się ruchem i spoczynkiem, lecz to, by przechodząc z jednej umowy na drugą czynić to naraz dla obu obserwatorów, będących w ruchu względnym. A więc można w jednym zadaniu (wyznaczanie v) przyjąć jedną umowę, a w innym zadaniu (wyliczenie efektu czasowego) umowę przeciwną.

Odpowiadam: Tak można postąpić, gdy oba zadania są w sobie zamknięte i logicznie izolowane, tj. niezależne od pojęć i wyników otrzymanych w jednym z tych zadań. Tymczasem cała teoria względności jest jednym zadaniem, opierającym się na samym początku na wyznaczeniu wzajemnej prędkości v. A więc przyjęta w tym zadaniu definicja związania z układem obowiązuje we wszystkich częściowych zadaniach teorii względności. Przez cały ciąg rozważań teorii określenie „Obserwator związany" już musi pozostać w znaczeniu:ten, który przy wyznaczaniu prędkości był oznaczony braniem dwóch punktów własnych do koincydencji z jednym punktem drugiego układu.

Można replikować jednak też w sposób następujący: Przy określaniu obserwatora związanego dano definicję niekompletną, pomijając ważną część, która jest konieczna, aby między definiens i definiendum zachodziła równoważność. Same dwa punkty własnego układu i trzeci w układzie niezwiązanym stanowią tylko część definicji; kiedy się mówi o koincydencjach, wchodzi w grę wzgląd czasowy. Zatem istotną jest rzeczą przy definiowaniu związania z układem uwzględnienie stosunku obserwatora do obu zegarów. Ten stosunek przy wyznaczaniu v polega na zapotrzebowaniu tylko na własny zegar i na zakazie posługiwania się zegarem drugiego układu; przy wyliczaniu efektu czasowego w miejsce zakazu występuje nakaz posługiwania się także zegarem drugiego układu.

Takie zastrzeżenie jest nieprawdziwe. Do wyliczenia efektu czasowego wystarczy zaufać równaniom Lorentza; ściśle biorąc, nie jest potrzebna wtedy nawet obserwacja na zegarze własnym. Obserwacje chwil koincydencji na obu zegarach byłyby konieczne, gdyby chodziło o stwierdzenie słuszności transformacji Lorentza. Stąd wynika, że dyskusja na tej i następnej stronie jest niepotrzebna.

W ten sposób rozporządzamy trzema dopuszczalnymi definicjami związania z układem:

a) 2 punkty własne + zakaz;

b) 2 punkty własne + nakaz;

c) 1 punkt własny + nakaz.

Aby można w ogóle teorię rozwinąć (np. wydać sąd o efekcie czasowym) trzeba kombinować te definicje, np. a i b lub a i c[3]. Otóż kombinacja a i b niweczy zasadę względności, jak później zobaczymy, choć nie niweczy negatywnego wyniku doświadczenia Michelsona. Pozostaje więc kombinacja a i c. Z niej wynika T' = aT.

Odpowiadam: Jest kwestią uboczną, czy nazwać kompletną każdą z tych trzech definicji dopiero po dołączeniu dodatku „względu czasowego", czy uznać ten dodatek za zbędny. Istotną rzeczą jest, że definicja c) jest wtedy w obu swych częściach sprzeczna z definicją a).

Sytuacja jest więc taka, że chcąc naraz uratować i zasadę względności, i transformacje Lorentza, trzeba przyjąć postulat swobody posługiwania się sprzecznymi określeniami obserwatora związanego z układem. Ponieważ oświadczymy się raczej za ocaleniem zasady względności i za odrzuceniem postulatu swobody, wypada odrzucić transformacje Lorentza.

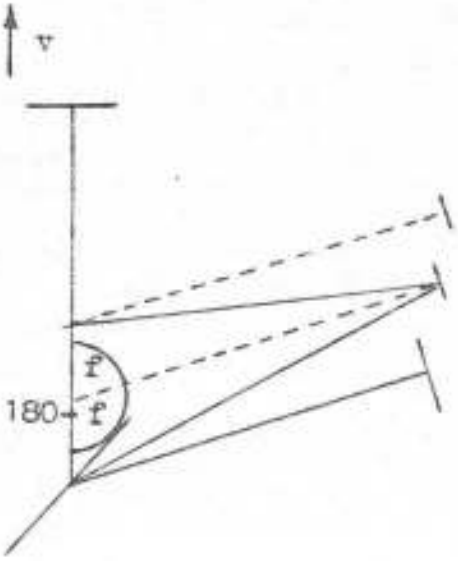
Odrzucenie transformacji Lorentza oznacza odrzucenie względności długości i czasu. Nie przeczy to wcale możliwości istnienia tych efektów, które nazywaliśmy dotąd relatywistycznymi; oznacza tylko, że gdy je wykryjemy, należy szukać ich przyczyn w czymś innym niż w relatywności długości i czasu. Tak właśnie postąpił Lorentz, tłumacząc kontrakcję ciał ruchem we własnym polu elektromagnetycznym; tak samo wyjaśniono zmienność masy szybkich elektronów jako masę elektromagnetyczną.

Powyższą dyskusję ułatwia obserwator obiektywny, klisza. Pozwoli nadto wydać sąd o tym, czy efekt relatywistyczny czasu jest rzeczywisty.

Niech P oznacza długość pręta, O zaś długość obrazu. Pamiętając sposób wyliczenia efektu czasowego, powiemy, że czas przejścia długości pręta przez punkt poruszający się z prędkością v jest t_p; podobnie czas przejścia długości obrazu jest t_o. Wiadomo, że

$O = aP$ niezależnie od uważania kliszy za spoczywającą, czy ruchomą. Podstawmy w równaniu $O = aP$ wyrażenie $O = vt_o$ oraz $P = vt_p$. Otrzymujemy $t_o = at_p$. Ten związek jest niezależny od przypisywania kliszy ruchu czy spoczynku; zależy jedynie od ruchu względnego i od prawdziwości transformacji Lorentza. Gdy uprzytomnimy sobie, że klisza zastępuje obserwatora, to w przypadku, gdy powiemy: pręt stoi, czas układu spoczywającego jest krótszy niż czas ruchomego; gdy zaś powiemy: klisza stoi, czas układu spoczywającego jest dłuższy niż czas ruchomego. Oba sprzeczne efekty czasu są równie uprawnione przez transformacje Lorentza; odrzucenie jednego z nich zakłada skorzystanie z postulatu swobody. Efekt $T' = aT$ nie jest więc wnioskiem z transformacji Lorentza, lecz niezależnym postulatem. Upatrujemy w nim chwyt matematyczny, niwelujący przyjętą — w postulacie niezależności prędkości światła od ruchu ciał — względność czasu i przestrzeni mimo ich bezwzględności, oraz umożliwienie heurystycznej wartości fortelu rachunkowego, zwanego teorią względności.

4. Zbadamy efekty relatywistyczne w zastosowaniu do interferometru nieortogonalnego, tj. o ramionach tworzących kąt f, różny od prostego, oraz z płytką półsrebrzoną, umieszczoną na dwusiecznej kąta f.



Obliczamy czasy przejścia promienia świetlnego wzdłuż obu ramion interferometru, poruszającego się z prędkością v, przyjmując na razie niezmienność długości i czasów. Po opuszczeniu płytki półsrebrzonej promień w kierunku v przejdzie drogę $l + vt_1 = ct_1$. Po odbiciu wróci do płytki, przebiegłszy drogę $l - vt_2 = ct_2$. Czas przebiegu tam i z powrotem wynosi:

$$T_1 = t_1 + t_2 = l/(c-v) + l/(c+v) = 2lc/(c^2-v^2) = 2la^2/c.$$

Przy obliczaniu dróg promienia wzdłuż ramienia nachylonego pod kątem f zatrzymamy dla prostoty pisma te same oznaczenia czasów przejścia tam i z powrotem. Do ich obliczenia posłuży twierdzenie Carnota dla trójkątów z kątami 180^0-f i f. Z rysunku otrzymujemy:

$$l^2 + (vt_1)^2 - 2lvt_1 \cdot \cos(180^0 - f) = (ct_1)^2$$

$$l^2 + (vt_2)^2 - 2lvt_2 \cdot \cos f = (ct_2)^2.$$

Po uporządkowaniu otrzymujemy dwa równania dla czasów:

$$(10) \quad (c^2-v^2)t_1^2 - 2lv \cos f \cdot t_1 - l^2 = 0$$

$$(11) \quad (c^2-v^2)t_2^2 + 2lv \cos f \cdot t_2 - l^2 = 0$$

Widoczne jest, że w liczniku obu wartości t składnikiem jest pierwiastek kwadratowy z sumy:

$$l^2v^2 \cos^2 f + l^2(c^2-v^2) = l^2(c^2-v^2 \sin^2 f);$$

poprzedza go dla t_1 składnik $+2lv \cos f$, zaś dla t_2 poprzedza składnik $-2lv \cos f$. Mianownikiem jest c^2-v^2. Dodając $t_1 + t_2$ otrzymujemy całkowity czas przebiegu promienia po ramieniu skośnym T_2:

$$T_2 = 2l(c^2-v^2\sin^2 f)^{\frac{1}{2}}/(c^2-v^2).$$

Wyłączając c^2 przed nawias tak pod pierwiastkiem licznika, jak i mianownika oraz oznaczając pozostały w liczniku pierwiastek literą b, otrzymujemy: $T_2 = 2la^2b/c$. Nierówność obu czasów powinnaby

spowodować przesunięcie prążków interferencyjnych. Atoli w myśl teorii względności powinniśmy byli posługiwać się przy obliczeniu czasów ramionami l' i l'' zamiast l; efekt czasowy możemy pominąć, gdyż jest jednakowy we wszystkich kierunkach na płaszczyźnie interferometru. Pomyślawszy więc, że w powyższych wyrażeniach stoi zamiast l: l' dla T_1, zaś l'' dla T_2, podstawiamy za te znaki odpowiednio l/a i l/e, gdzie e oznacza odwrotność pierwiastka kwadratowego z wyrażenia $1-v^2\cos^2 f/c^2$, zgodnie z tym, że prędkość w kierunku równoległym do ramienia skośnego jest vcosf.

Czasy wyrażają się obecnie:

$$T_1 = 2la/c, \text{ oraz } T_2 = 2la^2b/ec.$$

Równość obu czasów wymaga, aby ab/e = 1.Dla uniknięcia znaku pierwiastkowania weźmy kwadraty i wypiszmy wyraźnie znaczenia a, b i e, przy czym wypiszemy je według schematu b/e = 1/a. Miałaby więc spełniać się równość:

$$(12) \quad 1-v^2\sin^2 f/c^2)\cdot(1-v^2\cos^2 f/c^2) = 1-v^2/c^2$$

W rzeczywistości jednak lewa strona przewyższa prawą o wyraz $v^4\sin^2 f\cos^2 f/c^4$, co spowodowałoby przesunięcie się prążków w lunecie interferometru.

Wykażemy obecnie, że równość czasów zachodzi zgodnie z zasadą względności, gdy uwzględnimy nowy efekt relatywistyczny, który ujawni się przy obliczaniu skrócenia ramienia skośnego innym sposobem, choć wartość l'' okaże się równą poprzednio otrzymanej. Tym nowym efektem jest powiększenie się kąta f.

Zauważmy w tym celu, że poprzednio rozłożyliśmy prędkość v na składową równoległą i składową prostopadłą do ramienia skośnego, dzięki czemu obliczyliśmy wyrażenie dla l''. To samo wyrażenie otrzymamy bez rozkładania prędkości, gdy przyjmiemy, że skrócenie l na l'' dochodzi do skutku w ten sposób, iż nie ulega skróceniu rzut l na kierunek prostopadły do v, natomiast ulega skróceniu rzut l na kierunek równoległy do v. Rzut prostopadły pozostaje więc lsin f, rzut zaś równoległy, tj. lcosf przechodzi na lcosf/a. Kwadrat obliczonej stąd przeciwprostokątnej jest:

$$l''^2 = l^2(1-v^2\cos^2 f/c^2).$$

Kąt między skróconym rzutem ramienia skośnego a l'', który oznaczymy g, jest określony przez:

$$\cos g = l\cos f/al''.$$

Gdy go z góry uwzględnimy w równaniach (10) i (11), kładąc g w miejsce f, to warunek (12) dla równości czasów zmieni się w ten sposób, że zamiast sinf będzie sing. Po przeliczeniu sing za pomocą jego związku z kątem f okaże się, że tak zmieniony warunek (12) jest identycznie spełniony[4].

Powstająca deformacja kąta f między ramionami interferometru każe przypuścić istnienie momentu skręcającego. Ale obserwator związany z interferometrem żadnej deformacji nie stwierdzi; jest to więc moment skręcający pozorny. Ponieważ zaś jest przyczynowo związany ze skróceniami, należy je również uznać za pozorne, przynajmniej w tym znaczeniu, w jakim pozornymi są skrócenia perspektywiczne.

Należy obecnie pójść o krok dalej w analizie uzgodnienia czasów, zapewniających negatywny wynik doświadczenia Michelsona-Morleya. przeliczyliśmy dopiero l' i l'', widziane przez obserwatora nieruchomego na interferometrze ruchomym, na l widziane przez obserwatora związanego z interferometrem, i otrzymaliśmy dla obu ramion interterometru $T = 2la/c$, co już wystarczy, aby zapewnić wynik negatywny w doświadczeniu Michelsona-Morleya. jednak po lewej stronie powyższego wyrażenia stoi jeszcze czas, który winno się oznaczyć T'[5]. T' jest to czas widziany przez obserwatora nieruchomego na interferometrze ruchomym; należy więc T' przeliczyć na czas T, widziany przez obserwatora związanego z interferometrem, lub — co na jedno wychodzi — dla interferometru spoczywającego. W interferometrze spoczywającym czas przebiegu promieni wzdłuż obu ramion jest $T = 2l/c$. Gdy go porównamy z $T' = 2la/c$, wynika $T = T'/a$, co oznacza, że T' obserwowany przez obserwatora nieruchomego na interferometrze ruchomym jest większy, niż T własny obserwatora związanego z tym interferometrem[6]. Innymi słowy, obserwator nieruchomy przypisuje interferometrowi ruchomemu czas T' dłuższy, niż czas panujący w układzie własnym interferometru. Jest to zgodne z wynikiem powszechnie przyjętym, który — jak widzieliśmy — w założeniach opiera się na błędzie logicznym, popełnionym przy wyliczaniu efektu czasowego

z równań Lorentza. Poprawnie trzeba powiedzieć, że obserwator nieruchomy przypisuje ruchomemu interferometrowi czas T', krótszy niż jego czas własny; jest mianowicie $T' = T/a$.

Wróćmy teraz do równania $T' = 2la/c$ i zbadajmy konsekwencje obu możliwych podstawień dla T'. Jest widoczne, że rodzaj podstawienia nie zburzy równości czasów wzdłuż obu ramion; ale wielkość czasów wypadnie odmiennie.

Podstawienie niepoprawne $T' = Ta$ daje nam wynik: $T = 2l/c$. Jest to w zgodzie z faktem, że w interferometrze spoczywającym czas przebiegu promieni wzdłuż obu ramion jest $2l/c$.

Podstawienie poprawne $T' = T/a$ daje wynik $T = 2la^2/c$. Ten wynik daje dla $v = 0$, $T = 2l/c$, lecz dla różnych wartości v czas T będzie za każdym razem inny. Gdybyśmy więc rozporządzali sposobem mierzenia T, to przy różnych prędkościach stwierdzilibyśmy różnice w T, co jest sprzeczne z zasadą względności. Tej sprzeczności unikniemy, trzymając się podstawienia T', uznanego za błędne.

Z tego stanu rzeczy wynika, że nie da się ocalić naraz i zasady względności i jej sformułowania przez postulat Einsteina, lecz z jednej trzeba zrezygnować. Prawdopodobnie fizyk raczej będzie za zatrzymaniem zasady względności, a dla tłumaczenia wyniku doświadczenia Michelsona-Morleya sięgnie do innych przyczyn, jak to np. uczynił Lorentz, lub do takich założeń o rozchodzeniu się światła, które by tłumaczyły wynik doświadczenia Michelsona-Morleya z zachowaniem zasady względności.

5. Powód, który skłonił Einsteina do przyjęcia postulatu o jednakowej prędkości światła we wszystkich układach, jest przekonywający w odniesieniu do fotonów w chwili ich emisji.Przypuśćmy więc, że już gotowe fotony, z jakimi mamy do czynienia w doświadczeniu Michelsona-Morleya, uzyskują przy przepuszczeniu lub zderzeniu z ciałami ruchomymi prędkość podległą następującemu prawu:

1) Foton odbity lub przepuszczony przez ciało opatrzone prędkością v ma prędkość $c + v$, gdy prędkości c i v są zgodnie skierowane, zaś $c-c$, gdy są skierowane przeciwnie.

2) Gdy kierunki c i v są prostopadłe, prędkość fotonu otrzymuje się przez dodawanie geometryczne.

3) W chwili odbicia prędkość własna fotonu, do której ma być dołączona prędkość ciała, jest niezależna od prędkości, jaką posiadał przed aktem odbicia.

Zastosujmy tę hipotezę do interferometru ortogonalnego najpierw w położeniu szczególnym, gdy mianowicie jedno ramię jest położone w kierunku v. Wówczas fotony, opuszczające płytkę półsrebrzoną, mają prędkość $c + v$, a przebiegają drogę $l + vt1$ do chwili osiągnięcia zwierciadła, umieszczonego na końcu ramienia. Zachodzi więc równość: $l + vt_1 = (c + v)t_1$; stąd wynika $t_1 = l/c$.

Przy odbiciu od oddalającego się zwierciadła fotony uzyskują prędkość $c-v$ i z nią odbywają drogę powrotną $l-vt_2 = (c-v)t_2$. Stąd $t_2 = l/c$. Wobec tego czas przebiegu tam i z powrotem jest $T_1 = 2l/c$.

Rozpatrzmy przebieg promienia wzdłuż ramienia prostopadłego do kierunku v. Kwadrat drogi przebytej ku zwierciadłu umieszczonemu na końcu ramienia jest $l^2 + (vt_1)^2$, zaś kwadrat prędkości fotonów jest w myśl założenia 2) $c^2 + v^2$; zachodzi więc równanie: $l^2 + (vt_1)^2 = (c^2 + v^2)t_1^2$, z którego wynika $t_1 = l/c$. Taki sam czas trwa droga powrotna, gdyż odbite fotony rządzą się i w tym wypadku warunkiem pod 2). Stąd wynika $T_1 = T_2 + 2l/c$.

Niech ramię interferometru tworzy z kierunkiem v kąt $(v,l) = f$. Ten przypadek zachodzi przy interferometrze nieortogonalnym i przy ortogonalnym obróconym o kąt f względem kierunku prędkości.

Chcąc obliczyć czas przebiegu promienia, musimy rozłożyć prędkość na składową równoległą i składową prostopadłą do ramienia interferometru, stosując do obu prawo dodawania, wymienione pod 1) i pod 2).

Niech składowa równoległa do ramienia l będzie $v\cos f$. Promień zdążający od płytki półsrebrzonej do końca ramienia ma prędkość $c + v\cos f$; płytka porusza się nadto w kierunku prostopadłym do prędkości $v\sin f$; a więc prędkość wypadkowa fotonów będzie pierwiastkiem kwadratowym z sumy kwadratów: $(c + v\cos f)^2 + (v\sin f)^2$.

Po odbiciu od zwierciadła umieszczonego na końcu ramienia interferometru kierunek składowej prędkości i kierunek c są przeciwne. Zatem promień powrotny biegnie z prędkością, której kwadrat wynosi:

$$(c-v\cos f)^2 + (v\sin f)^2.$$

Niech pierwszy promień dobiegnie do zwierciadła w czasie t_1, drugi zaś promień w czasie t_2. W tych czasach interferometr przesunie się o vt_1 oraz o vt_2, przy pomocy tych odcinków oraz ramienia l obliczamy drogę pierwszego promienia jako pierwiastek kwadratowy z wyrażenia $l^2 + (vt_1)^2 - 2lvt_1\cos(180^0-f)$, zaś drogę promienia powrotnego jako pierwiastek kwadratowy z wyrażenia $l^2 + (vt_2)^2 - 2lvt_2\cos f$.

Zrównując te wyrażenia z iloczynami odpowiednich kwadratów prędkości przez t_1^2, względnie t_2^2, otrzymujemy równania na obliczenie t_1 i t_2. Rozwiązaniem jest $t_1 = t_2 = l/c$. Jeśli interferometr jest ortogonalny, to jego drugie ramię tworzy z kierunkiem v kąt 90^0-f. Wzory poprzednio otrzymane przechodzą na obowiązujące obecnie, gdy w nich zastąpimy f przez 90^0-f. Stąd widzimy, że przyjęta hipoteza zapewnia wynik negatywny doświadczenia Michelsona-Morleya, zgodnie z zasadą względności ruchu, a bez przyjmowania skróceń Lorentza.

Możliwości sprawdzenia tej hipotezy dostarczyłyby księżyce odległych planet, świecące światłem odbitym, w założeniu, że znane są dokładnie położenia ich orbit i okresy obiegu. Niech odległość planety będzie r, prędkość księżyca na swej orbicie v. Obserwujemy dwa skrajne położenia księżyca po przeciwnych stronach orbity, a więc w chwilach zbliżania się i oddalania się księżyca względem obserwatora. Fotony z pozycji księżyca zbliżającego się mają prędkość c + v, zaś z pozycji księżyca oddalającego się mają prędkość c-v. Różnica czasów przejścia drogi r przez te fotony jest $t = r/(c-v) - r/(c + v)$. O tę różnicę t przedłużyłby się czas upływający między rzeczywistymi chwilami zajęcia przez księżyc skrajnych położeń na swej orbicie. Gdyby np. księżyc Neptuna miał prędkość v = 50 km/s, czas t wyniósłby około 2 sekund.

Można obmyśleć także laboratoryjny sposób sprawdzenia tej hipotezy. Należałoby wziąć duże zwierciadło wirujące, rozszczepić promień światła na dwa promienie równoległe, padające na przeciwległe krańce średnicy zwierciadła, a więc odbijające się równocześnie z uzyskaniem wedle hipotezy prędkości c + v i c-v, następnie sprowadzić je do interferencji. Jeśli hipoteza jest słuszna, wówczas system prążków interferencyjnych, utworzony przy odbiciu od zwierciadła spoczywającego, dozna przesunięcia przy odbiciu od wirującego zwierciadła

Dla promieni przepuszczonych należy zwierciadło zastąpić pobocznicą walca z materiału przeźroczystego. Doświadczenie musiałoby być prowadzone w próżni celem uniknięcia zderzeń fotonów z cząstkami gazu, aby był zachowany warunek pod 3).

6. Zajmiemy się obecnie dowodem twierdzenia 6. Do relatywistycznego uogólnienia newtonowskiej definicji siły dochodzi się w sposób następujący. Wychodzimy z określenia elementu ds „drogi" w rozciągłości czterowymiarowej:

$$\text{(a)} \quad (ds)^2 = (dx)^2 + (dy)^2 + (dz)^2 - c^2(dt)^2.$$

Jest to tzw. elementarny interwał, będziemy go nazywać elementem kosmicznym.

Najpierw podzielimy (a) przez $(dt)^2$, zachowując dla pochodnych dx/dt itd. znaczenie, jakie mają w mechanice: jest więc $dx/dt = v_x$, $dy/dt = v_y$, $dz/dt = v_z$. Są to zatem składowe prędkości v wzdłuż osi przestrzennych x,y,z. Suma ich kwadratów jest równa v^2. Stąd otrzymujemy definicję prędkości kosmicznej ds/dt, wyrażoną równaniem:

$$\text{(b)} \quad (ds/dt)^2 = v^2 - c^2 = -c^2/a^2$$

Zachodzi więc równość:

$$\text{(c)} \quad ds/dt = ic/a,$$

gdzie i oznacza jednostkę urojoną.

Określimy obecnie przy pomocy (a) cztery współczynniki kierunkowe elementu kosmicznego: a_1, a_2, a_3, a_4, dzieląc (a) przez $(ds)^2$:

$$1 = (dx/ds)^2 + (dy/ds)^2 + (dz/ds)^2 - c^2(dt/ds)^2,$$

gdzie kolejne wyrazy zastąpimy powyższymi symbolami a_k (k = 1,2,3,4) tak, iż definicję symboli zawiera równanie dopiero co napisane, gdy mu nadać postać:

$$1 = a_1^2 + a_2^2 + a_3^2 + a_4^2.$$

Interesuje nas przede wszystkim $a_4 = \pm ic(dt/ds)$, na mocy bowiem (c) znamy $dt/ds = a/ic$; stąd widzimy, że: $a_4 = \pm a$

Pozostałe współczynniki kierunkowe wyrazimy dzięki znajomości dt/ds przez ich związek z prędkościami składowymi. Wiemy bowiem, że $a_1 = dx/ds = (dx/dt)(dt/ds)$ i podobnie dla a_2 i a_3. Otrzymujemy zatem:

$$\text{(d)} \quad a_1 = av_x/ic$$

$$a_2 = av_y/ic$$

$$a_3 = av_z/ic.$$

Chcąc uogólnić definicję siły na wzór definicji $d(mv)/dt$ w ten sposób, aby uogólniona definicja przechodziła na newtonowską przy prędkości $v = 0$, musimy zacząć od utworzenia wektora prędkości kosmicznej q z czterema składowymi q_x, q_y, q_z i q_t. Każdą z tych składowych otrzymamy, mnożąc q przez odpowiedni współczynnik kierunkowy. W ten sposób otrzymamy:

$$\text{(e)} \quad q_x = qav_x/ic, \qquad iq_t = \pm qa.$$

Z drugiej strony zachodzi między q a składowymi związek:

$$q^2 = q_x^2 + q_y^2 + q_z^2 - q_t^2,$$

gdzie q pozostaje jeszcze nieokreślone. Analogia z określeniem prędkości w przestrzeni trójwymiarowej podsuwałaby zrównanie q z ds/dt; wtedy jednak według (e) składowe prędkości q utraciłyby współczynnik relatywistyczny a. decydujemy się więc obrać $q = ic$; i w tej decyzji leży odkrycie zmienności masy. Gdy bowiem określimy składowe siły P przez $P_x = d(m_0q_x)/dt$, ..., $P_t = d(m_0q_t)/dt$, to podstawiając $q_x = av_x$, ..., $q_t = ac$ oraz kładąc $m_0a = m$, uzyskujemy definicję siły w postaci newtonowskiej $P_x = d(mv_x)/dt$ itd., z tym, że m jest przez czynnik a uzależniona od prędkości v.

$$P_t = d(m_0ac)/dt = cd(m)/dt$$

Można zauważyć, że zmienność masy została okupiona wprowadzeniem składowej $q_t = ac$, co oznacza prędkość ponadświetlną

w czwartym wymiarze rozciągłości czterowymiarowej. To wystarczy do okazania, w którym miejscu pojawia się zmienność masy jako postulat dodatkowy.

Dotychczasowe uogólnienie definicji siły P dotyczy siły w układzie własnym. W układzie względem niego ruchomym ta siła przedstawia się jako

$$P' = d(mv)/dt' = d(mv)/dt \cdot dt/dt' = P \cdot dt/dt'.$$

Ten współczynnik przy P obliczymy, poddając równanie

$$t' = a(t - xv/c^2)$$

upochodnieniu względem t, przy zachowaniu stałości v. Otóż uwzględniając, że $dx/dt = v$, otrzymujemy: $dt'/dt = 1/a$. Ostatecznie więc $P' = aP$.

Jeżeli siłę działającą na ciało opatrzone prędkością v pod pewnym kątem rozłożymy na składową równoległą do v i składową prostopadłą, łatwo wykazać, że prócz efektu $m = am_0$, zwanego masą poprzeczną, zachodzi masa podłużna: $m_1 = a^3 m_0$ w kierunku v. Pierwszy z tych efektów został potwierdzony przez doświadczenia Kaufmanna nad elektronami szybkimi w polu magnetycznym. Zauważmy, że pole magnetyczne, w którym ten efekt wystąpił, należy do układu nie związanego z poruszającym się elektronem. W podobny sposób, za pomocą siły nie związanej z ruchomym elektronem winien się okazać efekt masy podłużnej. Przypuśćmy, że oba te efekty są realne dla obserwatora nie związanego z ruchem elektronu; jakie stąd płyną wnioski dla czasu w układzie związanym z elektronem?

Dla układu nie związanego z elektronem ruchomym ten elektron jest równoważny pewnej masie większej spoczywającej w tym układzie: a mianowicie dla siły poprzecznej o prędkości v jest równoważny masie spoczywającej m_0a, zaś dla siły zgodnej z kierunkiem v, masie spoczywającej m_0a^3. Z każdą z tych mas jest związany inny okres drgań, gdy poddamy te masy działaniu równych sił periodycznych.

Dla uniknięcia możliwych trudności załóżmy, że występujące w ruchu drgającym prędkości są znikome w porównaniu z prędkością v. Możemy więc stosować newtonowską definicję siły, a to tym

bardziej, że siły i obie rozpatrywane masy znajdują się w układzie spoczywającym; dla ruchu obu mas otrzymujemy wię równanie tej samej postaci[7]:

$$md^2s/dt^2 = -ks,$$

którego całką szczególną jest $s = A \sin wt$, gdzie w oznacza częstość kołową, odwrotnie proporcjonalną do okresu T. Ta częstość kołowa jest związana z masą równaniem

$$w^2 = k/m.$$

Stąd biorąc za m raz masę podłużną, drugi raz poprzeczną i oznaczając związane z nimi okresy T_1 i T_2, otrzymujemy proporcję:

$$T_1^2 : T_2^2 = m_0a^3 : m_0a = a^2.$$

Widzimy więc, że z występowaniem w układzie spoczywającym dwóch mas, nieodłącznym jest występowanie dwóch okresów różnych w kierunkach wzajemnie prostopadłych: $T_1 = aT_2$.

Spróbujmy naprzód stanąć na stanowisku, że w przeliczaniu obu tych czasów na układ własny elektronu trzeba stosować efekt relatywistyczny; to i w elektronie wystąpią dwa różne czasy, związane relacją $T_1' = aT_2'$. To jednak oznacza, że rozróżnienie masy podłużnej i poprzecznej odbija się na układzie, w którym elektron spoczywa. Innymi słowy, mielibyśmy w postaci różnicy między T_1' i T_2' kryterium w układzie własnym elektronu, pozwalające stwierdzić jego ruch, co sprzeciwia się zasadzie względności.

Pozostaje więc przyjąć, że musi zachodzić równość $T_1' = T_2'$, a zatem efekt relatywistyczny może dotyczyć tylko jednego spośród okresów T_1 i T_2. Niech tym okresem wolnym od efektu będzie krótszy T_2, związany z masą elektronu przez siłę poprzeczną do v. Brak dlań efektu relatywistycznego oznacza, że zachodzi równość: $T_2' = T_2$, a wobec jednakowego przebiegu czasu we wszystkich kierunkach w układzie związanym z elektronem jest także prawdziwa równość $T_1' = T_2$. Powracając z tym do relacji $T_1 = aT_2$, widzimy, że czas związany z elektronem jest krótszy, niż czas w układzie spoczywającym, względem którego elektron się porusza.

Odwrotny stosunek czasów otrzymalibyśmy, gdybyśmy założyli, że dla czasu w kierunku prędkości (tj. dla T_1) nie zachodzi efekt relatywistyczny. Tą więc drogą nie da się rozstrzygnąć, czy efekt czasowy polega na skróceniu, czy na wydłużeniu czasu w układzie ruchomym.

W obu jednak wypadkach jesteśmy zmuszeni przyjąć, że efekt czasowy dotyczy tylko jednego kierunku: bądź równoległego, bądź prostopadłego do v, jeśli w układzie związanym z ruchomym elektronem nie ma się pojawić w postaci różnicy czasów kryterium, stwierdzające jego ruch.

Gdy z tym wynikiem staniemy wobec interferometru ortogonalnego, to uzgodnienie czasów staje się niemożliwe. Gdy bowiem w założeniu czasu i przestrzeni absolutnej otrzymaliśmy czasy przebiegu promieni $T_1 = 2la^2/c$ i $T^2 = 2la/c$, to wiemy, że przewidując efekty relatywistyczne należało napisać $T_1' = 2l'a^2/c$ oraz $T_2' = 2la/c$, przy czym $l' = l/a$, oraz trzeba dla obu czasów przyjąć $T' = aT$, jeśli mamy otrzymać wynik $T_1 = T_2 = 2l/c$, tj. taki, jaki zachodzi w interferometrze spoczywającym. Lecz jeśli efekt czasowy dotyczy tylko jednego ramienia, zgodność czasów jest niemożliwa.

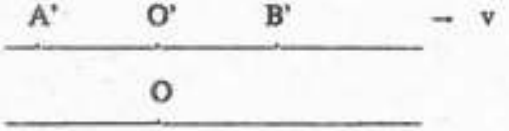
Aby tej sprzeczności uniknąć, należałoby wobec stwierdzenia rzeczywistości masy poprzecznej odrzucić masę podłużną — mimo że wynika z teorii — i przyjąć, że efekt relatywistyczny dla masy jest równie niezależny od kierunku, jak i efekt dla czasu. Otóż konieczność odrzucenia pewnego wniosku teorii przy zatrzymaniu drugiego, wykazuje, że dla wniosku zatrzymanego trzeba szukać innych przyczyn, niż te, które teoria naznacza w swych założeniach; innymi słowy zgodność teorii z doświadczeniem jest przypadkowa.

7. Zmienność masy została wykazana doświadczalnie na cząstkach elektrycznych. Specjalna teoria względności okazała się sprawnym narzędziem heurystycznym w odgadnięciu tej zmienności, czyniąc trafny wybór między dwiema możliwościami określenia prędkości kosmicznej, oraz ryzykując dla tego celu przyjęcie w czwartym wymiarze prędkości ponadświetlnej. Wykazaliśmy, że z istnieniem masy zmiennej wiąże się zmienność czasu w przebiegu zjawisk. Poprawnie wywnioskowany efekt czasowy polega na skróceniu czasu w ciele poruszającym się.

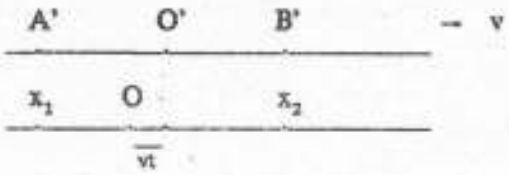
Otóż nawet gdy przyjmiemy dla czasu rzeczywistość efektu relatywistycznego, to jeszcze nie wystarczy do wytłumaczenia wyniku doświadczenia Michelsona-Morleya. Koniecznością jest dołączyć rzeczywiste skrócenie ramienia położonego w kierunku v. Tymczasem wykazaliśmy w tw. 1, że natura tego skrócenia jest wyłącznie idealna; polega mianowicie na tym, że pręt zatrzymuje swą długość, a jego odwzorowanie na kliszy przedstawia obraz dłuższy. Gdy więc ramię interferometru zatrzymuje swą długość, to brak istotnego elementu, aby zaprowadzić między czasami przebiegu promieni zgodność. Doświadczenie Michelsona-Morleya pozostaje więc zagadnieniem otwartym, które na razie znalazło jedyne fizyczne wyjaśnienie w hipotezie Lorentza.

8. Według Newtona pierwotnie danymi pojęciami są odcinek długości i czasu, a pojęciami pochodnymi są punkt i chwila. Tamte istnieją, są czymś „absolutnym", te zaś są pomyślane. Według Einsteina składnikami pierwotnymi świata są punkt i chwila, pochodnymi długość odcinka i czasu: długość i czas składają się z aktualnie istniejących punktów i chwil.

Aby się przekonać o tym, że powyższe sformułowanie założeń jest słuszne, weźmy pod uwagę odcinek w ruchu z prędkością v. Niech w jego połowie (w punkcie O') będzie umieszczone źródło światła. Równolegle do dcinka pomyślmy układ nieruchomy O oraz chwilę koincydencji O' i O.



Niech w chwili koincydencji O i O' będzie wysłany sygnał świetlny z O' ku obu końcom odcinka — punktom A' i B'. Po upływie czasu t A' i B' koincydują z punktami x_1 i x_2 w układzie O.



Sygnał przeszedł po wszystkich punktach odcinka O'A' w jedną stronę i po wszystkich punktach odcinka O'B' w drugą stronę. Jeżeli założymy, że O'A' jest sumą punktów odcinka, to czyniąc miarą tej sumy długość odcinka i z uwagi na identyczną prędkość fotonów w obie strony, otrzymamy jednakowy czas $t' = O'A'/c$ dojścia sygnałów ku obu końcom odcinka A'B'. Istotną rzeczą jest w tym wniosku, by było równoznacznym zdanie „przejść po wszystkich punktach odcinka" ze zdaniem „przejść miarę zbioru wszystkich punktów". Przeciw równoznaczności nie budzą się zastrzeżenia, gdy końce odcinka nie wychodzą na spotkanie sygnału, względnie nie uciekają przed nim; w przeciwnym razie trzeba zrobić różnicę między przejściem po wszystkich punktach zbioru, a przejściem długości drogi równej odcinkowi. Zacierając tę różnicę, uzyskaliśmy wynik, że sygnały dochodzą do A' i B' jednocześnie.

Gdy teraz wrócimy do chwili koincydencji O i O', w której sygnały zostały wyemitowane, to trzeba powiedzieć, że zostały one wyemitowane z punktu O, dotarły zaś do punktów x_1 i x_2. Przeszły więc po wszystkich punktach odcinka Ox_1 w czasie $t_1 = Ox_1/c$ i po wszystkich punktach Ox_2 w czasie $t_2 = Ox_2/c$; więc w układzie spoczywającym nie doszły jednocześnie do końców odcinka.

Antynomia jednoczesności w układzie ruchomym i niejednoczesności w nieruchomym rozwiązuje się, gdy wskażemy powyższe jej źródło. Jest nim założenie, że przejście po wszystkich punktach odcinka i przejście długości drogi równej odcinkowi jest równoznaczne zarówno w przypadku, gdy punkty są nieruchome, jak i w przypadku, gdy są w ruchu.

Aby tę równoznaczność przyjąć, trzeba założyć, że czymś pierwotnym w świecie są punkty i chwile, a czymś pochodnym i z nich złożonym są długości i czasy — i tak założył Einstein. Intuicja oświadcza się za zdaniem przeciwnym: pierwotne dane stanowią odcinki długości i czasu, a punkty i chwile są pochodnymi tworami umysłu.

Stąd cały pomysł względności czasu i przestrzeni, ubrany w matematyczną szatę teorii względności, oraz rozciągłości czterowymiarowej, przedstawia się jako twór wyłącznie umysłowy, oparty na twierdzeniu, że świat składa się pierwotnie z punktów i chwil i że zatem przejście fotonu po wszystkich punktach odcinka jest

równoznaczne z przejściem długości drogi równej odcinkowi bez względu na to, czy jego punkty są w spoczynku, czy w ruchu.

Stwierdzenie jednak, że teoria względności jest pożytecznym fortelem rachunkowym, którego słabe strony poddaliśmy krytyce, nie może nam wystarczyć, jeśli ten fortel ma zbyt wielkie zasługi heurystyczne w fizyce. Musi w nim tedy ukrywać się jakieś doniosłe jądro o znaczeniu fizycznym. Przypuszczano powszechnie, że szukać go należy w odkryciu, jakoby świat miał być rzeczywistością czterowymiarową, której rozkład na przestrzeń trójwymiarową i czas jest subiektywną właściwością ludzkiej psychiki, formą w rozumieniu Kanta. Zapomniano o jednym. Aby dołączyć czwarty wymiar ict jako wymiar przestrzenny, trzeba pominąć istotną cechę czasu, nieodwracalność. Nieodwracalność czasu oznacza — jak się wyraził Eddington — że na osi czasowej nie jest rzeczą obojętną, gdzie położymy +, a gdzie -; nie możemy zamienić przyszłości z przeszłością. Dla pozostałych wymiarów natomiast jest to sprawa obojętna. Mówiąc obrazowo, rozciągłość czterowymiarowa powinna dopuszczać wszystkie takie obroty, by każda oś obróciła się o 180°; tymczasem w świecie ten przywilej przysługuje tylko trzem osiom, dla czwartej zaś traci sens.

Przypuszczamy więc, że jądra fizycznego teorii względności należy poszukiwać w zgoła innym kierunku, a mianowicie w nieciągłości przyrody, co w powyższych rozważaniach punktu 8 wyraziło się w postaci groteskowej, iż świat składa się pierwotnie z punktów i chwil, a ciągłość odcinków i czasów jest pojęciem pochodnym. Tylko że należy pojęcie punktów i chwil matematycznych zastąpić punktami i chwilami fizycznymi, rozumiejąc przez to istnienie elementarnego odcinka i elementarnego czasu, odgrywających rolę kwantu, z którego w ilości skończonej składa się każda długość i każdy czas makroskopowy. Takim odcinkiem elementarnym mogłyby być wymiary cząstek elementarnych, lub długość fali Comptona, stowarzyszonej z elektronem, zaś czasem elementarnym czas przejścia tego odcinka z prędkością światła.

Postscriptum:

Dotknęliśmy na str. 74 możliwości, że prędkość światła jest stała, ale równocześnie jest wielkością statystyczną; jest stała, gdy

bierzemy światło jako ruch falowy, a jest wielkością średnią, gdy światło pojmiemy korpuskularnie, zakładając dla poszczególnych fotonów odchylenia od wartości średniej prędkości c.

Oprócz tego wspominamy możliwości odróżnienia prędkości c fotonów rodzących się w akcie emisji od prędkości już gotowych fotonów, nabywanej w akcie odbicia lub przechodzenia przez będącą w ruchu materię. Na opartej na tym odróżnieniu hipotezie da się — jak łatwo okazać — uzyskać wyjaśnienie doświadczenia Michelsona-Morley'a, i to z zachowaniem zasady względności.

Przypisy:

[1] Trzeba się zapytać, czy mówiąc powyżej o skróceniach, nie przesądziliśmy ich natury w sensie skróceń absolutnych Lorentza. Sądzimy, że Einstein zgodzi się nazwać absolutną długością pręta tę jego długość ekstremalną, którą pręt posiada dla obserwatora z nim związanego przy $v = 0$. Z tą długością porównuje się długość pręta przy v różnym od zera. Nie byłoby rzeczą konsekwentną uważać długość pręta przy $v = 0$ za obiektywną, a odmawiać obiektywności jej zmniejszonej wielkości przy v różnym od zera. Zakładamy przecież, że obserwator związany z prętem ruchomym dlatego nie może stwierdzić skrócenia, że i przedmiot mierzony i miara zachowuje ten sam stosunek, który panuje między takimiż wielkościami w układzie nieruchomym. Jeśli jest stosunek, tedy istnieją wielkości będące jego podstawą. Brak układu absolutnie nieruchomego nie może oznaczać, że przedmioty są nierozciągłe, lub że rozciągłość jest formą subiektywną; wówczas bowiem i ruch byłby formą subiektywną na równi ze spoczynkiem w danym układzie. Jeśli rozciągłość i ruch mają pozostać czymś obiektywnym, trzeba znaleźć taką interpretację skróceń, by definicja skrócenia była niezależną od tego, który z dwóch względem siebie poruszających się układów przyjmiemy za spoczywający, który zaś za ruchomy; czyli by z któregokolwiek układu pręt oglądany w drugim układzie odpowiadał definicji skrócenia. Innymi słowy warunkiem skrócenia jest znajdowanie się pręta i obserwatora w dwóch różnych układach. Ten warunek spełnia definicja, iż skrócenie jest stosunkiem długości pręta do długości jego odwzorowania na kliszy. Ten bowiem stosunek jest niezależny od tego, czy kliszę uważamy przy ruchu względnym za spoczywającą, czy za ruchomą.

Mógłby ktoś wysunąć zarzut przeciw zastąpienia obserwatora kliszą, twierdząc, że skrócenia długości należy obserwować tylko w kierunku wytyczonym przez kierunek prędkości, nie zaś w kierunku poprzecznym, jak to czyni klisza. Sądzimy, że ten zarzut wykluczałby w ogóle obserwowalność pręta i ruchu. Nie można bowiem przypisać żadnego fizycznego sensu

oglądaniu odcinka z samego jego rzutu na płaszczyznę prostopadłą do odcinka. Nie można więc żądać równoważności zdań: „Odcinek doznaje skrócenia w kierunku wytyczonym przez kierunek prędkości" oraz „Kierunek oglądania długości jest ten sam, co kierunek prędkości i długości odcinka". Już pomiar wzajemnej prędkości dwóch równoległych układów nie dałby się wykonać bez obserwacji w kierunku prostopadłym do prędkości. Żadne w ogóle mierzenie długości nie jest do pomyślenia bez stwierdzenia koincydencji punktów na odcinkach wzajemnie równoległych z kierunku prostopadłego do obu porównywanych długości.

[2] Z faktu, że odwzorowanie całego pręta wymaga czasu t^2-t^1, wynika osobliwa antynomia fizyczna ruchu względnego: można nie dopuścić do odwzorowania pewnej części prętu, usuwając bliższą po czasie, będącym ułamkiem czasu t_2-t_1, potrzebnego na odwzorowanie całego pręta.

[3] Definicja ta nigdy odpaść nie może, odnosi się bowiem do wyznaczenia v.

[4] Szybciej się dochodzi do celu, gdy wyjdziemy z równości: $l \sin f = l'' \sin g$.

[5] Jak zastrzegliśmy się poprzednio z uwagi, że wzdłuż obu ramion czas jest obarczony jednakowym efektem relatywistycznym.

[6] I oczywiście niż czas własny obserwatora nieruchomego.

[7] Mogłyby się nasunąć trudności co do potraktowania mas poprzecznej i podłużnej jako niezmiennych w równaniu $md^2s/dt^2 = -ks$, a to z powodu, że na skutek siły periodycznej trzeba się liczyć z występowaniem zmiennych prędkości $u = ds/dt$, tak iż w a występuje prędkość $v + u$. Wskutek tego przy rozkładzie siły na składową poprzeczną i podłużną względem v występuje dwuznaczność, czy brać dv/dt, czy du/dt.

Przeprowadźmy więc ten rozkład siły, który prowadzi do rozróżnienia masy poprzecznej i podłużnej. Niech siła P leży w płaszczyźnie XY i niech będzie $v_x = v$ w punkcie toru, który bierzemy pod uwagę. Z tego oczwiście nie wynika, że wobec $v_y = 0$ w tym punkcie, zachodzi również $dv_y/dt = 0$.

Składowe $P_x = d(m_0q_x)/dt = d(m_0av_x)/dt$ oraz

$$P_y = d(m_0q_y)/dt = d(m_0av_y)/dt.$$

Podstawmy $m_0a = m$, wówczas otrzymamy:

$$P_x = mdv_x/dt + v_xdm/dt \text{ oraz}$$

$$P_y = mdv_y/dt + vy_dm/dt,$$

co w branym pod uwagę punkcie $v_x = v$, $v_y = 0$, przechodzi na:

$P_x = mdv/dt + vdm/dt$ i

$P_y = mdv_y/dt.$

Obliczmy $dm/d = tm_0da/dt$. Wypisując wyraźnie a jako odwrotność pierwiastka kwadratowego z wyrażenia $1-v^2/c^2$, otrzymujemy:

$da/dt = a^3(v/c^2)dv/dt,$

co podstawione w P_x daje:

$P_x = am_0dv/dt(1 + a^2v^2/c^2) = a^3m_0dv/dt.$

O kierunku siły P względem osi nic dotąd nie zakładaliśmy prócz tego, że tworzy z osiami kąt różny od zera. Załóżmy obecnie, że obie jej składowe są równe (że zatem ich wypadkowa działa na poruszającą się masę pod kątem 45°) oraz zachowajmy warunek, że $ds/dt = u$, występujące pod wpływem tych sił jest znikome w stosunku do v. Wówczas mimo pojawienia się w miejsce v prędkości $v + u$, można współczynnik a przy masie spoczynkowej m_0 uważać za niezmienny, a wobec stałości v otrzymujemy $d(v + u)/dt = du/dt$ oraz $d(v_y + u_y)/dt = du_y/dt$. Obie równe składowe mają odpowiednio równania:

$P_x = a^3m_0du/dt = -ks_x$

$P_y = am_0du_y/dt = -ks_y.$

W całkach tych równań wystąpią odpowiednio częstości kołowe określone zależnościami: $w_1^2 = k/a^3m_0$ oraz $w_2^2 = k/am_0$. Eliminując z tych równań k otrzymujemy związek między okresami tych ruchów: $T_1 = aT_2$.

Kritik der Wirklichkeit relativistischer Effekte

(Zusammenfassung)

Bezeichnet man mit a den Koeffizienten in den Lorentztransformationen, so sind die relativistischen Effekte der Länge $l' = l/a$, der Zeitdauer $T' = aT$, der Masse $m' = am$ (transversal) und $m'' = a^3m$ (longitudinal). Sind die Effekte wirklich, oder eine Art perspektivistischer Täuschung des Beobachters, wenn er ein bewegtes System anblickt?

Der Beobachter soll mit einer photographischen Platte ersetzt werden. Unmittelbar auf der Platte verschiebt sich mit konstanter Geschwindegkeit v ein Stab, dessen Enden mit einer punktförmigen und momentan aufleuchtender Signalerinrichtung ausgestattet sind. Der Abstand zweiter geschwärzter Punkte auf der Platte ist Bild des Stabes. Wäre das Bild kongruent, so müsste das Relativitätsprinzip fallen, denn das Bild auf der Platte, wenn sie bei der Aufnahme ruhte, wäre kürzer, als das Bild, wenn sie bei der Aufnahme sich bewegte. Das Bild muss affinär sein, und die Rechnung mit den Lorentztransformationen zeigt, dass das Bild immer grösser ausfällt, als der Stab, gleichgültig ob die Platte ruht, oder sich bewegt. So ergibt sich der bloss ideale Sinn der Verkürzung des Stabes: der Stab bleibt unverändert, sein Bild ist vergrössert. Mit solcher Deutung der Verkürzung kann man nicht einsehen, warum das Experiment von Michelson-Morley negativ ausfällt.

Wäre das Bild affinär, ergibt sich neue Schwierigkeit: die Enstehung des Bildes zwingt den Photonen ungereimte Eigenschaften zuzuschreiben. Zwischen der Entstehung der ersten und der letzten Schwärzung verfliesst die Zeit vl/c^2, obgleich die Photone gleichzeitig emittiert werden. Wenn jene Photone, welche die Ursache der verspäteten Schwärzung darstellen, dadurch ihre Wirkung verspäten, weil sie den Unterschied zwischen der Längen des Bildes und des Stabes ausserhalb der Platte durchlaufen müssen, so ist ihre Geschwindegkeit nur v/2.

In der Relativitätstheorie hat sich der Fehler eingebürgert, dass der Zeiteffekt $T' = aT$ sei. Logisch korrekt ist der Zeiteffekt $T' = T/a$, also Verkürzung der Zeitdauer. Der Fehler entstand dadurch, dass der Begriff „gebundener Beobachter" bei der Bestimmung der relativen Geschwindigkeit und bei der Ausrechnung des Zeiteffektes entgegengesetzt definiert wird. Bei der Bestimmung der Geschwindigkeit ist für die Gebundenheit wesentlich, dass der Beobachter zwei Punkte (die Enden des Stabes l) im eigenen System zur Koinzidenz mit einem Punkte im relativ bewegten System nimmt. Ist die Geschwindigkeit schon bestimmt, man tritt über zur Ausrechnung des Zeiteffektes, indem man die Zeiten der Koinzidenzen zweier Punkte in einem System mit einem Punkte im anderen auf beiden relativ bewegten Uhren berücksichtigt. Will man logisch verfahren, muss die Vereinbarung aufrecht erhalten werden, was man unter dem Wort „gebundener Beobachter" versteht. Der logisch korrekte

Zeiteffekt hat zur Folge, das die Geschwindigkeit mit derselben Zahl v ausgedrückt wird, gleichgültig ob sie mit eigenem Stab und eigener Uhr, oder mit Stab und Uhr des bewegten Systems gemessen wird.

Mit Hilfe der relativistischen Effekte werden beide Zeiten im Interferometer zur Gleichheit gebracht. Jedoch wird die Zeit $T = 2l/c$, wenn man mit unrichtigem Zeiteffekt rechnet wenn man aber den richtigen Wert anwendet sind beide Zeiten $T = 2la^{-}/c$, wodurch zwar das negative Ergebnis des Michelsonschen Versuches gesichert ist, aber der Betrag der Zeit gegen das Relativitätsprinzip verstosst.

Das Postulat konstanter Lichtgeschwindigkeit wird mit astronomischen Erwägungen über die Beobachtbarkeit der Doppelsterne begründet. Aber daraus folgt nur die Tasache, dass die Geschwindigkeit des Lichtes im Emissionsakt durch die Geschwindigkeit der Lichtquelle nich beeinflusst wird. Nimmt man für fertige Photone im Interferometer an, dass sie bei dem Zusammenstoss mit bewegtem Spiegel die Geschwindigkeit $c+v$ bekommen je nach der gleichen oder entgegengesetzten Richtung der Geschwindigkeiten, und wenn die Richtungen senkrecht sind, c und v geometrisch addiert werden sollen, folgt negatives Ergebnis des Michelsonschen Versuches mit Bewegung das Relativitätsprinzips. Erster Teil der Hypothese könnte an den Monden entferntester Planeten geprüft werden oder im Laboratorium mit Interferenzen zweier Strahlen, die an beiden Enden des Durchmessers eines rotierenden Spiegels zurückgeworfen werden.

Es wird gezeigt, an welcher Stelle der Relativitätstheorie die Veränderlichkeit der Masse „entdeckt" worden ist. Es ergibt sich, dass die Veränderlichkeit der Masse als neues Postulat eingeführt wurde, und zwar durch die Wahl zwischen den möglichen zwei Definitionen der Weltgeschwindigkeit: $ds/dt = ic/a$ und ds/dt an der Stelle $v = 0$. Im ersten Fall wäre die Masse konstant, im zweiten Fall ist sie mit dem Relativitätskoeffizienten behaftet, womit aber die Komponente der Weltgeschwindigkeit ic in der Richtung der Zeitachse den Betrag ac bekommt, was Überlichtgeschwindigkeit bedeutet und gegen den Satz verstosst, dass Lichtgeschwindigkeit das Maximum aller Geschwindigkeit in physikalischen Prozessen ist.

Die Verallgemeinerung des Kraftbegriffes auf Grund der Massenveränderlichkeit bringt als Folge die Unterscheidung zwischen transversaler und longitudinaler Masse. Man muss diese Unterscheidung fallen lassen; wenn der Zeiteffekt von der Richtung der

Bewegung unabhängig bleiben soll; anderenfalls gäbe der Unterschied der Zeiten je nach der Richtung ein Mittel zur Feststellung eigener Bewegung, dem Relativitätsprinzip zuwider.

Stanisław Ziemiański SJ

SPÓR MIĘDZY KREACJONIZMEM A EWOLUCJONIZMEM

1. Historia sporu i ośrodki kreacjonizmu w USA i w Australii

Spór między kreacjonizmem i ewolucjonizmem nie pokrywa się całkowicie ze sporem o samą wartość teorii ewolucji, ponieważ obok ewolucjonizmu ateistycznego może istnieć ewolucjonizm teistyczny w formie uznawania tzw. ewolucji kierowanej (np. Teilhard de Chardin). Nazwą „kreacjonizm" w szczególnym sensie określa się dzisiaj ruch fundamentalistów protestanckich, którzy chcieliby uzgodnić wyniki nauk przyrodniczych z Biblią, traktowaną jak najbardziej dosłownie. Gdy chodzi o ewolucjonizm, nie będziemy się tu zajmować sporem o powstanie życia i gatunków, jaki wywołały poglądy J. B. de Lamarcka (1744-1829) czy Ch. R. Darwina (1809-1882), wyrażone w dziele „The Origin of Species" (1859), lecz przytoczymy argumenty i kontrargumenty dzisiejszych przedstawicieli obydwóch kierunków, tj. kreacjonizmu i neo-darwinizmu, czyli tzw. teorii syntetycznej.

Chociaż zawsze istnieli przeciwnicy teorii ewolucji, skoncentrowany atak na tę teorię przypuścili naukowcy w latach ostatnich. I tak, w 1980 r. odbyła się w Chicago konferencja poświęcona teorii ewolucji. Naukowcy przyznali, że brak jej rzeczowych dowodów[1]. Lata 1980-1982 były okresem rozkwitu kreacjonizmu. Fundamentaliści protestanccy żądali, by w nauczaniu szkolnym obok teorii ewolucji wykładano alternatywny pogląd, tj. model kreacjonistyczny. Powstały ośrodki ruchu kreacjonistycznego, np. w San Diego (Kalifornia) Institute for Creation Research; Bethany (Minneapolis) Biblical Creation Society; American Scientific Affiliation; Creation Research Society (Michigan) — stowarzyszenie, które powstało w 1983 r. i grupuje ponad 650 naukowców.

W innych krajach dawnego Imperium Brytyjskiego ruch ten także się rozwija. W Australii np., w Brisbane istnieje The Creation

Science Education Media Service (Stowarzyszenie popierające nauczanie w duchu kreacjonizmu naukowego). Do głównych działaczy ruchu kreacjonistycznego należą tam: J. W. G. Johnson, autor książki „The Crumbling Evolution" (Sypiąca się ewolucja) oraz Michael Denton. Ponadto istnieje Creation Science Foundation (Fundacja dla popierania nauki o stworzeniu) w Queensland (Prowincja Płn.-Wsch.). W latach 1968-1972 odbywały się niemal co roku sympozja na temat stworzenia, z których materiały zostały wydane drukiem.

Ruch kreacjonistyczny ma swoje czasopisma i wydawnictwa seryjne, np.: Creation Research Quarterly; The Creationist; Bible Science Newsletter; Acts and Facts; Journal od the American Scientific Affiliation (JASA).

Po zakwestionowaniu teorii ewolucji powstał problem, czy należy ją wykładać w szkołach i uwzględniać w podręcznikach. Czy w związku z tym nie należałoby wprowadzić do szkół kreacjonizmu jako teorii posiadającej większy walor naukowy. W tej sytuacji ewolucjoniści zaczęli się bronić. Do 1969 r. w Arkansas było zabronione nauczanie ewolucjonizmu jako niekonstytucjonalne. Sąd Najwyższy USA uchylił ten zakaz. Kreacjoniści przegrali też proces w Arkansas w 1982 r. Adrian Duplantier, sędzia federalny, uchylił z kolei w 1984 r. ustawę stanu Luizjana, wymagającą zrównoważonego wykładania ewolucjonizmu i kreacjonizmu. Kiedy obrońcy kreacjonizmu przedstawili mu dossier o objętości 1000 stron, Duplantier odmówił czytania go, aby jak twierdził, nie zwiększać kosztów i nie obciążać nimi podatników. Marta Kegel, prezeska ACLU (American Civil Liberties Union — Amerykańskie zjednoczenie dla obrony swobód obywatelskich), nazwała decyzję Duplantiera „knock-out blow" — miażdżącym ciosem dla kreacjonistów.

Ale i kreacjoniści nie próżnowali. W 1985 r. w stanie Kalifornia skorygowano podręczniki dla 12- i 13-latków ku niezadowoleniu ewolucjonistów. Wayne Moyer z lobby popierającego 1. poprawkę do Konstytucji, przedstawiciel stowarzyszenia People for American Way (Obrońcy amerykańskiego stylu życia), ubolewa, że w wielu szkołach mimo wszystko wprowadzono wykłady kreacjonizmu. Pojawiło się więc wiele publikacji atakujących kreacjonizm[2].

Jeszcze ostrzejszego charakteru nabrał spór w Australii. 9 marca 1985 r. IBA (Institute of Biology in Australia) zwołał sympozjum na

temat: „In Defense of Science — A Response to Creationism" (W obronie nauki — odpowiedź na kreacjonizm) w Sydney. Instytut ten był popierany przez: Linnean Society of New South Wales, Royal Zoological Society of New South Wales oraz Australian Museum Society. Obrady były filmowane. Ciąg dalszy odbył się na drugim corocznym zebraniu Instytutu w Brisbane w dniach 5-7 lipca 1985 r. Atakowano kreacjonizm. Przeciwko kreacjonizmowi wystąpiła też APE — Association for the Protection of Evolution (Stowarzyszenie dla ochrony ewolucji)[3].

Spór w Queensland toczy się też na płaszczyźnie administracyjnej. W 1981 r. ministerstwo oświaty wydało instrukcję o wprowadzeniu kreacjonizmu do szkół. Jednak specjalna komisja, odpowiedzialna za programy dla szkół średnich, niechętna kreacjonizmowi, sprzeciwiła się temu. Nastąpiło rozdwojenie w szkołach: połowa uczy kreacjonizmu za wiedzą ministra Lin Powella, połowa zaś, pod wpływem komisji, usunęła z programów temat kreacjonizmu. 18 lipca 1986 r. Australijska Akademia Nauk potępiła nauczanie kreacjonizmu w szkołach. Kreacjoniści więc postanowili się bronić. Continuing Education Unit (Oddział ciągłego kształcenia) na Uniwersytecie w Queensland zorganizował specjalny kurs dla nauczycieli. Wydana też została książka instruktażowa pt.: „Creationism. An Australian Perspective. Melbourne 1985, wyd. M. Bridgstock, K. Smith. Książka ta wkrótce miała 3 wydania.

Ukazuje się wiele książek w obronie kreacjonizmu, a przeciw ewolucjonizmowi, przede wszystkim w USA i w Anglii w samym tylko roku 1985[4].

2. Główne kierunki krytyki ewolucjonizmu ze strony kreacjonistów

a. Zarzut tautologii i aprioryzmu

Zarzut aprioryzmu wysuwa Alfred Locker[5]. Zamiast streszczania jego artykułu podajemy charakterystyczne śródtytuły: 1. „Ewolucja" — coś, co nie jest zrozumiałe samo przez się na gruncie języka. 2. Język udający rzeczywistość — zagubienie rzeczywistości

jako upadek języka. 3. Mowa punktem wyjścia „uzasadniania sposobów mówienia". 4. Hipostazowanie terminu „ewolucja" jako przykład uzasadniania na podstawie języka. 5. Nieprzeparta dążność do „brania myśli za rzeczywistość" (Kant). 6. Samopołykanie się „teorii ewolucji" na mocy ukrytego w niej żartu. 7. Wątpliwy charakter naukowy teorii „ewolucji". 8. Naukowość teorii „ewolucji" jako maskowanie się ideologii. 9. Wydobycie się z przymusu wyjaśniania. 10. Końcowy postulat: Dać sobie pokój z „ewolucją"! Podobnie piszą wspomniani autorzy włoscy, twierdząc, że ewolucja biologiczna okazuje się mitem. Tytuł książki J. W. G. Johnsona: „Sypiąca się ewolucja" mówi sam za siebie.

Drugi zarzut to zarzut tautologii. Robert H. Peters[6] uważa, że główne zdanie teorii ewolucji: „Przeżywa to, co najbardziej przystosowane" — jest tautologią. Sprawdzenie teorii jest niezmiernie trudne[7] i jak na razie — nie do wykonania. Birch i Ehrlich (1967) utrzymują, że teoria ewolucji nie jest koniecznie fałszywa, lecz „stoi poza granicami empirycznej nauki". R. H. Peters chce dowieść, że teoria ewolucji jest rodzajem formuły logicznej, klasyfikującej dane doświadczenia, lecz nie pozwala na przewidywanie zdarzeń przyszłych. Dotychczasowe teorie nie są teoriami naukowymi: „They are not scientific at all". „Grozi nam niebezpieczeństwo — pisze R. H. Peters, ze strony metafizyki ewolucjonistycznej, w której pomysły Darwina stały się wielką „empiryczną prawdą"

W książce wydanej przez A. Lockera artykuł 7, którego autorem jest Max Thürkauf, profesor w Bazylei (Szwajcaria), nosi tytuł: „Darwinismus — die Dogmatisierung von Spekulationen".

Z całego mnóstwa krytycznych wyrażeń zacytujmy jedno: „Um an die Wissenschaft zu glauben, braucht es einen viel stärkeren Glauben, als um an Gott zu glauben." (By uwierzyć w ewolucję, potrzeba dużo silniejszej wiary, niż wiara w Boga.) Wiele metodologicznych uwag można by znaleźć w broszurze wydanej w 1978 r., która jest wyciągiem artykułów z Journal of the American Scientific Association, jak również w książce R.L. Wysonga. Ale to zabrałoby zbyt dużo miejsca i czasu. Jednak już po przeczytaniu powyższych wypowiedzi krytycznych nasuwa się pytanie: Dlaczego mimo wszystko neodarwinizm jest głoszony tak uparcie? Odpowiedź trafną dał chyba Artur Koestler, naukowiec i filozof: Bo „zła teoria jest lepsza niż żadna"[8].

b. Kwestionowanie przypadku jako wyjaśnienia fenomenu życia

Szwajcarski fizyk Charles Eugene Guye, zmarły w 1942 r. pierwszy zastosował rachunek prawdopodobieństwa do fenomenu życia. Z jego obliczeń wynikało, że szansa przypadkowego powstania najprostszego białka, które ma „sens", przy założeniu, że nieograniczona ilość materiału podlega mieszaniu przez bardzo długi czas wynosi:

$$\frac{1}{2{,}02 \times 10^{321}}$$

a czas potrzebny na to: 10^{143}, czyli o kilkadziesiąt rzędów dłuższy niż wiek Wszechświata. Dla porównania: Cały kosmos nie zmieściłby więcej jak 10^{130} elektronów ciasno upchanych obok siebie.

Aby zobrazować te liczby, Pierre Lecomte de Nouy[9] zadał pytanie, jak wielka musiałaby być masa substancji zawierającej po jednym egzemplarzu wszystkie kombinacje z wymaganej ilości aminokwasów, by w niej znalazło się na pewno jedno białko funkcjonalne. Otóż masa ta wypełniłaby kulę o promieniu 10^{82} lat świetlnych! Fred Hoyle i niezależnie od niego prof. matematyki i astronomii z Chardiff Chandra-Wickramasinghe obliczyli prawdopodobieństwo przypadkowego powstania zespołu 2000 enzymów, potrzebnych do normalnego funkcjonowania organizmu. Wynosi ono:

$$\frac{1}{10^{40000}}$$

Szansa ta jest tak mała, że nie zdarzyłaby się nawet wtedy, gdyby cały Wszechświat stanowił „zupę" aminokwasową[10].

W 1966 r. odbyło się specjalne sympozjum z udziałem matematyków i ewolucjonistów, pod przewodnictwem dr Murray Edena z M.I.T. Wyniki zostały opublikowane pod tytułem: „Mathematical Challenges to the Neo-Darwinian Interpretation of Evolution" (Wyzwanie pod adresem neodarwinowskiej interpretacji ewolucji ze strony matematyki). Philadelphia, Wistar Institute Press, 1967. Matematycy brali pod uwagę najmniejsze funkcjonalne twory biologiczne i badali prawdopodobieństwo ich przypadkowego

powstania. Minimalny samopowielający się organizm określili jako złożony ze 124 białek po ok. 400 aminokwasów każde[11].

Prawdopodobieństwo przypadkowego powstania jednego białka złożonego z 400 aminokwasów wynosi:

$$\frac{1}{10^{114}}$$

A ponieważ założono, że białek ma być 124, prawdopodobieństwo zmniejsza się do:

$$\frac{1}{10^{14136}}$$ [12]

Białka o realnej wielkości, np. złożone ze 100 aminokwasów, mogą przybrać 10^{130} różnych postaci. Gdyby zebrać je wszystkie razem po jednym egzemplarzu, zajęłyby sześcian o boku 10^{18} lat świetlnych. Białka złożone z 500 aminokwasów mogłyby przybrać 10^{800} różnych form. Prawdopodobieństwo powstania funkcjonalnego tworu złożonego ze 124 białek po 400 aminokwasów każde, w zupie aminokwasowej w ciągu 10 miliardów lat, gdyby co sekundę powstawał taki zestaw 124 białek, wynosi:

$$\frac{1}{10^{64421}}$$

Ponieważ musimy wprowadzić ograniczenie do samych lewoskrętnych (bo taka jest forma istot żywych na ziemi), a ich prawdopodobieństwo wynosi:

$$\frac{1}{10^{14046}}$$

więc łączne prawdopodobieństwo wynosi:

$$\frac{1}{10^{78636}}$$

Warunki rzeczywiste nie są tak łaskawe, bo wymagane są jeszcze cukry prawoskrętne; ponadto w środowisku wodnym białka rozpadają się, cukry rozpadają się w obecności aminokwasów, energia przypadkowo działająca rozbija raczej niż łączy.

Weźmy jednak pod uwagę jeszcze inną możliwość: Może najpierw powstały cząstki DNA, czyli zapis informacyjny, a na tej matrycy powstały białka funkcjonalne? Prawdopodobieństwo przypadkowego powstania wystarczającej ilości DNA jest jeszcze mniejsze niż kodowanych przezeń białek. Potrzeba bowiem do zakodowania jednego kwasu nukleinowego trzech nukleotydów białka DNA. W takim razie prawdopodobieństwo przypadkowego powstania wystarczających ilości DNA dla zakodowania 124 białek wynosi:

$$\frac{1}{10^{167626}}$$

przy warunkach ogromnie sprzyjających, mianowicie przy założeniu, że każda gwiazda ma milion planet, a na każdej planecie jest ocean złożony z nukleotydów i co sekunda tworzy się nowy zestaw 124 białek w ciągu 10 miliardów lat[13].

Nie wiadomo, co było pierwej: DNA czy białka funkcjonalne (jajko czy kura?), a jedno wymaga drugiego. Webb i Dixon[14] podają dla zilustrowania poglądowego, że ilość kombinacji, przy założeniu, że białko składa się ze 100 aminokwasów 20 różnych typów, wynosi 20^{100}. Gdyby je wszystkie zrealizować, to jedna molekuła funkcjonalna wypadłaby na zbiór molekuł niefunkcjonalnych (po jednym egzemplarzu z każdego typu), których łączna masa wynosiłaby 10^{82} mas kuli ziemskiej. Inni matematycy otrzymali podobne wyniki.

Białko jednak to jeszcze nie życie. Życie to zespół tysięcy struktur białkowych i innych. Prawdopodobieństwo powstania najprostszej komórki żywej wg James'a Coppedge wynosi:

$$\frac{1}{10^{110850}}$$

Ocenia się, że prawdopodobieństwo mniejsze niż

$$\frac{1}{10^{30}} \quad \text{oraz} \quad \frac{1}{10^{130}}$$ [15]

jest tak znikome, że równa się praktycznie zeru.

Erwin Chargaff w artykule nr 3: Die Schrift ist nicht der Text, w cytowanej już pracy zbiorowej pod red. A. Lockera tak kończy: „Die Nukleinsäure ist undenkbar ohne ein Protein, ein Protein ist undenkbar ohne eine Nukleinsäure, und da hilft uns sowohl der Zufall als die Notwendigkeit sehr wenig." (Kwas nukleinowy jest nie do pomyślenia bez białka; białko jest nie do pomyślenia bez kwasu nukleinowego, i dlatego niewiele tu pomoże zarówno przypadek, jak konieczność.) Pierre Grasse[16] twierdzi, że prawdopodobieństwo utworzenia obrazu Dührera „Melancholia" przez pył niesiony przez wiatr jest dużo większe niż prawdopodobieństwo, by błąd w kopiowaniu doprowadził do powstania oka.

c. Nieporozumienia co do selekcji jako motoru napędowego ewolucji

Neodarwinizm przyjmuje dwa współpracujące ze sobą motory ewolucji: mutacje i selekcję. Mutacje stwarzają nowe układy, selekcja odsiewa układy niefunkcjonalne. Kreacjoniści kwestionują rolę obydwu tych czynników. Mutacje normalnie są eliminowane. Jeśli się jakoś prześlizną przez układ korekcyjny, powodują szkody dla organizmu. Mutacje pozytywne są bardzo rzadkie i nie zmieniają gatunku, lecz powodują odmiany wewnątrzgatunkowe. Do powstania sensownych układów funkcjonalnych wymagane byłyby mutacje olbrzymie; nie wystarczą „małe kroczki". Teoria prof. R. B. Goldschmidta (1940) tzw. potworków rokujących nadzieję, odnowiona przez S. J. Gouida z Harwardu i Nilesa Eldredge'a z Amerykańskiego Muzeum Historii Naturalnej pod nazwą punktowej równowagi jest też małoprawdopodobna. Potworek rokujący nadzieję musiałby znaleźć innego potworka, aby spłodzić w rezultacie nowy gatunek. Jak pisze M. Delsol[17], mutacje olbrzymie to tylko postulaty syntetycznej teorii ewolucji.

Co do selekcji, należy odróżnić selekcję w ścisłym sensie, kiedy organizmy rozmnażające się rywalizują ze sobą i bardziej przystosowany przeżywa, a mniej przystosowany ginie, a co innego eliminowanie kombinacji niefunkcjonalnych w okresie przed powstaniem życia. Olivier A. Rabut[18] zauważa, że selekcja zawsze zakłada istniejącą wcześniej organizację i że ewolucjoniści bardzo „naciągają" pojęcie selekcji. Po tej samej linii idzie krytyka dokonana przez o. Paula Erbricha SJ[19] w artykyle omawiającym książkę dwóch ewolucjonistów: Wolfganga F. Gutmanna i Klausa Bonika, Kritische Evolutionstheorie. By móc podlegać selekcji, trzeba najpierw funkcjonować, a nie odpadać w „przedbiegach". W naturalnych warunkach formy zmutowane i wyselekcjonowane zginęłyby.

d. Mity teorii ewolucji: prawo biogenetyczne i drzewo genealogiczne

O tzw. prawie biogenetycznym, które głosi, że ontogeneza streszcza filogenezę, uczeni wypowiadają się na ogół krytycznie. Np. w Philosophisches Wörterbuch pod hasłem „Evolution"[20] czytamy:"Istnieje cały wachlarz wariantów różnych koncepcji samorództwa. [...] W ostatniej grupie wariantów spekulacji na temat samorództwa odgrywa wielką rolę nie do utrzymania analogia między rozwojem indywidualnym, a procesami filogenetycznymi. Przypisuje się im konieczne następstwo fazy wstępującej, fazy dojrzałości i fazy zstępującej, analogiczne do rozwoju indywiduum, przy czym co inny autor, to inny opis". Nie jest prawdą, jakoby osobnik w swoim rozwoju powtarzał stadia ewolucji od jednej komórki poprzez mięczaki, ryby aż do ssaka. Stadia ontogenetyczne są tylko koniecznymi etapami rozwoju embrionalnego, ale materiał genetyczny embrionu ludzkiego jest od razu doskonalszy od materiału np. ameby[21]. Tzw. organy szczątkowe okazały się potrzebne i funkcjonalne.

Co do tzw. drzewa genealogicznego, które miałoby obrazować różnicowanie się gatunków w procesie ewolucji, powołam się tylko na artykuł Joachima Illiesa, Im Wunderwald der Stammbäume. Dendrologie einer Illusion (W zaczarowanym lesie drzew genealogicznych. Dendrologia złudzenia)[22]. Najjaśniej wyraził to — pisze Illies — niezależny zoolog M. Westenhöfer (1948), wybierając jako

obraz pokrewieństwa między kręgowcami łąkę, na której rosną kępki trawy[23]. A jego ostatni wniosek brzmi: Z ambitnego modelu drzewa genealogicznego niewiele zostało...

Do podobnych wniosków doszedł wcześniej G.S. Kerkut: „Próba wyjaśnienia wszystkich żywych form na drodze ewolucji z jednego źródła, chociaż jest zamierzeniem ambitnym i dopuszczalnym, jest przedwczesna i nie mająca zadowalającego oparcia w danych współczesnych"[24].

Podstawową trudnością dla neodarwinizmu jest brak ogniw pośrednich w materiale kopalnym. Problemem tym zajął się Francis Hitching[25]. Zdaniem F. Hitchinga podejmowane przez neodarwinistów próby ewolucyjnego wyjaśnienia powstania np. ryb są „niewiele bardziej racjonalne niż to, że „abrakadabra" wypowiadane przez magika sprawia, iż z kapelusza wyskakuje królik (lub w tym wypadku — ryba)"[26]. W rzeczywistości jest tak, że „grupy dobrze określonych, łatwych do zaklasyfikowania ryb nagle pojawiają sięw zapisie kopalnym jak gdyby znikąd: w sposób tajemniczy, w pełni wykształcone i jak najbardziej nie po darwinowsku"[27].

Z powodu nieistnienia brakujących ogniw znany astronom Fred Hoyle porzucił teorię neodarwinowską, a uzasadnił swój krok tym, że „zapis kopalny jest z darwinowskiego punktu widzenia wysoce niezadowalający, i to nie dlatego, by geologowie poznali go niedokładnie, lecz dlatego, że powolne ewolucyjne przechodzenie z jednej formy do innych nigdy nie istniało"[28].

e. Datowanie skamielin

Wielu autorów, na których powołują się Johnson, Wysong i inni, np. Daniel E. Wonderly[29], kwestionuje datowanie warstw geologicznych za pomocą metod: potasowo-argonowej, urano-ołowiowej i metodą węgla C^{14}. Metody te zostały skompromitowane przez wyniki różniące się nieraz o kilkaset milionów lat, a nawet zdarzało się, że współczesne próbki były oceniane jako liczące miliony lat. Najbardziej ścisła jest metoda C^{14}, ale ona nie pozwala sięgać do zbyt dalekiej przeszłości.

Datowanie warstw skalnych jest zawodne także i z tego powodu, że skamieliny w nich zawarte nie zawsze odpowiadają teorii. Za długo

byłoby wyliczać przykłady. Przytoczmy za Johnsonem niektóre z nich: Np. Matterhorn, szczyt alpejski, oceniany według zasad stratyfikacji geologicznej, leży właściwie „do góry nogami". W górach Empire w Arizonie na terenie 60 km² około 2000 m warstw paleozoicznych spoczywa na warstwie o 100 milionów lat młodszej, czyli na kredzie. Niektóre skamieliny przechodzą przez kilka pokładów tak, jak gdyby według stratygrafii ewolucjonistycznej żyły kilka milionów lat. Np. koło Edynburga znaleziono 25-metrowej-wysokości drzewo, pochylone pod kątem 40° i przysypane. W New Castle (Anglia) znaleziono drzewo wys. 20 m i grube na 1,7 m, przecinające 10 pokładów węgla. Kreacjoniści tłumaczą te fakty jednorazowym potopem.

3. Ocena ze strony ewolucjonistów

W r. 1984 National Academy of Sciences, Commitee on Science and Creationism, wydała manifest[30] na 28 bogato ilustrowanych stronicach, w którym przedstawia główne argumenty za ewolucją.

Określa kreacjonizm jako zacofanie, propagandowo porównując ścierające się dwa poglądy do map ziemi umieszczonych na okładkach, jednej z czasów Kolumba, drugiej współczesnej. Tamta ma obrazować pogląd kreacjonistyczny, ta zaś — ewolucjonistyczny. Gdyby nauka poszła za kreacjonizmem — piszą autorzy manifestu — nie dokonano by wielu odkryć naukowych, zwłaszcza w dziedzinie astronomii.

Można się z tym zgodzić, że zbyt szybkie rezygnowanie z naturalnego wyjaśniania zjawisk nie jest korzystne, ale czy upieranie się przy teorii, która okazuje się coraz bardziej aprioryczna, jest naukowo uzasadnione? Fundamentaliści, to prawda, popełniają wiele błędów, choćby ten, że skracają zbytnio czas istnienia Wszechświata, określając jego trwanie na najwyżej 6 do 7 tys.lat. A przecież takie skracanie wieku Wszechświata nie jest wcale potrzebne do uzgodnienia wyników nauk przyrodniczych z Biblią.

Nie starając się o rozwiązanie zarzutów kreacjonistów dotyczących datowania skał, autorzy manifestu stwierdzają po prostu, że skala geologiczna mierzy 2,7 miliarda lat i proponują listę dat tradycyjnie przyjmowaną, gdzie człowiek — Homo sapiens

pojawiłby się przed 50000 lat, a jego poprzednicy — Australopithecinae żyliby od 5 milionów lat. Odciski stóp ludzkich na liczącej 90 milionów lat skale w Texas niedaleko Glen Rose, na które się powoływano, miałyby być falsyfikatem. Części ciała analogiczne u ssaków, jak kończyny, miałyby być dowodem na wspólne pochodzenie. Podobnie biogeografia miałaby wskazywać, że wszystkie żywe twory pochodzą z tego samego źródła. Na pokrewieństwa między poszczególnymi gatunkami miałyby wskazywać podobieństwa między strukturą genetyczną DNA. Ilustracją jest tu pokrewieństwo między manuskryptami, kiedy to błędy w przepisywaniu mogą nam pomóc w klasyfikacji i ustaleniu kolejności odpisów. Dlatego według ewolucjonistów nie potrzeba nadal poszukiwać „brakujących ogniw", ponieważ ich zdaniem, istnieją one w materiale kopalnym.

Od strony socjologicznej ocenia fakt żywiołowego rozwoju prądu kreacjonistycznego w ostatnim dziesięcioleciu Michael E. Cavanaugh[31]. Kreacjoniści to ludzie wykształceni w 40-60% w naukach technicznych, 10-25% w naukach stosowanych, 20-30% w fizyce, 5-10% w biologii. Preferują kierunki praktyczne jako te, które najmniej kolidują z wiarą. Cavanaugh odróżnia tzw. „wielką naukę, tę zinstytucjonalizowaną, gdzie każda praca musi przejść przez sito recenzji ze strony rówieśników, kolegów po fachu, oraz tzw. „małą naukę", uprawianą przez amatorów, niezależnie od oficjalnych instytucji, apeluje do prasy popularnej, komitetów, ław sędziowskich. Aby poprzeć swoje tezy, kreacjoniści wybierają takie fakty, które im odpowiadają, a odrzucają fakty niewygodne. Zaniedbują metodę naukową, normalne kanały badań, a ograniczają się do scholastycznego racjonalizmu, strzelając z bezpiecznej pozycji.

Są oni przekonani, że Księga Objawienia pokrywa się z Księgą Przyrody, ponieważ obie mają tego samego Autora. Tym samym odrzucają awerroistyczną teorię dwóch prawd: prawdy objawienia i prawdy nauki. Kreacjonizm, zdaniem Cavanaugha, to paranauka. Jego przedstawiciele polemizują, a nie dyskutują[32]. Zarzucają oni ewolucjonistom, że głoszą założenia bez pokrycia i dlatego ich teorie powinny być usunięte z podręczników szkolnych; korzystają ze sporów między samymi ewolucjonistami, a przecież spory dotyczą spraw drugorzędnych. Cavanaugh twierdzi, że obliczenia matematyczne są źle stosowane, ale nie podaje, na czym miałby polegać błąd.

Wnioski

Podsumowując, można zauważyć, że jedna i druga strona ma za sobą pewne argumenty. Fakt ewolucji kosmosu nie ulega wątpliwości. Dlatego skracanie wieku Wszechświata przez wielu kreacjonistów nie ma sensu. Powstanie życia, chociaż absolutnie biorąc możliwe dzięki grze przypadku i konieczności, jest niesłychanie nieprawdopodobne, a miara selekcji, która jest odwrotnością przypadku, jest tak ogromna, że wymaga jako czegoś bardziej naturalnego, przyjęcia jakiejś myśli nadświatowej, zdolnej do wszczepienia informacji w materię martwą, aby z niej stworzyć układy żywe, funkcjonalne i samopowielające się. Sama konieczność praw przyrody nie wystarcza do rozwiązania zagadki życia, ponieważ związki konieczne między pierwiastkami chemicznymi dawałyby tylko monotonnie powtarzające się struktury.

Argumety kreacjonistów za istnieniem potopu są pociągające. Ewolucja międzygatunkowa w świetle braku ogniw pośrednich jest mało prawdopodobna, natomiast ewolucja wewnątrzgatunkowa jest do przyjęcia. Ewolucjonizm teistyczny, o którym wspomniano na początku, jest teoretycznie możliwy, ale przypominałby on pokartezjański okazjonalizm lub deizm, w którym rolą Boga byłoby tylko jednorazowe stworzenie takich warunków, by w nich z konieczności pojawiło się i rozwinęło życie. Choć zasada antropiczna, według której Wszechświat został tak ukształtowany, by na nim mógł pojawić się człowiek, ma wielu zwolenników, nie jest jeszcze wystarczająco uzasadniona.

Wydaje się, że spór między kreacjonizmem i ewolucjonizmem będzie trwał tak długo, jak długo będzie pozostawał w mocy neopozytywistyczny model nauki, w którym nie uznaje się potrzeby ingerencji mocy nadprzyrodzonych, ale z założenia chciałoby się wszystko wyjaśnić w ramach tego świata. Zwolennicy tego modelu — piszą L. Stafford Betty i Bruce Cordell[33] — „są na swój sposób tak samo religijni, jak ci, z których szydzą. Jakie bowiem mają powody, by odrzucać Wszechświat jako skutek celowego działania, Wszechświat stworzony i rządzony przez kogoś? Nie mają żadnego sensownego powodu poza gorącym pragnieniem, domaganiem się i żądaniem powszechnej przyczynowości bez żadnych luk".

Przypisy:

[1] Sprawozdanie zob.: Science, 21 XI 1980; Newsweek, 3 XI 1980.

[2] E. Barker, On the Margins of Science. Hanley 1979; D. Nelkin, The Creationist Controversy. N.Y. 1982; L. Gilkey, Is God a Creationist? N.Y. 1984.

[3] Zob. polemikę na łamach Nature, nry 312, 396 z 1984 r., którą podjęli: prof. E. H. Andrews, kreacjonista z ramienia BCS i Michael E. Howgate oraz Alan J. Lewis, ewolucjoniści ze strony APE.

[4] Ukazały się m.in. następujące pozycje: Michael Denton, Evolution: A Theory in Crisis. London 1985; Alan Hayward, Creation and Evolution. The Facts and Fallacies. London 1985; Michael Pitman, Adam and Evolution. London 1985; Robert G. B. Reid, Evolutionary Theory: The Unfinished Synthesis. Cornell University Press 1985. We Włoszech: Giuseppe Sermonti — Roberto Fondi, Dopo Darwin. Critica all'evoluzionismo. Milano 1980. W USA: R. L. Wysong DVM, The Creation-Evolution Controversy (Implications, Methodology and Survey of Evidence) — Toward a Rational Solution.Inquiry Press. Midland Michigan 1978 (wyd. 3). W Niemczech: Alfred Locker (wyd.), Evolution kritisch gesehen. Salzburg — München 1983.

[5] Dz. cyt. s. 11-46.

[6] R. H. Peters, Tautology in Evolution and Ecology, w: The American Naturalist 110 (1976)1-12, gdzie cytuje innych autorów, jak np.: Waddington, 1957; Coffin, cytowany wg Scrivena, 1959.

[7] Por.: Slobodkin, 1968; Orians 1973; Scriven, 1959.

[8] Cytowana za Jeremy Rifkin, Algeny. N.Y. 1983, s. 155.

[9] Human Destiny. N.Y. 1947, s. 34.

[10] Fred Hoyle i N. C. Wickramasinghe, Evolution from Space. A Theory of Cosmic Creationism. N.Y.1981.

[11] Chociaż znany najmniejszy organizm, mycoplasma, ma 625 białek; Escherichia coli ma 2800 enzymów; człowiek — ok. 100000 różnych protein.

[12] Dla porównania: Wszystkich protein (białek) we wszystkich organizmach żywych, jakie mogły żyć w ciągu 10 miliardów lat (Oczywiście nie było to możliwe!), byłoby szacunkowo biorąc, najwyżej 10^{52}. (Protonów we Wszechświecie jest około 10^{82}.) Dane te podaję za R. L. Wysong, dz. cyt. s. 82, który powołuje się na Murray Edena.

[13] Zob. R. W. Kaplan, „The Problem of chance Information of Protobionts by Random Aggregation of Macromolecules" w: Chemical Evolution and the Origin of Life. N.Y. 1971.

[14] Enzymes, London 1979, s. 661.

[15] Pierwsza wartość wg: Borel E., Elements of the Theory of Probability. New Jersey 1971, s. 62; druga wartość wg: R. W. Kaplan, The Probleme of Chance Information of Probionts by Random Aggregation and the Origin of Life. N.. 1971, s. 320-321.

[16] The Evolution of Living Organismes. N.Y. 1974.

[17] Mechanizmy ewolucji, w: Życie i człowiek. Warszawa 1966, t. IV. Zwierzę, s. 33.

[18] God in Evolving Universe. N.Y. 1966, s. 29.

[19] „Kritische Evolutionstheorie", Anmerkungen zu Wolfgang F. Gutmanns und Klaus Boniks gleichnamigen Buch. Theologie und Philosophie, 58 (1983) z. 4, 556-565, Śródtytuł: Die Selektion, s. 562.

[20] Wydawcy: Georg Klaus i Manfred Buhr. Leipzig 1976, wyd. 12, s. 388.

[21] Por.: Enciclopedia Filosofica (Gallarate). Firenze 1968. Wyd. 2, hasło: Biogenetica, legge, opr. E. Remotti: „W rzeczywistości złożoność np. jajeczka słonia jest bardziej tajemnicza niż dorosły okaz, bo jest to słoń zawarty w miniaturowym jajeczku."

[22] Jest to artykuł nr 5 w cytowanej już książce A. Lockera, Evolution kritisch gesehen, s. 97-123.

[23] Tamże s. 120.

[24] Implication of Evolution, Oxford 1960, s. VII-VIII.

[25] The Neck of the Giraffe, N.Y. 1982.

[26] Tamże s. 24.

[27] Tamże s. 20.

[28] Fred Hoyle — N.C. Wickramasinghe, Evolution from Space, N.Y. 1981, s. 147.

[29] Non radiometric Data Relevant to the Question of Age, w: Origins and Change. Selected Readings from: Journal of the American Scientific Affiliation, Elgin (Illinois) 1978, s. 67-73, z podaniem obfitej bibliografii.

[30] Washington D.C. 1984.

[31] W artykule: Scientific Creationism and Rationality. Nature 315 (16 V 1985) s. 185-189.

[32] Np. G. Marsden; D. Gish, The Fossils say No! San Diego 1978; J. Morris, Tracking those Incredible Dinosaurs and the People Who Knew Them. Minneapolis 1980; H. Morris, Men of Science Men of God. San Diego 1982. I. Stonehocker, Creation-Science Dialogue, 8, 5-6 May 1981.

[33] New Life for the Teleological Argument. International Philosophical Quarterly, XXVII, Dec. 1987, s. 433.

Streszczenie

W latach 80-tych XX w. nasilił się spór między kreacjonistami a ewolucjonistami. Przyczyną tego nasilenia były postulaty fundamentalistów protestanckich, zwłaszcza w krajach anglosaskich, by do szkół wprowadzić biblijną naukę o stworzeniu, przynajmniej na równych prawach z nauczaniem teorii ewolucji.

Kreacjoniści zarzucają, że teoria ewolucji jest tylko postulatem, ponieważ ani nie proponuje wiarygodnej teorii powstania życia, ani nie może powołać się na materiał kopalny w sprawie rekonstrukcji drzewa genealogicznego poszczególnych gatunków. Skoro ani przypadek, ani konieczność nie wyjaśnia fenomenu życia, postulują kreacjoniści przyjęcie Boga Stwórcy jako autora życia na ziemi w jego mniej lub bardziej skomplikowanych formach.

Ewolucjoniści nie podają wprawdzie przekonywujących argumentów za swoją teorią, ale w celu utrzymania czystego modelu nauk przyrodniczych i wobec odrzucenia klasycznej metafizyki, nie mogą się zgodzić na uciekanie się do przyczyny ponadświatowej dla wyjaśnienia fenomenu życia. Kreacjonistom zarzucają, często słusznie, brak kompetencji i nierzetelność naukową. Nie mniej spór ten nie został definitywnie rozstrzygnięty i jeśli nie przyniósł jeszcze zwycięstwa kreacjonizmowi, ujawnił przynajmniej słabe strony teorii ewolucji.

Summary

The creationists-evolutionists controversy took place from the decades, but grew more intense in the nineteen eighties, because of a challenge of the protestant fundamentalists who stipulated for the introduction of biblical creationism to the schools, as a contrabalance to the evolutionism taught there before then.

The creationists argue that the theory of evolution is merely an unproved assumption, because it cannot either give a convincing explication of the origin of life, nor adduce evidence from the fossil record, in order to reconstruct a genealogical tree of species. Since both main postulates of the synthetical theory of

evolution — chance and necessity, are unable to explain the phenomenon of life, the creationists claim for the admitting the exsistence of God, the Creator of life in its less or more complicated forms we find on earth.

It is true, that the evolutionists don't offer the convincing arguments for their theory, but they nevertheless don't give up, persuaded that a bad theory is better than none. Thinking it necessary to protect the neopositivistic model of science and being deprived of the classical metaphysics, as a basis of far reaching philosophy, they cannot admit the exsistence of an ultramundane cause, needed to explain the phenomenon of life. They object to the creationists, now and then deservedly, the lack of the professional competence and of the scientific solidity.

All in all, as yet, the controversy has been left unsolved and although the creationists weren't fully succesful, they unmasqued, at least, the weak points in the theory of evolution.

Stanisław Ziemiański SJ

PROBLEM RUCHU LOKALNEGO U ARYSTOTELESA

Wstęp

Zacznę od cytatu z popularnej książki Leszka Kołakowskiego, „Jeśli Boga nie ma": „Arystotelesowskie założenie, iż cokolwiek się porusza, musi być poruszane, jest nie do utrzymania z punktu widzenia fizyki, lecz niezależnie od tego faktu, w samej logicznej konstrukcji obu tych kosmologicznych dowodów [chodzi o dowód z ruchu i dowód z przyczynowości sprawczej — przyp. S.Z.] znajdowali krytycy nieuleczalną wadę"[1]. Pominę sprawę logiczności rozumowania, a zajmę się sprawą ważności zasady ruchu sformułowanej przez Arystotelesa. W zastosowaniu do prawdziwych zmian jest ona słuszna, a wyraża właściwie tę treść, jaką fizycy wiążą z zasadą zachowania, stwierdzającą, że suma energii i masy jest stała we Wszechświecie i jeśli gdziekolwiek przybywa masy, to gdzie indziej musi jej ubywać, podobnie dzieje się z energią. W ujęciu filozoficznym zasada ruchu stwierdza, że żaden skutek nie zachodzi bez przyczyny, tzn. że nic nowego nie może się pojawić w podmiocie, jeśli nie zadziała na niego inny różny od niego podmiot. To wszystko wydaje się jasne, dopóki nie zaczniemy analizować, co to znaczy naprawdę „coś nowego". W szczególności, czy uzyskiwanie nowego miejsca przez ciało poruszające się jest naprawdę zmianą. A może to tylko nasza wyobraźnia narzuca kategorię zmiany czemuś, co zmianą nie jest? W celu odpowiedzi na te pytania posłużę się analizą ksiąg „Fizyki" Arystotelesa.

1. Dowodem na to, że ruch lokalny nie jest zmianą, niech będą poglądy Arystotelesa na ten ruch. Definiuje on ruch w ogóle w ten sposób: „Urzeczywistnienie [entelechia] bytu potencjalnego jako takiego będzie właśnie ruchem"[2]. „Niezależnie od przedmiotu ruch jest zamianą jednej formy na drugą"[3]. „Ruch bowiem jest zmianą zdążającą od pewnego przedmiotu do innego przedmiotu"[4].

Podzieliwszy ruch na trzy kategorie: ilościowy, jakościowy i lokalny, Arystoteles rozważa najrozmaitsze aspekty tych trzech typów ruchu. Okazuje się jednak, że ruch lokalny specjalnie wyróżnia, ponieważ ma on pewne właściwości, których nie mają tamte dwa.

Najpierw traktuje on ruch lokalny jako pierwotny, w tym sensie, że inne rodzaje ruchu zakładają ruch lokalny. Np. wzrost wymaga przesunięcia części i dowozu materiału; zmiany jakościowe wymagają zagęszczenia lub rozrzedzenia. Dalej, ruch lokalny może być ciągły, inne nie. A ciągły ruch jego zdaniem jest najlepszy. Wieczne byty mogą się poruszać tylko ruchem lokalnym. Nawet do powstawania bytów potrzebny jest ruch lokalny, bo np. rodzice muszą się spotkać, by dać życie dziecku. Ten też ruch nie niszczy istoty rzeczy. Tylko ten ruch może być wieczny. Wszelkie inne ruchy przebiegają od przeciwieństwa do przeciwieństwa[5].

Już te przymioty wskazują, że ruch lokalny nie realizuje w sobie definicji zmiany. Potwierdzają to dalsze różnice. Np.: „Każdy ruch wywodzi swą nazwę raczej od celu, do którego zmierza, niż od punktu wyjścia"[6]. W zastosowaniu do ruchu jakościowego i ilościowego ma to sens, bo np. dochodzenie do zdrowia nazywa się wyzdrowieniem, a wejście w stan choroby — zachorowaniem. Ale jak nazwać dojście do jakiegoś miejsca, skoro miejsce od miejsca niczym się nie różni, żadne miejsce nie jest ani lepsze, ani gorsze? Ruchy przeciwne w kategorii jakości i ilości łatwo określić: Białe i czarne to przeciwieństwa jakościowe; wielkie i małe to przeciwieństwa ilościowe; ale cóż to za przeciwieństwo: prawe i lewe? Przecież wystarczy się inaczej ustawić, a zmieniają się role: prawe staje się lewym, a lewe — prawym.

Następna różnica: Ruch lokalny dzieli się na zgodny z naturą i przeciwny naturze[7]. Natomiast do ruchu jakościowego i ilościowego ten podział nie przystaje. „Dlaczego określenie: «zgodne z naturą» i «niezgodne z naturą» można stosować do zmiany miejscowej, do spoczynków i ruchów, a nie można stosować do innych zmian?" — pyta Arystoteles. Np. „nie ma jednej zmiany jakościowej zgodnej z naturą, a innej niezgodnej, ponieważ wyzdrowienie nie jest bynajmniej w większym stopniu zgodne z naturą czy z nią niezgodne niż zachorowanie, ani stawanie się białym — w większym stopniu niż stawanie się czarnym. Podobnie ma się sprawa ze wzrostem i ubytkiem"[8].

Różnice istnieją także, gdy chodzi o ograniczenie ruchów: „W zmianach dokonujących się według przeciwieństwa stany przeciwne są granicami zmiany, a więc i wszelkiej zmiany jakościowej, bo zmiana jakościowa zawsze jest zależna od pewnych przeciwieństw. Podobnie ma się rzecz z przyrostem i ubytkiem; granicą przyrostu jest stan wielkości osiągnięty zgodnie ze swoistą naturą, granicą ubytku będzie utrata tego stanu"[9]. „Natomiast ruch przestrzenny nie może być w ten sposób ograniczony, bo jego granice nie zawsze są przeciwieństwami"[10]. Arystoteles ma tu na myśli ruch kołowy.Nasuwa się wniosek, że te wszystkie różnice wskazują na to, iż sytuacja ruchu lokalnego jest podejrzana, skoro ma on tyle wyjątków.

2. Najprostsza odpowiedź brzmi: Ruch lokalny nie jest zmianą, lecz stanem. Nawet Arystoteles posługuje się wyrażeniami wskazującymi na to: „Albo bycie w ruchu przysługuje rzeczom akcydentalnie (...) albo przysługuje nieakcydentalnie, lecz istotnie"[11] (...) „Jeżeli bycie w ruchu jest własnością akcydentalną, wobec tego to, co jest w ruchu, nie musi być w ruchu"[12].

W terminologii dzisiejszej ruch przestrzenny jest tym samym, co energia kinetyczna. jest więc pewną wartością, podlegającą zachowaniu, mianowicie jeśli w jednym ciele się zwiększa, to musi się zmniejszyć w innym i odwrotnie. jest to też wartość pokrewna pracy. Energia kinetyczna i praca to dwa pojęcia w fizyce, będące syntezą pewnych wielkości, jak droga, masa i czas. Można je przyrównać do siebie:

$$d(m/2V^2) = md^2x/dt^2dx.$$

Co wyraża ta równoważność? Można ją zastąpić równaniem ze znakami bezwzględnej wartości po obu stronach, czyli:

$$d(m/2yV^2) = myd^2x/dt^2ydx.$$

Jedno z rozwiązań tego równania, mianowicie:

$$d(m/2yV^2) = -mydx^2/dt^2ydx$$

po scałkowaniu od czasu t_0 do czasu t, daje przyrost energii kinetycznej $K-K_0$ po lewej, a po prawej stronie ubytek pracy:

— $(P-P_0)$, co po przestawieniu daje w wyniku równanie wyrażające zasadę zachowania energii: $K+P = K_0 + P_0$. (Wyjaśnienie: Energia kinetyczna wraz z wykonaną pracą równa się energii kinetycznej początkowej z początkową pracą).

A więc ruch to nic innego, jak energia i praca w sensie fizyki[13]. „Wobec tego zasada zachowania energii z wyobrażeniem magazynowania i przenoszenia energii z ciała na ciało jest syntetycznym myślowym schematem odbywania się i przekazywania ruchu"[14]. Tę definicję można odwrócić i powiedzieć, że ruch to energia, a przekazywanie ruchu to praca. Pamiętając o tej tożsamości wróćmy do tekstu Arystotelesa na temat ruchu lokalnego. Problem stanowią tu przede wszystkim dwie implikacje związane z ruchem pojętym jako zmiana w podmiocie[15]: zakończenie ruchu oraz przyczyna ruchu.

3. Na temat zakończenia ruchu Arystoteles nie ma jasnych poglądów. Stwierdza wprawdzie: „Ruch bowiem jest zmianą zdążającą od pewnego przedmiotu do innego przedmiotu"[16] oraz, że „żadna zmiana nie jest nieskończona, bo wszelka zmiana zarówno w sprzecznościach [tzn. substancjalna], jak i w przeciwieństwach [przypadłościowa] polega na przechodzeniu z jednego stanu w inny"[17]. Podaje też kilka przykładów zatrzymywania się ruchu:

1) Ruchy po odcinku mają punkt spoczynku na końcach odcinka. Są to więc numerycznie inne ruchy. Nasuwają się tu jednak dwie uwagi: Dlaczego ciało, które doszło do końca odcinka, wraca? Po drugie, czy chwilowe przebywanie w punkcie zasługuje na nazwę spoczynek? Sam Arystoteles definiuje właściwy spoczynek: „A zatem będziemy mówić o spoczynku, gdy w szeregu następujących po sobie chwil będzie można zgodnie z prawdą powiedzieć, iż rzecz i jej części znajdują się w tym samym miejscu"[18]. Trzeba więc odróżnić pozorny spoczynek, jak np. przebywanie drgającej struny w punktach największego wychylenia, oraz definitywny spoczynek, kiedy prędkość ciała liczona w jakimś układzie odniesienia wynosi 0.

Arystoteles zastrzega się, że „nie ma ruchu ruchu, ani powstawania powstawania, ani w ogóle zmiany zmiany"[19], „bo zmiana nie jest przedmiotem"[20]. „Gdyby istniała zmiana zmiany i powstawanie powstawania, mielibyśmy cofanie się w nieskończoność"[21]. A mimo to w innych miejscach mówi o ustawaniu ruchu lub zaczynaniu się ruchu: „Spoczynek jest przeciwieństwem ruchu, a więc

tym samym jest brakiem ruchu w tym, co jest zdolne do przyjęcia ruchu"[22]. „Przeciwieństwem ruchu jest nie tylko ruch, lecz także i spoczynek. Ściśle biorąc, przeciwieństwem ruchu jest inny ruch, ale również przeciwieństwem jest stan spoczynku. Jest bowiem brakiem, a brak może być nazwany w pewnym sensie przeciwieństwem"[23]. „A może ruch jest również w pewien sposób przeciwieństwem spoczynku?"[24]. Czy te wahania nie świadczą o rozterce Arystotelesa, który raz pojmuje ruch jako zmianę, drugi raz jako stan różny od spoczynku?

2) Przykład kuriozalny — jak pisze Stagiryta: „Podczas gdy szybkość ciała dążącego do zatrzymania się zawsze wzrasta, to szybkość ciała poruszającego się w sposób nienaturalny stale maleje"[25]. Autor miał tu na myśli spadanie kamienia na ziemię oraz lot kamienia wyrzuconego do góry. Ponieważ nie znał prawa przechodzenia energii potencjalnej w kinetyczną w jakimś polu sił, np. grawitacyjnym, tłumaczył spadanie kamienia jego żądzą znalezienia się w miejscu naturalnym, czyli na ziemi. Tymczasem w rzeczywistości spadający kamień nie dąży do zatrzymania się na powierzchni ziemi. On leciałby dalej, gdyby w ziemi był wykopany szyb sięgający powierzchni na przeciwnej stronie kuli ziemskiej. Kamień nabierałby prędkości do momentu znalezienia się w środku ciężkości ziemi; następnie jego prędkość by malała, ponieważ energia kinetyczna zamieniałaby się stopniowo w potencjalną. Byłby to ruch oscylacyjny, odzwierciedlający pole grawitacyjne ziemi, czyli pewna postać energii przybierająca formę aktualną lub potencjalną w zależności od warunków pola sił.

Nienaturalny ruch u Arystotelesa należałoby interpretować jako ruch przeciwny do stopnia natężenia pola sił. Tymczasem Stagiryta tłumaczy malenie prędkości wznoszącego się kamienia ociąganiem się i bronieniem przed oddalaniem się od miejsca naturalnego. W swoim opisie poruszającego się kamienia nie podkreślił on ważnego szczegółu: mianowicie istnieje oczywista różnica między procesem zatrzymywania się kamienia na powierzchni ziemi, a procesem zatrzymywania się kamienia na pewnej wysokości. W pierwszym przypadku zatrzymanie jest gwałtowne; jest to wyhamowanie ruchu spowodowane szybkim oddaniem energii cząstkom ziemi, które się rozsuną (powstanie dołek) oraz ogrzeją, czyli nabędą chaotycznych ruchów, rozpraszając w ten sposób skupioną dotychczas energię kamienia. W drugim przypadku zatrzymanie się w górze jest łagodne

i spowodowane zmianą energii kinetycznej na potencjalną (cokolwiek by ona znaczyła) na takiej wysokości, jaka odpowiada energii, z którą kamień został wyrzucony w górę.

3) Trzeci przykład związany jest z szeregiem czynników poruszających i poruszanych, coraz bardziej oddalających się od źródła ruchu: „Ruch stopniowo ustaje, gdy siła poruszająca słabnie w każdym następnym członie szeregu, a ustaje ostatecznie, gdy pewien człon nie przyczynia się już więcej do tego, ażeby przylegający doń następny człon był czynnikiem ruchu, lecz tylko wprawia go w ruch. Ruch tych dwóch ostatnich — jednego jako czynnika ruchu, drugiego jako ciała poruszanego — musi ustać równocześnie, a wraz z nimi ustaje cały ruch"[26]. „Najszybciej poruszają się te ciała" — pisze Arystoteles — „które znajdują się najbliżej źródła ruchu"[27].

To, co tu opisuje Stagiryta, jest prawdziwe w świecie, gdzie występują opory i tarcie. Tam zatrzymuje się ruch makroskopowy. Arystoteles jednak nie wiedział, że po zatrzymaniu się ciała ruch dalej trwa, ponieważ poruszają się chaotycznie cząstki otoczenia, wywołując falę dalszych oddziaływań i ruchów mikroskopowych. Słabnięcie ruchu należy wyjaśniać tym, że ruch pierwszego czynnika rozprasza się, choć nie ginie.

4. Przyczynowanie ruchu. W księdze VIII, rozdz. 5 „Fizyki" Arystoteles wypowiada tezę, że „wszystko co się porusza, musi być przez coś poruszane"[28]. jest to sformułowanie pozytywne. Ale znajdujemy także tę samą zasadę ruchu w formie negatywnej: „Jeżeli jednak pewna rzecz jest w spoczynku, ponieważ jakaś inna przestaje się poruszać, to musi być poruszana przez coś"[29]. W tych sformułowaniach kryje się pewna dwuznaczność. Podczas gdy w ruchu ilościowym i jakościowym potrzeba przyczyny sprawczej, czyli czynnika ruchu, wynika z tego, że coś nowego się pojawia w podmiocie, a nic nie powstaje samo z siebie, w wypadku ruchu lokalnego nie mówi się o potrzebie przyczyny sprawczej do uzyskania nowego miejsca, tylko w ogóle do wprowadzenia w ruch, a więc do przejścia ze spoczynku do ruchu, co odbiega od wyjściowego założenia, że ruch jest aktem bytu w możności, o ile jest w możności, gdzie aktem jest miejsce docelowe, czyli granica. Świadczą o tym takie teksty, jak ten: „Oddziaływać na przedmiot zdolny do ruchu jako taki to tyle, co właśnie go poruszyć"[30].

Szczególnie oczywista jest potrzeba przyczyny sprawczej zewnętrznej wywołującej ruch „przeciw naturze"[31], np. gdy ktoś usiłuje zepchnąć ogień lub wór z powietrzem w dół, a kamień podrzucić do góry. „Wszystkie rzeczy, których ruch jest wymuszony i nienaturalny, są poruszone przez czynnik zewnętrzny"[32]. Teksty te są zrozumiałe pod warunkiem, że się interpretuje ruch lokalny jako pewien stan energetyczny posiadany przez ciało, który można utracić lub uzyskać, nie przystają natomiast do definicji ruchu w ogóle.

Istnieją jeszcze fakty, które samemu Arystotelesowi sprawiały trudność. Chodzi o tzw. ruchy naturalne, czyli wypadki poruszania się własną mocą. Ponieważ cała „Fizyka" zmierza do wykazania potrzeby istnienia Pierwszego Poruszyciela, wypadki samoporuszania się utrudniają to rozumowanie. A jednak Arystoteles przyjmuje jako pewnik twierdzenie, że „zasadą ruchu jest natura"[33]. Ale natura jest również zasadą spoczynku[34]. Co to jednak znaczy? Czy natura jest źródłem ruchu, tak że bez wpływu zewnętrznego potrafi wyprodukować ruch? Czy jest tylko modyfikatorem ruchu wprowadzonego z zewnątrz? Tym bardziej nie jest jasne, co to znaczy, że natura jest zasadą spoczynku: Czy jest podmiotem spoczynku, czy przyczyną spoczynku? Raczej to drugie. Już wcześniej zwróciliśmy uwagę na dwuznaczność słowa „spoczynek". Fizyka współczesna jeszcze bardziej komplikuje sprawę. W teorii względności spoczynek jest czymś względnym. Coś, co porusza się w jednym układzie, spoczywa w innym. Spoczynek ponadto według fizyki współczesnej jest możliwy tylko w makroskali, gdzie równoważą się siły i kierunki energii, natomiast w mikroskali jest on nie do osiągnięcia[35].

Arystoteles ma też trudności z wyjaśnieniem zdolności do poruszania (energeia — potentia activa). Zdolność bierna nie sprawia kłopotu: Ona wymaga interwencji czynnika zewnętrznego, aktualnego. Np. „człowiek w pełni uformowany tworzy z człowieka potencjalnego — człowieka"[36], rzecz zimna potrzebuje ognia, by się ogrzać[37]. Trudniej wytłumaczyć, skąd się bierze zdolność czynna i na czym ona polega. Chociaż Stagiryta nie odrzuca wprost twierdzenia pitagorejczyków[38] i Platona[39], że w zwierzęciu dusza jest motorem ruchu, to jednak jest skłonny przyjąć, że nawet zwierzę porusza się pod wpływem czynników zewnętrznych[40].

Arystoteles nie uznaje działania na odległość[41]. To stanowisko koliduje jednak z faktem poruszania się ciał także po utracie

kontaktu z czynnikiem poruszającym. Tak jest w wypadku pocisku. Dla wyjaśnienia takich ruchów wprowadza Arystoteles pojęcie ANTIPERISTASIS[42], tzn. pośredniczenie powietrza czy wody w przenoszeniu pocisku. Ale choć w pewnych wypadkach takie wyjaśnienie może być słuszne[43], to jednak nie jest trafne w zastosowaniu do pocisku, bo powietrze czy woda raczej hamują lot pocisku, niż go umożliwiają. Bliższe rzeczywistości jest wyjaśnienie lotu pocisku posiadaniem energii uzyskanej w chwili wystrzelenia.

Arystoteles jest przekonany, że wszystkie ruchy są udzielane przez jakąś przyczynę, nawet te, które są wywołane przez możność czynną[44]. Jeżeli możność czynna chwilowo nie działa, to tylko dlatego, że istnieje przeszkoda. wystarczy jednak tę przeszkodę usunąć, aby możność czynna się ujawniła. Pewne przykłady mają to unaocznić. Zwolnienie kamienia przywiązanego do wora z powietrzem zanurzonego w wodzie sprawia, że wór wynurza się z wody. Piłka rzucona o ścianę odbija się mocą wcześniej jej udzieloną przeztego, kto się nią bawi. Czy jednak można udowodnić, że wszystkie ruchy są podobnie udzielone? Co do przykładu z piłką, widzi się, że leży ona najpierw na ziemi, ktoś ją podnosi i rzuca nią, ale czy np. księżyc krążący wokół ziemi otrzymał ruch w jakimś momencie, czy poruszał się od zawsze? Nie ma możliwości rozstrzygnięcia tego.

5. Na koniec należałoby się przyjrzeć ostatniemu stadium rozumowania Arystotelesa, dotyczącemu Nieruchomego Poruszyciela. Arystoteles wprowadza do rozumowania pojęcie ruchu kołowego. Ruch kołowy jest ciągły i wieczny. „W ruchu kołowym nic nie jest określone, bo dlaczego wśród punktów znajdujących się na linii ten raczej niż inny miałby być granicą? Każdy punkt jest w zasadzie z tej samej racji początkiem, końcem i środkiem. Z tego przeto względu rzecz poruszająca się ruchem kołowym jest zawsze zarówno na początku, jak i na końcu i nie jest tam nigdy"[45].

Według Filozofa ten ruch jest wywołany przez ostateczny i nieporuszony czynnik ruchu. „Ten czynnik ruchu nie musi się zmieniać pospołu z tym, co porusza, lecz będzie zawsze siłą napędową ruchu. (Wywoływanie bowiem ruchu w tych warunkach nie wymaga trudu)"[46]. Pomijając to, czy taki ruch, w którym nie ma końca ani początku, podpada pod definicję ruchu, gdzie wymaga się

aktu, do którego ruch zmierza[47], można mieć tu jeszcze kilka zastrzeżeń:

Arystoteles na początku „Fizyki" stwierdził, że „poruszające dokonuje tego przez kontakt, wskutek tego ono samo równocześnie podlega działaniu"[48]. można ponadto zdefiniować ruch jako entelechię ciała zdolnego do poruszania się jako takiego; a dochodzi to do skutku przez bezpośrednie zetknięcie się ze źródłem ruchu tak, że w tym samym czasie i ono również podlega działaniu"[49]. teraz zaś twierdzi, że czynnik ruchu nie musi się zmieniać.

Dalsza wątpliwość: Jeżeli w miarę oddalania się od źródła ruch słabnie, to dla zagwarantowania ciągłości i wieczności ruchu, jaką Arystoteles zakłada, trzeba by wiecznego uzupełniania straconego ruchu. A to się w rozumowaniu pomija.

I wreszcie wydaje się, że Arystoteles widzi w wyobraźni, jak jakieś ciało zakreśla koło w przestrzeni, jak zdobywa coraz to nowe punkty, czyli miejsca, bo porusza się ruchem lokalnym. jest to jednak tylko gra wyobraźni, bo żadnych aktualnych punktów tam nie ma, ani ciało nie kreśli żadnej linii. Ono po prostu porusza się po linii najmniejszego oporu tam, gdzie równoważą się siły: siła grawitacji, czyli dośrodkowa i siła inercji, czyli tangencjalna. W tych warunkach ruch, czyli pewna postać energii, nie potrzebuje poruszyciela, ani niczemu ruchu nie udziela. Cała więc konstrukcja „dowodu" jest chybiona.

6. Czy więc nie ma żadnej korzyści z rozważań Arystotelesa? Niekoniecznie, pewne intuicje są ważne do dziś, choć inaczej się je nazywa. Można uznać, że istnieją pewne zmiany, polegające na oddziaływaniu jednych ciał na drugie, ale nie polegające na samych siłach, bo te mogą być zrównoważone i utrzymują układ w całości, lecz na przekazywaniu energii. Nie jest jednak wykluczone przekazywanie tej energii cyklicznie, np. gdy spadająca woda obraca turbinę, turbina produkuje prąd, ten z kolei porusza motor, motor uruchamia pompę, która wynosi wodę na pewną wysokość, skąd woda znów spada na turbinę i tak w koło — klasyczny przykład na perpetuum mobile. Owszem perpetuum mobile jest praktycznie niemożliwe do zrealizowania, ale z innych racji: z powodu rozpraszania energii na każdym stadium jej przekazywania. To rozpraszanie, mierzone liczbą zwaną entropia, sprawia, że ruchy

makroskopowe ustają, że wyrównują się temperatury, co doprowadza do tzw. śmierci cieplnej.

Dalsza argumentacja przebiega na innych płaszczyznach: Na płaszczyźnie pytania o pochodzenie uporządkowania energii i ma postać argumentu entropologicznego, oraz na płaszczyźnie czwartej drogi św. Tomasza, czyli ze stopni i rozproszenia doskonałości, gdyż jedną z doskonałości okazuje się być energia, zwana przez Arystotelesa myląco zmianą, czyli ruchem w podmiocie.

Przypisy:

[1] Leszek Kołakowski, „Jeśli Boga nie ma", Kraków 1988, Znak, s. 62.

[2] Fiz III 1, 201a10-11. Cytuję wg: Arystoteles, Fizyka", przeł. wstępem i przypisami opatrzył Kazimierz Leśniak, PWN 1968.

[3] Fiz. V 2, 225b24.

[4] Fiz V 5, 229a31-32.

[5] Por. Fiz. VIII 7, 261a22.

[6] Fiz V 5, 229a25-26.

[7] Nie będę się zatrzymywał nad sensem tego podziału.

[8] Fiz. V 6, 230a18-24.

[9] Fiz. VI 10, 241a28-b2.

[10] Tamże.

[11] Fiz. VIII 5, 256b5-6.10.

[12] Tamże.

[13] Rozumowanie to zaczerpnięte zostało z pracy ks. Jana Dordy SJ, pt.: „Złudne zarzuty z fizyki przeciw dowodowi kinetycznemu na istnienie Boga", przechowywanej w Archiwum Księży Jezuitów w Krakowie, n. 5428, s. 212.

[14] Tamże, s. 6.

[15] Zmiana bez podmiotu, jak powstanie i ginięcie, należy do innej kategorii zmian i w toku rozważań tylko do takiej Arystoteles stosuje termin „zmiana". Nie znaczy to, że nie ma tam żadnego podmiotu. Jest nim materia pierwsza.

[16] Fiz. V 5, 229a31-32.

[17] Fiz. VI 10, 241a26-28.

[18] Fiz. VI 8, 239a26-28.

[19] Fiz. V 2, 225b15-16.

[20] Tamże, $^{b}20$.

[21] Tamże, $^{b}33$-35.

[22] Tamże, $226^{b}14$-16.

[23] Fiz. V 6, $229^{b}23$-26.

[24] Tamże, $231^{a}16$-17.

[25] Tamże, $230^{b}24$-26.

[26] Fiz. VIII 10, $267^{a}8$-12.

[27] Tamże, 267b7-8.

[28] $156^{a}14$ i 19. Por. Fiz. VIII 10, $266^{b}28$-29, gdzie zaraz dodaje: „za wyjątkiem oczywiście rzeczy, które się poruszają same przez się".

[29] Fiz. VII 1, $242^{a}2$-3.

[30] Fiz. III 2, $202^{a}5$-6.

[31] Fiz. VIII 4, $254^{b}24$-27.

[32] Tamże, $255^{b}32$-33.

[33] Fiz. VIII 3, $253^{b}5$-6.

[34] Tamże, $^{b}9$; por. II 1, $192^{b}22$.

[35] Oznaczałoby to temperaturę zera bezwględnego: -273°C.

[36] Fiz. III 2, $202^{a}11$-12.

[37] Fiz. VIII 4, $255^{a}23.38$ Zob. Fiz. VIII 6, $259^{b}2$.

[39] Zob. Fiz. VIII 9, $265^{b}33$-34.

[40] Por. Fiz. VIII 2, $253^{a}12$-16.

[41] Por. Fiz. VIII 10, $266^{b}30$; por. III 2, $202^{a}7$.

[42] K. Leśniak oddaje to słowami: „wzajemne przestawienie"; Sylwester Maurus w swym komentarzu — słowem: circumobsistentia, ponieważ otaczające ciała poruszają pocisk.

[43] W fizyce współczesnej przyjmuje się rozchodzenie się fal w przestrzeni.

[44] Por. Fiz. VIII 4, $255^{b}25$-29.

[45] Fiz. VIII 9, $265^{a}33$-$^{b}1$.

[46] Fiz. VIII 10, $267^{b}3$.

[47] Stanowisko A. G. van Melsena, podtrzymywane przez S. Kiczuka, nie jest przekonywujące. Zob. A. G. van Melsen, „Filozofia przyrody", Warszawa 1963, r. 5, punkt 3, s. 248, 250, 260-261; Stanisław Kiczuk, „Główne filozoficzne koncepcje zmiany", Roczniki Filozoficzne KUL 31 (1983), z. 1, s. 45.

[48] Fiz. III 2, $202^{a}7$-9.

[49] Fiz. III 2, $202^{a}7$-9.

Antoni Jarnuszkiewicz SJ

SYMPTOM ROZWARSTWIENIA JA-METAFIZYCZNEGO OD JA-PSYCHOLOGICZNEGO[1]

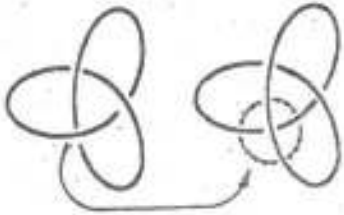
„Do ucznia, który z niepokojem nieustannie oddawał się modlitwom, powiedział Mistrz: «Kiedy przestaniesz się wspierać na Bogu i staniesz na własnych nogach?».

Zdumiał się uczeń. «Przecież to ty nas uczyłeś, by uważać Boga za Ojca!».

«Kiedy nauczycz się, że ojciec to nie jest ktoś, na kim możesz się wspierać, ale ktoś, kto wyzwala cię z twojej skłonności do wspierania się na kimś?»

Anthony de Mello SJ[2]

Stwierdzenie, że *psychoterapia wie więcej o strukturze patologii niż o procesie uzdrawiania, a z kolei etyka więcej o strukturze winy niż o procesie nawrócenia*[3] stawia nas przed pytaniem o normę zdrowia psychicznego i o normę dobroci etycznej. Symptomem nazwał Jacques Lacan strukturę funkcjonalną, która na poziomie osobowości próbuje — bezskutecznie zresztą — łatać w przeżyciu psychicznym rozerwany „węzeł" sensu, węzeł komunikacji. Lapsus symptomu powstaje dokładnie w miejscu, w którym zawodzi ów węzeł sensu. Lacan próbuje strukturę podstawową sensu przedstawić symbolicznie jako tzw. *węzeł borromejski* i taki właśnie węzeł rozerwany w jednym miejscu nie jest już więcej węzłem trzech pętli, lecz jedną pętlą udającą dzięki symptomowi węzeł triadyczny[4].



węzeł borromejski

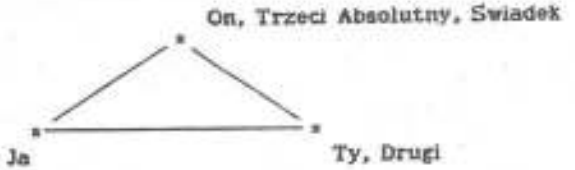
węzeł borromejski przerwany i naprawiony przez symptom

Poprzestańmy jednak — omijając ciekawy temat lacanowskich teorii[5] — na czysto formalnym zachowaniu z nich określenia symptomu jako struktury łatającej na poziomie przeżycia psychicznego lapsus komunikacji i sensu. Symptom w swojej istocie jest namiastką sytuacji realnej. Czym różni się od niej? Czym różni się dynamika symptomu od dynamiki realnej? Owa struktura symptomatyczna jest namiastkową — czyli *nieprzytomną* stanu rzeczywistego — świadomością zarówno samego siebie, jak i otaczającej rzeczywistości i związków z nią. Ja w przeżyciu symptomatycznych obron jest nieprzytomne swojej rzeczywistej sytuacji, swojej osoby i dlatego w odróżnieniu od ja-rzeczywistego, *Ja-metafizycznego*, od osoby właśnie, możemy je określić jako *ja-psychologiczne* czy ja-aksjologiczne, *osobowość* nieprzytomną osoby. Symptom rozwarstwia przeżycie własnego ja na aktualną świadomość psychiczną nieprzytomną rzeczywistej sytuacji ja i na aktualnie w dużej mierze — zależnie od głębokości niedojrzałości czy zaburzenia — zapomnianą przytomność własnego Ja-metafizycznego.

Opiszemy podstawowe rysy struktury symptomu różnicując go od sytuacji konstytutywnej Ja. Zacznijmy więc od opisu dynamiki konstytutywnej, w jakiej znajduje się Ja. Doświadczeniem źródłowym tej dynamiki jest to, co tzw. *nowa fenomenologia* nazwała pragnieniem etycznym (Emmanuela Lévinasa *désir: pragnienie metafizyczne czy pragnienie nieskończonego czy pragnienie niewidzialnego*)[6]. Pragnienie to (*désir*) ma dynamikę różną zarówno od dynamiki jakiejkolwiek — choćby najbardziej subtelnej — potrzeby (*besoin*) jak szczególnie od pożądania (*demande*), czyli potrzeby nie odniesionej już do niczego obiektywniej innego niż własne ja. Ma dynamikę w ogóle inną od dynamiki intencjonalności przedmiotowo-podmiotowej, której modelem jest poznanie przez pojęcia ogólne. Przy pomocy pojęć ogólnych ufundowanych na abstrakcji poznaje się w sposób niedoskonały, nie dociera się do *jedyności* (*haecceitas*)[7], a więc i radykalnej inności drugiego. Pragnienie etyczne ma dynamikę intuicji o charakterze *noumenicznym*. Owa intuicja jest irracjonalna tylko w sensie, w jakim krytykował poznanie rozumowe Bergson (rozum unieruchamia, rozkłada na części, bo co niezłożone jest dlań nieuchwytne, upraszcza przez ujednostajnienie, pomija to co swoiste, a zatrzymuje to co wspólne, co pochodzi z odniesień, kwantyfikuje, czyli pomija jakości swoiste, a ujmuje tylko stosunki funkcjonalne z innymi, mechanizuje pomijając podmiotowość, „élan vital"

jednostki zredukowanej do części mechanizmu, pomija wolność i jej indeterminizm, relatywizuje, czyli rozumie jednostkę przez odniesienie do innych jednostek, które też są rozumiane relatywnie do innych, uzależnia od innych). Intuicja ma sobie właściwą intelektualną jasność o dynamice innej niż rozumowa, jest poznaniem, które Bergson opisuje w *De l'intelligence* (1902) jako absolutne poznanie przedmiotów w przeciwieństwie do poznania ich stosunków z innymi przedmiotami, jako twórczość umysłową (podmiotowość) jednostki, jako zdolność rozumienia faktów w przeciwieństwie do prostego ich stwierdzenia i jako coś spontanicznego czy naturalnego, jakby instynkt. Intuicja etyczna nie ma charakteru intuicji oślepionej, jakiejś fideistycznej wiary, lecz ma wyraźnie charakter intelektualny, *noumeniczny*. Nie jest *numinotyczną* euforią emocji, lecz *noumeniczną* ekstazą, czyli wyjściem z siebie ku drugiemu radykalnie innemu: rozumie inność w jej jedyności bez odniesienia jej do jakiejś całości, do jakiegoś systemu odniesień. Intuicja ta ma też dynamikę bardziej skomplikowaną niż odniesienie podmiotu do przedmiotu, zawikłane są w tę dynamikę nie dwie postaci, podmiot i przedmiot, lecz jawi się ona jako dramat trzech postaci. W ów dramat czy intrygę uwikłana jest trzecia postać pełniąca rolę *sui iuris* mediatora (nie inter-mediatora), rolę świadka czy „apriorycznego" tła umożliwiającego spotkanie ja z drugim i absolutyzującego (w etymologicznym tego słowa znaczeniu czyli uwalniającego, rozwiązującego) relację ja z drugim. Bezpośrednia bliskość z tym, co poznawalne w swojej niepowtarzalnej jednostkowości, ma relację jakby „boczną" względem intencjonalności podmiotowo-przedmiotowej, relację mediacji świadectwa. Tak więc etyczne poznanie intuicyjne na poziomie metafizycznym jawi się jako dramat czy intryga, czyli coś bardziej skomplikowanego niż relacja ja-ty czy ja-przedmiot. Jawi się jako relacja triadyczna, sytuacja, w którą uwikłane są trzy postaci: ja, ty i on, czyli trzeci, mediator czy świadek poznania[8]. Owo świadectwo trzeciego nie zastępuje samego bezpośredniego poznania, lecz je umożliwia. Samo więc poznanie na poziomie metafizycznym nie jest myśleniem abstrakcyjnym (wnioskowaniem przez analogię) ani asocjacyjnym czy empatycznym wczuwaniem (się), rezonowaniem emocjonalnym podmiotu na przedmiot (naśladowaniem, indukcją)[9], lecz jest współbyciem z drugim. Prawda takiego poznania różni się od *adaequatio*, *orthótes* czy koherencji lub nawet od nieskrytości (*aletheia*) — i jest zbliżona do tego, co wyraża semicki, hebrajski termin *'emet*: prawda bycia. Prawda w sensie zażyłości bezpośredniej

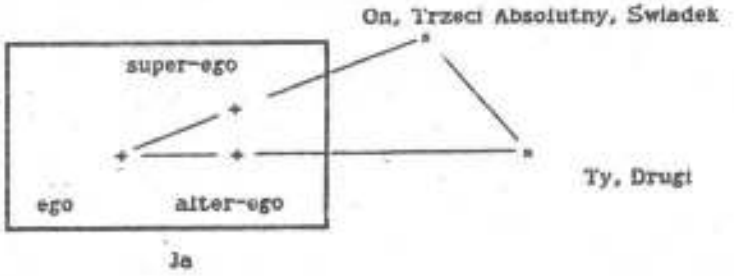
z drugim, w sensie, który E. Lévinas nazywa *psychizmem* (*drugi we mnie*), którą też można nazwać osobowym *przenikaniem* (*perichóresis*[10]). Jest to bliskość bezpośrednia, wewnętrzna, lecz nie numenicznie mroczna, lecz o właściwej etyce jasności, *noumeniczności*. W poznaniu takim nie ulegają zatarciu granice między jednostkami, jak w poznaniu abstrakcyjnym, w którym zatarte są różnice jednostkowe pojęciami ogólnymi[11]. Ta zdolność dotarcia do jedyności drugiego i rozumienia go jest charakterystyczna dla etyki, czyli dla stosunku z innymi bardziej skomplikowanego niż intencjonalność podmiotu i przedmiotu. Etyka w tym sensie nie oznacza obyczaju i moralności, lecz strukturę osobową komunikacji na poziomie konstytutywnym[12]. Prawda poznania jest uwikłana w prawdę bycia, w obecność mediacji trzeciego absolutyzującego bliskość ja i drugiego. Paradygmat, archetyp[13] czy natura poznania i myślenia istotnego ma więc triadyczną strukturę:



Ja-metafizyczne ma postać, którą można symbolicznie oddać bezstrukturalnością punktu, punktu, który nie ma żadnych wewnętrznych i zewnętrznych regionów, jest bez właściwości, jest *a-tomem* w etymologicznym tego słowa znaczeniu, niepodzielny, nie składa się z części, nie jest też więc jakąś całością. Transcenduje, wykracza poza wszelki system, choćby dla tego systemu był punktem odniesienia.

Otóż taka dynamika konstytutywna, takie prawdziwe, tj. pierwsze i konstytutywne poznanie o strukturze triadycznej różnicuje się wyraźnie od uwikłania w siebie samego, od namiastki poznania. Gdy z jakichś powodów, czy będzie to niedojrzałość właściwa wiekowi czy infantylizm, czyli zatrzymanie lub regresja w rozwoju poznania istotnego czy też na skutek jakiegoś doświadczenia traumatycznego albo na skutek własnej decyzji ktoś zamyka się na świadectwo absolutyzujące trzeciego, powstaje to, co za Lacanem nazwaliśmy *symptomem*, czyli czysto psychologiczna struktura rozbijająca — na poziomie jednak tylko przeżywania psychicznego — atomiczną

jedność ja na trzy odpowiadające archetypowi komunikacji triadycznej regiony. Można im dać psychoanalityczne nazwy, gdyż dość dobrze odzwierciedlają one istotę zjawiska; wszędzie mianowicie chodzi o własne ja: ego, super-ego i alter-ego.



O ile świadectwo trzeciego absolutyzuje, czyli uwalnia swoją dobrocią moją intuicję z euforycznej intencjonalności i przemienia ją w intencjonalność ekstatyczną, o tyle w lęku, skutku deficytu dobroci zawiązywanej przez trzeciego, moje *Ja-metafizyczne* zostaje zredukowane lękiem do *psyche* zautyzowanej czy solipsystycznie zamkniętej w sobie: do *ja-aksjologicznego* czy *ja-psychologicznego*. Zatraca się przede wszystkim kontakt z *trzecim* czyli sumienie etyczne. W moim *ja* pojawia się — jak wspomnieliśmy — rozbicie (*schisis*):

— na *ego* — słabą pozostałość po moim *ja*,

— na coś podobnego do *super-ego* psychoanalityków[14] — pozostałość literalną bliskości z *trzecim* coś, co zamiast bezpieczeństwa właściwego dobroci wzbudza lęk, oraz

— na *alter-ego* podobne do przedmiotu *id* psychoanalityków — pozostałość po *drugim*, coś co zamiast dobroci nasycenia jaką budzi ktoś ukochany, jest przedmiotem nienasyconego pożądania. Zatraca się więc także kontakt z *drugim*, pragnienie etyczne, i w *ja* pojawia się coś podobnego do *id* popędowego: euforyczne nienasycone i symbiotyzujące pożądanie.

Samo natomiast centrum *ja* traci poczucie swojej substancjalnie atomicznej przedmiotowości i podmiotowości i pojawia się przeżycie siebie nieprzytomne, czyli zredukowane do *psyche* — siedliska pożądań i potrzeb zamkniętej w sobie i dążącej do homeostazy, podobne do przeżycia *ego* psychoanalityków, coś tak słabego, że tylko lęka się

super-ego i nie jest w stanie kontrolować *id*. *Super-ego* i *alter-ego*, przedmiot *id*, ze swej strony są w ciągłym „krótkim spięciu" jako regiony sztucznie wydzielone z atomicznego *unum Ja-metafizycznego*. Nie ma więc nie tylko żadnej bezpośredniej bliskości z *drugim* i *trzecim*, ale ja traci w lęku — tym przeciwieństwie miłości — poczucie samego siebie. Przeżywa depersonifikację, a nawet derealizację. Stosunek z innymi zredukowany zostaje do wartości (ja-aksjologiczne): piękno np. jawi się jako wartościowość według moich gustów-przyzwyczajeń-uwarunkowań, dobro jako przedmiot pożądania, który ja chce woluntarystycznie sobie podporządkować, prawda jako sens tego, co pragmatystycznie użyteczne, a sprawiedliwość jawi się jako kategoryczna konieczność bycia „w porządku" wobec imperatywnej litery jakiegoś prawa, które wcale nie musi jawić się jako dobroć.

Te regiony będące epifenomenem czysto psychologicznym, symptomem braku relacji autentycznej z Trzecim (i w konsekwencji także z drugim i z samym sobą; *ego* jest tylko pozostałością psychologiczną po Ja-metafizycznym), będące w gruncie rzeczy Ja podzielonym (*divided self*) — są w ciągłym „krótkim spięciu" między sobą, w symbiotycznej zależności czy w walce o dominację jednego nad drugim, w walce w gruncie rzeczy o zjednoczenie ja, które to zjednoczenie stanie się jednak możliwe wyłącznie w bliskości etycznej z drugim i trzecim[15].

Owe „krótkie spięcia" odpowiadające dynamice wewnętrznej lęku działają euforyzująco; nie jest to już więcej pokój *ekstasis*, lecz lęk pod różnymi postaciami smutku, depresji czy euforii. Ta ostatnia jawi się jako obrzydliwa, będąc namiastką, jak sztuczne ognie czy sacharyna lub „dotyk, który wstydzi się, że nie jest pieszczotą" (E. Lévinas). W ekstazie i w euforii różne jest też przeżycie czasu. Euforia jest chwilowa i kapryśna jak pożądanie (*id*) oraz jego zaspokojenie, którego jest upostaciowaniem. Ekstaza miłości jest natomiast trwała, wierna (powracająca), pełna pokoju innego niż nasycenie potrzeby przemieniające się w ciężar nudy. Intuicja etyczna ma strukturę „zawężioną" czyli odnosi się naraz nie tylko do przedmiotu poznania, ale do wszystkich trzech postaci dramatu etycznego. Euforia natomiast zamyka w sobie ja, uniemożliwia zawężenie z innym.

Symptomy (ekwiwalenty lęku) — zastępują struktury realne, ale zastępują je tylko emocjonalnie, nie mają głębi metafizycznej,

żadnej prawdziwej transcendencji — całe są bowiem z mojego odniesienia się do nich. Nie mają żadnego wnętrza. Tylko lęk ja je utrzymuje. Im lęk większy, tym one są wyraźniejsze i zdają się być realnymi partnerami spotkania i niweczyć tym samym lęk. Ale ulepione są z lęku i tylko lęk je obiektywizuje, lecz nie urealnia. Otwiera się w ten sposób błędne koło obiektywizacji symptomu:

— 1. lęk deficytu bliskości w realnej relacji (głównie z trzecim) produkuje

— 2. symptom

— 3. o kształcie rodzącym lęk, który ma znarkotyzować lęk podstawowy; lęk podstawowy pozostaje jednak dalej, gdyż relacja z symptomem nie jest realna. Lęk wywoływany symptomem ma być większy, by swoją emocjonalną siłą (nowość) zlikwidować dotychczasowy stan;

— 4. lęk symptomatyczny, który powiększa tylko lęk i dalej z kolei symptom i jego tendencje narkotyczne. Sytuacja powtarza się, błędne koło zamyka się i staje się samonapędzającym się *diabelskim kołem*.

Przerwać można je tylko z zewnątrz — odnosząc się do tego co zewnętrzne — nawiązując relację realną, której to właśnie brak rodzi lęk. Relację bezpieczną czyli mającą charakter dobroci absolutyzującej „krótkie spięcie" z alter-ego i super-ego. Dwa więc są kierunki działania na przerwanie błędnego koła lęku:

— 1. nawiązanie relacji realnej, a raczej pogłębienie czy umocnienie jej; przy radykalnym zerwaniu nie wiadomo, czy byłaby jeszcze możliwość nawiązania od nowa relacji.

— 2. Zniesienie lękorodnej roli symptomu. To znoszenie lękorodnej roli symptomu jest braniem na siebie przez np. terapeutę czy pedagoga skutków zamknięcia w sobie. Paradygmatem metod wyjścia z „pseudotriady" czy „kryptomonady", uwolnienia ja z nieprzytomności siebie jako Ja-metafizycznego jest powrót do realnie triadycznej dynamiki konstytutywnej poznania, przede wszystkim do oparcia poznania na absolutyzującym świadectwie trzeciego, które w sytuacji zaburzonego poznania idzie często wbrew naoczności alter-ego. Ażeby przedrzeć się przez złudzenie — produkt zamknięcia się w sobie, trzeba najpierw nie bać się samego symptomu tego

zamknięcia (postawę taką nazywa V. E. Frankl „intencją paradoksalną"), i zarazem oprzeć poznanie na świadectwie trzeciego, który swoją absolutnością wprowadza to, co E. Lévinas nazwał atomosferą dobroci właściwą pragnieniu metafizycznemu, atmosferą umożliwiającą wyjście z siebie (ekstazę) ku temu co rzeczywiście inne, zewnętrzne wobec mojego ja (postawę taką nazwał V. E. Frankl „dereflekcją"). Świadectwo trzeciego odsłania mojemu ja drugiego w jego jedyności (inności radykalnej od ja, fakcie nie bycia alter-ego), odsłania zarówno z mojego ugrzęźnięcia w wyobrażeniach-projektach o drugim na obraz, podobieństwo i miarę własnych lęków, jak i zasłonięć-masek, jakie drugi wobec mnie przybiera (często jako sytuacyjną reakcję na moje w sobie zamknięcie). Świadectwo trzeciego absolutyzuje, czyli uwalnia swoją dobrocią moją intuicję z euforycznej intencjonalności i przemienia ją w intencjonalność ekstatyczną: uwalnia z lęku skutku deficytu dobroci zawiązywanej przez trzeciego, który redukuje moje *Ja-metafizyczne* do — jak mówiliśmy — *psyche* zautyzowanej czy solipsystycznie zamkniętej w sobie: do *ja-aksjologicznego* czy *ja-psychologicznego*.

Rola terapeuty, który chce pomóc uwolnić się od symptomu, nie ogranicza się do roli pielęgniarza, ale też nie jest rolą guru, który chciałby indoktrynować drugiego. Terapeuta może być świadkiem możliwej wolności, świadkiem przytomności metafizycznej sytuacji.To świadectwo absolutyzuje czy rozwiązuje symptom, pozwala przejść od pożądania do pragnienia[16]. *Rozwiąż miłością, coś związał lękiem.*

Przypisy:

[1] Tekst ten był podstawą referatu wygłoszonego na „zebraniu wtorkowym" 21.11.1989 r. Katedry Psychiatrii Akademii Medycznej w Krakowie. Refleksje te są kontynuacją głosu zabranego w dyskusji nad różnicą pomiędzy modelem medycznym w psychiatrii i w ogóle psychoterapii a modelem pedagogicznym czy rozwojowym. Problem ten ożył na klinicznym zebraniu 18.04.1989 r. ale wcześniej, też na wtorkowym klinicznym zebraniu, 13.02.1985 r. został postawiony w krytycznej dyskusji pomiędzy Andrzejem Kokoszką i Stefanem Lederem sprowokowanej krytyką A. Kokoszki określenia psychoterapii dokonanej przez S. Ledera (por. A. Kokoszka, *O istocie psychoterapii — jakie wątpliwości budzi określenie psychoterapii dokonane przez profesora Stefana Ledera*, w: *Psychoterapia* 50 (1984) 39-42; S. Leder, *Przedmowa*, w: S. Kratochvil, *Psychoterapia*, PWN,

Warszawa 1973; S. Leder, B. D. Karwasarski (red.), *Psychoterapia grupowa*, PZWL, Warszawa 1983). Kwestia została postawiona jako problem komunikacji wartości etycznych w procesie psychoterapii. W tej refleksji chciałbym się zająć fundamentem tej kwestii a mianowicie możliwością wyznaczenia granicy między normą czy zdrowiem a patologią czy chorobą.

[2] Por. *One Minute Wisdom*, Anand 1985.

[3] J. Tischner, *Ludzie z kryjówek*, Znak 283 (1978) 71-72. Por. także polemikę z tym artykułem: A. Jarnuszkiewicz SJ, *Kryjówka nadziei*, Znak 309 (1980) 343-355.

[4] J. Lacan rozważał te problemy w ramach swoich seminariów (*Le Sinthome*), szczególnie na seminariach 18 XI, 9 XII, 16 XII 1975,13 I, 10 II oraz 17 II 1976; por. *Ornicar? Bollettino periodico del Campo freudiano* 1 i 2 (1978).

[5] Por. A. Jarnuszkiewicz SJ, *Separazione e Prossimità. Studio filosofico sulla possibilità di una teoria della persona fondata sul metodo e sulle analisi di Emmanuel Lévinas*, Roma 1982, 360-367; U. Eco, *La struttura assente*, Milano 1980, 325-243.

[6] Por. E. Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye 1964, 3-5:"*Metafizyka (...) zwraca się ku gdzie-indziej, ku inaczej, ku* innemu. *W swojej formie najbardziej ogólnej, jaką przybrała w dziejach myśli, pojawia się ona w efekcie jako ruch wychodzący od świata, który jest nam bliski (...), od jakiegoś* u siebie, *które zamieszkujemy i kierujący się ku obcemu* poza sobą, *ku jakiemuś* tam. *Kres tego ruchu — owo* gdzie indziej *lub owo* inne - *zwany jest* innym *w sensie szczególnie wzniosłym. Żadna podróż, żadna zmiana klimatu, czy otoczenia nie zaspokoją tego pragnienia, które tam dąży. Owo* inne *upragnione metafizycznie nie jest* inne *w taki sposób jak chleb, który jem, kraj który zamieszkuję, pejzaż który podziwiam. (...) Tymi realnościami potrafię się* nasycić *i — w dużej mierze — zaspokoić, jakby mi ich po prostu brakowało. Tym samym ich inność wchłania się w moją tożsamość kogoś, kto myśli lub posiada. Pragnienie metafizyczne natomiast zmierza ku* całkiem innej rzeczy, *ku temu co* absolutnie inne. *(...) Pragnienie to jest jak dobroć — to co Upragnione nie dopełnia go, lecz właśnie drąży. Hojność karmiona przez Upragnione to — w tym sensie — relacja, która nie polega na zniknięciu dystansu czy na zbliżeniu lub, by jeszcze lepiej ująć istotę hojności i dobroci,to stosunek, którego pozytywność pochodzi z oddalenia, z separacji, gdyż żywi się ona, można by rzec, swoim głodem. Oddalenie, które jest radykalne tylko wtedy, gdy pragnienie nie jest możliwością przewidzenia upragnionego, gdyż nie myśli z góry o tym czymś, ale zmierza ku temu na los szczęścia, to znaczy jako ku czemuś, co jest absolutną innością, nieprzewidywalną — zmierza tak, jak się zmierza ku śmierci. (...) Niewidzialność nie wskazuje na nieobecność stosunku; implikuje ona stosunki z tym, co nie jest dane i czego nie ma żadnej idei. Wizja jest zgodnością idei i rzeczy: pojmowaniem* (comprehénsion), *które scala. Niezgodność nie oznacza prostego zaprzeczenia idei lub niejasności*

tejże, lecz że jest ona poza perspektywą jasności i nocy, poza perspektywą poznania przykładającego miarę do bytów — bezmiernością Pragnienia. To pragnienie jest pragnieniem obsolutnie Innego. Metafizyka pragnie Innego nie na sposób głodu, który się zaspokaja, pragnienia, które się gasi czy zmysłów, które się nasyca — pragnie Innego poza wszelkim zaspokojeniem. (...) Pragnienie bez zaspokojenia, które ściśle rzecz biorąc rozumie (entend) *oddalenie, inność i zewnętrzność Innego. Owa inność, nieadekwatna do idei, dla Pragnienia ma sens. Jest ona rozumiana (*entendu*) jako inność kogoś Drugiego (*Autrui*) i to inność Najwyższego. Sam w ogóle wymiar wysokości zostaje otwarty właśnie przez Pragnienie metafizyczne*". (...) s. 34. „*To pragnienie jest pragnieniem w jestestwie już szczęśliwym: to pragnienie jest nieszczęściem szczęśliwego, potrzebą luksusową*". s. 77-78: „*Porządek Pragnienia — relacji między obcymi, którzy nie brakują sobie wzajem — pragnienia w swej pozytywności — ustala się poprzez ideę stworzenia z niczego. Rozwiewa się więc płaszczyzna bytu potrzebującego, chciwego swoich uzupełnień i zaczyna się możliwość egzystencji sabatycznej, w której egzystencja zawiesza konieczność egzystencji. (...) Idea stworzenia ex nihilo wyraża więc wielość nie zjednoczoną w jakąś całość (totalité)*". Oraz E. Lévinas *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1964, 175. „*Prawdziwym pragnieniem jest to, którego Upragnione nie spełnia lecz pogłębia. Ono jest dobrocią. Nie odnosi się do jakiejś ojczyzny zagubionej czy do zagubionej pełni, nie jest nostalgią powrotu — nie jest nostalgią. Jest brakiem w jestestwie, które* jest *zupełne i któremu nic nie brakuje*".

[7] Por. Duns Szkot, *Traktat o pierwszej zasadzie*, Warszawa 1988, 72.

[8] Por. A. Jarnuszkiewicz SJ, *Krytyka rozumu dialogicznego*, w: *Teksty Filozoficzne „Rozum i Słowo. Eseje dialogiczne"*, Kraków 1987, 164-177.

[9] Por. E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, Kraków 1988.

[10] Łacińskie *circuminCessio* z niuansem o charakterze aktywnym i dynamicznym czy *circuminSessio* w sensie inhabitacji bardziej statycznej.

[11] Por. T. Gadacz SP, *Miłość mocniejsza niż śmierć. Franza Rosenzweiga filozofia zbawienia*, Przegląd Powszechny 12 (1988) 363-364.

[12] Etyką nazywa Lévinas „*relację między terminami, gdzie jeden i drugi nie są połączone ani przez syntezę zrozumienia, ani przez relację podmiotu i przedmiotu, i gdzie mimo to jeden waży, czy zależy, czy też jest znaczący dla drugiego, gdzie są one połączone intrygą, której wiedza nie mogłaby ani wyczerpać, ani wyjaśnić*". Por. E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, dz. cyt., 225 przypis 1.

[13] Por. C. G. Jung, *Próba psychologicznej interpretacji dogmatu o Trójcy Świętej*, w: *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*, Warszawa 1976, 173 przypis 1: „*Często pytano mnie, skąd pochodzi archetyp — czy jest on czymś odziedziczonym czy też nabytym. (...) Archetypy to (...) czynniki i motywy, które porządkują pewne elementy psychiczne nadając im formę obrazów*

(trzeba je nazwać archetypowymi), i to zawsze w sposób rozpoznawany dopiero na podstawie uzyskanego rezultatu. Wyprzedzają one świadomość i przypuszczalnie stanowią strukturalne dominanty psychiki w ogóle, podobnie jak w ługu macierzystym istnieje niewidzialna, potencjalna forma sieci krystalicznej. Archetypy jako warunki a priori *stanowią szczególny psychiczny przypadek znanego biologom* pattern of behaviour, *który wszelkim istotom żywym nadaje ich specyficzny charakter. I podobnie jak przejawy tego biologicznego podstawowego projektu, również przejawy archetypu mogą się zmieniać w toku jego rozwoju. Ujmując jednak rzecz empirycznie, archetyp nigdy nie miał początku w zakresie życia organicznego. Pojawił się razem z życiem".*

[14] Por. S. Kuczkowski SJ, *Poczucie winy w świetle praktyki klinicznej*, Znak 230 (1973) 1021-1022 przypis 1: *„Autor artykułu opowiada się za ścisłym rozgraniczeniem pojęć: super-ego i sumienie. W literaturze psychologicznej nie ma zgody wśród autorów i jednoznacznych definicji. Sam twórca terminu super-ego, Freud, używał niekiedy terminów sumienie i super-ego zamiennie. Jednakowoż na podstawie analizy da się ustalić te dwa tak ważne w sferze życia moralnego pojęcia. SUPER-EGO jest «zbiorem postaw zaczerpniętych z uwewnętrznionego systemu wartości społecznych, których używa jednostka do oceny własnego zachowania. Super-ego jest uczuciowe, irracjonalne, po większej części nieświadome i jest źródłem li tylko emocjonalnego poczucia winy, które może być patologiczne na poziomie neurotycznym lub psychotycznym. Super-ego jest przyjmowaniem przez dziecko bez refleksji sankcji dozowanych przez rodziców czyli bez wglądu w znaczenie samego doświadczenia wewnętrznego» (Coville). Wiąże się ono ze ślepą siłą samozniszczenia, pulsuje niepokojem. Super-ego kształtowało się w warunkach zależności magicznej dziecka od rodziców, które nie było w stanie zrozumieć pewnych reakcji ze strony swoich wychowawców. Formowaniu super-ego towarzyszy nieumotywowanie kary. Dziecko miało niejasne uczucie, że jest igraszką kaprysu znaczących dlań osób. Najważniejsze w całym procesie jest to, że czuło się winne, nie czując się nigdy odpowiedzialne (Berge). Zilboorg uważa, że poczucie winy wywodzące się od super-ego nie jest faktycznie poczuciem winy, ale strachem przed swym własnym super-ego, który jest analogiczny do strachu przed zanadto wymagającym ojcem. Super-ego jest z natury nieprzebaczające. Zawiera w sobie agresję i nienawiść, nie może być uciszone, uspokojone, gdzie sumienie ż a ł u j e, tam super-ego się z ł o ś c i. SUMIENIE «zawiera w sobie rozumowy osąd dotyczący słuszności lub zła. Jest ono świadome i samorefleksyjne. Jest źródłem realnej winy, jako adekwatnej reakcji na grzech w teologicznym sensie» (Coville). Sumienie — produkt świadomości i światła rozumu związane jest z mądrą samokontrolą i zasadniczo nie zawiera w sobie żadnego strachu, zawierając coś, co przekracza nasze dane psychologiczne (Stern). Koordynuje i reguluje nasze moralne idee, emocje i zachowanie zgodne z moralnymi wartościami, moralnymi ideałami i moralnymi zasadami, które w sposób świadomy i nieświadomy*

zaasymilowaliśmy. Posiada funkcję wykonawczą i sądową. Jego pogwałcenie prowadzi do realistycznych poczuć winy (Mc Kenzie). Dziecko z chwilą osiągnięcia poczucia odpowiedzialności nie działa tylko dlatego, że boi się utracić rodziców (super-ego), ani też tylko dlatego, że kocha swych rodziców (ego idealne — ideal ego), ale dlatego, że widzi (nie od razu jasno), iż pewne zachowanie jest dobre i odczuwa doświadczenie wewnętrzne: to powinno być zrobione. Nie tylko wie, że inne zachowanie nie jest pochwalane, ale ono samo je gani (Mc Kenzie)".

Por. także S. Kuczkowski SJ, A. Jarnuszkiewicz SJ, *Rola poczucia winy w tworzeniu się postawy moralnej*, w: *Powołanie człowieka* VI (red. B. Bejze), Pallotinum, Poznań-Warszawa 1983, 261-275.

[15] Można by pokusić się o systematyzację typów owych różnych „krótkich spięć" paralelnie do systematyzacji zaburzeń psychicznych i typów osobowości zaburzonych czyli

— 1. bez realnych kontaktów z rzeczywistością (zautyzowanych i rozbitych lękiem; schisis która rozwarstwia osobowość od osoby i tym samym rozszczepia samą osobowość na trzy fragmenty), oraz

— 2. o sui generis dynamice wewnętrznej; głębia braku kontaktu z realnym Drugim i Trzecim może być pełna (psychopatyczna, psychotyczna) albo fragmentaryczna (neurotyczna), dynamika wewnętrzna może być natomiast statyczna lub degradacyjna (brak konfliktu) albo rozwojowa (obecność konfliktu).

Systematyzacja przebiegałaby ze względu na relatywnie mniejszą czy większą moc w konflikcie — „krótkim spięciu" ego, super-ego i alter-ego względem siebie.

[16] Czy inaczej to nazywając: od „monologu" czy „dialogu" symbiotyzującej konwencji do etyki, lub od po-rozumienia i po-jednania do z-gody czy u-gody z drugim realnym.

Tadeusz Rostworowski SJ

REFLEKSJE NAD POJĘCIEM SOLIDARNOŚCI

1. Założenia i cel artykułu

Artykuł stanowi próbę wskazania istotnych związków znaczeniowych, jak również pewnej genezy i rozwoju, jednego z najbardziej popularnych teraz pojęć, mianowicie solidarności. To zadanie wydaje się być tym ważniejsze, pilniejsze i konieczne[1], im częściej używa się go na oznaczenie pewnej rzeczywistości, zwłaszcza grup dochodzących do znaczenia w kontekście politycznym w kraju. Bez wniknięcia bowiem w historię i istotną treść tego pojęcia, łatwo można je spłycić, używając np. jako sloganu o arbitralnie podstawionym znaczeniu. Grozi to tym bardziej, że pojęcie to zostało „zmaterializowane", przez identyfikację w pewnym stopniu ze związkiem zawodowym i ugrupowaniami społecznymi w Polsce.

1.1. Metoda poszukiwań

Pojęcie „solidarność" wyrasta z doświadczenia[2]. Wydaje się, że powinno być ono rozumiane w dynamicznej relacji zwrotnej, tzn. trzeba badać z uwagą z jednej strony rzeczywistość doświadczenia, którego ono dotyczy, z drugiej zaś sprawdzać je w tej rzeczywistości doświadczalnej, istniejącej i tworzącej się w dynamicznym procesie. „Dane doświadczenia nie tylko umożliwiają nam poznanie przedmiotów, lecz mają nadto moc uzasadniającą, motywującą z jednej strony nasze przekonania, z drugiej weryfikującą uzyskane pojęcia i sądy o danych przedmiotach"[3].

Chodzi też o to, by zgłębiając pojęcie „solidarność" wejść w konkretną rzeczywistość doświadczalną, w której ono powstaje, i w tej rzeczywistości uchwycić zasady ontyczne, racje ogólne i powszechne[4], czyli, dokonać oglądu, ale i wglądu w rzeczywistość stojącą u jego podstaw.

1.2. Sformułowania językowe

Przedstawione poniżej rozważanie stanowi pierwszy etap naszej refleksji nad głównym problemem tego artykułu. Stanowi ono analizę pojęcia „solidarność" wychodzącą od sformułowań językowych, jak również od egzystencjalnego opisu faktów związanych z tym pojęciem we współczesnej historii Polski.

W języku polskim występuje pewien zbiór terminów związanych bezpośrednio z pojęciem „solidarność". Używa się bowiem wyrazów: solidarnie, solidarnościowy, solidarność, solidarny, solidarystyczny, solidaryzm, solidaryzować się, solidaryzowanie się. Jaki jest ich wzajemny stosunek i następstwo, czyli hierarchia współzależności, które z tych pojęć jest pierwotne?

Przymiotnik „solidarny" znamionuje specyfikę postępowania. Bywa określany niejako samodzielnie, bez bezpośredniego odniesienia go do rzeczownika solidarność. Niektóre słowniki rzeczownik ten właśnie tłumaczą przez odniesienie do tego przymiotnika, jako „bycie solidarnym"[5].

Wyraz „solidarnie" jest przysłówkiem pochodzącym od przymiotnika „solidarny". Odnosi się do czasownika działać i postępować, dla zaznaczenia, że działanie ma specyficzny charakter.

Przymiotnik „solidarnościowy" oznacza: „świadczący o solidarności, wyrażający solidarność"[6]. Przymiotnik ten ma u podłoża rzeczownik „solidarność".

Wyraz „solidaryzm" oznacza pogląd ekonomiczny podkreślający jedną z podstawowych cech społeczeństwa.

Przymiotnik „solidarystyczny" jest też wyrażeniem z ekonomii politycznej i pochodzi od „solidaryzmu".

Natomiast czasownik „solidaryzować się" określa pewną pozytywną postawę wobec innych w jakiejś sprawie, czyli bycie w ścisłej relacji z kimś. Jego formą rzeczownikową jest wyraz „solidaryzowanie się".

Tak więc przymiotnik „solidarny" i rzeczownik „solidarność" wydają się być rdzeniem i korzeniem wszystkich innych wyrazów pochodnych.

Istnieje zgodność opinii, iż pojęcie „solidarność" pojawiło się w kontekście sytuacji prawnych. Bezpośrednio pojęcie to jest pochodzenia francuskiego a etymologicznie pochodzi od łacińskiego terminu: *solidum*. W rzymskim języku prawniczym *solidum* oznaczało zobowiązanie, na podstawie którego każdy z dłużników był odpowiedzialny za całość długu[7].

1.3. Definicje słownikowe

W języku potocznym mówi się o byciu solidarnym z kimś, o postawie solidarnej lub odwrotnie: o niebyciu solidarnym czy postawie nie-solidarnej. By te wyrażenia przebadać, warto przytoczyć znaczenia wyrazu „solidarność" i jego pochodnych podane w różnych słownikach.

„Słownik języka polskiego" tym wyrazem oznacza: 1. „jedność, wspólnotę, jednomyślność"; solidarność rodzinną, solidarność w postępowaniu, 2. w znaczeniu prawniczym odpowiedzialność każdego ze współodpowiedzialnych za całość zobowiązania".

W „Leksykonie PWN" solidarność rozpatrywana jest na trzech płaszczyznach: prawniczej, psychologicznej i socjologicznej. W znaczeniu prawnym oznacza formę zespolenia określonej grupy opartą na obowiązku wzajemnej odpowiedzialności i wzajemnej pomocy; może występować po stronie dłużników i po stronie wierzycieli. Z psychologicznego punktu widzenia oznacza skłonność do postępowania takiego samego, jak postępowania innych członków grupy, do której się należy, nawet wbrew własnym interesom i przekonaniom. Natomiast z punktu widzenia socjologicznego oznacza postawę członków danej grupy społecznej przejawiającą się we współdziałaniu i współodpowiedzialności; szczególnie wyraźna jest ona w sytuacji zagrożenia grupy z zewnątrz[8].

W „Wielkim słowniku języka polskiego"[9] obok powyższych określeń pojawiają się związane z nimi cytaty z literatury polskiej: „Pojmuję dobrze solidarność obywatelską, będącą niejako fundamentem społecznej budowy"[10]. „W dzieciństwie swoim i swojej młodości nasłuchałem się kazań i nauk o solidarności rodzinnej,

o wzajemnej miłości członków rodziny"[11]. „Trzeba nam trzymać się za ręce... solidarność tylko może nas zbawić"[12].

Inny, starszy „Słownik języka polskiego" podając znaczenie tego wyrazu precyzuje, iż chodzi o taką sytuację, którą najlepiej wyraża zdanie: „jeden za wszystkich, wszyscy za jednego"[13]. W takim też duchu „Larousse" określa pojęcie solidarność, jako „stan wielu osób wzajemnie powiązanych: solidarność czynna (między wierzycielami), bierna (między dłużnikami). — 2. Wzajemna zależność; poczucie, które mobilizuje ludzi do udzielania sobie wzajemnej pomocy"[14].

1.4. Sens definicji słownikowych

Do czego możemy dotrzeć przez te krótkie definicje słownikowe i co one odsłaniają, gdy chodzi o pojęcie solidarność?

Pojęcie to pojawia się w trzech dziedzinach: prawnej, psychologicznej i społecznej. Prawniczy punkt widzenia jest pierwotny; właśnie z prawa pojęcie to pochodzi i tam się ukształtowało. Jak podano wyżej, jest to taki układ międzyludzki w stosunku do zaciąganej np. pożyczki, który każdemu z wierzycieli — jeśli ich jest kilku — daje prawo domagania się zwrotu całości sumy. Jest to czynne ujęcie solidarności. Gdy chodzi o dłużników, to każdy z nich jest odpowiedzialny za całość długu i musi go oddać temu czy tym, od których suma została wzięta. Jest to aspekt bierny tego pojęcia; oznacza moc zobowiązania, niemniej wiąże się z pewnym działaniem, gdyż każdy ze wspólników może czynnie dochodzić swego prawa: gdy mianowicie jeden z dłużników oddając całość sumy wierzycielowi czy wierzycielom, może z kolei dochodzić zwrotu części przypadającej na każdego ze swoich wspólników, tak by mógł także on odzyskać to, co mu się należy.

Układ ten więc rozgrywa się w ramach „całości" jakiegoś zobowiązania, czy to gdy chodzi o zwrot zaciągniętego długu, czy też o domaganie się jego oddania. Podkreśla to znaczenie łaciński wyraz *solidum*, będący rdzeniem pojęcia solidarność[15]. Oznacza ono bowiem całość, całą sumę, kapitał[16].

Solidarność jest to więc taki układ, w którym zachodzi wzajemna relacja zobowiązania i odpowiedzialności dotyczącej pewnego

elementu trzeciego, niejako materialnego, będącego jego przedmiotem. On to modeluje układ tej relacji tak, że — jak to powiedzieliśmy wyżej — występują w nim dwie strony: czynna — mająca pewne swoje prawa np. do sumy pieniędzy, i bierna, będąca przedmiotem dochodzenia tych praw.

Ten element materialny, tj. pewna całość, cała suma, kapitał, dotyczy obu stron międzyludzkiej relacji. Zobowiązanie bowiem dotyczy całości. Właśnie ta całość tworzy dwustronną relację do tego stopnia, iż dwukrotnie w określaniu solidarności pojawia się stwierdzenie: „jeden za wszystkich, wszyscy za jednego". Wydaje się, iż stwierdzenie to jest już jakby drugim etapem odczytywanego przez nas doświadczenia i w tym sensie pewną ewolucją analizowanej tutaj sytuacji. Dlaczego? Mówiliśmy powyżej jedynie o takim układzie, w którym całość jako zobowiązanie dotyczy w formie czynnej czy biernej dwóch stron osobowych wchodzących we wzajemne powiązanie; relacja do całości kapitału określała prawa lub obowiązki wobec sumy będącej przedmiotem układu. W powiedzeniu cytowanym wyżej natomiast, relacja całości do części rozgrywa się w ramach jednej tylko strony, która zostaje w jakiś konkretny sposób określona jedynie w układzie międzyludzkim, nie odnosząc się bezpośrednio to tego elementu trzeciego, choć go nie wykluczając.

Wydaje się, iż w układzie: jakaś grupa ludzi w stosunku do całości sumy pieniędzy lub kapitału, ważne jest to, że poprzez odniesienie do elementu zewnętrznego, jakim jest ta kwota, do której ludzie ustosunkowani są w sposób czynny czy bierny, jako mający prawo do tej sumy czy jako mający ją zwrócić, nie zostaje przesłonięta relacja wewnątrz danej grupy. Właśnie głębszy sens odczytania pojęcia solidarność w analizowanej sytuacji prowadzi do odkrycia relacji tkwiącej wewnątrz danej grupy na zasadzie układu: „jeden za wszystkich, wszyscy za jednego". Element zewnętrzny, w tym wypadku suma, kapitał odsłaniają głębszą relację tkwiącą w danej grupie osób[17]. I może dlatego w dalszym odczytywaniu tego pojęcia staje się on niemal niewidoczny.

Następuje więc przesunięcie akcentu z relacji osób do przedmiotu zewnętrznego na sfery relacji międzyosobowych. Wyraża to także inne idiomatyczne wyrażenie pojęcia solidarność: „siedzimy wszyscy w jednej łodzi"[18].

2. Egzystencjalne doświadczenie solidarności

By pogłębić analizę powyżej zarysowanej sytuacji, odwołajmy się do doświadczenia związanego z ruchem „Solidarność".

Słowo „Solidarność" zrobiło w naszych czasach największą karierę, jeśli tak wolno powiedzieć, w związku z nazwaniem tym imieniem pierwszego Wolnego Związku Zawodowego na terenie bloku państw socjalistycznych[19]. Miało to miejsce w Gdańsku w sierpniu w 1980 r. Gdy się śledzi historię tamtych wydarzeń, widać wyraźnie, że nazwa ta pojawiła się wtedy dzięki szczególnemu zbiegowi okoliczności. Nie była bowiem zamierzona przez tych, którzy walczyli o wolne związki[20]. Mianowicie, pierwsza fala strajków sierpniowych załamała się po częściowym spełnieniu żądań przez dyrekcję Stoczni Gdańskiej. Niemniej jednak niemal równocześnie powstała druga fala tzw. strajku solidarnościowego. Dopiero ten strajk utrzymał się, doprowadzając do pertraktacji z przedstawicielami rządu. Dlatego właśnie powstanie wolnych związków zawodowych, jeden z głównych postulatów strajku, powiązano z pojęciem Solidarności. Ujawniło to dobitnie pierwsze graficzne wyrażenie nazwy Solidarność przedstawione jako zespół trzymających się razem malutkich czerwonych liter-ludzików na białym tle, połączonych we wspólnej walce razem. Bardzo szybko z figuralnej postaci małych osób pozostały tylko kontury grubo namalowanych liter. Napis ten w błyskawicznym tempie obiegł cały świat. Pozostało słowo, natomiast kontekst jego użycia zatarł się w pamięci. Niemniej ważną jest rzeczą pamiętać, jak ono się pojawiło i dlaczego użyto takiej właśnie, a nie innej nazwy.

2.1. Sens egzystencjalnego doświadczenia solidarności

Od zobiektywizowanego opisu tego doświadczenia powróćmy do wyżej prowadzonej analizy. Jest rzeczą charakterystyczną, że pojęcie solidarności pojawiło się w drugiej fazie strajku. Partykularne interesy robotników Stoczni zostały wynegocjowane w rozmowie z władzami. To, co było *spiritus movens* protestu ludzi pracy, ujęte w formę konkretnych postulatów, zostało spełnione. Tym samym wygasło zarzewie tej robotniczej formy protestu na terenie Stoczni i właśnie w tym momencie znaczna liczba mniejszych i słabszych

zakładów przemysłowych przyłącza się do trwającego jeszcze strajku, przedstawiając swoje postulaty. Stocznia tymczasem osiągnęła już to, co chciała osiągnąć, dlatego wobec dyrekcji zobowiązuje się do zakończenia strajku. Pojawia się bardzo poważny dylemat: czy pozostać w orbicie swoich własnych interesów i rozpocząć normalną pracę, czy też w imię interesu powszechniejszego, obejmującego już wiele innych zakładów, walczyć dalej? Zwycięża interes powszechny i w ślad za tym opowiedzeniem się za powszechnością, a może ściślej jeszcze w imię tej powszechności pojawia się nazwa Solidarność[21]. W pierwszym momencie jej pojawienia się brzmi ona jak zarzut nielojalności wobec już powziętych ustaleń. Co więcej, używa tego słowa po raz pierwszy dyrektor będący reprezentantem uciskającej władzy. Dobro powszechniejsze wyraża się w formie zobiektywizowanej relacji: „jeden za wszystkich, wszyscy za jednego", „bo siedzimy wszyscy razem w jednej łodzi".

3. Porównanie sensu egzystencjalnego doświadczenia solidarności z jego znaczeniem słownikowym

Spróbujmy zebrać wyniki naszych analiz. Wychodząc od znaczenia etymologicznego wyrazu solidarność i konfrontując je ze znaczeniem podanym w słownikach, dostrzegliśmy pewną ewolucję znaczeń językowych: od takiego układu relacji w stosunku do całego zobowiązania, długu, czy kapitału, iż obie strony tego zobowiązania odpowiadają za całość długu lub też mają prawo do całości kapitału, przechodzi się do sytuacji wyrażonej w zdaniu: „jeden za wszystkich, wszyscy za jednego". Pod tym sformułowaniem kryje się układ w obrębie pewnej grupy ludzi. Układ ten określa wzajemne relacje. Mogą się one rozgrywać na płaszczyźnie socjologicznej czy psychologicznej, tak jak o tym mówiły znaczenia słownikowe. Wydaje się, że element trzeci, tzn. całość sumy długu lub kapitału, schodzi na dalszy plan. Nie znaczy to jednak, że zostaje on wykluczony, lecz tylko to, że w układzie relacji staje się on prawie niewidoczny.

Próba analizy zapisu konkretnego egzystencjalnego doświadczenia solidarności i okoliczności jej pojawienia się wskazują na sytuację, w której potrzeba nazwy-symbolu pojawia się dopiero wtedy, kiedy następuje przejście od interesu partykularnego danej grupy społecznej do — w tym konkretnym wypadku — walki

w formie strajku o interes powszechniejszy, bardziej uniwersalny. I dlatego, paradoksalnie, pojęcie „solidarność" pojawia się w pierwszym momencie jako zarzut, wymówka. Ten zarzut, wymówka, jest słuszny w polu interesu cząstkowego, w tym wypadku Stoczni im. Lenina. Natomiast jest jakimś koniecznym etapem na drodze wyzwolenia i zmierza w kierunku powszechności i uniwersalności. Trzeba także zaznaczyć, że w świetle tej powszechności konkretne interesy Stoczni nie giną. One zostają rozszerzone o wymiar bardziej ogólny. I przez to właśnie, tym bardziej stają się trwałe. W pierwszym etapie wymaga to jednak chwilowego zrezygnowania z nich na rzecz ogółu.

Dlatego zbierając razem te dwie refleksje, można zauważyć pewną ciągłość pomiędzy drugim odczytaniem treści pojęcia solidarność w sformułowaniu: „jeden za wszystkich, wszyscy za jednego", a konkretnym doświadczeniem tej rzeczywistości. Niemniej zdanie to w świetle analizy konkretnego zapisu egzystencjalnego doświadczenia rozjaśnia się i staje się bardziej przemawiające[22]. Relacja: jeden za wszystkich, wszyscy za jednego — dokonuje się w formie pewnej dialektyki, w której następuje przejście od tego co jednostkowe do tego co wspólne, niejako poprzez wyjście z tego co jednostkowe. I to co jednostkowe, nie ginie, co więcej, zostaje jeszcze mocniej utrwalone, ale jedynie wtedy, kiedy następuje ten skok z jednostkowości ku ogółowi, tak iż to, co prywatne, właśnie w odniesieniu do ogółu jeszcze się umacnia.

4. Analiza przymiotnika „solidarny"

Termin „solidarność" wiąże się i współbytuje z przymiotnikiem „solidarny", jak to zostało wyżej wskazane. Dlatego przeprowadźmy analizę także tego przymiotnika, by w ten sposób doprecyzować bardziej samo pojęcie solidarności. Wydaje się, że nie jest tautologią, gdy solidarność rozważa się w związku z określeniem „solidarny", gdyż takie zdają się być implikacje językowe.

Wyraz „solidarny" (w l. mn. solidarni) oznacza: „zgodny z kimś w poglądach, w postępowaniu, dążący do wspólnego celu, poczuwający się do współodpowiedzialności; jednomyślny, współodpowiedzialny: solidarna klasa, solidarne wystąpienie"[23]. Przymiotnik „solidarny" określa tego, kto się poczuwa do współodpowiedzial-

ności, współdziałania; kto jest zgodny z kimś w poglądach i postępowaniu, jednomyślny[24]. Oto kilka przykładów z literatury:

„Załoga okazała się solidarna i tę solidarność musimy utrwalić"[25]. „W niczym nie byli tacy solidarni, jak w wyprowadzaniu nauczyciela w pole"[26]. „Byłabym szczęśliwa, gdyby wszyscy członkowie naszego narodu kochali się i pomagali sobie wzajemnie, ażeby byli solidarni, ponieważ jedność tworzy siłę"[27].

Egzystencjalne doświadczenie solidarności pod kątem analizowanego tu przymiotnika „solidarny", wydaje się wskazywać na pewne następstwo w ich pojawianiu się. Bycie solidarnymi z załogami innymi zakładów i dlatego kontynuowanie zakończonego już w Stoczni strajku — stało się przyczną pojawienia się nazwy SOLIDARNOŚCI. Konkretne i doświadczalne bycie solidarnym rodzi nazwę przedłużającego się strajku, określając zarazem jego wymiar i znaczenie. Nazwa „solidarność" jest więc skutkiem bycia solidarnymi. U podstaw tej nazwy leży konkretny wymiar doświadczalny. W tym świetle nie jest ona czymś teoretycznym, ale jest wyrazem rzeczywistości przeżywanej egzystencjalnie. Tak wyłania się jakby jej główna wartość: jest nią oparcie o doświadczalne i konkretne bycie solidarnym; nazwa i odpowiadające jej pojęcie odcięte od swojego wymiaru doświadczalnego tracą podstawę.

Powiedzieliśmy wyżej, porównując znaczenie słowa solidarność ujawnione w definicjach słownikowych z egzystencjalną treścią pojęcia solidarność, iż znamiennym jego rysem jest wskazanie na relację tkwiącą w danej grupie ludzi, tzn. wyjście z jednostkowości ku powszechności, poprzez zrezygnowanie z tego, co partykularne, na rzecz pewnej uniwersalności. Niemniej to, co jednostkowe, nie ginie, lecz bardziej się utrwala w tym, co powszechne. Zachodzi jednak taka relacja jedynie wtedy, gdy człowiek nie zatrzymuje się na jednostkowości i partykularności. Wówczas nie traci on tej konkretności lecz odzyskuje ją tym pełniej i silniej w wymiarze powszechnym.

Przypisy:

[1] Rok 1980 był momentem, kiedy słowo „solidarność" było na ustach wszystkich, pojawiając się często w prasie światowej. Nie przeprowadzono jednak gruntownej teoretycznej analizy tego pojęcia. Najwięcej miejsca w swej refleksji filozoficznej poświęcił temu pojęciu ks. Józef Tischner

szczególnie w pracach: *Etyka Solidarności*, Kraków 1981; *Polska jest Ojczyzną*, Paryż 1985.

[2] Metoda, w której doświadczenie jest punktem wyjścia badania rzeczywistości, jest m.in. charakterystyczna dla K. Wojtyły. Precyzując np. pojęcie „oczywistość" pisze: „Fakt «człowiek działa» w swej pełnej doświadczalnej zawartości pozwala się mianowicie zrozumieć jako czyn osoby. Cała zawartość doświadczenia ujawnia nam ów fakt w taki właśnie, a nie inny sposób — ujawnia z właściwą sobie oczywistością. Co w tym wypadku oznacza „oczywistość"? Po pierwsze — zdaje się ona wskazywać na istotną właściwość ujawniania czy też unaoczniania się przedmiotu, na znamienny dla tego rys poznawczy. Równocześnie jednak oczywistość oznacza, że zrozumienie faktu „człowiek działa" jako czynu osoby — czy może lepiej jako całokształtu „osoba-czyn" — znajduje całkowite potwierdzenie w zawartości doświadczenia, czyli zawartości faktu „człowiek działa" przy jego ogromnej częstotliwości". K. Wojtyła, Osoba i czyn, Kraków 1985, wyd. 2, s. 14-15.

O takiej metodzie pisze ks. T. Styczeń: „Otóż twierdzenia Autora [K. Wojtyły — T. R.], które metodologicznie wyrażają jedynie racje uniesprzeczniające zachodzenie stwierdzanych w punkcie wyjścia dynamizmów, okazują się treściowo po prostu tezami o tym, kim jest człowiek. Są tezami antropologii. Tezy antropologii tego typu są tezami koniecznymi, apodyktycznymi, a zarazem tezami realnie przedmiotowymi i uprawomocnionymi doświadczalnie. Wyrażają bowiem w swej treści to, co pozostaje w koniecznym związku z treścią faktów ujętych zdaniami opisowymi w punkcie wyjścia. Na skutek ukazanego jakby sprzężenia zwrotnego pomiędzy punktem wyjścia: opisem faktów — a zarazem dojścia: twierdzeniami wyrażającymi jedyne racje uniesprzeczniające fakty, twierdzenia o faktach niejako się „ukonieczniają". Musi tak być, jak jest i jak się jawi doświadczeniu. Twierdzenia zaś o racjach się urealniają i uempiryczniają; racja konieczna tego, co realne, nie może być sama nieralna". T. Styczeń, Metoda antropologii filozoficznej w „Osobie i czynie", „Analecta Cracoviensia", V (1973/1974), s. 12. Por. tegoż autora, Doświadczenie człowieka i świadczenie człowiekowi, „Znak", (1980) nr 3, s. 268-269.

[3] R. Ingarden, Z badań nad filozofią współczesną, Warszawa 1963, s. 290.

[4] „...metaphysicus considerat etiam de singularibus entibus, non secundum proprias rationes, per quas sunt tale vel tale ens, sed secundum quod participant communem entis rationem". Tomasz z Akwinu, In Boetii de Trinitate, Lect. II, qu. I, a. 4, ad 6; cyt. za: ks. M. Jaworski, Koncepcja antropologii filozoficznej w ujęciu Kardynała K. Wojtyły, „Analecta Cracoviensia", V (1973/1974), s. 95.

[5] Słownik języka polskiego, red. W. Doroszewski, Warszawa 1966, t. VIII, s. 490.

[6] Tamże.

[7] „Etymologiquement, le mot [solidarité] est une déformation du mot solidum qui, chez les jurisconsultes romains, servait à désigner l'obligation qui pesait sur les débiteurs lorsque chacun d'eux était tenu pour le tout (in solidum)". A. Lalande, Vocabulaire technique et critique de la Philosophie, Paris 1962, s. 1006. „Solidum, całość, zwłaszcza cała suma, kapitał". Marcus Tullius Cicero, Pro Rabirio Postumo, 46; Quintus Horatius Flaccus, Sermones 2, 3, 240". Słownik łacińsko-polski, red. M. Plezia, Warszawa 1979, t. V, s. 170.

[8] Por. Leksykon PWN, Warszawa 1974, s. 761.

[9] Słownik języka polskiego, Warszawa 1966, s. 490.

[10] E. Orzeszkowa, Nad Niemnem, Warszawa 1950, t.II, s.49.

[11] A. Dygasiński, Gorzałka, t. I, s. 213.

[12] J. Bliziński, Rozbitki. Komedia, Warszawa 1951, s. 101.

[13] Por. Słownik języka polskiego, Jan Karłowicz, Adam Kryński, Władysław Niedźwiecki, Warszawa 1915, t. VI, s. 264.

[14] Larousse de la Langue Francaise, Paris 1977, s. 1670.

[15] „SOLID(US) złota moneta rzymska i bizantyjska od r. 309 ne. oraz germańskich państw Europy zach. w V-VII w.; nazwa, której pochodnymi są: wł. soldo, fr. sou, niem. Sold, Söldner, Soldat, polskie żołd, żołnierz, żołdak." Wł. Kopaliński, Słownik mitów i tradycji kultury, Warszawa 1985, s. 1086.

[16] Por. Słownik łacińsko-polski, Warszawa 1979, t. V, s. 170.

[17] Może dlatego „Słownik amerykański" definiując pojęcie solidarności podkreśla przede wszystkim więź, przyjaźń wynikającą ze wspólnej odpowiedzialności lub celu. „Solidarity is primarily a social term. It means union or fellowship arising from common responsibilities and interests, as between members of a class or body of persons, or between classes". A Dictionary of Contemporary American Usage, New York 1957, s. 464.

[18] „Wir sitzen alle in einem Boot". Philosophisches Wörterbuch, herausgegeben von Walter Brugger, Herder 1967, s. 349, hasło: Solidarismus.

Obraz społeczeństwa-państwa jako grupy ludzi siedzących razem w jednej łodzi jest rozwijany przez A. Frycza Modrzewskiego w jego rozprawie „O państwie".

[19] Pod koniec XIX w. powstała w Warszawie partia polityczna nosząca w nazwie słowo „Solidarność". Chodzi o „Partię Robotniczą Solidarność", utworzoną przez grupę rozłamową, która w marcu 1883 r. wystąpiła z I Proletariatu, sprzeciwiając się prowadzeniu walki politycznej; jej twórcą i przywódcą był K. Puchewicz, a jego głównymi współpracownikami — L. Sawicki (1863-1893), J. Paszka (1862-?). Solidarność wydała dwa dokumenty partyjne: Program (15 IV 1883) i Odezwę (12 V 1883); celem partii było

prowadzenie propagandy socjalistycznej wśród robotników oraz ograniczonej walki ekonomicznej; wpływy jej ograniczały się do miasta Warszawy; Solidarność istniała do lata 1883, kiedy po ostrych dyskusjach niemal wszyscy jej członkowie wstąpili do Proletariatu". Wielka Encyklopedia Powszechna PWN, Warszawa 1967, t.X, s. 658, hasło: Solidarność.

[20] „Jest paradoksem, że po raz pierwszy zwrotu 'strajk solidarnościowy' użył dyrektor Gniech. 'Strajk solidarnościowy' — to brzmiało w ustach dyrektora jak zarzut. Według wcześniejszych ustaleń mieliśmy dyskutować i negocjować tylko sprawy stoczniowców. Rzeczywiście 'Solidarność' narodziła się w momencie załamania strajku stoczniowego, na przełomie, na przejściu od lokalnego sukcesu Stoczni do strajku w obronie innych zakładów pracy, które tej obrony potrzebowały. Te racje — moralne — to żądanie solidarności, które ze sobą przynieśli do Stoczni, spowodowały, że mimo ogłoszenia zakończenia strajku — łamiąc słowo — ogłosiłem w sobotę po południu dalszą fazę strajku. Był to rzeczywiście moment przełomowy. Nasz własny strajk wygasł, tego trzeciego dnia, w sobotę po południu kończył się, wygasły wszystkie jego istotne impulsy i motywacje. Ponieważ miałem do czynienia z człowiekiem, który w mniemaniu prawie wszystkich potrafił stawić czoła nienormalnej dla dyrektora sytuacji — wielu to przyznaje z perspektywy czasu — czułem się zobowiązany do utrzymania naszego wielkiego sporu w pewnych granicach. To nie była rewolucja posługująca się anarchią, to był ruch, w którym każda racja poddana była pod osąd publiczny. Ja tylko to mogłem i chciałem wyrazić. Po prawdziwie męskiej rozmowie trzeba było stawić czoła sytuacji, jaka z tego wynikała". Lech Wałęsa, Droga nadziei, Kraków 1989, s. 135.

[21] Już na sztandarach polskiego wojska w minionych wiekach umieszczano napis: „Za wolność naszą i waszą".

[22] Najczęściej przez interpretacje rozumie się „działanie badawcze zmierzające do wydobycia i wyjaśnienia sensu (swoistości, funkcjonalości, roli etc.) danego zjawiska, w szczególności poprzez określenie miejsca danego zjawiska w jakiejś całości wyższego rzędu. Punktem wyjścia wszelkiej interpretacji jest założenie, że istotne znaczenie danego przedmiotu jest ukryte poza danymi bezpośredniej obserwacji empirycznej i nie pozwala się z nich wprost wyprowadzić". J. Sławiński, Interpretacja, w: Słownik terminów literackich, Wrocław 1976, s. 168.

[23] Mały słownik języka polskiego, Warszawa 1974, s. 761.

[24] Leksykon PWN, Warszawa 1972, s. 1092.

"Solidarny — zgodny z kimś co do poglądów, dążący do wspólnego celu, jednomyślny; poczuwający się do współodpowiedzialności i współdziałania, współodpowiedzialny: „Przyjaciele byli nierozłączni, w każdej sprawie solidarni" .

[25] S. Wygodzki, Widzenie, Opowiadania, Warszawa 1950, s. 62.

[26] P. Hulka-Laskowski, Mój Żyrardów. Z dziejów polskiego miasta i życia pisarza, Warszawa 1934, s. 95.

[27] B. Prus, Przemiany. Nowele, opowiadania, fragmenty, Warszawa 1955, t.5., s. 32. Pisma t. 26.

Stanisław Głaz SJ

KRYTERIA DOJRZAŁEJ OSOBOWOŚCI W PSYCHOLOGII HUMANISTYCZNEJ

Zagadnienie dojrzałej osobowości rozpatrywane jest na terenie psychologii niekiedy w dwojakim rozumieniu. Termin „dojrzałość" może bowiem określać ostateczny cel wewnętrznego procesu rozwoju jednostki jako uaktualizowanie jej potencjalności i zdolności lub też jest rozumiany jako pojęcie względne wyrażające pewien etap procesu rozwoju osiągany przez jednostkę w pewnym wieku życia, np. dojrzałość zawodową.

Termin „dojrzałość" jest często utożsamiany z rozwojem jednostki, którego kresem jest dojrzałość fizyczna i psychiczna (Sujak 1978). Również często pojęcie dojrzałości bywa wyjaśniane poprzez przeciwstawienie go pojęciu „uczenie się". Uczenie się jest widziane jako proces wytwarzania i utrwalania doświadczenia indywidualnego, różnych form zachowania się jednostki. Odbywa się to przez ćwiczenie i powstawanie różnorodnych czynności.

Dojrzałość osobowości rozumiana jest natomiast jako pewien proces wewnętrznego rozwoju jednostki ludzkiej, jako proces aktualizacji potencjalności i zdolności odziedziczonych i wrodzonych osoby przy zachowaniu odpowiednich warunków, jak np. wolność, odpowiedzialność, akceptacja itd.

Te dwa sposoby rozumienia dojrzałości, warunkując się wzajemnie, sprzyjają — do tego przyznaje się wielu psychologów i pedagogów — ich utożsamianiu (Żebrowska, 1975; Rogers 1984).

Należy zaznaczyć, że użyty w tytule przymiotnik „humanistyczny" oznacza coś więcej niż sam fakt, iż psychologia ta zajmuje się człowiekiem i tym, co może być korzystne dla jego życia. Określa on w tym wypadku jeden z coraz bardziej wyodrębniających się kierunków współczesnej psychologii jako nauki o człowieku jako osobie, jego indywidualności, jedności, wolności, godności i uspołecznieniu (Uchnast, 1983, s. 21). Ten nowo powstały nurt interesuje się

tematyką, która zajmuje niewiele miejsca w istniejących dotąd teoriach i systemach psychologii. Do tych zagadnień należeć będzie np.: tematyka miłości, twórczości, jaźni, wzrostu, zaspokojenia podstawowych potrzeb, aktualizacji samego siebie, wartości wyższych, stawania się, transcendencji, ego, autonomii, odpowiedzialności, identyczności, doświadczenia transcendentalnego (Wertheimer 1978, s. 740).

Kierunek ten interesuje się człowiekiem w jego wymiarze osobowym, w wymiarze bytu zdolnego do wartościowania i określania sensu swego istnienia. Służy pomocą osobie przede wszystkim w tworzeniu zdrowych relacji międzyosobowych, w nawiązywaniu kontaktu ze swymi najgłębszymi uczuciami i poszerzeniem własnej świadomości.

Psychologia jako nauka o człowieku interesuje się również problematyką dojrzałości fizycznej, emocjonalnej, intelektualnej, religijnej, społecznej itd. Wszystkie te elementy zintegrowane z postawami i zachowaniami jednostki wobec świata i siebie samego stanowią osobowość dojrzałą.

Każda próba sformułowania definicji dojrzałej osobowości okazuje się w pewnym stopniu niedoskonała. Jourard (1978, s. 364) starał się określić definicję cech zdrowej osobowości. Zdrowa osobowość to taka, która „potrafi zaspokajać swoje podstawowe potrzeby na drodze akceptowanych społecznych zachowań ... Potrafi ona, w mniejszym lub większym stopniu, zaakceptować siebie oraz poświęcić swoją energię i myśli społeczne istotnym celom i problemom wykraczającym poza zaspokojenie potrzeby bezpieczeństwa, miłości czy posiadania określonej pozycji społecznej".

Zdaniem Allporta dojrzała osobowość „jest organizacją dynamiczną wewnątrz indywiduum tych psychologicznych systemów, które determinują jego charakterystyczne zachowanie i myślenie" (Allport 1977, s. 20).

Człowiek dojrzały interesuje się także kryteriami zdrowej i dojrzałej osobowości, tzn. zakresem i zasięgiem zmian procesu rozwoju w wymiarze ilościowym i jakościowym dotyczących zdrowia psychicznego, mądrości życiowej i dojrzałości jednostki. Należy stwierdzić, że nie jest rzeczą łatwą ustalić kryteria, które pozwoliłyby w każdym wypadku określić, jaki stopień dojrzałości w danej osobie został

osiągnięty. Trudność taka wynika chociażby z faktu, że każda osobowość na każdym etapie, począwszy od najmłodszych lat życia aż do starości i kresu ziemskiego życia, a szczególnie młody człowiek podlega procesowi rozwoju, a więc i zmianie. Psychologowie również zdają sobie sprawę, że określając stopień dojrzałości osobowości wychodzi się poza granice i możliwości samej psychologii.

Freud wyraził to w niezwykle prosty sposób: osoba normalna i zdrowa to taka osoba, która potrafi „kochać i pracować".

Również etyka z filozofią mają wiele do powiedzenia w tej materii i uzupełniają pozytywne kryteria psychologii. Mimo tych trudności możliwe jest określenie podstawowych kryteriów pełnej dojrzałości.

Rodzi się pytanie, jakimi ocenami i kryteriami kieruje się psychologia orientacji humanistycznej, aby móc stwierdzić dojrzałość osobowości lub jej brak u danej osoby. Ograniczę się tylko do przedstawienia poglądów niektórych psychologów tzw. „trzeciej siły", którzy wnieśli wielki wkład do psychologii, jak i z powodu ich oryginalności i różnorodności poglądów umożliwiających głębsze zrozumienie interesującego nas zagadnienia.

I. Cechy charakterystyczne dojrzałej osobowości według Karola Rogersa

Określenie „pełnia życia" zostało użyte przez Rogersa (1970, s. 125-139; 1980) w celu opisania stanu osoby całkowicie zrealizowanej. Ta realizacja nie jest oczywiście stanem dokonanym, osiągniętym, lecz procesem trwającym, który doprowadza osobę do zgodności sumienia z doświadczeniem.

Według Rogersa (1970, s. 185; 1973, s. 334-335) osobę psychicznie dojrzałą wyróżniają trzy cechy. Są to: otwarcie na doświadczenie, funkcja przeżywania w pełni oraz zaufanie do samego siebie.

1. Otwarcie na doświadczenie. W osobie prawdziwie dojrzałej występuje całkowite otwarcie na własne doświadczenie. Każdy bodziec zostaje „rozpracowany" przez system nerwowy bez jakichkolwiek przeszkód. Osoba jest w stanie całkiem świadomie przeżywać własne reakcje. Jej otwarcie polega na oddaleniu się od postawy

defensywnej i na zwróceniu się ku doświadczeniu. „Osoba otwarta jest zdolna do wsłuchania się w samą siebie, jest zdolna do przeżywania tego, co dzieje się w jej wnętrzu. Jest otwarta na własne uczucie bojaźni, zniechęcenia, nie brak jej również odwagi, czułości i zaciekawienia. Jest w stanie przeżywać dogłębnie doświadczenia własnego organizmu, nie usuwając go poza własne sumienie" (Rogers 1970, s. 186).

2. Funkcja przeżywania w pełni. Życie dojrzałe charakteryzuje się przyjęciem postawy nacechowanej olbrzymią zdolnością odkrywania nowych struktur w doświadczeniu, organizacją płynną i zmienną własnej osobowości. Można powiedzieć, że osoba, która żyje pełnią życia jest „procesem w ciągłej zmianie", a nie produktem, jest napływem uczuć, a nie jednostką sztywną i trwałą (Rogers 1970, s. 187).

3. Zaufanie do samego siebie. Jest to zaufanie do własnego organizmu, jako środka zdolnego do wybrania w każdej możliwej sytuacji jak najkorzystniejszego zachowania. Osoba całkowicie otwarta na własne doświadczenie, posiada wszystkie dane na temat zaistniałej sytuacji i na nich opiera własne zachowanie. Dane, o których mowa, „mogą być bardzo skomplikowane, lecz podmiot może pozwolić organizmowi w całości, przy aktywnym udziale świadomej percepcji, na przeanalizowanie każdego bodźca, każdej potrzeby. Bierze przy tym pod uwagę wymagania intensywności i znaczenie każdego bodźca, aby nakreślić z tak złożonego wartościowania linię postępowania, najbardziej odpowiednią do zaspokojenia wszystkich własnych wymagań w danej sytuacji" (Rogers 1970, s. 188-189).

Rogers zwraca uwagę, że jeżeli w proces ten wejdą dane nie należące do danej chwili, dane z przeszłości, dane z pamięci, wtedy proces wartościowania będzie błędny.

W teorii tej nie chodzi Rogersowi (1973, s. 334-335) o stwierdzenie, że organizm jest nieomylny. Organizm posiada możliwość dania właściwej odpowiedzi, lecz może się zdarzyć, że dane były niewystarczające. W postawie otwartej istnieje jednak zawsze możliwość poprawienia błędu.

Osoba dojrzała jest zdolna do akceptacji wszystkich swoich uczuć i reakcji. Używa swojego organizmu w sposób kompletny.

Używa informacji, posługuje się nimi, lecz wie, że sam organizm jest mądrzejszy od aktów poznania. Osoba zachowuje wiarę w swój organizm, w jego działanie — nie dlatego, że jest on nieomylny, ale dlatego, że będąc całkowicie otwartym na konsekwencje każdej decyzji, może skorygować te, które okażą się błędne.

Osoba (1970) potrafi przeżywać własne uczucia, nie czując się nigdy przez nie zagrożona, jest uważnym sędzią samego siebie w procesie, który nigdy nie ma końca.

II. Cechy dojrzałej osobowości według Rollo Maya

Proponowane przez Maya (1967 a) ujęcie osobowości ludzkiej jako pewnej całości dynamicznej, a osoby ludzkiej jako bytu, który staje się czymś, przysparza pewnych trudności, gdy chodzi o uchwycenie kryteriów dojrzałości osobowości.

Wśród wartości decydujących o dojrzałej osobowości May wylicza cnotę odwagi, cnotę prawdy, umiejętne korzystanie z teraźniejszości i dojrzałość religijną.

1. Odwaga. Zdaniem Maya (1983, s. 276) jest to najbardziej podstawowa cnota człowieka, niezbędna do postępu na drodze ku dojrzałości i do zachowania własnej dojrzałości. Odwaga jest cnotą, której człowiek potrzebuje w każdej chwili, a nie tylko w pewnych sytuacjach. Jest ona wartością wewnętrzną, odnosi się do własnego „ja" jednostki. I kiedy na tym polu odnosi sukcesy, może z nadzieją na powodzenie zwrócić się na zewnątrz.

Czym jest cnota odwagi? May określa ją następująco: „odwaga jest zdolnością stawiania czoła lękowi, który rodzi się z chwilą doświadczenia wolności. Jest decyzją bycia innym, jest opowiedzeniem się za postępem, jest oderwaniem się od rodzinnych układów i zależności, ku nowym horyzontom wolności i integracji" (1983, s. 157).

Odwaga jest potrzebna nie tylko do zaakceptowania samego siebie, lecz także do tego, by umieć dać samego siebie. Cnota ta staje się więc podstawą jakiejkolwiek twórczej realizacji (May 1983, s. 159). Zachowanie wewnętrznej wolności dziecka, dążenie do poznania nowych wewnętrznych instancji domaga się większej odwagi

niż prowokacyjne zachowanie zewnętrznej wolności. Często, zdaniem Maya (1983, s. 160), łatwiej zostać męczennikiem, niż trwać w wysiłku powolnego zdobywania wewnętrznej wolności. Człowiek odważny to nie bohater, heros jednej tylko sytuacji, lecz cierpliwy bojownik w zdobywaniu własnej dojrzałości.

Odwaga rodzi się z poczucia własnej godności i szacunku do samego siebie, rodzi się z uświadomienia sobie konieczności zachowania tej wartości, jaka jest w osobie, zachowania jednostki zintegrowanej. Odwaga jest owocem właściwej miłości samego siebie. Odwagi brakuje natomiast tam, gdzie ma się zafałszowany obraz samego siebie, gdzie zrozumienie samego siebie zależy od opinii i reakcji innych (May 1983, s. 183). Tak więc krokiem decydującym na drodze ku odwadze będzie przyjęcie na siebie odpowiedzialności za własny sposób myślenia i za własne decyzje, wiedząc jednocześnie, że nie są one doskonałe i pod różnym względem ograniczone. Odwaga taka (May 1983, s. 165) jest odwagą bycia sobą, bez dbania o to,co pomyślą sobie inni, jest odwagą zaufania do samego siebie, mimo świadomości własnych ograniczeń. Taka odwaga każe działać, kochać, myśleć, tworzyć, pracować, mimo braku odpowiedzi na wiele pytań, mimo świadomości możliwych błędów.

Aby cnota odwagi (May 1983, s. 158) nie stała się czymś wyizolowanym, musi jej towarzyszyć pewna zdolność do obiektywnego spojrzenia na rzeczywistość. Wtedy osoba może skutecznie bronić się przed lękiem, obawą utracenia własnej integracji, czy też, o czym była już mowa, przed powierzeniem siebie drugiemu. Powierzenie się drugiemu jest wyrazem miłości i dojrzałości May powie, że jest ono „radością doświadczaną z obecności drugiego oraz potwierdzeniem wartości i rozwoju, tak drugiego, jak i własnej osoby" (May 1983, s. 165-168). Odwaga powierzenia się jest więc wyjściem naprzeciw drugiego człowieka.

2. Prawda. Cnota ta ma wiele wspólnego z cnotą odwagi. Rzeczywistość bowiem jest taka, że aby dojść do prawdy, trzeba ośmielić się jej poszukiwać, trzeba odważyć się ją znaleźć.

To, jaką prawdę osoba może odkryć i poznać, zależeć będzie od stopnia jej dojrzałości i odwagi. May (1983, s. 172) przyjmuje za Schopenhauerem, że „prawda nie rodzi się w umyśle jako takim, lecz

jest częścią wrodzonej zdolności (nie znaczy to, że nie podlega ona rozwojowi i zmianom)".

Znajomość prawdy (May 1983, s. 174) zależy od posiadania świadomości samego siebie. Posługując się tą świadomością osoba może, w mniejszym lub większym stopniu, poznać swoje wnętrze. Tak więc nie jest to funkcja samego intelektu, lecz kompletnego człowieka z jego światem uczuć, doznań, pragnień, człowieka, który filtruje obraz świata przez pryzmat podstawowych wartości. Umiejętność zobaczenia prawdy wiąże się więc z dojrzałością uczuciową i etyczną. Osoba o takiej postawie (May 1983, s. 175) „wierzy w to, co mówi. Jest przekonana o słuszności własnych idei. (...) Jest pokorna, ponieważ wie, że to, co widzi, zawiera jakąś niedokładność. Ten rodzaj pokory nie osłabia zdolności obrony własnych idei, lecz otwiera drzwi dla przyszłych odkryć, dla przyszłych prawd".

3. Umiejętność korzystania z teraźniejszości. Człowiek jako jedyny „homo" ma zdolność usytuowania się poza czasem teraźniejszym. Może bowiem (May 1983, s. 178) snuć plany na przyszłość lub rozpamiętywać przeszłość. Zdolność widzenia przyszłości i przeszłości jest częścią świadomości samego siebie. Człowiek ma możliwość „przekraczania czasu". May (1983, s. 178) cytuje za Korzybskim, że człowiek posiada zdolność „regulowania własnego życia w ciągle rosnącym świetle odziedziczonej mądrości, tzn. posiada zdolność, która czyni go spadkobiercą minionych doświadczeń i depozytariuszem tych, co nastąpią".

Człowiek, będąc nieodłączną częścią przyrody, żyje również czasem ilościowym, ale z drugiej strony może używać tego czasu w sposób świadomy do celów, które pragnie realizować. Dojrzała osobowość charakteryzuje się odpowiednim sposobem przeżywania czasu, który jest do jej dyspozycji. Im więcej czasu ilościowego, tym mniejszy stopień dojrzałości. Im większy konformizm, tym mniejsza wolność i tym większa zależność od czasu. Można życie przeżyć w mgnieniu oka, można nudzić się nieskończenie, bo tylko człowiekowi jest to dane. Nuda prowadzi natomiast do zasypiania, a tym samym do wymazywania samoświadomości, własnego istnienia; rodzi się pragnienie zapomnienia (May 1983, s. 179-181).

Osoba posiadająca dojrzałą osobowość (May 1983, s. 184) potrafi żyć teraźniejszością jako rzeczywistością, z którą trzeba

nawiązać jak najbardziej pozytywną i konstruktywną relację. May powie, że teraźniejszość to jedyna rzecz, jaką posiadamy. Przeszłość i przyszłość mają sens, ale tylko w odniesieniu do teraźniejszości: przeszłość oświeca teraźniejszość, przyszłość czyni ją bogatszą i głębszą.

4. Umiejętność korzystania z przeszłości. W miarę jak osoba osiągnie pewien stopień wolności i poczucia identyczności własnego bytu, zdobywa tym samym podstawę do przyjęcia mądrości, tradycji i doświadczeń wieków oraz do uczynienia ich swą osobistą mądrością.

Im większa jest samoświadomość jednostki, tym większe ma ona możliwości do zdobycia „mądrości ojców". Jest rzeczą zrozumiałą, że w wypadku słabego poczucia własnej indywidualności, może dojść do bezkrytycznego poddania się sile tradycji. Tylko silna osobowość może w pełni skorzystać z doświadczenia historii zachowując jednocześnie swą niepowtarzalność (May 1983, s. 148). Nie ma tu jednak żadnego konfliktu pomiędzy wolnością jednostki a tradycją. Problemem jest tylko sposób użycia tradycji. Jej zadaniem jest skłanianie jednostki, w sposób autorytatywny, do poddania się nie tylko tym wartościom, które były dobre kiedyś, lecz uzupełnienie i wzbogacenie osobistych doświadczeń o doświadczenia innych, budzenie jeszcze większego zaangażowania i odpowiedzialności (May 1983, s. 146).

„Kiedy jest się zdolnym (May 12983, s. 147) do nawiązania twórczych kontaktów z mądrością ojców, ... wtedy odkrywa się zdolność dziwienia się ...", wtedy rodzi się entuzjazm i przekonanie, że życie ma sens i znaczenie.

Dziwienie się (May 1983, s. 148) jest przeciwieństwem cynizmu i nudy, zdradza intensywną żywotność osoby, jej zainteresowania, oczekiwania i wrażliwość. Zasadniczo jest to oznaka postawy otwarcia się, świadomości, że są jeszcze w życiu inne sprawy poza tymi, które zostały już poznane. Dziwienie się jest więc funkcją tego, co uważa się za wartość znaczącą i fundamentalną w życiu człowieka. Zdziwienie może się zrodzić nawet na skutek przykrego doświadczenia, nie jest jednak czymś negatywnym, ponieważ jest przede wszystkim rozprzestrzeniającym się życiem, któremu towarzyszy uczucie radości.

Korzystanie z dorobku dziejów człowieka jest dobrodziejstwem i pomocą na drodze do dojrzałości, cechuje ono człowieka o dojrzałej osobowości. Mądrość życiowa polega jednak na umiejętnym wykorzystywaniu tych wartości z „dorobku ojców", które tworzą doskonalszy poziom świadomości, pełniejszy obraz wzbogaconego człowieczeństwa.

5. Dojrzałość religijna. May utrzymuje, że religia odgrywa ważną rolę w procesie dojrzałości jednostki i zwraca uwagę, że rola ta może być zarówno pozytywna, jak i negatywna.

Przy rozwiązywaniu tego problemu trzeba jednak pytać raczej o to, jaka to religia zatrzymuje rozwój osobowości na poziomie dziecka, pozbawiając go osobistej odpowiedzialności, a jaka wspomaga go w zdobywaniu własnej godności, w odważnym postępowaniu na drodze rozwoju własnych możliwości oraz uczy go kochać bliźniego jak siebie samego.

Wpływ religii na życie jednostki zależy od tego, jak podchodzi się do religii i do obowiązków z nią związanych, oraz jak rozumie się jej posłannictwo.

Według Maya (1983, s. 142) praktyki religijne związane z kultem i modlitwą same w sobie nie są ani złe, ani dobre. Problem jest inny. Jeśli mianowicie praktyki i modlitwa stają się ucieczką od odpowiedzialności, rzeczywistości, wolności, a wiara staje się „oczekiwaniem bożej protekcji" i ucieczką przed strachem i samotnością, to możemy powiedzieć, że mamy do czynienia z religijnością negatywną.

Cechą dojrzałej osobowości (May 1983, s. 143) jest umiejętność wykorzystania wartości religii do pozytywnego rozwoju własnej osobowości. Prawidłowe przeżywanie religii jest dla Maya faktem pozytywnym, ponieważ wzmacnia w jednostce poczucie godności osoby ludzkiej, rodzi zaufanie do własnych zdolności uchwycenia wartości, pomaga w rozwoju i posługiwaniu się wartościami etycznymi — wolnością i osobistą odpowiedzialnością. Religia jako taka może stać się wielką pomocą dla człowieka, gdy staje się płaszczyzną rozwoju i realizacji jego potencjalności.

W dojrzałej osobowości — powie May — (1967, s. 72) „zdrowa religijność jest ważnym pozytywnym czynnikiem właściwego funkcjonowania osoby ludzkiej". Dojrzałość religijna (Uchnast 1975, s. 159) ujawnia się w gotowości do przyjmowania nowych doświadczeń,

nawet zdobytych uprzednio, w gotowości do odczytywania w nich znaków Bożej obecności, do wprowadzenia potrzebnych korekt w obronie siebie i w dotychczasowym sposobie zachowania.

III. Cechy dojrzałej osobowości według Gordona Allporta

Dojrzałość osobowości w psychologii Allporta stanowi centrum jego zainteresowania i badań. Jest ona rezultatem długiego procesu dojrzewania, jest celem wychowania. Dojrzałość ludzka (Allport 1977, s. 236) to ideał, do którego pełni dochodzą tylko nieliczni, a stopień dojrzałości nie jest związany z wiekiem osoby.

1. Poszerzenie własnej osobowości. W człowieku rozwija się stopniowo poczucie własnej osoby i własnej odrębności. Proces ten dokonuje się stopniowo i trwa od dzieciństwa do końca życia. Nowe idee, ambicje, ludzie, nowe osiągnięcia dostarczają coraz to nowych danych (poszerzają zakres „proprium"), które są inkorporowane do własnej osobowości (Płużek 1966, s. 37).

Proces poszerzania własnej osobowości nie jest czymś automatycznym. Sens życia ludzkiego jest rzeczą ważną i domaga się do osoby autentycznego zaangażowania w najważniejszych dziedzinach ludzkiego życia. „Dla osoby dojrzałej (Allport 1977, s. 242) — życie jest czymś więcej niż zdobywaniem pożywienia, napoju, poczucia bezpieczeństwa i kontaktów z człowiekiem płci odmiennej: jest czymś więcej niż tym, co można pośrednio lub bezpośrednio odnieść do 'redukowania popędu'. Jak długo człowiek nie zdobędzie zainteresowania światem leżącym poza nim, a jednak będącym jego cząstką, tak długo życie jest bardziej podobne do życia zwierzęcia niż do życia człowieka".

Warunkiem dojrzałości — Allport zwraca na to uwagę — jest także autentyczne branie udziału w różnych sferach ludzkiej działalności. Trzeba być uczestnikiem tego, co się wokół dzieje, a uczestniczyć, to nie to samo, co być aktywnym.

„Nie można żądać — twierdzi Allport (1977, s. 243) — aby człowiek posiadający dojrzałość był aktywnie zainteresowany wszystkimi możliwymi dziedzinami życia. Niemniej jednak trzeba, by w pewnych dziedzinach miał żywe 'uczestnictwo', by partycypował

w takich dziedzinach, jak życie w rodzinie, studia, praca zarobkowa, jakieś hobby, polityka i religia. Gdy nie ma tego, nie można mówić o dojrzałej osobowości. Te dziedziny życia, w których człowiek żywo partycypuje, nadają mu kierunek życia. Dojrzałość postępuje w kierunku decentralizacji i zmniejszenia swoich zainteresowań dotyczących organizmu i egoizmu".

2. Serdeczny kontakt z innymi ludźmi. Stosunki emocjonalne osoby dojrzałej charakteryzuje utrzymanie głębokiego i osobistego kontaktu z niektórymi ludźmi, np. z rodziną, przyjaciółmi. Powstaje pytanie, jak ma wyglądać głębokie emocjonalne przywiązanie do innych ludzi? Przywiązanie emocjonalne do drugich osób jest uzależnione od miłości. Allport zwraca uwagę, że żaden człowiek dojrzały czy niedojrzały nie może nigdy kochać tak, by nie mógł już kochać więcej i równocześnie nie jest nigdy tak kochany, aby nie mógł być kochany więcej. Istnieje tylko różnica w proporcjach bycia kochanym i kochania kogoś. Osoba niedojrzała bardziej chce być kochana niż potrafi kochać. Jeżeli zdarza się, że kogoś darzy miłością, to za tę miłość każe sobie drogo płacić. Dojrzała miłość dla Allporta, to miłość, która żąda szacunku dla drugiego człowieka, dla samego siebie bez żadnych zobowiązań (Allport 1977, s. 244).

Po drugie, stosunki emocjonalne osoby dojrzałej cechują się tym, że przywiązanie do ludzi charakteryzuje się szacunkiem dla ich odrębności i indywidualności. Allport podkreśla bardzo silnie obowiązek uszanowania drugiego człowieka i podaje argumenty przemawiające za koniecznością przyjęcia takiej postawy. „Respekt jednej osoby w stosunku do drugiej (Allport 1977, s. 243) osiąga się przez rozszerzenie swojego doświadczenia życiowego. Dochodzi się do przeświadczenia, że wszyscy ludzie śmiertelni są w takiej samej sytuacji, nikt nie prosił się na świat, każdy chce jakoś żyć, jest szarpany popędem, namiętnościami, popełnia błędy, cierpi, lecz w jakiś sposób daje sobie z tym radę. Nikt nie wie z pewnością, jaki jest sens życia, a każdy rozwija się w czasie żeglowania do nieznanego portu".

Tylko człowiek niedojrzały, pozbawiony szacunku i miłości uważa, że „tylko on zna prawdziwe cierpienie, lęk i radość. Tylko jego kraj, jego rodzina, jego przyjaciele, jego kościół stanowią bezpieczną przestrzeń, wszystko poza tym jest obce i niebezpieczne" (Allport 1977, s. 224).

3. Dojrzałość emocjonalna. Rozwój emocjonalny człowieka ma swój konkretny cel i przebiega poprzez etapy rozwoju, poczynając od okresu dziecięcego aż do okresu dojrzałego. Tylko osobowość o cechach dojrzałych przechodzi przez wszystkie etapy, a infantylna (niedojrzała) zatrzymuje się na którymś z wcześniejszych etapów (Płużek 1966, s. 40).

Oznaką dojrzałości emocjonalnej jest również akceptacja swoich słabości i porażek bez poczucia klęski. Co więcej, jest to „umiejętność życia ze swoimi stanami emocjonalnymi w taki sposób, że one go już nie oszukują, ani nie prowadzą do aktów impulsywnych i nie zakłócają dobrego samopoczucia osób stojących obok" (Allport 1977, s. 246).

Inną cechą dojrzałości emocjonalnej (Allport 1977, s. 246) jest zachowanie zdrowej proporcji pomiędzy poczuciem zagrożenia i niepokoju. Osoba dojrzała emocjonalnie wypowiadając swoje przekonania i uczucia nie czuje się zagrożona przez przekonania i uczucia innych osób.

4. Realistyczny stosunek do życia oraz uzdolnienia. Przy ocenie dojrzałej osobowości bierze się także pod uwagę inteligencję oraz funkcje intelektualne, które tworzą osobowość. Wprawdzie inteligencja nie jest gwarantem dojrzałości, lecz dojrzałość nie może się bez niej obejść. Osoba dojrzała (Allport 1977, s. 247) jest zawsze zdolna do wykonywania pracy i opłacalności trudu. Posiada umiejętność wykorzystania swoich uzdolnień i swojej inteligencji. Cechą dojrzałej osoby jest pozostawanie w ścisłym stosunku z rzeczywistością. Osoba taka widzi efekty swej pracy, zauważa innych ludzi, widzi sytuację taką, jaką jest naprawdę. Będzie zawsze miała jeszcze coś ważnego do wykonania.

5. Obiektywizacja samego siebie: wygląd i poczucie humoru. Wielu ludzi uważa, że dobrze znają siebie, lecz nie jest rzeczą łatwą poznać samego siebie prawdziwie, bez oszukiwania się. Allport wymienia trzy zespoły cech wynikające ze znajomości samego siebie.

Pierwszy zespół stanowią te cechy, które się faktycznie posiada. Drugi zespół stanowią cechy, o których dana osoba myśli, że je posiada. Do ostatniej grupy cech należą te, które inni nam przypisują (Allport 1977, s. 249).

Wygląd według Allporta „byłby relacją pomiędzy pierwszym a drugim punktem. Najczęściej jednak nie da się ustalić cech wymienionych w punkcie pierwszym. Tak więc wygląd dotyczy relacji pomiędzy drugim i trzecim zespołem cech" (Płużek 1966, s. 43).

Istnieje bardzo duża zbieżność pomiędzy wyglądem a poczuciem humoru. Mimo to poczucie humoru należy odróżnić od poczucia komizmu. Allport (1977, s. 250) nie mówi wprost, co to jest humor, przytacza jedynie wypowiedź nowelisty Mereditha, według którego „poczucie humoru jest to zdolność do śmiania się z rzeczy, które się kocha — włączając i siebie, i wszystko to, co do nas należy, a mimo to kochania dalej".

6. Jednocząca filozofia życia. Innym kryterium dojrzałej osobowości jest posiadanie pewnej filozofii życia, która by jednoczyła, harmonizowała dążenia i dawała pełną świadomość celu własnego życia (Płużek 1966, s. 44). Filozofia ta spełnia kilka ważnych funkcji w życiu jednostki.

Pierwszym jej zadaniem jest rola kierownicza, wyznaczająca cel i nadająca życiu określony kierunek (Allport 1977, s. 252).

Innym zadaniem filozofii życia człowieka dojrzałego jest orientacja na wartości. Powstaje pytanie, o jakie wartości i cele tu chodzi, aby mogły przybrać charakter wiodących? Allport (1977, s. 254-255) nie wymienia wprost tych wartości, lecz ucieka się do badań przeprowadzonych przez Morrisa i niemieckiego filozofa Sprangera. Morris w oparciu o badania empiryczne opisał 13 „dróg życia". Są to główne ideologie reprezentowane przez różnych ludzi. Przykładowo najważniejsza wartość to pomoc niesiona ludziom. Spranger natomiast wymienia sześć następujących postaw wartościujących: teoretyczna, ekonomiczna, społeczna, estetyczna, polityczna i religijna.

Dużą rolę w jednoczącej filozofii życia odgrywa niewątpliwie wartość, jaką jest religia. Spranger sądził, że religia jest tą wartością, która najsilniej może zintegrować inne postawy i uformować harmonijną osobowość. Allport potwierdza ten pogląd, lecz z zastrzeżeniem, że dotyczy to tzw. dojrzałej religijności (Allport 1977, s. 256).

Religia autentycznie przeżywana — ma zdolność weryfikowania i nadawania sensu istnienia, lecz jedynie osoba w pełni dojrzała

potrafi dostrzec niezwykłą wagę religii. Mimo że Allport (1977, s. 258) przypisuje ważną rolę religii w życiu jednostki, odwołując się do badań przeprowadzonych przez Clarka, twierdzi zarazem, że religia nie jest jedynym czynnikiem integrującym. Człowiek niereligijny ma także szansę na pełny rozwój osobowości. Wielu ludzi znajduje bowiem inne wartości, które pozwalają na pełną twórczość i sensowne życie.

Pozostaje pytanie, w jaki sposób, jakimi etapami rodzi się religijność? Religia, która rodzi się u dziecka — powiada Allport — ma niewiele wspólnego z religijnością człowieka dorosłego. U niemowlęcia nie ma żadnej religijności, ponieważ brak ku temu psychologicznej postawy, zbyt słabo jeszcze ukształtowanej w tym momencie życia. Małe dziecko może uczyć się rytu, ale nie rozumie jego znaczenia. Z czasem przychodzi rozumienie Boga, lecz jest ono ciągle pojęciem ukształtowanym antropomorficznie. Bóg jest starcem, bogaczem, królem. W wieku lat 10-12 uczucie religijne ciągle się rozwija, lecz natrafia też na wiele barier psychologicznych, czasami skutecznie utrudniających bądź wręcz uniemożliwiających dalszy rozwój religijności u dziecka.

W okresie pierwszej młodości młody człowiek zmuszony jest do przekształcenia także i swych postaw religijnych. Ma to miejsce mniej więcej w 16 roku życia. Dochodzi wtedy do przyjęcia prawd religijnych za swoje lub też odrzucenie ich. Proces ten dokonuje się stopniowo lub nagle. Uczucie religijne jest zabarwione innymi uczuciami. Religia staje się czymś, co koniecznie musi być w życiu, staje się rodzajem przewodnika, kompasem pewnie wskazującym drogę. Nie zawsze jednak tak się dzieje (Allport 1972, s. 177-178).

Według Allporta (1968, s. 149) cały proces prowadził do religijności dojrzałej lub niedojrzałej tzw. wewnętrznej lub zewnętrznej. Religijność dojrzała — wewnętrzna — łączy się z cechami osobowości dojrzałej, a więc rozwijającej się. Natomiast religijność niedojrzała — zewnętrzna — jest często widziana jako mechanizm obronny, jako ucieczka przed niepowodzeniem życiowym. Religijność niedojrzała nie jest czymś jednoczącym: jest czymś zewnętrznym. Człowiek dochodzi do przeświadczenia, że religia jest potrzebna i pożyteczna, służąc jako pomoc w trudnych sytuacjach (Allport 1977, s. 258).

Religijności towarzyszy zawsze uczucie religijne. „Jest ono ważne (Allport 1960, s. 168) w zależności od osoby. W niektórych przypadkach jest fragmentaryczne, pobieżne, a nawet trywialne, w innych jest głębokie, przenikliwe, zaangażowane w całą istotę człowieka. Poczucie religijności różni się nie tylko w swych wymiarach, ale też w zawartości i sposobie funkcjonowania". Dlatego (Ronco 1969, s. 780-781) ujednolicenie uczucia religijnego staje się niemożliwe, może ono być dojrzałe lub niedojrzałe zależnie od religijności jednostki. Uczucie religijne niedojrzałe często towarzyszy religijności niedojrzałej — zewnętrznej, natomiast dojrzałe uczucie religijne jest ściśle związane z religijnością dojrzałą — wewnętrzną, która jest między innymi źródłem zdrowotności umysłowej. Dojrzałe uczucie w odróżnieniu od niedojrzałego jest dynamiczne, zdolne do wypracowania odpowiedniej moralności, wyrozumiałe, całościowe, umiejące odkrywać nowe prawdy. Dynamiczność jest cechą najbardziej odróżniającą uczucie dojrzałe od niedojrzałego (Allport 1972, s. 113-119). Dojrzałe uczucie religijne wychodzi naprzeciw zdarzeniom, wartościom, brakom i określa ich rolę praktyczną i teoretyczną w życiu jednostki. Jest to pewna „dyspozycja ukształtowana przez doświadczenie do udzielania pozytywnej odpowiedzi w sposób dokładnie określony, zasadom i treściom pojęciowym, które jednostka uważa za najważniejsze w swoim życiu osobistym i będące w związku z tym, co ona uważa za stałe lub istotne" (Allport 1972, s. 110-111).

Podsumowanie

Podstawowe propozycje rozumienia dojrzałej osobowości nie wyczerpują tematu i nie zamykają drogi dalszym badaniom. Człowiek w dalszym ciągu pozostaje tajemniczy. Możliwe są też inne jeszcze interpretacje przedstawionych teorii. Pomimo tych „ciągle niedokończonych" usiłowań zrozumienia i określenia kryteriów dojrzałej osobowości, praktyka życia codziennego i własne doświadczenia pozwalają nam przyjąć proponowane kryteria dojrzałości jednostki za prawidłowe.

Są one dużym krokiem w kierunku pełniejszego poznania człowieka, są poważną próbą podpowiedzenia pragnącemu dojrzałości, jaką drogę winien obrać, czego unikać i jakie wartości ciągle

rozwijać, by tę dojrzałość osiągnąć. Warto, by każdy człowiek miał możliwość poznania, jak dążyć do pełni swego rozwoju.

BIBLIOGRAFIA

Allport G., Divenire, Firenze 1963.

Allport G., L'individuo e la sua religione, Brescia 1972.

Allport G., The Person in Psychology, Boston 1968.

Allport G., Psicologia della personalità, Roma 1977.

Jourard S., Wybrane definicje zdrowej osobowości, w: Jankowski K. (red.), Przełom w psychologii, Warszawa 1978, s. 341-365.

May R., Existential Psychology, New York 1967 a.

May R., The Art of Counseling, New York 1967.

May R., L'uomo alla ricerca di sé, Roma 1983.

Płużek Z., Teorie osobowości, Lublin 1966 (maszynopis powielony).

Rogers C., La terapia centrata sul cliente, Firenze 1970.

Rogers C., Libertà nell'apprendimento, Firenze 1973.

Rogers C., A Way of Being, Boston 1980.

Rogers C., Teoria terapii, osobowości i relacji interpersonalnych, rozwinięta w oparciu o podejście skoncentrowane na kliencie, w: Nowiny Psychologiczne 2-3 (1984) 1-94.

Ronco A., Personalità e educazione secondo G. W. Allport, w: Orientamenti pedagogici, 4 (1969) 770-791.

Sujak E., Rozważania o ludzkim rozwoju, Kraków 1978.

Uchnast Z., Psychologiczne aspekty dojrzałości religijnej, w: Częstochowskie Studia Teologiczne, 3 (1975) 147-161.

Uchnast Z., Humanistyczna orientacja w psychologii osobowości, Lublin 1983.

Werteimer M., Humanistic Psychology and the Human But Tough-Minded Psychologist, w: American Psychologist, 8 (1978) 740-745.

Żebrowska M. (red.), Psychologia rozwojowa dzieci i młodzieży, Warszawa 1986.

Tadeusz Sierotowicz SJ

O KOHERENCYJNEJ TEORII PRAWDY KILKA UWAG KRYTYCZNYCH

0. Wprowadzenie

W swej ostatniej książce S. Hawking, wybitny fizyk i kosmolog, tak oto zdaje sprawę z wielowiekowych wysiłków ludzkości zmierzających do poznania otaczającego nas świata: Żyjemy w zadziwiającym świecie. I chcąc nadać sens temu, co widzimy wokół siebie, pytamy: jaka jest natura Wszechświata, jakie jest nasze w nim miejsce, skąd wziął się Wszechświat i my, jego mieszkańcy, dlaczego jest on taki jaki jest. Podejmując próby odpowiedzi na te pytania, tworzymy pewne obrazy świata (world pictures)[1][1].

Owe „obrazy świata" stanowią pewną strukturę, mającą odzwierciedlać strukturę realnie istniejącego świata (por. [2] i [3]). W kontekście tworzenia wspomnianych „obrazów świata", rodzi się pytanie o stopień podobieństwa owych modeli świata do realnie istniejącej rzeczywistości. W tym właśnie miejscu pojawia się jedno z najstarszych pytań filozoficznych, mianowicie pytanie o definicję i o kryterium prawdy (por. hasło prawda w: [4] i [5]). Próby odpowiedzi na te pytania zaowocowały rozmaitymi teoriami prawdy.

Najdłuższą tradycję ma tzw. klasyczna teoria prawdy, zwana arystotelesowską. Za św. Tomaszem z Akwinu można ją wyrazić jak następuje: *veritas est adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse, quod est, et non esse, quod non est*. Na gruncie semantyki logicznej, odpowiednikiem tej koncepcji prawdy jest określenie A. Tarskiego. Jego zasadniczą ideę można streścić następująco: zdanie p jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy (jest tak, że) p. I tak, zdanie „Trawa jest zielona" jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdzy trawa jest zielona. Trzeba tu jednak dodać, iż pierwsze zdanie w powyższym sformułowaniu należy do metajęzyka, zaś

drugie do języka przedmiotowego. Takie „rozwarstwienie" języka pozwala uniknąć wielu antynomii, jak np. antynomii kłamcy.

Oprócz klasycznej koncepcji prawdy, rozwinięto wiele innych — nieklasycznych — teorii prawdy. W niniejszym artykule chciałbym rozważyć jedną z takich nieklasycznych teorii, mianowicie koherencyjną koncepcję prawdy. Rozważenie tej właśnie teorii prawdy wydaje się interesujące, ze względu na pewne twierdzenia metalogiki (zwłaszcza twierdzenie Gödla), które dają możliwość nowego spojrzenia na koherencyjną koncepcję prawdy.

I. Koherencyjna teoria prawdy

Koherencyjna teoria prawdy (rozwijana m. in. przez O. Neuratha, B. Blansharda i H. H. Joachima) uzależnia prawdziwość zdania od tego, czy jest ono składnikiem spójnej całości. Owa spójność jest relacją „mocniejszą" aniżeli niesprzeczność logiczna, ale natura tak rozumianej spójności nie została dotąd zadowalająco określona. Zasadniczą ideą tej koncepcji jest myśl, że nie można orzekać prawdziwości o izolowanych zdaniach, ale jedynie o zdaniach jako elementach pewnej całości.

W konsekwencji o danym zdaniu orzekamy, że jest prawdziwe w sensie koherencyjnym, gdy jest ono zgodne z systemem twierdzeń, w ramach którego rozpatrujemy to zdanie. Zgodność tę rozumieć można jako:

— niesprzeczność danego zdania z akceptowanymi twierdzeniami tworzącymi wspomniany wyżej system, oraz

— jako możliwość harmonijnego włączenia danego zdania w tenże system [1].

Weźmy jako przykład łyżeczkę zanurzoną w szklance wody. Wierzymy tutaj dotykowi a nie wzrokowi, a to dlatego że to co mówi wzrok, nie harmonizuje z resztą naszej wiedzy. Część łyżeczki znajdująca się nad miejscem załamania — jako niepodparta — winna spadać, czego nie obserwujemy. Dotyk zaś daje informacje zgodne z naszą wiedzą (palcami wyczuwamy, iż łyżeczka jest prosta, przeto jej część nad załamaniem nie spada). Tak więc zgodność twierdzenia z pozostałymi, przyjętymi już twierdzeniami, a nie samo

tylko świadectwo zmysłów, jest ostateczną instancją decydującą o jego przyjęciu bądź odrzuceniu.

II. O przeświadczeniach koherencyjnej teorii prawdy

II. 1. Motywy i racje [1]

Obok racji rozumowych wielki wpływ na formułowanie stanowisk filozoficznych mają: sympatie i antypatie, skłonności i upodobania, potrzeby i wartości, będące wyrazem pewnych ontologicznych, metodologicznych i epistemologicznych przeświadczeń. Nim przejdziemy do dyskusji koherencyjnej koncepcji prawdy w świetle twierdzenia Gödla warto, w ogólnym choćby zarysie, przedstawić i przedyskutować przeświadczenia leżące u podstaw tej koncepcji prawdy.

a) przeświadczenia ontologiczne

Koherencjoniści (tym słowem określmy zwolenników koherencyjnej koncepcji prawdy) widzą świat jako pewnego rodzaju całość czy system, którego składniki są ze sobą powiązane. W tym systemie nie ma elementów niezależnych i neutralnych. Taki systemowy obraz świata można uznawać za uzasadnienie przyjęcia koherencyjnej teorii prawdy lub też jako konsekwencję przyjęcia takiego stanowiska (choć w tym drugim przypadku jest to jedna z wielu możliwości).

b) przeświadczenia epistemologiczne

Według koherencjonistów poznanie dostarcza zasadniczych racji za przyjęciem koherencyjnego kryterium (a nawet definicji) prawdy. Rozumowanie przebiega następująco. Poznajemy, by zrozumieć świat. Jakiś nowy element obrazu świata uznajemy za włączony do systemu wiedzy, gdy udaje się ów element włączyć do istniejącej już wiedzy za pomocą jakiejś relacji (np. związku przyczynowego, dedukcyjnego itp.). Chcemy przez to osiągnąć systemowy obraz świata. Stąd zaś wynika koherencyjna teoria (i kryterium) prawdy.

c) przeświadczenia metodologiczne

Zastanówmy się teraz nad normami, które winno spełniać poznanie według koherencjonistów. Ich zdaniem w naukach empirycznych sądy jednostkowe są uznawane na mocy zgodności tych sądów z doświadczeniem. Warunkiem możliwości doświadczenia jest zaś jego systemowość. Znaczy to, że doświadczenie jest produktem interpretacji, zabiegów organizacyjnych, a nadto i to, iż treść doświadczenia oraz uznanie czegoś za treść doświadczenia, odbywa się poprzez odwołanie się do systemu ustalonej już wiedzy teoretycznej i obserwacyjnej. Sądy ogólne natomiast są uznawane poprzez ustalenie ich spójności z doświadczeniem lub z innymi sądami, uznanymi na mocy koherencji. Widać tu według koherencjonistów, jak w rzeczywistej praktyce naukowej działa koherencyjne kryterium prawdy.

Przejdziemy teraz do zarysowania krytyki przedstawionych wyżej przeświadczeń koherencyjnej koncepcji prawdy.

II. 2. Uwagi krytyczne [1]

Zacznijmy od przeświadczeń ontologicznych. Można tu postawić przynajmniej jeden zarzut. Mianowicie twierdzenia o świecie jako całości nie są oczywiste w sensie twierdzeń analitycznych czy syntetycznych a posteriori, mamy bowiem zwykle doświadczenie części świata, a nie całości.

Stawia to pod znakiem zapytania słuszność przeświadczeń ontologicznych omawianej koncepcji prawdy.

Przejdźmy teraz do przeświadczeń epistemologicznych które mówią, że do osiągnięcia wyników prawdziwych, konieczne jest odwołanie się do koherencji. Takie stwierdzenie prowadzi jednak do petitio principii i regressus ad infinitum. Bowiem jeżeli koherencja jest kryterium prawdy, to trzeba sprawdzić czy jakaś teza spełnia to kryterium. To zaś oznacza postawienie pewnego twierdzenia (że teza spełnia kryterium). Ale na podstawie czego przyjmujemy ten sąd? Oczywiście na podstawie spójności tego sądu z innymi sądami. Ale to pociąga za sobą wydanie następnego sądu, itd. w nieskończoność. Nadto, aby móc posłużyć się koherencyjnym kryterium prawdy, trzeba dysponować systemem, względem którego bada się

rozpatrywane sądy. Ale jak otrzymać od razu i w całości system naukowy obejmujący całość rzeczywistości (jeśli ograniczyć się do nauki tylko)? Nie widać tu innej możliwości jak operowanie terminami typu: system nauki w chwili t_1. Wtedy jednak trzeba konsekwentnie mówić o prawdzie w chwili t_1 itp.

Co do przeświadczeń metodologicznych, które mówiąc skrótowo twierdzą, iż naukowcy stosują koherencyjną teorię prawdy, to wydaje się, że nie jest to adekwatny opis postępowania naukowców. Widać to już w naukach matematycznych, gdzie twierdzenia są uznawane za prawdziwe nie na podstawie koherencji (która jest tylko jednym z warunków poprawności dowodu) ale na podstawie pewnych norm konkluzywności dowodu. Koherencja nie jest więc jedynym warunkiem prawdziwości, ale jednym z warunków prawdziwości twierdzeń matematycznych.

Gdy chodzi o nauki empiryczne, to koherencjoniści stoją na stanowisku, że twierdzenia empiryczne muszą być zgodne z doświadczeniem. Ale jeżeli doświadczenie to pewien pozajęzykowy „materiał" wrażeń, to spór ma charakter werbalny. Jeżeli zaś doświadczenie utożsamić z sądami opisowymi, to stwierdzić trzeba, że naukowcy odnoszą swoje twierdzenia nie do tych sądów ale do tego, czego one dotyczą.

III. Twierdzenie Gödla i twierdzenia limitacyjne a koherencyjna teoria prawdy

III. 1. Kilka uwag o rozwoju matematyki [1]

Piąty postulat Euklidesa już w starożytności budził wątpliwości co do swojej oczywistości. Podejmowano więc próby przeprowadzenia jego dowodu, wychodząc z pozostałych postulatów i aksjomatów geometrii Euklidesa. Dopiero jednak w XIX wieku dzięki pracom Gaussa, Bolyaia, Łobaczewskiego i Riemanna stało się jasne, że piąty postulat Euklidesa nie jest możliwy do udowodnienia na podstawie pozostałych aksjomatów. Nie wnikając w szczegóły można powiedzieć, że uczeni ci stworzyli geometrie (sferyczną i hiperboliczną), które przyjmowały jako aksjomat zaprzeczenie piątego postulatu Euklidesa. Geometrie te (jak pokazali to Klein i Beltrami dla

geometrii hiperbolicznej) okazały się niesprzeczne, o ile niesprzeczna jest geometria Euklidesa. Tak więc, jeżeli pewien aksjomat i jego zaprzeczenie prowadzą do geometrii niesprzecznych, to aksjomat ten nie zależy od innych aksjomatów.

Zastąpienie tego postulatu przez inne okazało się bardzo owocne dla geometrii a jednocześnie pokazało, że istota czystej matematyki polega na wyprowadzaniu twierdzeń z postulowanych założeń. Matematyka nie jest więc nauką o ilości, ale dyscypliną ustalającą jakie zdania wynikają logicznie z danego zbioru aksjomatów, przy czym poprawność wnioskowania nie zależy od znaczenia przypisywanego terminom czy zwrotom występującym w postulatach. Matematyka staje się formalną i abstrakcyjną dziedziną nauki, ponieważ poprawność jej wywodów zależy od struktury zdań, a nie od natury rozważanego przedmiotu.

Otworzyło to nowe i wspaniałe perspektywy, choć za cenę stworzenia systemów formalnych nie mających tak intuicyjnie prostej (zdroworozsądkowej) interpretacji, jak geometria Euklidesa. Zrodził się tu jednak poważny problem. Można go wyrazić w następujący sposób. Czy zbiór postulatów będący podstawą systemu jest wewnętrznie niesprzeczny, tzn. czy z postulatów tych nie da się wyprowadzić dwóch twierdzeń wzajemnie ze sobą sprzecznych (zagadnienie niesprzeczności aksjomatów). Dotyczy to zwłaszcza tych zbiorów postulatów, które odbiegają znacznie od tego co znamy z naszego codziennego doświadczenia. Innym problemem jest zagadnienie zupełności systemu aksjomatów. Chodzi tu o odpowiedź na pytanie czy z danego układu aksjomatów można wywieść wszystkie twierdzenia danej teorii.

Odpowiedzi na ten drugi problem udzielił K. Gödel, który w 1931 roku opublikował artykuł o formalnie nierozstrzygalnych zdaniach „Principia Mathematica" i systemów pokrewnych, w którym podał dowód dwóch najważniejszych twierdzeń, dotyczących własności matematycznych teorii dedukcyjnych. Twierdzenia te wskazują na wewnętrzne ograniczenia metod formalnych. Pierwsze z tych twierdzeń mówi o niezupełności teorii sformalizowanych, w których można udowodnić podstawowe własności liczb naturalnych (będzie ono opisane szerzej w punkcie III.2.a). Drugie zaś mówi o niedowodliwości zdania wyrażającego niesprzeczność wspomnianej wyżej teorii [2].

III. 2. Twierdzenie Gödla i twierdzenia limitacyjne

a) pierwsze twierdzenie Gödla

Twierdzenie to sformułowane zostało na terenie metalogiki i można wyrazić je następująco [1, 2]:

Założenia:

1. T — niesprzeczna teoria zawierająca arytmetykę Ar (chodzi o arytmetykę o skończonej liczbie aksjomatów),

2. T jest rekurencyjnie przeliczalna (formuły teorii można ponumerować).

Teza:

Istnieje w T predykat $\Phi(x)$ taki, że zdania ciągu: $\Phi(0)$, $\Phi(1)$... ε T są twierdzeniami w T, a zdanie : 'dla każdego x zachodzi $\Phi(x)$' nie jest twierdzeniem w T.

Inaczej mówiąc, dostatecznie bogaty system twierdzeń musi być niezupełny, tzn. istnieją w nim zdania których prawdziwości nie da się udowodnić na gruncie przyjętych aksjomatów — choć mogą one być prawdziwe. Dowód prawdziwości wspomnianego wyżej zdania można przeprowadzić zwiększając liczbę aksjomatów danego systemu, ale tu znowu pojawią się formuły tego typu co wyżej.

Warto poświęcić nieco uwagi zasadniczej idei dowodu twierdzenia Gödla. Weźmy jako przykład pewien system twierdzeń T spełniający podane wyżej założenia. Gödel wykorzystał wpierw możliwość reprezentacji zależności syntaktycznych wewnątrz systemu T za pomocą tzw. gödlowskiej numeracji twierdzeń. Wszystkie twierdzenia i symbole w T można ponumerować za pomocą tzw. numeru gödlowskiego np. „0" ma numer gödlowski 6 a znak „=", numer 5. Formuła „0 = 0" ma numer gödlowski: $2^6 \cdot 3^5 \cdot 5^6 = 243000000$ (kolejnych liczb pierwszych jako podstaw wyrażeń potęgowych używał Gödel dlatego, iż każdą liczbę naturalną można rozłożyć jednoznacznie na czynniki pierwsze). Zatem system twierdzeń T to teraz zbiór numerów gödlowskich.

Gödel rozpatrywał następnie zdanie F (o numerze N) orzekające o sobie samym: F o numerze N nie daje się udowodnić w T (jest to

pewna wersja antynomii kłamcy). Zdanie F nie może być dowodliwe w T, ponieważ gdyby tak było, to byłoby ono prawdziwe, a w konsekwencji, zgodnie z tym co orzeka ono o sobie, nie byłoby dowodliwe. Również i zdanie ~F nie może być dowodliwe w T, ponieważ gdyby tak było, to byłoby ono prawdziwe, a zatem, zgodnie z jego znaczeniem, istniałby dowód zdania F, co by oznaczało sprzeczność teorii T, wbrew założeniu 1. Tak więc Gödlowi udało się wskazać przykład zdania prawdziwego, ale niedowodliwego w danej teorii.

b) twierdzenia limitacyjne

Nazwa twierdzenia limitacyjne odnosi się do rodziny twierdzeń, wskazujących na ograniczenia językowe w formalnych systemach logiki pierwszego rzędu. Pierwsze z nich zostało udowodnione w 1915 roku przez L. Löwenheima, a następnie uzupełnione przez T. A. Skolema w 1919 roku. Zagadnienia związane z tymi twierdzenimi badali m. in. A. Tarski i L. Henkin, dowodząc szeregu twierdzeń obejmowanych wspólną nazwą twierdzenia Löwenheima-Skolema ([3] i [4]).

Twierdzenia limitacyjne posiadają dwia warianty: wyższy (upward) i niższy (downward). Wersja niższa orzeka, że niesprzeczny zbiór zdań ma model semantyczny (model semantyczny określonego zbioru aksjomatów to układ przedmiotów spełniających te aksjomaty) wtedy i tylko wtedy, jeśli ma model o dziedzinie przeliczalnej. Wariant wyższy natomiast mówi, iż teoria logiczna posiadająca model zamierzony, posiada też modele niezamierzone. Można to wyrazić w ten sposób. Niech D oznacza określoną dziedzinę rzeczywistości zaś Z, zbiór zdań prawdziwych w odniesieniu do D. Mówimy wówczas, iż D jest zamierzonym modelem Z. Twierdzenie limitacyjne w wersji wyższej mówi jednak, że Z oprócz D ma jeszcze inne modele: D_1, D_2...D_n które są tzw. modelami niezamierzonymi Z.

III.3. Platonizm w matematyce — dygresja

W świetle twierdzenia Gödla wydaje się niemożliwe podanie definicji prawdy matematycznej i logicznej (w sensie koherencyjnym co najmniej). Wyjściem z tej trudności wydaje się być uznanie platonizmu za ontologię matematyki.

Realizmowi platońskiemu odpowiada tu pogląd, że matematyka nie tworzy swoich obiektów, ale je odkrywa. Przedmioty te istnieją więc w pewien sposób przed ich odkryciem przez matematyków. Bytują one nie w czasie i przestrzeni, ale są wiecznymi archetypami lub formami, przebywającymi w świecie dostępnym tylko dla umysłu. K.Gödel tak to ujął [1] : Klasy i pojęcia można (...) traktować jako realne przedmioty (...) istniejące niezależnie od naszych definicji i konstrukcji. Wydaje mi się, że założenie o istnieniu takich przedmiotów jest tak samo uprawnione jak założenie o istnieniu ciał fizycznych, że istnieje równie wiele powodów, aby wierzyć w ich istnienie.

Udowodnione przez Gödla twierdzenie, wyraża w tym ujęciu niewystarczający poziom rozwoju naszych zasad dowodzenia (a nie nieprzekraczalność pewnych barier), by ów platoński świat ująć i wyrazić. Trzeba tu jednak dodać, że jeżeli w tym ujęciu można mówić coś o prawdzie, to raczej w sensie klasycznym [2].

III. 4. Twierdzenie Gödla i twierdzenia limitacyjne a koherencyjna teoria prawdy

Twierdzenie Gödla i twierdzenia limitacyjne mają pewne konsekwencje w odniesieniu do rozpatrywanej koncepcji prawdy. Przyjrzyjmy się bliżej niektórym z nich.

Tak w klasycznej jak i w koherencyjnej definicji prawdy, kluczową rolę odgrywa pewna zgodność. Dla klasycznej definicji jest to (intuicyjnie rzecz biorąc) zgodność zdań z realnym światem, dla koherencyjnej zaś zgodność twierdzeń między sobą.

Dla ułatwienie dyskusji koherencyjnej teorii prawdy w świetle twierdzenia Gödla i twierdzeń limitacyjnych, wyróżnijmy roboczo dwa znaczenia słowa zgodność:

— zgodność$_1$: syntaktyczna; dotyczy ona języków sformalizowanych (pojęcie to zostanie niżej doprecyzowane) i sprowadzająca się do możliwości udowodnienia danego twierdzenia w pewnym systemie T,

— zgodność$_2$: między zdaniami języka niesformalizowanego.

Spróbujmy zweryfikować koherencyjną teorię prawdy wobec tych dwóch znaczeń słowa zgodność. Języki sformalizowane są to

języki zawierające tylko „puste" symbole oraz sposoby ich łączenia i przekształcania czyli mówiąc ogólnie: języki te zawierają syntaksę bez semantyki. Funkcjonująca w tym obszarze zgodność$_1$, nie pozwala na wprowadzenie koherencyjnej definicji prawdy ze względu na twierdzenie Gödla. W dostatecznie bogatym systemie twierdzeń T występują bowiem twierdzenia, których prawdziwości ani fałszu nie można dowieść w T (zob. III.2.a). Sytuacji tej nie zmienia bagatsza aksjomatyka. Tak więc koherencja nie sprawdza się jako definicja prawdy dla języków sformalizowanych (choć może być tutaj pewnym kryterium pomocniczym, por. II.2).

Czy jednak w odniesieniu do języków niesformalizowanych zgodność$_2$ nie pozwoliłaby na wprowadzenie koherencyjnej teorii prawdy zważywszy, że języki te różnią się od sformalizowanych tym, że posiadają semantykę?

Wydaje się, że i w tym przypadku trzeba udzielić odpowiedzi negatywnej. Racją skłaniającą do zajęcia takiego stanowiska jest fakt istnienia pewnego zbioru przedmiotów, które są modelowane lub opisywane przez sieć relacji znaków danego języka niesformalizowanego (mówimy wtedy o semantyce danego języka niesformalizowanego) co powoduje, iż zgodność$_2$ trzeba tu rozumieć w sensie właściwym klasycznej teorii prawdy (np. w stylizacji Tarskiego, zob. [1]). Języki niesformalizowane są bowiem „zakorzenione" w rzeczywistości.

Zatrzymajmy się na chwilę nad owym „zakorzenieniem" języka niesformalizowanego w rzeczywistości. J. Ladrière [2] mówi o tym „zakorzenieniu" jako o współ-źródłowości między mówieniem a przedmiotem wypowiedzi. Inną precyzacją tej idei są rozważania P. E. Strawsona [3], rozwijającego koncepcje metafizyki opisowej, w której chodzi m. in. o opisanie struktury naszego myślenia o świecie. W. Van Orman Quine [4] powiada, że nauka jest strukturą językową powiązaną w pewnych punktach z obserwacją, przy czym za zdania obserwacyjne uważa on te zdania, których istotne okoliczności są intersubiektywnie obserwowalne, a nadto zdania te mogą uzyskać potwierdzenie przez każdego świadka znającego język, do którego zdania te należą. Zdania owe nie zdają relacji z prywatnych danych zmysłowych, ale zawierają zwykle odniesienia do przedmiotów fizycznych (pomijam tu kwestie związane z ontologicznymi implikacjami tych stwierdzeń, które w tym punkcie rozważań zaprowadziłyby nas za daleko).

Przedstawione wyżej uwagi wskazują, iż funkcjonowanie terminu zgodność$_2$, nie odpowiada koherencyjnej teorii prawdy i bliższe jest tej stylizacji klasycznej definicji prawdy, jaką zawdzięcza ona Tarskiemu. Tak więc ani zgodność$_1$, ani zgodność$_2$ nie pozwalają określić prawdy jako pewnej relacji samych tylko twierdzeń, bez odwoływania się do szeroko rozumianego odniesienia do rzeczywistości (zgodność$_2$) czy do odpowiedniego doboru aksjomatów (zgodność$_1$).

Interesującym problemem który pozostaje do rozważenia, jest pytanie czy dyskfalifikacja koherencyjnej teorii prawdy w aspekcie zgodności$_1$ i zgodności$_2$ wypływa z tych samych źródeł, tzn. czy twierdzenie Gödla stosuje się do języków niesformalizowanych. Problem ten można wyrazić ogólniej pytając o relację między językami sformalizowanymi a niesformalizowanymi, zwłaszcza w aspekcie zagadnienia, czy twierdzenia pierwszego z tych języków słuszne są i dla drugiego z nich ([5], [6], [8], [9], [10], [13], [14]). Rozważmy bliżej ten problem mając na uwadze przedstawione wyżej twierdzenia limitacyjne, które niektórzy filozofowie (np. J. Życiński, zob. [13]) obarczają „winą" za wieloznaczność filozoficznych interpretacji świata, zakładając przy tym możliwość rozciągania słuszności twierdzeń udowodnionych dla języków sformalizowanych na języki niesformalizowane. Przy tej interpretacji wzajemych relacji języków sformalizowanych i niesformalizowanych, wspomniana wieloznaczność wydaje się być niemożliwa do uniknięcia dlatego, iż tkwi ona w samej naturze języka.

Przeciw zarysowanemu wyżej poglądowi wysuwane są jednak pewne argumenty, z których przytoczę dwa:

1. Ekstensjonalność języka sformalizowanego. Chodzi tu o aprzedmiotowość formuł tego języka. Występujące w nim relacje między tymi formułami są podstawowe dla własności języka, znikają natomiast cechy charakterystyczne badanych obiektów, co jest ważne w językach niesformalizowanych[2].

2. W dowodach twierdzeń dla języków sformalizowanych (m. in. tych omawianych wyżej), korzysta się z teorii mnogości, zwłaszcza z teorii zbiorów dowolnej mocy. Rodzi się więc pytanie, gdzie można znaleźć analogony tych pojęć, kiedy wkracza się w dziedzinę przedmiotów istniejących, a tym samym pojawia się pytanie czy w tej nowej dziedzinie można wskazać jakiś analogon twierdzenia

Skolema-Löwenheima. Wydaje się to być raczej niemożliwe, zatem własności języka sformalizowanego nie przenoszą się na języki niesformalizowane. Stąd wniosek, że twierdzenie Gödla dyskwalifikuje koherencyjną teorię prawdy tylko w zakresie zgodności$_1$, zaś nie czyni tego w zakresie zgodności$_2$, gdzie w dyskusji z tą koncepcją prawdy powoływać się trzeba na inne argumenty.

Trzeba tu jednak zauważyć, że wyrażony wyżej pogląd, iż ograniczenia właściwe dla języka sformalizowanego — jako języka precyzyjnego i ścisłego — przenoszą się na języki niesformalizowane, uznawany jest przez wielu autorów. Pewnego rodzaju racją za tego rodzaju podejściem jest fakt ogólności i abstrakcyjności pojęć języka np. filozoficznego, co upodabnia nieco ten język do języka sformalizowanego. Jeżeli jednak przyjąć istnienie jednego zbioru bytów realnych, to zastanawiać musi wielość — czasem biegunowo sprzecznych — interpretacji tej samej rzeczywistości, o czym wspominałem już wyżej. Owa wielość interpretacji traktowana jest jako coś niemożliwego do uniknięcia (w świetle wyższego wariantu twierdzenia limitacyjnego).

Przy zaakceptowaniu tezy o prawomocności przenoszenia twierdzeń języka sformalizowanego na języki niesformalizowane, byłby to piękny i niezmiernie ważny metodologicznie przykład takiego właśnie transferu twierdzeń. Nadto w tej sytuacji, twierdzenie Gödla eliminowałoby również koherencyjną definicję prawdy nie tylko dla zgodności$_1$, ale i dla zgodności$_2$. W świetle przedstawionych jednak wyżej argumentów stwierdzić trzeba, iż to rozwiązanie wydaje się być niesłuszne lub co najmniej nieoczywiste (i wymagające dalszych badań). Mimo to jednak, widziałbym duże znaczenie niektórych twierdzeń (zwłaszcza Gödla i limitacyjnych) słusznych dla języków sformalizowanych, w rozważaniach nad językami niesformalizowanymi.

Twierdzenia słuszne dla języków sformalizowanych, mogą pełnić co najmniej dwojakie funkcje w dyskusji zjawisk zachodzących w dziedzinie języków niesformalizowanych:

1. Funkcje metaforyczne. Twierdzenia te — na zasadzie podobieństwa tylko — mogą służyć do opisu pewnych zjawisk występujących w językach niesformalizowanych. Przykładem może tutaj być tzw. skolemizacja języka filozoficznego (i nie tylko filozoficznego) sprowadzająca się do tego, że tym samym formułom filozoficznym

można przypisać różne treści. Innym przykładem jest opisany wyżej mechanizm dowodzenia twierdzeń, które — z racji obowiązywania twierdzenia Gödla — są możliwe do udowodnienia w danym systemie T, tylko na drodze rozszerzenia zbioru aksjomatów (zob. III.2. a), co opisuje jeden z aspektów procesu poszerzania i uogólniania wiedzy [7]).

2. Funkcje relatywizujące. Co jakiś czas powracają w filozofii idee zmierzające do rozwiązania wszelkich problemów filozoficznych drogą stworzenia ścisłego i formalnego języka filozoficznego. Starczy przypomnieć choćby dążenia Leibniza do skonstruowania swoistego rachunku metafizycznego, który miał rozwiązać kontrowersje związane z podstawami ontologii [11]. Wydaje się że twierdzenia limitacyjne, jednoznacznie dyskwalifikują skuteczność tego typu prób.

Opisane wyżej zjawisko skolemizacji języka filozofii, w połączeniu z nieprzezwyciężalnymi trudnościami w realizacji programu Leibniza, wskazuje na niemożliwość wypracowania jednej, powszechnie przyjętej, filozoficznej interpretacji świata. Tej najważniejszej chyba konsekwencji twierdzeń limitacyjnych dla języków niesformalizowanych (w opisanym wyżej sensie) nie należy jednak interpretować na korzyść sceptycyzmu. Poszczególne interpretacje filozoficzne mogą bowiem zawierać pewne elementy prawdziwe, ujmujące różne aspekty tej samej rzeczywistości.

Analizy podobne do przeprowadzonych wyżej, skłaniają jednak niektórych filozofów do wyrażenia tzw. epistemologicznej zasady niepewności [12]. Zasada ta orzeka, iż z rozwojem poznania ludzkiego rozwija się nie tylko jego informacyjna zawartość, lecz również świadomość jego braków i ograniczeń, uniemożliwiających osiągnięcie pewności. Zasada ta stanowi epistemologiczny odpowiednik zasady nieokreśloności Heisenberga, która rozwiała nadzieje na dowolnie dokładną charakterystykę zdarzeń na poziomie mikroświata. W konsekwencji słusznym wydaje się stwierdzenie o istnieniu niuniknionego elementu subiektywizmu w ludzkiem poznaniu. Jego wyrazem jest z jednej strony konieczność podejmowania decyzji w sprawie tego, czy mierzyć pęd czy położenie (zasada Heisenberga), z drugiej zaś konieczność wyboru preferowanego typu racjonalności czy reguł akceptacji teorii (zasada niepewności).

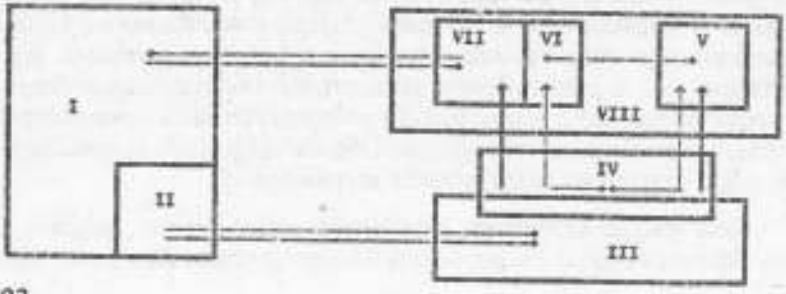
Raz jeszcze chciałbym powtórzyć wyrażony już pogląd, iż podobne rozważania nie prowadzą do sceptycyzmu. Zdają one tylko

sprawę z podstawowych ograniczeń ludzkiego poznania, wyrażających się w niemożliwości osiągnięcia absolutnej pewności i oczywistości poznania, i wskazują jednocześnie na to, iż procedury poznawcze wymagają podmiotowego commitment.

Ową sytuację ludzkiego poznania bardzo trafnie wyraził B. Russel. Oto jego słowa [15]: Pragnąłem pewności w taki sposób, w jaki ludzie pragną wiary religijnej. Sądziłem, że bardziej prawdopodobne jest odnalezienie tej pewności w matematyce niż gdziekolwiek indziej. Odkryłem jednak, że w wielu uzasadnieniach matematyki zawarte było mnóstwo błędów (...) i stwierdziłem, że jeśli faktycznie mam poszukiwać pewności w matematyce, to muszę to robić w zupełnie innej dziedzinie z bardziej trwałymi podstawami niż te, które dotychczas uważano za bezpieczne. Kiedy jednak dzieło to posuwało się naprzód, ustawicznie przypominałem sobie bajkę o słoniu i żółwiu. Po skonstruowaniu słonia, na którym mógł spocząć świat matematyki, odkrywałem, że słoń ten chwieje się i pośpieszyłem, aby wynaleźć żółwia, który uchroniłby go przed upadkiem. Żółw nie był jednak bardziej bezpieczny niż słoń... i wreszcie po 20 latach wyczerpującej harówki doszedłem do wniosku, że nie da się już nic zrobić, bym mógł uczynić wiedzę matematyczną niekwestionowalną.

IV. Podsumowanie

Przedstawione wyżej rozważania, chciałbym podsumować i zilustrować pewnym rysunkowym schematem (zob. rys.). Schemat ten nie jest wyrazem żadnej, dobrze ugruntowanej tezy filozoficznej, a jest raczej hipotezą filozoficzną służącą do uwyraźnienia tego co wyżej powiedziane. Hipoteza ta zasadza się na klasycznej teorii prawdy oraz na przyjęciu istnienia tzw. pola racjonalności.



Oznaczenia:

I — pole racjonalności,
II — zaktualizowana część pola racjonalności,
III — świat,
IV — człowiek,
V — języki niesformalizowane,
VI — języki sformalizowane mające zdroworozsądkową interpretację jak geometria Euklidesa,
VII — języki sformalizowane nie mające zdroworozsądkowej interpretacji,
VIII — schematyczny i aspektowy obraz elementów wiedzy człowieka,
—— — zależność ontyczna (istnieniowa),
—— — odpowiedniość w sensie klasycznej definicji prawdy.

Pole racjonalności (hipoteza rozwijana m. in. przez J. Życińskiego [1], [2] i [3]) może być ujmowane dwojako:

— całościowo, jako zespół teoretycznych możliwości, które w zasadzie dają się zrealizować w naszym Wszechświecie (potencjalne formy rozwoju Wszechświata) i ten właśnie aspekt będę miał na uwadze w dalszych rozważaniach,

— cząstkowo, jako zespół faktycznie zrealizowanych stanów fizycznych (egzemplifikacja części struktur pola racjonalności wziętego całościowo) — dalej ten aspekt pola racjonalności będę nazywał światem.

Odpowiedź na pytanie jaki jest ontologiczny status pola racjonalności wymaga dalszych analiz. Można tu jednak zasugerować jedno z możliwych rozwiązań mówiąc, że chodzi tu o zbiór idei konstytuowanych przez obiekty ponadczasowe (odpowiedniki platońskich idei) istniejących w „umyśle" Boga. Zostawiając te kwestie na uboczu, przejdę teraz do zaprezentowania zapowiedzianego schematu. Chciałbym tu zaznaczyć raz jeszcze, że jest to schemat o charakterze ilustracyjnym.

Koherencyjnie rozumiana prawda była określana dla obszarów V, VI i VII. Jak pokazały rozważania, określenie to cierpi na liczne braki, które go dyskwalifikują. Bardziej fundamentalna wydaje się być klasyczna definicja prawdy która:

— wyjaśnia rolę koherencji jako pomocniczego kryterium przy weryfikowaniu twierdzeń (obszary V, VI i VII).

— zdaje sprawę z ontologii matematyki (platonizm w matematyce: odpowiedniość obszarów I i VII).

Rolę zwornika w tym schemacie odgrywa człowiek, który dzięki swej wolności, możliwościom umysłu i transcendencji wobec zasięgu pola racjonalności, może odkrywać struktury tegoż pola, rozumianego tak całościowo (odpowiedniość I i III), jak i cząstkowo (odpowiedniość V i III, a przez to V i II).

V. Literatura

0. 1. Hawking, S. W., 1988, A Brief History of Time, A Bantam Book, New York, s. 181.

2. Heller, M., 1988, Kosmologia i rzeczywistość, Analecta Cracoviensia, 20, s. 15-29.

3. McMullin, E., 1978, Structural Explanation, The American Philosophical Quarterly, 15, s. 139-147.

4. Marciszewski, W., (red.) 1988, Mała encyklopedia logiki, Wydawnictwo Ossolińskich.

5. Podsiad, A., Więckowski, Z., 1983, Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych, PAX, Warszawa.

I. 1. Ajdukiewicz, K., 1949, Zagadnienia i kierunki filozofii, Warszawa, Czytelnik, s. 23-24.

II.1. 1. Chwedeńczuk, B., 1984, Spór o naturę prawdy, Warszawa, PIW, s. 91-99.

II.2. 1. Chwedeńczuk, B., op. cit., s. 100-104.

III.1. 1. Nagel, E., Newman, J. R., 1966, Twierdzenie Gödla, Warszawa, PWN, s. 9, 13-16.

2. Marciszewski, W., (red.) 1987, Logika formalna. Zarys encyklopedyczny, PWN, Warszawa, s. 138-139.

III.2. 1. Grzegorczyk, A., 1965, Konsekwencje teoriopoznawcze dwóch twierdzeń metamatematyki, Studia Filozoficzne, 3 (42), s. 115-117.

2. Życiński, J., 1983, Język i metoda, Kraków, Znak, s. 213-215.

3. Życiński, J., 1986, Wielość interpretacji a jedność prawdy w filozofii, Stud. Phil. Christ., 1 (22), s. 21-24.

4. Marciszewski, W., 1987, op. cit., s. 35, 136-137, 172-173.

III.3. 1. Nagel, E., Newman, J. R., 1966, op. cit., s. 69-71.

2. Życiński, J., 1985, Teizm i filozofia analityczna (t. I), Kraków, Znak, s. 122-126.

III.4. 1. Popper, K. R., 1972, Objective Knowledge, Clarendon Press, Oxford, s. 319-340.

2. Ladrière, J., 1986, Semantyka języka filozofii, Stud. Phil. Crhist., 2(22), s. 71-97.

3. Strawson, P. F., 1980, Indywidua, Warszawa, PAX, s. 7-9.

4. Van Orman Quine, W., 1986, Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne, Warszawa, PIW, s. 53-70.

5. Woleński, J., 1987, Matematyka i filozofia, w: Filozofować w kontekście nauki, red.: M. Heller, A. Michalik, J. Życiński, Kraków, PTT, s. 96-104.

6. Chwedeńczuk, B., 1984, op. cit., s. 104-106.

7. Grzegorczyk, A., 1965., op. cit.

8. Gawroński, A., 1984, Dlaczego Platon wykluczył poetów z państwa, Warszawa, Więź, s. 126-151.

9. Lemańska, A., 1986, Twierdzenie Skolema-Löwenheima i jego konsekwencje, Stud. Phil. Christ., 2 (22), s. 99-108.

10. Van Orman Quine, W., 1986, op. cit., s. 112-115.

11. Życiński, J., 1983, op. cit., s. 12-13.

12. Życiński, J., 1985, op. cit., s. 158-159.

13. Życiński, J., 1986, op. cit.

14. Życiński, J., 1988, Metafilozoficzne następstwa twierdzeń limitacyjnych, Stud. Phil. Christ., 1 (24), s. 145-158.

15. Życiński, J., 1985, op. cit., s. 124-125.

IV. 1. Życiński, J., 1987, Relacyjna teoria substancji, Stud. Phil. Christ., 1 (23), s. 54-74.

2. Życiński, J., 1988, Predictions of Theoretical Physics and the Ontic Status of Ideal Objects, Reports on Philosophy, 12, s. 57-68.

3. Życiński, J., 1988, Teizm i filozofia analityczna (t. II), Kraków, Znak, s. 67-79.

Przypisy:

[1] Odnośniki do literatury są podawane w nawiasach kwadratowych. W każdym podrozdziale numeracja zaczyna się od 1. Spis literatury z podziałem na podrozdziały został umieszczony na końcu artykułu.

[2] Teza o niemożliwości sformalizowania języka filozofii leży u podstaw rozpoczętego przez Wittgensteina badania tzw. logiki nieformalnej języka, w której chodzi o uwzględnienie całego bogactwa egzystencjalnych doświadczeń człowieka, pojawiających się w jego aktach lingwistycznych. Na gruncie współczesnej filozofii analitycznej, wysunięto szereg argumentów za wymienioną wyżej tezą [4, 8, 10].

Summary

In the paper the coherent theory of truth is critically examined from the point of view of its ontological, epistemological and methodological beliefs. Special attention is paid to the significance of the Gödel's theorem and the limitation theorems in the critics of this theory of truth and then the relation between formalized and unformalized languages is discussed. It seems that the Gödel's theorem gives an evidence against the coherent theory of truth as far as the formalized languages are considered. Coherence, however, can be regarded as a criterium of truth, once the classical theory of truth is accepted.

Henryk Pietras SJ

OSZUSTWO UŻYTECZNE WEDŁUG ORYGENESA

(Hom in Ier XIX, 15 — XX — 4)

Jednym z trudniejszych problemów etycznych było i jest zagadnienie kłamstwa. Filozofowie zastanawiali się nad prawomocnością mówienia czasem nieprawdy, próbowali ustalić warunki i okoliczności, w jakich mogło by to być etycznie dopuszczalne, bez ryzyka popadnięcia w niebezpieczne teorie o celu, który uświęca środki. Pisali na ten temat wielcy filozofowie starożytni, a pod ich wpływem także Ojcowie Kościoła, którzy dla swojego filozofowania brali jednak pod uwagę także dane Objawienia. Nie było ono bowiem dla nich tylko czymś zewnętrznym, autorytetem, do którego należało nagiąć swe myślenie, ale było doświadczeniem, równoznacznym, a nawet ważniejszym od wszelkich innych doświadczeń mogących stanowić podstawę refleksji filozoficznej.

Autor, którego opinię na interesujący nas temat chciałbym przedstawić, umiał łączyć tradycje szkół filozoficznych z całą właściwą im argumentacją z wiarą w Objawienie i znajomością przekazujących je Pism. Stąd też przeplatają się w jego rozważaniach dowodzenia pochodzące i z Biblii i z pism filozofów. Przeplatają się i łączą w harmonijną całość.

Czytając homilie Orygenesa, nie można nie podziwiać wnikliwości aleksandryjskiego myśliciela w badaniu Pisma świętego, oraz jego rozległej wiedzy, którą wprzęga w służbę Objawionemu Słowu. Słowo Boże, tak jak zostało ono zapisane, w swym dosłownym znaczeniu,posiadało dla Orygenesa nadzwyczajne znaczenie. Jego sławna egzegeza alegoryczna nie tylko nie pomijała dosłownego znaczenia zapisanych słów, ale na ich dogłębnym rozważaniu się opierała i przez dosłowny sens Pisma była warunkowana. Wierząc, że słowa Pisma posiadają sens nieskończenie głęboki, i że możliwe jest jedynie stopniowe jego odkrywanie, ale nigdy dokładne odkrycie, traktuje on każde istniejące w jego czasach tłumaczenie greckie Pisma

za ważny wkład w ukazywanie coraz to nowych aspektów opisywanej Bożej rzeczywistości i każdemu z tłumaczeń poświęca dużo uwagi. Oczywiście, wśród wszystkich tłumaczeń, jakie posiadał ówczesny Kościół i Synagoga, największym szacunkiem cieszyła się „Septuaginta", tłumaczenie pochodzące z II wieku przed Chr., o którym to dziele mówiono i wierzono, że dokonane zostało za natchnieniem Bożym. Do terminów i pojęć w tym tłumaczeniu używanych przywiązuje więc i Orygenes specjalne znaczenie. Głoszenie opinii, jakoby interesowało go tylko znaczenie alegoryczne tekstów świętych, jest owocem jedynie zbytniej łatwowierności wobec podręcznikowych podziałów szkół egzegetycznych, ważnych z pedagogicznego punktu widzenia, ale nie wyczerpujących bogactwa interpretacji biblijnych, które dzięki mozolnej pracy niezliczonych kopistów odziedziczyliśmy po Orygenesie.

Przyznać jednak trzeba, że z dosłownym sensem wielu biblijnych pojęć miał Orygenes znacznie więcej problemów (jak wszyscy zresztą kaznodzieje) niż z sensem duchowym, ukrytym pod kształtem litery. Szukanie tego ostatniego bowiem zostawia znaczenie więcej miejsca sile wyobraźni czy pewnej *licentiae poeticae*.

Chciałbym zwrócić uwagę Czytelnika na usiłowania Orygenesa mające na celu znalezienie właściwego znaczenia jednego ze zdań proroka Jeremiasza: „Oszukałeś mnie, Panie, i jestem oszukany" (Jer 20,7a). Wolę oderwać się w tym miejscu od oficjalnego tłumaczenia Biblii, dokonanego z języka hebrajskiego, aby podkreślić znaczenie greckiego wyrazu, który czytał Orygenes w Septuagincie. Wyraz ten brzmi mianowicie „apatao", co znaczy „zwodzę, oszukuję"; niestety nie zachował się do naszych czasów żaden fragment z dzieł Orygenesa, który zawierałby cytat i wyjaśnienie wiersza Jer 4, 10, gdzie znajdujemy to samo słowo w podobnym kontekście, w odniesieniu do Boga, który zwodzi swój lud.

Homilie do Księgi Jeremiasza zostały wygłoszone w Cezarei Palestyńskiej mniej więcej w latach 246/247. Orygenes miał już ponad 60 lat i po życiu, które nie oszczędziło mu trudności, mógł już czuć się stary, zmęczony i na progu śmierci. Być może, warto o tym pamiętać przy lekturze tych tekstów, zwłaszcza jeśli dotyczą one zagadnień eschatologicznych.

Egzegeza interesującego nas fragmentu proroctwa rozpoczyna się w homilii XIX[1]. Komentarz tam zamieszczony wygląda na

improwizację. Kaznodzieja ogranicza się do podania przykładu z wychowywania dzieci, kiedy to mówi się czasem rzeczy nieprawdziwe dla utrzymania dyscypliny lub dla innych celów pedagogicznych. Nie rozpoczyna, jak to zwykł był robić, od przytoczenia paralelnych wyjątków Pisma, jedynie po podaniu przykładu przypomina powołanie Jonasza, który także został zwiedziony przez Boga groźbą zniszczenia Niniwy. Niniwici ocaleli, ponieważ dali się zwieść tej groźbie. W przeciwnym wypadku ich miasto zostałoby zniszczone lub też, co jeszcze gorsze, jego mieszkańcy zostaliby skazani na „wieczny ogień"[2]. Takie przedstawienie rzeczy przez Boga jest „pięknym zwodzeniem"[3], gdyż służy zbawieniu ludzi. Bo rzeczywiście, obawiając się „tego, co groźby przewyższa, to znaczy wiecznych kar, nieugaszonego ognia lub czegoś jeszcze gorszego, co zostało przeznaczone dla tych, którzy dalej wiedli życie niezgodne z prawym rozumem"[4], człowiek może się zmobilizować i unikać grzechów. W tym kontekście nawrót do komentowanego zdania proroka nie jest zbyt przekonywający: miałby on bowiem wypowiedzieć cytowane zdanie, kiedy dorósł do właściwego rozumienia Bożych gróźb i pojął, że chodzi w nich o kary przekraczające fizyczne tylko zniszczenie. Oszustwo ze strony Pana Boga znaczyłoby więc, że mówił o karach doczesnych mając na myśli wieczne, czyli znacznie gorsze.

Można by powiedzieć, że egzegetyczne wyrzuty sumienia skłoniły Orygenesa do podjęcia tego samego tematu w następnej homilii[5]. Po wprowadzeniu, w którym zwraca uwagę na niektóre antropomorfizmy zawarte w Biblii, takie jak gniew Boży, zapalczywość czy żal, przechodzi do zaprezentowania wyjaśnienia, które uzyskał od pewnego chrześcijanina żydowskiego pochodzenia, a którego często się radził w różnych kwestiach dotyczących rozumienia Starego Testamentu[6]. Wyjaśnienie to przedstawia się następująco: Bóg nikogo nie chce zmuszać do wypełniania Swej woli, lecz zależy mu na dobrowolnej służbie człowieka. Istnieje na to wiele przykładów w Biblii. Tak więc, chcąc skłonić kogoś do zrobienia czegoś zgodnie ze Swą wolą, szuka różnych sposobów, by go do tego przekonać. Z Jeremiaszem było zaś tak, że chciał go Bóg posłać z zapowiedzią dotkliwych kar, które mieliby ponieść ludzie z wszystkich narodów, nie wyłączając Izraela. A jako że wiedział, iż miłość do swego narodu mogłaby przeszkodzić Jeremiaszowi w podjęciu się takiej przykrej misji, mówi mu wpierw, że chodzi o inne narody, a gdy prorok się na

to godzi, każe mu zaczynać od Jerozolimy. Stąd też Jeremiasz, znajdując się w sytuacji, której nie przewidział, czuje się oszukany przez Boga[7]. Do podobnego sposobu uciekł się też Bóg wobec Izajasza i powołując go nie powiedział mu z góry, co będzie musiał głosić swojemu narodowi[8].

Orygenes, starając się bardziej jeszcze zgłębić znaczenie Bożego zwodzenia, ucieka się do różnych przykładów. Wraca jeszcze raz do wychowywania dzieci, jako do sytuacji, w której zwodzenie czy oszukiwanie bywa praktykowane, oraz pisze o sztuce medycznej: „...jak lekarz stara się zwieść chorego, który nie może zostać wyleczony, jeśli nie zaakceptuje zwodniczych wyjaśnień, tak samo może postępuje i Bóg wszechrzeczy, skoro jego celem jest udzielenie pomocy rodzajowi ludzkiemu"[9]. Następnie rozwija ten przykład: mówi o nożu chirurgicznym ukrytym pod gąbką i o gorzkich lekarstwach w miodzie.

Gdy Celsus oskarżał Boga chrześcijan o kłamstwo, uznając równocześnie prawo do podstępnego działania lekarzy w stosunku do chorych, oraz rządzących państwem w sytuacji konieczności jego obrony, Orygenes argumentuje podobnie, przedstawiając zwiedzenie kogoś w celu zbawienia jako godniejsze od jakichkolwiek ludzkich podstępów, z powodu wielkości zamierzonego dobra[10]. Argument Celsusa, że Bóg nie może kłamać, oparty jest na pismach Platona, w których czytamy: „[Bóg] jest rzetelny w uczynku i mowie, i ani sam się nie zmienia, ani innych nie zwodzi czy to złudą, czy wyrocznią, czy zsyłaniem znaków, czy na jawie, czy we śnie"[11]. I kilka stron niżej: „...jako że kłamstwo bogom na nic się nie zda, za to ludziom jest pożyteczne, niby jako coś w rodzaju lekarstwa, to tę oto rzecz lekarzom należy powierzyć, a laik ani jej się dotknąć nie powinien. (...) Jeżeli w ogóle komuś, to rządcom państwa, na korzyść państwa, w stosunku do nieprzyjaciół lub obywateli, wolno pozwolić sobie na wygłaszanie sentencji sprzecznych z istotnym stanem rzeczy"[12].

Teksty te wszyscy wykształceni ludzie znali doskonale na pamięć, byłoby więc dziwne, gdyby nie operowano nimi w polemice.

Poza tymi przykładami Orygenes podaje też jeden z dziedziny życia moralnego ówczesnego Kościoła. Jest to jeden z licznych fragmentów pism naszego autora ukazujący jego opinię na temat czystości oraz drugiego małżeństwa, zawieranego po śmierci

pierwszego współmałżonka. Pozwalam sobie zacytować cały przedstawiający rzecz fragment:

„Podejmę ryzyko i podam przykład kłamstw, które przynoszą pożytek. Są ludzie, którzy pielęgnują dziewictwo i czystość, są i tacy, którzy trwają w jednym związku małżeńskim, ponieważ są przekonani, iż kto żyje w małżeństwie albo zawiera ponowny związek małżeński, podlega potępieniu. Zastanówmy się, co większą przynosi korzyść kobiecie, która miała jednego męża: być zwiedzioną i sądzić, że ta, która zawarła powtórne małżeństwo, będzie wydana na wieczną karę i dzięki temu poprzestać na jednym małżeństwie i zachować czystość, czy poznać prawdę i wyjść powtórnie za mąż? Sądzę, że każdy, kto zważy skutki, może powiedzieć, że byłoby lepiej, gdyby bez ulegania zwodzeniu zachowała czystość i nie wychodziła powtórnie za mąż oraz wiedziała, że kobieta, która zawarła powtórne małżeństwo, ma udział w zbawieniu, chociaż nie osiąga takiego szczęścia jak ta, która miała możność powtórnego wyjścia za mąż, a zachowała czystość; jeśli jednak takie rozwiązanie jest niemożliwe, to lepiej, iż uległa kłamstwu mniemając, że ci, którzy zawierają powtórne małżeństwo, podlegają potępieniu, i dzięki kłamstwu zachowała czystość, niż gdyby znając prawdę miała zostać zaliczona do niższej kategorii: do tych, które powtórnie wyszły za mąż. Coś podobnego możesz stwierdzić również w odniesieniu do niektórych ludzi żyjących w dziewictwie i w doskonałej czystości; można zauważyć, że wiele innych spraw, które przynoszą nam pożytek, wykonujemy pod wpływem kłamstwa"[13].

Przedkładanie czystości ponad życie małżeńskie w ogóle, a ponad drugie małżeństwo, po wdowieństwie, w szczególności, nie zadziwia u Orygenesa: pisze o tym wiele razy. Wyjaśniając fragment Ewangelii o prorokini Annie[14], czyni z niej przykład do naśladowania dla wszystkich wdów[15]. Jeśli bowiem, pisze, kobieta nie zdecydowała się na zachowanie dziewictwa, co byłoby najlepsze, powinna pozostać wdową, gdy utraci męża, gdyż powtórne małżeństwo „wykluczа z królestwa Bożego"[16]. I mówi dalej: „... zapewne ten, kto się powtórnie ożenił, zostanie usunięty ze zgromadzenia pierworodnych i nieskalanych[17], to znaczy z Kościoła, który nie ma skazy, ani zmarszczki[18]; zostanie usunięty nie po to, aby zostać wrzucony w ogień wieczny, lecz po to, aby nie mieć udziału w królestwie Bożym"[19]. Chociaż więc — jak widzimy — Orygenes uważa, że dla większego dobra, jakim jest czystość, lepiej jest, jeśli wdowa ulegnie

fałszywym argumentom, sam nie ucieka się do takich metod i w obu przytoczonych tekstach rzetelnie wyjaśnia, że powtórne małżeństwo nie skazuje nikogo na wieczne potępienie[20].

Skromna wzmianka „niektórych ludzi żyjących w dziewictwie i w doskonałej czystości" na końcu cytowanego powyżej tekstu, być może, winna być odczytana jako wspomnienie własnej Orygenesowej przeszłości. Być może i on w pewien sposób czuł się oszukany przez Boga, kiedy z perspektywy lat oceniał swoją młodzieńczą gorliwość, która doprowadziła go do samookaleczenia się i do utraty męskości. Wyjaśniając — mniej więcej w tym samym czasie, w którym głosił homilie do Jeremiasza — Mateuszowy fragment dotyczący tych, którzy sami siebie uczynili niezdolnymi do małżeństwa dla królestwa niebieskiego[21], zużył mnóstwo papirusu, aby podkreślić bezzasadność dosłownego rozumienia tego tekstu. Nie ma jednak pretensji do Pana Boga. Jest przekonany, że wszystko, co od Niego pochodzi, jest dobre: „Jeśli Bóg do mnie przemawia (...), to gotów jestem Mu ulec. Mówi prawdę — przyjmuję ją; chce mnie zwieść — chętnie ulegam zwodzeniu, niech mnie tylko Bóg zwodzi"[22].

Inny jeszcze przykład Bożych podstępów może wprawić czytelnika w zakłopotanie, gdyż sprawia wrażenie, jakoby dla Orygenesa groźby używane przez Boga były czystym kłamstwem, gdyż nigdy nie miałyby się zrealizować. Warto więc przyjrzeć się bliżej argumentacji naszego autora. Napotykamy mianowicie na dwa fragmenty opisujące Bożą pedagogię w stosunku do grzeszników. Pierwszy z nich rozpoczyna się od przypomnienia słów Pawła: „Ani rozpustnicy, ani bałwochwalcy, ani cudzoziemcy, ani rozwiąźli, ani mężczyźni współżyjący ze sobą, ani złodzieje, ani chciwi, ani pijacy, ani oszczercy, ani zdziercy nie odziedziczą królestwa Bożego"[23]. Ponieważ zaś wszyscy mniej lub bardziej są winni popadnięcia w któryś z tych grzechów, Orygenes pisze, że prawdziwy sens tych słów został zakryty, „aby lud nie zniechęcił się[24] i aby nie rozumiejąc faktów, czekał na śmierć nie jako na wytchnienie, ale jako na karę"[25]. Bóg więc miałby użyć aż tak surowych słów, aby ukryć przed ludźmi swoje miłosierdzie i nakłonić ich groźbą kar do prawego życia. A jako że takie kłamstwo służy zbawieniu, warto dać się oszukać.

Podobnie mówi Orygenes w odniesieniu do „rzekomych mędrców", którzy nie dają się oszukać tego typu słowami i do tego stopnia posuwają swą „mądrość", że lekceważą całkowicie Boże groźby i,

wystawiając Boga na próbę, przez grzeszne życie skazują się na gniew Boży; nie doszłoby do tego, gdyby dali się zwieść traktując poważnie groźne ostrzeżenia Boże[26]. Według Prata[27] Orygenes wypowiada się na te tematy w kontekscie esoterycznym: Bóg grozi, ale w rzeczywistości nie ma zamiaru gróźb realizować. Lepiej jednak nie mówić o tym nikomu, aby się ludzie nie rozpuścili i nie odeszli od cnotliwego życia. Ojciec de Lubac nie zgadza się z tą interpretacją i podkreśla, że ci „rzekomi mędrcy" nie tyle zrozumieli prawdę o karach Bożych, na czym w sumie stracili, ale pojęli ją zbyt powierzchownie[28]. Także według Nautin'a odkrycie prawdy o karach znaczyć by miało rozumienie ich w sensie duchowym, a nie materialnym[29].

Aby się w tym rozeznać, warto zwrócić uwagę na to, kim mieliby być ci „rzekomi mędrcy", którzy źle wyszli na niepoważnym traktowaniu Bożych gróźb. Otóż podając przykład Niniwitów, ostrzeganych przez Boga za pośrednictwem Jonasza, Orygenes pisze, że jako iż dali się zwieść, słowa proroka okazały się fałszem; gdyby zaś nie dali się zwieść, byłyby prawdą i rzeczywiście Niniwa zostałaby zburzona, jeśli wręcz nie spotkałaby ich gorsza kara[30]. Samo przez się więc proroctwo nie było ani prawdą, ani fałszem: nie było prawdą, bo się nie sprawdziło; nie było kłamstwem, bo mogło się sprawdzić. Komuś jednak, kto w Niniwie sam nie pokutował, gdyż nie uwierzył w słowo proroka, a też otrzymał dobrodziejstwo przebaczenia wraz z całym miastem, groźba Boża może wydawać się czystym podstępem. Rzeczywiście bowiem, sam nie pokutował, a nie zginął. I taki typ właśnie zdaje się być owym „rzekomym mędrcem", dla którego byłoby nieskończenie lepiej, gdyby dał się zwieść, gdyż i tak nie uniknie gniewu Bożego[31]. Bóg naprawdę chce zwieść człowieka, by uchronić go od gorszych konsekwencji jego grzechu, i to Jego oszustwo ma za cel „bezinteresowny dar miłości"[32].

Prawdziwy mędrzec nie będzie więc traktował Bożego oszustwa na równi z oszustwem ludzkim. O różnicy między tymi dwoma pisał też Orygenes w polemice z dziełem Celsusa: „Pisma filozoficzne zawierające kłamstwa nazwał Paweł czczym podstępem[33], być może dla odróżnienia ich od innego podstępu, który nie jest czczy; taki podstęp miał niewątpliwie na myśli Jeremiasz, który odważył się powiedzieć do Boga: Uwiodłeś mnie, Panie, i zostałem oszukany"[34]. Taki podstęp więc, nawet jeśli bardzo różny od ludzkiego, jest prawdziwym podstępem. Kardynał de Lubac widzi go nie tyle w kłamstwie Boga, ile w niedostatecznej znajomości Boga ze strony

ludzi[35]. Oba te elementy jednak łączą się ze sobą, gdyż gdyby człowiek doskonale znał Boga, nie musiałby On uciekać się do takich sposobów. Orygenes jako pierwszy, jak się zdaje, spośród Ojców Kościoła, który podjął się rozważenia tego tematu, nie próbuje usprawiedliwiać Boga i nie mówi, że Jeremiaszowi tylko zdawało się, że został oszukany, ale że rzeczywiście tak było. Bóg naprawdę użył podstępu względem niego, ale miał słuszne powody, by tak postąpić.

Egzegeza Orygenesa dotycząca tego fragmentu została przejęta prawie dosłownie (z pominięciem przykładów) przez jego niewiernego naśladowcę — Hieronima[36]; chociaż podaje on także tłumaczenie: „seduxisti me, Domine, et seductus sum", nie wyjaśnia tego znaczenia, pozostając przy Orygenesowym komentarzu do Septuaginty. Teodoret z Cyru widział podstęp w samym powołaniu proroka; jako że ludzie go wyśmiewali, czuł się oszukany[37]. Także Grzegorz z Nyssy nie miał wątpliwości, że Bóg może człowieka oszukiwać, aby doprowadzić go do zbawienia[38]. Współczesna egzegeza, opierająca się na tekście hebrajskim, odrzuciła temat podstępu. Zdanie Jeremiasza tłumaczy się słowami: „Uwiodłeś mnie, Panie,...", gdzie w użytym czasowniku widzi się związek z uwiedzeniem dziewczyny[39]. Ogólna perspektywa egzegezy biblijnej zmieniła się także z powodu oddzielenia Słowa Bożego od słowa ludzkiego w Biblii. Dla Orygenesa wszystko było Słowem Bożym i każde zdanie zasługiwało na najwyższą uwagę. Nigdy nie ośmieliłby się pomyśleć, że słowa proroka wyrażają jedynie jego gorzkie wrażenie spowodowane niepowodzeniami, a nie prawdę o Bogu.

Czasem ludzie, niechcący, sprawiają sobie nawzajem przyjemność, nie może się więc nie uradować „hegemonikon" patrologa, gdy spotyka interpretację niektórych współczesnych egzegetów, którzy poprzez „veritas hebraica" dochodzą do stwierdzenia, że jednak chodziło Jeremiaszowi o podstęp[40]. Jeśli nie w samym wierszu siódmym, to w całym fragmencie 20, 7-8. Może więc i wyjaśnienie Orygenesa, choć stare i poparte przykładami trudnymi do przyjęcia w naszej epoce mającej się za postępową, zachowuje aktualność w tym, co w nim najważniejsze: jeśli Bóg czasem zwodzi człowieka nie mówiąc mu całej prawdy, to czyni to dla jego dobra i lepiej Mu ulec.

Przypisy:

[1] Strony 173nn wydania: Die griechischen christlichen Schriftsteller (=GCS) Origenes Werke III i 170-173 polskiego tłumaczenia St. Kalinko-

wskiego w: PSP 30, ATK Warszawa 1983. W dalszych przypisach podaję tytułów dzieł egzegetycznych Orygenesa poprzedzając łacińskie skróty ksiąg biblijnych skrótami Com = komentarz, Hom = homilia, Sel = selecta.

[2] GCS 174, 13-29.

[3] GCS 175, 26.

[4] GCS 176.

[5] Hom Ier XX, 1-4; GCS 176,7 — 184,10.

[6] Por. Ep. ad Africanum 11n.; SCh 302, 538-540; Sel Ez 9,4; PG 13, 800 D — 801 A; Com in Ps., Prolog; PG 12, 1056 B — 1057 C. Por. także: P. Nautin, Origène. Sa vie et son oeuvre, Paris 1977, s. 274 n. 40 i 347 n. 103.

[7] GCS 178n; PSP 175n.

[8] Iz 40, 6; GCS 179, 13nn.

[9] GCS 180.

[10] C Cels IV, 19.

[11] Platon, Rzeczpospolita II, 382 e; tłum. St. Lisiecki, Kraków 1929, s. 126.

[12] Tamże III, 389 b; Lisiecki, s. 134.

[13] GCS 182n.; PSP 179.

[14] Łk 2, 36 — 38.

[15] Por. Hom Lc XVII, 10 — 11.

[16] Hom Lc XVII, 10.

[17] Por. Hbr 12, 23.

[18] Por. Ef 5, 27.

[19] Hom Lc XVII, 10; tłum. St. Kalinkowski, PSP 36, s. 81. Por. H. Crouzel, Virginité et mariage selon Origène, Paris 1962, s. 152-160.

[20] Warto zauważyć, że spotkać można opinie wyrażone bardziej radykalnie, np. Atenagoras, Prośba za chrześcijanami, 33.

[21] Mt 19, 12; Com Mt XV, 3.

[22] GCS 183n., PSP 180.

[23] 1 Kor 6, 9n.

[24] Prawdopodobnie w znaczeniu z 2 Tes 3, 13: „...nie zniechęcajcie się w czynieniu dobrze".

[25] GCS 181.

[26] GCS 183.

[27] F. Prat, Origène, Paris 1907, s. 101.

[28] H. de Lubac, „Tu m'as trompé, Seigneur", w: „Mémorial J. Chaîne", Lyon 1950, s. 269.

[29] SCh 238, s. 269, n.3.

[30] GCS 174.

[31] GCS 183.

[32] V. Peri, Geremia secondo Origene. Esegesi e psicologia della testimonianza profetica, Aevum 48 (1974) 39.

[33] Kol 2, 7.

[34] C Cels Pref. 5; tłum. St. Kalinkowski, wyd. 2., Warszawa 1986, s. 35.

[35] Art. cyt. s. 272.

[36] Hieronim, In Ierem IV, 22, 1n.

[37] Teodoret z Cyru, In Ierem XX, 7.

[38] Grzegorz z Nyssy, Or. Cat. 26.

[39] G. von Rad, Teologia Starego Testamentu, tłum. B. Widła, Warszawa 1986, s. 518.

[40] D. J. A. Clines, D. M. Gunn, „You tried to peruade me" and „Violence! Outrage!" in Jer 20, 7-8, pittâ; hâmâs wâśôd, Vetus Testamentum 28 (1978) 20-27. Por. także: Pismo Swięte Starego Testamentu pod redakcją ks. Stanisława Łacha, t. X, cz. 1, Księga Jeremiasza, w opracowaniu ks. L. Stachowiaka, Poznań 1967, s. 252 nn.

Roman Darowski SJ

POCZĄTKI NAUCZANIA FILOZOFII W KOLEGIUM JEZUITÓW W POZNANIU (W. XVI)

Otwarcie szkoły i rozwój studium filozofii

Uroczyste otwarcie publicznej szkoły w Poznańskim Kolegium Jezuitów, którego budowniczym i pierwszym rektorem w latach 1571-1978 był Jakub Wujek, nastąpiło dnia 25 VI 1573 r.[1] Miała ona charakter ówczesnej szkoły średniej. Od razu otwarto klasy gramatyki, syntaksy i poetyki. Wprowadzono także matematykę, której uczył Anglik Jakub Bosgrave. Ze względu na brak odpowiednio przygotowanych kandydatów klasę najwyższą — retoryki — otwarto rok później. W jej obrębie wprowadzono nauczania dialektyki[2].

Niektóre źródła oraz fakt odbywania dysput filozoficznych wskazują na to, że od początku szkoły istniały w Poznaniu jakieś wykłady filozofii, które prawdopodobnie prowadził Hiszpan Piotr Artieda[3]. W nieco szerszym zakresie rozpoczęto je w 1575 r. staraniem Wujka, który w lutym tego roku pisał do generała Mercuriana, że dla zatrzymania retorów w Poznaniu i dla zwiększenia autorytetu szkoły zamierza wprowadzić naukę języka hebrajskiego oraz skrót filozofii, np. według Titelmansa lub Korneliusza z Utrechtu (Ultraiectinus). Były one przeznaczone dla starszej młodzieży, która już ukończyła retorykę. W miarę rozwoju szkoły oprócz zwyczajnych przedmiotów właściwych dla retoryki (z dialektyką włącznie) wykładano również zarys historii, fizyki i etyki. Stopniowo też wprowadzano niektóre dyscypliny teologiczne.

Uczniowie rekrutowali się spośród kleryków jezuickich, alumnów seminarium diecezjalnego, otwartego w 1581 r. i powierzonego jezuitom, oraz z eksternów. Przychodzili na nie również niektórzy księża diecezjalni. W 1581 r. w klasie retoryki było 8 kleryków jezuitów, 6 alumnów diecezjalnych oraz nie określona bliżej liczba eksternów i księży diecezjalnych. W 1582 r. z przedmiotów filozoficznych wykładano codziennie dialektykę, a w niektóre dni

tygodnia — fizykę oraz matematykę i arytmetykę. Zakres dyscyplin filozoficznych był więc dość znaczny jeszcze przed otwarciem wydziału filozoficznego. Filozofia — obok retoryki i zagadnień teologicznych — przez cały omawiany okres była przedmiotem wielu publicznych dysput, urządzanych zwłaszcza na rozpoczęcie i zakończenie roku szkolnego oraz z okazji ważniejszych świąt.

Po otwarciu w 1585 r. wydziału filozoficznego i wprowadzeniu pełnego, tj. trzyletniego studium filozofii, wykłady dialektyki w klasie retoryki kontynuowano[4] lub zawieszano, m.in. pod wpływem przepisów poszczególnych wersji „Ratio studiorum" w XVI w. Przeważała jednak tendencja pomijania dialektyki zgodnie z zaleceniami „Ratio" oraz w celu zachęcenia absolwentów retoryki do podjęcia studiów filozoficznych w jezuickiej uczelni poznańskiej.

Już w 1583 r. wśród jezuitów polskich zrodziła się myśl stopniowego przygotowywania Kolegium Poznańskiego w celu otwarcia w nim Akademii. Na terenie Litwy, w Wilnie, jezuici posiadali już Akademię, natomiast nie posiadali jej jezuici w Koronie. Okoliczność ta utrudniała jezuitom odbywanie studiów na poziomie akademickim i zdobywanie stopni naukowych. Pogłębione studia były bardzo wskazane w związku ze znacznym rozwojem szkolnictwa jezuickiego w Polsce. Wobec trudności z otwarciem szkół w Krakowie myśl o utworzeniu własnej Akademii w Poznaniu nie opuszczała jezuitów. Udało si to osiągnąć dopiero w XVII w., ale na bardzo krótki okres (1678-1685)[5].

Profesorem retoryki w Poznaniu w latach 1574-1577 był Jan Wierus (Vigerius, Viger) z Geldrii w dzisiejszej Holandii[6] i on prawdopodobnie początkowo wykładał także dialektykę w klasie retoryki. Ale w styczniu 1578 r. wyjechał do Austrii. Przez następne lata retoryki, a w jej obrębie dialektyki, uczył Jan Wuchaliusz Leopoliensis. Katalog Kolegium Poznańskiego z kwietnia 1576 r. podaje, że wykładał on dialektykę w klasie retoryki[7]. On też prawdopobobnie przejął wykłady na studium filozofii po Artiedzie, który przestał wykładać w 1575 r. i na początku następnego roku wyjechał do Italii.

Informacja o tym, że Jan Wuchaliusz wykładał dialektykę w 1576 r., pozwala przyjąć, iż jest on autorem zbioru tez filozoficznych, wydanych w tym właśnie roku w Poznaniu. Zanim zapoznamy

się z tym drukiem, prześledźmy ważniejsze dane biograficzne „Lwowczyka".

Jan Wuchaliusz

Jan Wuchaliusz (Leopoliensis, Parvus[8]) urodził się we Lwowie około 1546 r.[9] Wykształcenie niższe zdobywał w różnych szkołach Polski, m.in. we Lwowie i Krakowie, gdzie był uczniem Benedykta Herbesta. Następnie w Akademii Krakowskiej trzy lata studiował przedmioty humanistyczne i filozofię, uzyskując stopień bakałarza sztuk. Później przez sześć lat uczył przedmiotów humanistycznych, retoryki i dialektyki w arcybiskupiej szkole szlacheckiej w Kaliszu. Do zakonu Jezuitów wstąpił w Rzymie dnia 31 III 1571 r. W 1572 r. przez 6 miesięcy studiował teologię w Kolegium rzymskim. Wkrótce potem z racji zdrowotnych wysłano go do Polski. Wykształcenie teologiczne uzupełniał prywatnie, prowadząc równocześnie zajęcia dydaktyczne: w r. 1572/73 był nauczycielem retoryki w Pułtusku, a w latach 1573-1585 przebywał w Poznaniu, gdzie uczył retoryki, dialektyki, a także historii. W Wielkim Poście 1575 r. przyjął święcenia kapłańskie. W pewnych okresach uczył w Kolegium Poznańskim również teologii kontrowersyjnej, bywał kaznodzieją i podejmował prace duszpasterskie w okolicach Poznania. Od 1585 r. był najpierw wicerektorem (3 lata), a następnie przez ponad 6 lat, rektorem Kolegium Jezuitów w Kaliszu, gdzie dnia 21 II 1593 r. złożył uroczystą profesję zakonną[10]. Od 1595 r. przez pięć lat pełnił obowiązki przełożonego Rezydencji Lwowskiej. Brał udział w kilku kongregacjach Prowincji Polskiej TJ[11]. Zostawił kilka książek o charakterze ascetycznym[12]. Ostatnie lata życia spędził w Kaliszu na mniej eksponowanych zajęciach. Zmarł w Poznaniu dnia 12 III 1608 r., ale pochowany został w Kaliszu[13]. Jan Wuchaliusz jest auorem poniższych tez:

Assertiones philosophicae [propositae in Collegio Posnaniensi Societatis Iesu in autumnali studiorum renovatione].

Vilnae, Typis ... Nicolai Christophori Radiuili ... Daniel Lancicius excudebat Anno MDLXXVI, 4°, k. nlb. 2. Tytuł całości: Assertiones theologicae de sacrosancto et vivifico et incruento, quod in ecclesiis operamus, Missae sacrificio. Cały druk obejmuje k. 8, przy czym k. 7ᵛ-8ᵛ nie są zadrukowane. Po części teologicznej na k. 5ᵛ

informacja: Disputabuntur die [pozostawiono miejsce na wpisanie dnia dysputy] Octobris Posnaniae in Collegio Societatis Iesu.

Estreicher, t. XII, s. 252 (pod: Assertiones; bez autora i bez informacji, że zbiór zawiera także tezy filozoficzne i że dotyczą dysputy poznańskiej).

— Kórnik, Biblioteka PAN, Cim. Qu. 2584 (tamże mikrofilm: Mf BK 3557; Kserokopia w Archiwum TJ w Krakowie).

Druk dzieli się na dwie części:

Assertiones theologicae ... (tezy I-XI), k. 2-5^{v}
Assertiones philosophicae, k. 6-7^{v}
Ex metaphysicis (tezy I-III)
Ex physicis (I-III)
Ex logicis (I-IIII).

Są to tezy na dysputę z okazji rozpoczęcia nowego roku szkolnego 1576/77 w Kolegium Jezuitów w Poznaniu. Uroczystości inauguracyjne rozpoczęły się 15 X 1576 r. dyskusją na tematy etyczne, w której wzięło udział 4 słuchaczy retoryki. Pierwszy przedstawił problematykę, dwaj argumentowali za i przeciw, a czwarty podał rozstrzygnięcie dyskutowanych problemów[14]. Następnego dnia odbyły się dysputy teologiczne o ofierze Mszy św., których program stanowiły zasygnalizowane powyżej tezy teologiczne. W trzecim dniu zaś, czyli 17 X, odbyły się dysputy filozoficzne, których program stanowiły omawiane tutaj tezy filozoficzne. Prawdopodobnie dysputowali słuchacze retoryki pod kierunkiem wykładowcy dialektyki na retoryce, którym był Jan Wuchaliusz Leopoliensis. Po dysputach filozoficznych przedstawiono środkową część „Tragedii Achaba". W ostatnim, czwartym dniu uroczystości inauguracyjnych wystawiono kilka komedii i rozdano nagrody wyróżniającym się uczniom[15].

Dyscypliny filozoficzne ułożono w omawianym zbiorze tez nie według przyjętej wówczas kolejności wykładania, lecz według godności, a więc najpierw metafizykę, potem filozofię przyrody (fizykę), a na końcu logikę. Przy referowaniu zawartych w nich poglądów zastosuję jednak kolejność odwrotną, czyli taką, w jakiej prawdopodobnie były wykładane.

Celem logiki jest należyte ukierunkowanie działań umysłu ludzkiego. Służą temu trzy jej części, jakby narzędzia: dowodzenie

(demonstratio), definicja i podział (divisio), które wywierają przemożny wpływ na sposób poznawania[16]. Poznanie kategorii bytowych (praedicamenta) należy w pewien sposób (quodam modo) do logiki, wśród nich zaś szczególne miejsce przypada substancji, która obejmuje nie tylko substancje zniszczalne i materialne, lecz także wieczne i oddzielone od materii, byleby tylko składały się z aktu i możności. Jedynie więc Bóg jest poza kategoriami. Za Arystotelesem autor przyjmuje, że nauka (doctrina et disciplina) powstaje z uprzedniego poznania, stąd nauki powstają nie przez przypominanie (reminiscentia), lecz z tego, co jest już w pewien sposób znane. Mimo że wiedza i opinia o tej samej rzeczy różnią się bardzo znacznie między sobą, mogą jednak równocześnie istnieć w tym samy umyśle.

Trzy tezy z filozofii przyrody dotyczą stosunkowo małego zakresu problematyki tej dyscypliny, przy czym jedna omawia niektóre zagadnienia psychologiczne. Materia pierwsza stanowi pierwotny podmiot wszelkiej zmiany. Nie powstaje przez rodzenie (est ingenerabilis) i jest niezniszczalna. Mimo że jest zdolna przyjąć jakąkolwiek formę, nie jest jednak czystą możnością, lecz swego rodzaju niedoskonałym aktem substancjalnym, posiadającym istnienie skierowane ku określonej formie[17]. Stąd w sposób naturalny nie może istnieć bez formy, nie jest to jednak wykluczone dzięki interwencji Bożej. Dla zachowania natury zanik jednego bytu bywa początkiem i źródłem drugiego. W związku chemicznym (mixtum) bytuje tylko jedna forma substancjalna, a poszczególne jego składniki istnieją jedynie wirtualnie, dlatego przy jego powstawaniu nieodzowne jest pełne jego rozwiązanie (resolutio), czyli zejście aż do materii pierwszej; nie jest to jednak konieczne, gdy chodzi o przypadłości.

Dusza — za Stagirytą — jest pierwszym aktem ciała organicznego, posiadającym życie w możności (potencjalnie). Posiada pięć władz: wegetatywną, sensytywną, pożądawczą, ruchową i intelektualną. Człowiek posiada tylko jedną duszę i to rozumną, która nie asystuje mu (non assistens), lecz prawdziwie stanowi jego formę (vere informans) i jest bytem samoistnym. Dusza ludzka jest nieśmiertelna i bytuje cała w całym ciele i cała w każdej jego części.

Metafizyka również została potraktowana skrótowo. Adekwatnym jej przedmiotem jest byt jako byt. Bóg i inteligencje (duchy czyste) należą do filozofii pierwszej, tj. metafizyki, nie tylko dlatego,

że stanowią pewnego rodzaju zasady rzeczy naturalnych, lecz także z tego względu, iż są to główne gatunki bytu. Byt dzieli się na substancję i przypadłość, a pojęcie bytu orzeka o nim analogicznie. Natura sama z siebie nie jest ani ogólna, ani szczegółowa. Aby więc mogła stać się ogólną, intelekt powinien dokonać abstrakcji i porównać ją z odpowiadającymi jej desygnatami (inferiora), które posiada lub może posiadać.

Przedstawione powyżej problemy prawdopodobnie nie wyczerpują programu nauczania filozofii w Kolegium Poznańskim. Przypuszczalnie był on obszerniejszy, ale chyba niezbyt obszerny. Mamy przecież do czynienia nie z dwu lub trzyletnim studium filozofii (takie studium powstało w Poznaniu w 1585 r.), lecz z nauczaniem początkowym. Nie udało mi się odnaleźć dyktatów z tego zakresu. Ale już same powyższe tezy świadczą o dość znacznym poziomie i zakresie nauczania filozofii w tym okresie.

Gdy chodzi o rodzaj przekazywanej tam filozofii, to w zasadzie jest to filozofia arystotelesowska z nielicznymi modyfikacjami wprowadzonymi przez chrześcijańskich komentatorów Stagiryty. W filozofii przyrody nowością w stosunku do Arystotelesa i Tomasza z Akwinu jest pogląd, że materia pierwsza nie jest czystą możnością, lecz niedoskonałym aktem substancjalnym z właściwym sobie istnieniem. Widoczne są tutaj — jak się wydaje — wpływy tradycji filozoficznej jezuitów hiszpańskich, z którym i Jan Wuchaliusz zetknął się niewątpliwie podczas swych studiów teologicznych w Kolegium Rzymskim, gdzie wykładało wielu Hiszpanów. Ciekawy jest także pogląd wyrażony w tezach metafizycznych, że natura sama z siebie nie jest ani ogólna, ani szczegółowa.

Dowody działalności filozoficznej, jaką w Poznaniu prowadził Jan Wuchaliusz, znajdujemy także w jego rękopiśmiennym komentarzu do *Topik* Cycerona, przy czym w tym przypadku jego autorstwo jest niewątpliwe. Ze względu na to, że ów rękopis nie był dotąd szerzej znany, podaję poniżej bliższy jego opis:

In M. T. Ciceronis Topica ad M. Trebatium iurisconsultum commentarius, collectus a Reverendo Patre Ioanne Leopoliense Magistro Classis Rhetoricae Collegii Posnaniensis Societatis Iesu, scriptus a me Alberto Costnense studioso Collegii et Classis eiusdem Anno Domini M.D.LXX.VIII.

Poznań, Kolegium Jezuitów, 1578, kodeks papierowy, 15,5 x 10 cm, k. 1-81 (na k. 82-175 tego kodeksu etyka według wykładów Adriana Jungi SJ z r. 1580).Na końcu (k. 81^{v}) dalsza informacja o autorze rękopisu: Ad laudem et gloriam Dei Opt. Max. Virginisque SS. hic pulcherrimus de arte Topica commentarius finitur a R. Patre Joanne Leopoliense professore Collegii Posnaniensis Soc. Iesu Anno Domini 1578.

— Kraków, Biblioteka Jagiellońska, rkps 3264.

Jak wynika z powyższych informacji, jest to komentarz do Topik Cycerona, jaki w 1578 r. Jan Wuchaliusz przekazywał słuchaczom retoryki w Poznańskim Kolegium Jezuitów. Komentarz spisał Albert (Wojciech) Costnensis (z Kościana ?).

Rękopis zawiera sporo problematyki filozoficznej. Po wstępnych wyjaśnieniach następuje od k. 7 Explicatio operis i tematyka filozoficzna. Oto ważniejsze poruszane tam zagadnienia:

De nominibus dialecticae et logicae, k. 7-8^{v}
De definitione dialecticae, k. 8^{v}-9
De divisione dialecticae sive logicae, k. 9-11^{v}
De auctore praecipuo sive inventore dialecticae [= Aristoteles], k. 11^{v}-12
De utilitate dialecticae et topicae et usu eius artis utriusque, k. 12^{v}-17^{v}

Dalsze partie komentarza zajmują się już właściwą problematyką filozoficzną. Omawia się tu m. in. następujące problemy:

De loco a causis, k. 37-40^{v} (tutaj zagadnienia: Causae definitio et divisio, De causa effeciente, De materia, De forma, De fine);
De loco ab effectis, k. 40^{v}-42 (tutaj zagadnienia: De effectis causarum efficientium, De eventu materiae, De eventu formae, De destinatis cause finalis effectis);
Definitio, k. 55^{v}-58.

Z wyłożonych w komentarzu poglądów przytoczmy niektóre. Dialektyka ma służyć wymowie. Jej celem jest przygotowanie mówcy do tego, by należycie posługiwał się swym rozumem, czyli kierowanie działań umysłu ludzkiego do zrozumienia i wyłożenia określonych prawd oraz do przekonania słuchaczy[18]. Za Arystotelesem, Cyceronem i innymi dialektykę dzieli się na poszukiwanie dowodów

i argumentacji (inventio) oraz na ich ocenę i wybór stosownie do potrzeb i możliwości słuchaczy (iudicium seu dispositio).

Z poglądów merytorycznych filozofii warto zasygnalizować podaną w komentarzu definicję przyczyny, która jest tym, „dzięki czemu jakaś rzecz istnieje, czyli to, dzięki czemu następuje skutek"[19].

Zagadnienie podziału przyczyn oraz definicję pojmuje Wuchaliusz na sposób arystotelesowski.

Adrian Junga

Wuchaliusz uczył filozofii w Kolegium Poznańskim do r. 1580. Jego następcą na tym stanowisku był Adrian Junga, przygotowywany na profesora filozofii w planowanej Akademii Poznańskiej. Według ustaleń ks. Bronisława Natońskiego SJ Junga uczył retoryki i języka greckiego od r. 1578 do 18 X 1580 r.[20] Gdy dnia 1 IV 1580 r. przyjął święcenia kapłańskie, oprócz retoryki i dialektyki objął także wykłady etyki dla retorów. Właśnie z tego okresu pracy dydaktycznej Jungi pochodzi rękopis etyki według jego wykładów. Oto kilka szczegółów o tym rękopisie:

Ethica sive de moribus.

Poznań 1580, Kolegium Jezuitów, format 15,5 x 10 cm, k. nie liczb. 82-175^{v}, pismo jednej ręki, skryptor: Albert (Wojciech ?) Conecius z Kościana

— Kraków, Biblioteka Jagiellońska, rkps 3264.

Na końcu etyki (k. 175^{v}) notatka: „Ad laudem et gloriam Dei Opt. Max. eiusque Matris Virginis SS. his notationibus philosophicis finem imposuit R. P. Adrianus, professor Collegii Posnaniensis Societatis Iesu, Anno Domini 1580, scripsit Albertus Conecius de Cos[tneno ?], studiosus tunc Collegii Posnaniensis in classe rhetoricae".

Na k. 1-81 znajduje się omówiony poprzednio komentarz do Topik Cycerona według wykładów Jana Wuchaliusza z 1578 r.

K. 176-182: In susceptione scholasticorum insigniorum.

Pierwsze strony rękopisu dotyczą zagadnień wstępnych do filozofii, którą autor za Cyceronem określa jako poznanie spraw

Bożych i ludzkich, przy czym przez sprawy Boże rozumie Boga i duchy czyste (aniołów), a przez sprawy ludzkie — pozostałe byty. Filozofia dzieli się na teoretyczną i praktyczną, teoretyczna zaś na filozofię przyrody (fizykę), matematykę i metafizykę, a praktyczna, czyli etyka — na etykę indywidualną, ekonomikę w starożytnym rozumieniu tego wyrazu (z gr. oikos = dom, rodzina) i politykę. Logika stanowi narzędzie filozofii, narzędziem zaś logiki są gramatyka, retoryka z poetyką i dialektyka. Etyka w ogólności to „sztuka należytego wychowywania ludzi w dziedzinie obyczajów, czyli nauka słusznego sądzenia o obyczajach, czynach i obowiązkach życiowych"[21].

Etyczne poglądy Jungi zostaną omówione bardziej szczegółowo nieco później, gdy skierujemy uwagę na drukowany zbiór tez z Poznania z tego samego 1580 r. Chociaż bowiem zbiór ten nie dostarcza danych o jego autorze, to jednak porównanie poglądów w rękopisie i w zbiorze drukowanym (np. k. 92-92^{v} rękopisu i teza III druku oraz k. 99 i teza IIII), a także posiadane skądinąd wiadomości, że w tym właśnie czasie Junga wykładał etykę w Poznaniu, nakazują uznanie Jungi za autora także drukowanego zbioru tez, przynajmniej tez z etyki. Pewną wątpliwość rodzi jednak to, że tezy drukowne zawierają obszerniejszą problematykę etyczną niż rękopis, gdyż zajmują się także zagadnieniami ekonomiki i polityki, czego nie ma w rękopisie. Nie mamy jednak pewności, czy rękopis zawiera komplet dyktatów Jungi z etyki, mimo że zamieszczona na końcu notatka (zob. wyżej) na to by wskazywała.

Etyka Jungi stanowi dość wczesny i interesujący przykład nauczania tego przedmiotu w szkolnictwie jezuickim w Polsce, dlatego podaję poniżej tytuły rozdziałów pierwszej części. Poszczególne rozdziały dzielą się na drobne części, zwane theoremata, axiomata lub praecepta.

1. De philosophiae definitione et divisione, Theorema I-VI, k. 83-85^{v}

2. [De ethicae definitione et divisione], Th. I-V, k. 85^{v}-88

3. De fine hominis extremo, et summo bono, quod sit aliquod, idque verum et quodnam illud sit, variaeque hac de re philosophorum sententiae, Theorema lub Axioma I-VI, k. 88^{v}-96^{v}

4. De animi divisione eiusque facultatibus et origine affectuum, viciorum et virtutum, Axioma lub Praeceptum I-VI, k. 96^{v}-107

5. De definitione et divisione virtutis, Axioma I-IV, k. 107-114^{v}

6. De virtitibus sub intelligentiam cadentibus, Axioma I-VIII, k. 114^{v}-120^{v}.

Dalsze rozdziały (7-20) traktują o następujących cnotach: prudentia, iustitia, religio, pietas, observantia, veritas, vindicatio, gratia seu gratitudo, liberalitas, magnificentia, amicitia, fortitudo, temperantia.

Jak wspomniałem wyżej, z tego samego roku (1580) pochodzi drukowany zbiór tez bronionych w Kolegium Poznańskim podczas inauguracji roku szkolnego 1580/81. Obecność wśród nich tez z etyki, w których wyrażono poglądy w znacznej mierze zbieżne z poglądami zawartymi w omówionym wyżej rękopisie, przemawia za autorstwem Jungi. Ponieważ jednak równocześnie i aż do r. 1585 przebywał w Poznaniu i prowadził zajęcia dla retorów Jan Wuchaliusz, dlatego sprawy autorstwa nie można rozstrzygnąć jednoznacznie. Nie jest wykluczone, że część materiału z zakresu filozofii wykładał Junga, a część Wuchaliusz. Więcej jednak racji przemawia za autorstwem Jungi.

Oto bliższy opis zbioru tez z 1580 r.:

Assertiones theologicae, philosophicae, dialecticae et rhetoricae, quae in Collegio Posnaniensi Societatis Iesu ad initium Octobris huius anni M.D.LXXX in solenni atudiorum innovatione disputabuntur.

Posnaniae in Officina Ioanni Volrhabi, A. D. M.D.LXXXII, 4°, k. nlb. 8 — Estreicher, Bibliografia polska, nie notuje; Trypučko, Polonica vetera Upsaliensia, Uppsala 1958, s. 7, poz. 116. Biblioteka Uniwersytecka w Uppsali posiada trzy egzemplarze tego druku. W Archiwum TJ w Krajowie znajduje się odbitka kserograficzna egzemplarza o sygnaturze Obr 69: 175 (Nr 6) i z niej właśnie korzystam.

Druk składa się z następujących części:

Assertiones theologicae, k. 2-4, tezy I-VII;
Assertiones ex philosophia naturali de rerum contingentia, coeli actione et mixtorum formis, k. 4^{v}-5^{v}, tezy I-IIII;
Ex dialectica, k. 5^{v}-6, tezy I-III;

Assertiones ethicae, k. 6^{v}-8, tezy I-X;
[Assertiones] rhetoricae, 8-8^{v}, tezy I-V.

Są to tezy na dysputy z okazji inauguracji nowego roku szkolnego 1580/81 w Poznańskim Kolegium Jezuitów. Uroczystości inauguracyjne rozpoczęły się dnia 12 X 1580 r. i oprócz dysput obejmowały sztukę teatralną (Tragicomaedia Philantii) i rozdanie nagród[22]. Autorem tez teologicznych jest prawdopodobnie ówczesny profesor teologii Hiszpan Alfons Pisanus[23].

Referowanie ważniejszych poglądów zawartych w tym zbiorze tez rozpoczną od dialektyki, która prawdopodobnie była najpierw wykładana. Dialektyka w sensie właściwym nie jest nauką i nie stanowi części filozofii, lecz jest swoistym, ogólnym narzędziem nauk. Jej głównym celem jest przygotowanie kandydata do dyskusji (bene disserere), która stanowi pewnego rodzaju praktykę, stąd i dialektyka jest raczej dziedziną praktyczną niż spekulatywną. Mimo że byty myślne (entia rationis) należą w pewnym sensie do dialektyki, to jednak nie stanowią jej właściwego przedmiotu; jej przedmiotem właściwym i adekwatnym jest mowa (oratio), w której z rzeczy znanych dochodzi się do nieznanych[24]. Główne części dialektyki to ogólne sposoby dysputowania, których jest tylko trzy: podział logiczny (divisio), definicja i dowodzenie (argumentatio). To ostatnie stanowi zasadniczy przedmiot dialektyki.

Z filozofii przyrody do zbioru weszły niektóre zagadnienia dotyczące przygodności w świecie, oddziaływania ciał niebieskich oraz form w związkach chemicznych. Obok przyczyn właściwych istnieją przyczyny przypadłościowe: szczęśliwy zbieg okoliczności (fortuna) i przypadek (casus). Mogą one wywoływać pewne skutki mimo woli ludzkiej (praeter hominum voluntatem), na przekór naturze lub ze względu na jakiś znaczny brak natury (tzw. monstra). Ciała niebieskie wyłącznie przez właściwy im ruch i światło wywierają wpływ na przyczyny drugie (tj. byty ziemskie) i do tego celu nie wymagają żadnych sił ukrytych (zwanych potocznie *influentiae*). Jednakże błędna jest opinia, obca Filozofowi i niegodna chrześcijanina, jakoby na podstawie samej obserwacji gwiazd można było urobić sobie zdanie pewne na temat przypadkowych wydarzeń dotyczących człowieka lub na temat czynności zależnych od wolnej woli.

Pierwiastki i ich pierwsze jakości nie istnieją w związku chemicznym (mixtum) aktualnie. Jakość (qualitas) związku jest czymś

pośrednim między jakościami jego składników, różni się od nich gatunkowo (specie), ale je wirtualnie w sobie zawiera. Związki nieorganiczne (mixta inanima) posiadają tylko jedną formę substancjalną, natomiast w bytach ożywionych — z wyjątkiem człowieka — obok duszy bytują także inne formy substancjalne, co potwierdzają zmysły, rozum i zdania najwybitniejszych filozofów. Jeśli więc ginie jakiś byt ożywiony, nie zachodzi konieczność wytworzenia w materii nowej formy substancjalnej, gdyż mogą w niej pozostawać nie tylko przypadłości, lecz także poprzednio istniejąca forma substancjalna[25]. Na temat często wówczas dyskutowanej sprawy możliwości lub niemożliwości chemicznego uzyskiwania złota autor tez wyraża opinię, że jest to usiłowanie nie tylko daremne i prawie (propemodum) niemożliwe, ale także szkodliwe i zgubne dla państw.

Zagadnieniom etycznym poświęcano najwięcej uwagi. Filozofia praktyczna, której celem jest należyte kształtowanie obyczajów i czynów ludzkich dla osiągania naturalnej szczęśliwości (felicitas), obejmuje trzy dziedziny: etykę, ekonomikę i politykę. Jest ona nauką, ale nie posiada tak wysokiego poziomu jak dyscypliny teoretyczne. Etyka obejmuje następujące problemy: ostateczny cel czynów ludzkich, nastawienia (affectiones) duszy jako podstawa (materies) cnót i wad, natura cnoty, jej formy, składniki i przeciwieństwa.

Ostatecznym celem czynów ludzkich i zarazem szczęściem doskonałym człowieka — nieosiągalnym jednak w tym życiu — jest poznawanie Boga złączone z wieczną przyjemnością (voluptas), wynikającą z oglądania i „zażywania" (frui) Go. Natomiast celem życia ziemskiego stosownie do obecnych możliwości ludzkich jest — za Arystotelesem — działanie zgodne z wymogami cnót moralnych i intelektualnych, polegające zwłaszcza na kontemplacji najwyższej prawdy przy uwzględnieniu potrzeb ciała i przy zabezpieczeniu dóbr zewnętrznych wystarczających do praktykowania cnoty[26].

W umyśle człowieka tkwią dwa źródła uczuć (affectiones). Jednym jest władza pożądawcza (appetens facultas), z której wypływa sześć rodzajów poruszeń (commotiones), tj. miłość, nienawiść, pragnienie, odmowa (recusatio), radość i smutek. Drugim źródłem reakcji jest gniewliwość (irascendi vis), z której wypływają: nadzieja, rozpacz, strach, odwaga i gniew. Wszystkie te uczucia są dla człowieka czymś naturalnym i dlatego — zgodnie z opinią

stoików — same z siebie nie są złe (vitiosi). Stają się takimi, gdy człowiek nie kieruje się rozumem. Pierwsze ich poruszenia, jako naturalne, nie zależą od człowieka, który jednak zdolny jest kierować ich rozwojem i wzrostem.

W ślad za Arystotelesem cnotę określa się jako duchową sprawność dokonywania wyboru zgodnie z zasadą umiaru[27]. Człowiek nie posiada cnót wrodzonych (z natury), lecz jedynie zdolność (aptitudo) do ich zdobycia i rozwoju przez wysiłek i ćwiczenie. Czynności w dziedzinie cnót i wad zależą od woli (voluntariae sunt), która jednak z kolei zależna jest od rozumu i poznania — zgodnie z twierdzeniem Tomasza z Akwinu, że w woli nie ma grzechu bez jakiegoś braku w dziedzinie poznania. Wśród cnót jedne dotyczą obyczajowości (np. sprawiedliwość, męstwo, umiarkowanie), inne rozumu (habitus principiorum, wiedza naukowa, mądrość, sztuka i roztropność). Pierwsze czynią człowieka dobrym bez zastrzeżeń (simpliciter), drugie natomiast tylko pod pewnym względem; pierwszym nieodzowna jest roztropność, drugim zaś pierwsze, które wraz z roztropnością zwą się cnotami kardynalnymi.

Przez ekonomikę autor tez rozumie sposób należytego zarządzania sprawami rodzinnymi, na które składają się — wg pseudo-Arystotelesowej Ekonomiki — ludzie oraz ich majątek[28]. Nie zgadza się z poglądem Stagiryty, jakoby niewolnictwo było w pewnych przypadkach czymś naturalnym. Opowiada się raczej za zdaniem Platona i Ksenofonta, według których nie wynika ono z natury, lecz zostało wprowadzone zwyczajowo i instytucjonalnie.

Rzeczypospolita (respublica) to porządek i ustawy miasta-państwa, podające przepisy na temat działalności obywateli[29]. Ma ona potrójne zadanie: roztropną administrację, obronę przed krzywdami, troskę o odpowiedni rozwój sztuk. Pierwsze zadanie wypełnia rząd (magistratus), drugie wodzowie i żołnierze, trzecie — artyści (artifices) sztuk wyzwolonych i mechanicznych. Istnieje sześć form rządów; trzy są godne zalecenia: monarchia, czyli królestwo, rządy arystokratów i rządy narodu (politia, populus), trzy zaś niewłaściwe: tyrania, oligarchia i rządy ludu (democratia, plebs), gdy sprawuje on władzę, gardząc prawami i radą roztropnych. Wśród tych form monarchia jest zdaniem autora najlepsza ze względu na korzyści, jakie z sobą niesie, i ze względu na pokój, któremu sprzyja.

Dwa lata później Kolegium Poznańskie opublikowało kolejny zbiór tez na dysputy retoryczne i filozoficzne na rozpoczęcie roku szkolnego 1582/83. Zgodnie z omówionymi poprzednio ustaleniami B.Natońskiego za ich autora należy uznać Adriana Jungę SJ, który wówczas wykładał dialektykę i etykę dla retorów. Był to ostatni rok jego nauczania w Poznaniu. Wkrótce po omawianej dyspucie, 18 X 1582 r. wyjechał do Wilna[30].

Opis zbioru tez z r. 1582:

Assertiones rhetoricae ac philosophicae, quae in Collegio Posnaniensi Societatis Iesu anno M.D.LXXXII in solenni studiorum innovatione disputandae proponentur, rhetoricae XXIIII Septembris, hora XII, philosophicae, eodem die hora XIX.

Posnaniae, in Officina Typographica Ioannis Wolrabi, M.D.LXXXII, 40, k. nlb. 4.

Estreicher (t. XVI, s. 177), a za nim J. Trypućko (Polonica, s. 47, nr 746) zamieszczają powyższe „Assertiones" pod nazwiskiem Faunteus Laurentius Artur S.J. Bliższe jednak badania źródeł dotyczących Faunta przemawiają za tym, że to nie on jest autorem przypisanych mu tez. W szczególności katalogi trzyletnie z lat: 1584, 1587 i 1590, a więc najbliższe daty powstania tez, nie wspominają o nauczaniu przez niego filozofii w Kolegium Poznańskim, mimo że zawierają retrospektywny wykaz jego zajęć dydaktycznych[31]. Autorstwo tez zostało mu przypisane prawdopodobnie dlatego, że pracował wówczas w Poznaniu. W świetle jednak powyższych danych nie ma wystarczających podstaw do podzielania tej opinii.

Tezy wydano na dysputę podczas inauguracji roku szkolnego 1582/83. O inauguracji wspominają obie kroniki poznańskie[32]. Wystawiono wówczas także komedię „Judyta".

Egzemplarze tez znajdują się m.in. w następujących bibliotekach:

— Kraków, Biblioteka Czartoryskich, XVI. 83/III

— Wrocław, Ossolineum, XVI, Qu 1710

— Uppsala, Biblioteka Uniwersytecka (dwa egz.), Utl. Diss. Gamla 35: 15 (18) — Kserogram w Archiwum TJ w Krakowie.

Druk ten składa się z następujących części:
Assertiones rhetoricae (tezy I-XVII), k. 1v-2v

Assertiones philosophicae, k. 3-4[v]
Ac primum dialecticae, tezy I-IIII
Ethicae, I-IIII
Physicae, I-XII
Mathematicae, I-IIII
Metaphysicae, I-IIII

Oto ważniejsze poglądy zawarte w tym zbiorze. W dialektyce stwierdza się, że istnieją trzy narzędzia dyskusji i konsekwentnie łatwego i bezbłędnego zdobywania wiedzy, tj. podział (logiczny), definicja i dowodzenie, które występuje w dwu formach, jako sylogizm i indukcja. Właściwa kolejność dowodów, czyli metoda, może być — za Arystotelesem — podwójna: analiza i geneza, a także, często stosowana przez Platona, diereza (diaeresis) i synteza. Istnieją trzy sposoby analizy: 1) Sprowadzanie kwestii poprzez zasady pośrednie do zasad pierwszych z natury (principia natura prima); 2) podział rodzaju ogólnego na odpowiadające mu gatunki; 3) podział całości za pośrednictwem części głównych lub pośrednich na części ostateczne. Także i geneza posługuje się trzema sposobami: 1) przechodzeniem od pierwszych zasad rzeczy do tych, co z niej się wywodzą; 2) przechodzeniem od form do rodzaju ogólnego; 3) przechodzeniem od części do całości.

Tezy z etyki dotyczą przede wszystkim formy rządów. Państwo, czyli wielość rodzin lub kolegiów (domów) pod jednym zarządem, występuje w trzech godnych zalecenia formach: jako demokracja, arystokracja i monarchia[33], która współcześnie posiada więcej niż cztery odmiany. Rzeczpospolita dzięki jednemu rządowi i tym samym prawom stanowi jakby rodzaj łączący wszystkie mniejsze jednostki społeczne (wsie, osady, miasta, księstwa itp.). Obywatelem jest się nie tylko dlatego, że ma się udział w sądownictwie, zarządzie i radzie, lecz także dlatego, że podlega się opiece władzy i korzysta z ogólnego prawa i wolności. Gdy chodzi o sprawy związane z zarządzaniem, to raczej nie wystarcza samo tylko prawo do niego, lecz potrzebny jest rzeczywisty udział w rządach publicznych[34]. Władza najwyższa posiada siedem zadań: tworzenie urzędów i określanie ich władzy, wydawanie lub znoszenie praw, wypowiadanie lub kończenie wojny, stanowienie ostatecznej instancji apelacyjnej od wszystkich urzędów, sprawowanie władzy życia lub śmierci, pobieranie ceł i podatków i wreszcie bicie pieniędzy. Królestwo Polskie podobne jest do Republiki Weneckiej i Lacedemońskiej. Problem

stanowi to, czy lepiej jest królów wybierać, czy też przyjąć zasadę dziedziczności tronu.

Dość obszerne tezy z filozofii przyrody dotyczą psychologii i to wyłącznie pięciu zmysłów zewnętrznych i trzech zmysłów wewnętrznych (zmysł wspólny, wyobraźnia i pamięć). Wszystkie one wypływają z duszy sensytywnej, która ma siedzibę w mózgu, głównym organie ciała. W procesie poznania zmysłowego należy wyróżnić trzy czynniki: przedmiot odpowiedni dla danego zmysłu, władzę poznawczą i właściwą dla każdego zmysłu działalność. Przedmioty przez tzw. podobizny zmysłowe (species sensiles) za pośrednictwem zmysłów pobudzają władzę poznawczą do działania, czyli do poznania zmysłowego. Rzeczy działające na zmysły są dwojakiego rodzaju: wspólne, tj. działające na wszystkie lub na kilka zmysłów, oraz właściwe dla każdego zmysłu. Do wspólnych należą: ruch, spoczynek, kształt (figura), ilość (numerus) i wielkość (magnitudo). W tych przypadkach zmysł może się mylić i błądzić, nie może natomiast w przypadku rzeczy (cechy) właściwej dla każdego zmysłu. Przy omawianiu zmysłów zewnętrznych podano sporo informacji anatomicznych, dziś w pewnej mierze przebrzmiałych.

Cztery krótkie tezy z metafizyki koncentrują się wokół zagadnienia prawdy. Prawdziwość (verum) jako cecha bytu dodaje do niego jedynie relację myślną (rationis), którą oznacza formalnie. Prawda polega częściowo na łączeniu (compositio) i oddzielaniu, a częściowo na prostym postrzeganiu rzeczy; wynika więc z tego, że może ona zachodzić i w pojęciu, i w sądzie. Zwyczajna (simplex) prawda to niekiedy zgodność rzeczy z umysłem, a niekiedy — zgodność umysłu z rzeczami. Ostateczną zaś podstawą prawdy rzeczy jest ich zgodność z umysłem Bożym.

Cztery tezy figurujące w dziale *Assertiones mathematicae* nie traktują o zagadnieniach matematycznych w dzisiejszym rozumieniu. Dotyczą one m. in. reformy kalendarza i liczenia czasu (chronografii) oraz niektórych kwestii geograficznych (np. kulistości ziemi, klimatów itp.).

* * *

Poznańskie Archiwum Archidiecezjalne dostarcza nam dalszych materiałów do dziejów nauczania filozofii w Poznaniu w latach osiemdziesiątych XVI w.

Rękopis nr 169 — bez karty tytułowej całości — zawiera w pierwszej części dyktaty wykładów w klasie syntaksy prowadzonych w Kolegium Poznańskim w 1579 r. przez „magistra Marcina" (prawdopodobnie był to Marcin Bildziuk), a w 1580 r. przez „magistra Piotra Iwanowickiego" (magister Petrus Iwanowicensis). Zamieszczona na k. 70 niezbyt jasna informacja: „sub magistro Martino et Petro Iwanowicensis Petrus Szydłowski" mogłaby wskazywać na to, że nauczycieli było dwóch. Piotr Szydłowski SJ (ok. 1554-1586) pochodził z Iwanowic koło Kalisza i nazywał siebie niekiedy „Ivanovicensis". Wykłady spisał Kasper z Krobi (Gaspar Crobensis), który w 1576 r. został przyjęty do zakonu Jezuitów[35]. W drugiej części tego samego kodeksu znajdują się notatki z wykładów retoryki z r. 1583, wśród nich komentarz do Topik Cycerona. Autorem komentarza (jak również opisanego niżej druku) jest prawdopodobnie Jan Wuchaliusz:

In Marci Tulii Ciceronis Topica commentarius Anno Domini 1583.

— Poznań, Archiwum Archidiecezjalne, Oddział Rękopisów i Starodruków Biblioteki Metropolitalnego Seminarium Duchownego, sygn.: MS 169.

Jest to kodeks papierowy z 1583 r. o formacie 16,5 x 10 cm pochodzący z Poznańskiego Kolegium Jezuitów. Komentarz do Topik umieszczono na kartach 156-216. Porównanie jego pisma wskazuje na to, że skryptorem jest wspomniany wyżej Kasper z Krobi, syn Ludwika.

W komentarzu tym zawarte są również pewne elementy filozofii; m. in.:

De notionibus artis diligenter disserendi, dialecticae k. 161-162^{v}.
De definitione dialecticae, k. 162^{v}-163^{v}
De divisione dialecticae, k. 163^{v}-165^{v}

Z tego samego roku znany nam jest druk zawierający tezy z zakresu „Topik" Cycerona oraz z filozofii przyrody o żywiołach:

Propositiones ex M. T. Ciceronis Topicis et ex ea philosophiae parte quae de elementis tractat desumptae, in Collegio Posnaniensi

Societatis Iesu anno M.D.LXXXIII in sollemni studiorum innovatione disputandae die [na egzemplarzu z Gniezna dopisano ręką: XI] Septembris hora [tamże poprawiono ręką na Octobris i dopisano obok: hora XIX].

Posnaniae. In Officina Typographica Joannis Wolrabi, M.D.LXXXIII, 4°, k. nlb. 4.

Estreicher, t. XXV, s. 287 (pod: Propositiones, bez sugestii o autorstwie; M. Wojciechowska, Z dziejów książki w Poznaniu w XVI w., s. 185).

Znanych jest kilka egzemplarzy tego druku, m. in.:

— Gniezno, Biblioteka Kapitulna, PL 213. 1 adl. Por. L. Formanowicz, Katalog druków polskich XVI weku Biblioteki Kapitulnej w Gnieźnie, Poznań 1930, s. 54, poz. 305 (tytul nieco zmieniony).

— Wrocław, Ossolineum, XVI. Qu. 2056 (w tym egzemplarzu na k. tytu. wyraz Septembris także poprawiono na: Octobris)

— Kraków, Biblioteka Prowincji Ojców Bernardynów, XVI. P. 55 adl.

Jak wynika z k. tyt., są to tezy na dysputę podczas inauguracji roku szkolngo 1583/84 w Poznańskim Kolegium Jezuitów. O tej inauguracji znajdują się informacje w obu znanych nam kronikach Kolegium Poznańskiego[36]. Uroczystości trwały trzy dni: 10 X 1583. odbyła się właściwa inauguracja i dysputa teologiczna. Następnego dnia była dysputa filozoficzna i retoryczna, której przedmiot stanowiły powyższe tezy. W dyspucie tej wziął także udział pewien profesor Akademii Krakowskiej. Wreszcie na zakończenie, w trzecim dniu przedstawiono sztukę teatralną (Dialogus) i rozdano nagrody wyróżniającym się uczniom.

Zbiór dzieli się na dwie części:

1) Propositiones ex M. T. Ciceronis Topicis, k. 2-3, tezy I-XII;

2) Propositiones philosophicae: De natura, principiis et passionibus elementorum, k. 3-4, tezy I-XII; k. 4^{v} jest nie zadrukowana.

Poglądy filozoficzne zawarte w tezach tego zbioru znajdują się pod przemożnym wpływem Arystotelesa. Wszechświat dzieli się na niebieski, który jest wieczny, i na zależny od niego wszechświat

ziemski. W tym ostatnim jedynie występują cztery żywioły: ogień, powietrze, woda i ziemia. W zbiorku podano dość szczegółowe ich omówienie. W dwunastej tezie filozoficznej stwierdza się, że ziemia jest kulista (rotunda), nieruchoma, stworzona przez Boga oraz że stanowi centrum wszechświata.

Tymczasem jesienią 1583 r. Kolegium Poznańskie wzbogaciło się o pokaźny zbiór książek. Arcybiskup Stanisław Karnkowski ofiarował jezuitom swoją bibliotekę: autorów scholastycznych i greckich przekazał Kolegium w Poznaniu, a autorów klasycznych i Ojców Kościoła — powstającemu wówczas Kolegium Kaliskiemu[37].

Podczas uroczystego wznowienia zajęć po feriach wielkanocnych wygłoszono dnia 10 IV 1584 r. trzy mowy o najlepszej formie rządów, czyli o różnych rodzajach rzeczypospolitej, opowiadając się za monarchią. Jak zwykle przy takich okazjach rozdano nagrody wybijającym się uczniom[38]. Czyniono też przygotowania do otwarcia w Poznaniu pełnego studium filozoficznego, planowanego już kilka lat temu i to jako wstęp do założenia Akademii[39]. Prowincjał Jan Paweł Campano wyznaczył termin jego otwarcia na rok następny pod warunkiem zwiększenia fundacji. W tym celu Arcybiskup jeszcze tego samego roku dał jezuitom wieś Piekary. Dążył również do tego, by otwarto w Poznaniu wydział teologiczny, czyli pełne studium teologii.

Z innych spraw r. 1584 związanych z nauczaniem filozofii warto zasygnalizować dwie: w lecie prowincjał Campano polecił, by w dysputach i innych publicznych uroczystościach szkolnych brali udział wszyscy miejscowi jezuici, a podczas uroczystości związanych z rozpoczęciem roku szkolnego (7 X) wystawiono po łacinie sztukę teatralną o Absalomie ze wstawkami w języku polskim[40].

Inauguracja pełnego studium filozofii (1585)

Rok 1585 był dla Kolegium Poznańskiego przełomowy: zorganizowano w nim samodzielne studium filozofii. Już dnia 5 I rozpoczęły się egzaminy retorów, kandydatów na studia filozoficzne, w celu wybrania najbardziej zdatnych. Egzaminy trwały trzy dni; egzaminowano po części prywatnie, a po części publicznie. Dnia 8 I 1585 r. odbyła się uroczysta inauguracja studium filozoficznego.

Najpierw profesor retoryki, prawdopodobnie Jan Wuchaliusz, wygłosił mowę na cześć filozofii, następnie przeprowadzono dysputę filozoficzną, rozdano nagrody i promowano 40 uczniów na studentów filozofii, a wreszcie odprawiono uroczystą Mszę św. Przeznaczony na profesora filozofii w Poznaniu Fabrycy Pallavicini z Rzymu nie przybył jednak na czas, dlatego przez pierwsze trzy miesiące wykłady zlecono Marcinowi Łaszczowi, pełniącemu wówczas w Poznaniu obowiązki kaznodziei[41]. Wydawało się początkowo, że nie podoła tej funkcji, ale okazało się, że słuchaczy w pełni zadowolił.

Fabrycy Pallavicini, 1585-1587

Pallavicini przybył do Poznania dnia 2 IV wraz z Janem Gerardinem, pochodzącym z Flandrii, późniejszym wykładowcą filozofii w Braniewie, i wkrótce rozpoczął zajęcia dydaktyczne z filozofii. Podczas uroczystości wznowienia zajęć szkolnych po feriach wielkanocnych (2 V) mowę wygłosił już nowy profesor filozofii.

Pallavicini przybywając do Poznania posiadał już znaczną praktykę dydaktyczną. Urodził się w 1555 r. w Rzymie. Dnia 29 V 1571 r. wstąpił do Towarzystwa Jezusowego i odbył nowicjat w Rzymie u Św. Andrzeja na Kwirynale. Po uzupełnieniu wykształcenia średniego 3 lata studiował filozofię i 4 lata teologię w Kolegium Rzymskim. W 1581 r. otrzymał w Rzymie święcenia kapłańskie. Przed przyjazdem do Polski uczył w Kolegium Rzymskim 2 lata języka greckiego i 3 lata matematyki oraz przez rok filozofii przyrody we Florencji. W latach 1585-1987 wykładał filozofię w Poznaniu, a następnie przez kolejne dwa lata był magistrem nowicjatu przy kościele św. Szczepana w Krakowie. Z tego okresu znany jest jego rękopiśmienny *Tractatus de prefectione* (Uppsala, Bibl. Uniwersytecka, rkps T 352, ff. 1-166 i 11). Później kierował kolegium w Awinionie. W 1596 r. wrócił do Italii. Zmarł w Genui dnia 7 IX 1600 r.[42]. Do jego spuścizny filozoficznej nie udało się dotrzeć.

Spokojny przebieg studiów filozoficznych w Poznaniu zakłóciła jednak zaraza. Dnia 9 IX 1585 r. zamknięto wszystkie szkoły. Studium filozofii przeniesiono do Wągrowca. Wraz z wykładowcą udało się tam 7 kleryków jezuickich i 14 eksternów, gdzie przez 22

tygodnie korzystali z gościnności cystersów i ich opata Wojciecha Zajączkowskiego. Podczas tej zarazy, dnia 17 X, po wieloletnim pobycie w Kolegium Poznańskim Jan Wuchaliusz wyjechał do Kalisza, by objąć funkcję rektora kolegium. Według świadectwa kronikarza Kolegium Poznańskiego w czasie tej wielomiesięcznej zarazy w Poznaniu w 1585 r. zmarło 1000 osób, a w r. 1586 — 350, w tym 3 jezuitów: jeden ksiądz i 2 braci.

Tymczasem zaraza osłabła. W lutym 1586 r. jezuici wrócili do Poznania, m. in. także z Wągrowca, a 3 III rozpoczęto prywatnie kontynuować studia filozoficzne. W tydzień później otwarto szkoły. Dopiero jednak 17 III czynne były wszystkie klasy, które liczyły wówczas ok. 200 uczniów. W tym także roku po feriach wielkanocnych (18 IV) wznowiono lekcje matematyki przede wszystkim dla studentów filozofii, które prowadził przybyły ubiegłego roku z Wilna Adrian Junga.

Rok szkolny 1586/87 również był niespokojny. We wrześniu znowu wybuchła zaraza, a 19 IX zamknięto wszystkie szkoły i stan taki trwał do końca roku. Dopiero 2 I 1587 r. zaczęto uczyć prywatnie filozofii (eksternów było 13) i retoryki, a tydzień później dla ok. 80 obecnych uczniów wznowiono zajęcia szkolne.

Do ciekawszych wydarzeń prowadzonego przez Pallaviciniego kursu należy niewątpliwie zaliczyć praktyczny pokaz anatomii zwierząt, o czym nie omieszkał napisać kronikarz Kolegium[43].

Ze względu na koniec kursu filozoficznego już w maju przez siedem dni urządzano dysputy filozoficzne, w których brali udział jezuici i eksterni, a podczas wznowienia zajęć po feriach Zielonych Świąt wystawiono sztukę teatralną (25 V).

Już od 18 IX 1586 r. przebywał w Poznaniu przybyły z Rzymu Jan Klein, który uczył na humaniorach, a od października 1587 r. rozpoczął drugi (po Pallavicinim) kurs filozofii w Poznaniu i prowadził go do 1590 r. Później wykładali kolejno: Jakub Ortiz (1591-1594), Hieronim Stefanowski (1594-1597) i Mateusz Bembus (1598-1602). Ich działalność przedstawiłem w osobnych pracach[44].

Przypisy:

[1] Na temat początków Kolegium Jezuitów w Poznaniu zob. zwłaszcza L. Piechnik, Działalność jezuitów na polu szkolnictwa w Poznaniu w XVI w.,

„Nasza Przeszłość", t. 33, 1969, s. 171-210; Tenże, Seminarium diecezjalne w Poznaniu w latach 1564-1614, „Nasza Przeszłość", t. 61, 1984, s. 93-109; B. Natoński, Początki i rozwój Towarzystwa Jezusowego w Polsce 1564-1580, w: J. Brodrick, Powstanie i rozwój Towarzystwa Jezusowego, t. 1, Kraków 1969, s. 459-468; M. Banaszak, Początki kolegium jezuickiego i seminarium diecezjalne w Poznaniu, w: „Sacrum Poloniae Millennium", t. 10, Rzym 1964, s. 505-516; M. Fąka, Starania o utworzenie akademickiej uczelni teologicznej w Poznaniu. 3. Kolegium jezuickie w Poznaniu, „Prawo Kanoniczne", 23 (1980) nr 3-4, s. 241-247.

[2] „Classibus, quae hactenus 3 fuerunt addita est quarta Rhetorices, in qua praeter eloquentiam, Dialectices etiam principia tradi caepta sunt". Annuae Litterae ... Anni 1574, Centralne Archiwum TJ w Rzymie (ARSI). Pol. 50, f. 56.

[3] J. Poplatek, Słownik jezuitów w Polsce XVI w., Kraków 1946-1955, maszynopis w Arch. TJ w Krakowie, hasło: Artieda Piotr; Catalogi personarum et officiorum Provinciae Austriae S.I., t. 1 (1551-1600), ed. L. Lukács, Romae 1978, s. 621 oraz passim. Dysputy z filozofii odbyły się np. 6 X 1573 r., 11 V 1574 r. („11 Maii ... habita est disputatio ... Philosophica praeside Patre Artieda, defendente M. Martino Srodano"), 19 X 1574 r., 10 IV i 27 IX 1575 r. Informują o nich Acta et historia Collegii Posnaniensis S.I., 1574-1606, Warszawa, Arch. Archidiecezjalne, rkps 440, ff. odpowiednio: 130, 111, 112, 113^{v}, 114^{v}, oraz Annales CollegiiPosnaniensis S.I., Kraków, Biblioteka Jagiellońska, rkps 5198 (pod odpowiednimi latami).

[4] O kontynuacji świadczy m. in. rękopis „Institutionum dialecticarum libri III", Posnaniae, Collegium S.J., 1587. Zob. Kartoteka zaginionych rewindykatów (w Bibliotece Narodowej w Warszawie).

[5] K. Drzymała, Ks. Stanisław Grodzicki SJ, Kraków 1973, s. 110-111; Piechnik, Działalność..., dz. cyt., s. 196-200; B. Natoński, Jezuici a Uniwersytet Krakowski w XVI w., w: Studia z historii jezuitów, Kraków 1983, s. 227; J. Poplatek, J. Paszenda, Słownik jezuitów artystów, Kraków 1972, s. 217.

[6] W latach siedemdziesiątych XVI w. — czas trudno dokładniej ustalić — przez pół roku wykładał w Poznaniu dialektykę Wojciech Tobolski. Zob. Cat. I, Poznań 1584, ARSI, Pol. 6, f. 25 oraz katalogi z lat: 1587, 1590 i 1593.

[7] „P. Joannes Leopoliensis Roxolanus, lector sacrarum lectionum et Dialecticae in Classe Rhetorices..." Catalogus trimestris Collegii Posnaniensis R. P. Generali missus in Aprili Anni 1576, ARSI, Germ. 131, f. 377.

[8] Inne wersje nazwiska: Leopolita, Leopolitanus, Vuchalius, Wąchalski, Wąchała, Wuchalius, Wuchalski.

[9] Źródła do poznania życia i działalności Parvusa — obok dwu cytowanych wyżej kronik Kolegium Poznańskiego — zachowały się przede

wszystkim w Centralnym Archiwum Jezuitów w Rzymie (ARSI). Są to w szczególności katalogi roczne (Pol. 43) i katalogi trzyletnie Kol. Pozn. z lat: 1576 (Germ. 131, f. 377), 1584 (Pol. 6, f. 25), oraz Kolegium Kaliskiego z lat 1587 (tamże, f. 37), 1590 (Pol. 7-II, f. 118), 1593 (tamże, f. 181), Rezydencji Lwowskiej z lat: 1597 (Pol. 7-I, f. 246) i 1599 (tamże, f. 269) oraz ponownie Kolegium Kaliskiego z lat 1603 (Pol. 7-I, f. 330) i 1606 (Pol. 8, f. 13^{v}). Wiele szczegółów zawiera także korespondencja, m. in. Leopoliensis do generała E. Mercuriana 30 X 1575 z Poznania (Germ. 155, f. 215-216); Tenże do generała K. Aquavivy 11 I 1584 z Poznania (Germ. 162, s. 57-57^{v}), 5 VII 1592 z Kalisza (Germ. 170, f. 186-186^{v}), 10 I 1593 z Kalisza (Germ 171, f. 6-6^{v}), 7 VIII 1594 z Kalisza (Germ. 173, f. 21-22), 17 VII 1795 ze Lwowa (Germ. 175, f. 41), 6 X 1595 ze Lwowa (Germ. 175, f. 168); Leopoliensis do prow. L. Maselli 10 V 1592 z Kalisza (Germ. 170, f. 128, kopia); F. Sunyer do Mercuriana 3 IV 1574 z Wilna (Germ. 154, f. 63); L. Maselli do Aquavivy 29 V 1592 z Krakowa (Germ. 170, f. 152^{v}); B. Confalonieri do Aquavivy 26 VII 1595 z Jarosławia (Germ. 175, f. 51-51^{v}) oraz 1 III 1597 z Wilna (Germ. 177, f. 124^{v}); Antoni Premislensis OP do Aquavivy 30 IX 1597 ze Lwowa (Germ. 177, f. 258). Zob. także pisane przez niego dzieje Rezydencji Lwowskiej TJ z okresu jego tam przełożeństwa (Pol. 66, f. 323-336^{v}; f. 335: katalog osób i zajęć w r. 1596, podobnie w Pol. 43, f. 12-13^{v}). Nadto: [R. Jączyński, Vitae sanctorum illustriumque virorum], Kraków Biblioteka Czartoryskich, rkps 1266 II, s. 25 (23) oraz tegoż autora Collectanea..., Wrocław, Ossolineum, rkps 627 I, s. 41. — Wśród autorów prac drukowanych więcej uwagi Wuchaliuszowi poświęcają: J. Poplatek, Studia jezuitów polskich w Akademii Krakowskiej w XVI w., „Nasza Przeszłość", t. 20, Kraków 1964, s. 82, 85, 93-94; J. Warszawski, Polonica z rzymskiego Kodeksu Nowicjuszy Towarzystwa Jezusowego (1565-1586), Rzym 1955, s. 106-107 oraz passim; J. Warszawski, Unicus universae Societatis Iesu vocationum liber autobiographicus Poloniae Provinciae proprius (1574-1580), Roma 1966, s. 101-107, 355-356; L. Piechnik, Jezuici a seminarium diecezjalne w Kaliszu, „Nasza Przeszłość", t. 20, 1964, s. 119, 123; tenże, Działalność jezuitów, dz. cyt., s. 186.

[10] ARSI, Germ. 2, f. 235-236 (Professi).

[11] Congregationes Prov. Pol., Wiedeń, Oesterreichische Nationalbibliothek, Cod 11977, f. 126^{v} (1597), 144 (1599), 155 (1603).

[12] Zob. Estreicher, Bibliografia polska, t. XXXIII, s. 377-378, a także t. XVIII, s. 118-120 (wiersze).

[13] ARSI, Hist. Soc. 43, f. 206^{v} (data śmierci); Pol. 68-I, f. 43 (dawniej s. 85; miejsce śmierci); Catalogi ... Austriae, wyd. cyt., s. 746.

[14] W kwietniu 1576 r. było w klasie retoryki tylko 11 uczniów, w tym 4 synów szlacheckich. Wszyscy byli Polakami. Ogólna liczba uczniów w Kolegium Poznańskim wynosiła wtedy 349 (ARSI, Germ. 131, f. 377).

[15] Anonimowy autor diariusza Kolegium Poznańskiego tak referuje te wydarzenia: „15 [Octobris 1576] Caepta est studiorum renovatio et eo die 4 rhetores tractaverunt ethicam, quorum unus proposuit, duo in utramque partem disseruerunt, quartus tulit sententiam. Postridie disputationes theologicae sunt habitae de sacrificio Missae, tertia die disputationes philosophicae et Tragaedia Achabi, pars media. Postremo die reliquae Comaediae a prandio cum praemiorum distributione. Omnia optime successerunt ad Dei gloriam". Acta et hist. Coll. Posn., rkps cyt., f. 117^{v}.

[16] „Logicae partes et instrumenta tria sunt: demonstratio, definitio et divisio; quae tria ad dirigendas intellectus nostri operationes, qui logicae finis est, valent plurimum. Earum nobilissima est demonstratio". Ex logicis, teza I.

[17] „... quae quidem [materia prima] licet in potentia sit ad omnes formas, non tamen est pura potentia, sed actus quidam substantialis imperfectus, existentiam habens ad formam distinctam". Ex physicis, teza I.

[18] „... dialecticae non sit finis alius quam apte et perite disserere sive recte ratione uti, sive dirigere operationes intellectus ad aliquid intelligendum, explicandum et disserendum". In M. T. Ciceronis Topica ..., k. 7^{v}.

[19] „Causa [est id] cuius vi res est, sive cuius vi sequitur effectus". Tamże, k. 37^{v}.

[20] Ks. Natoński jest autorem źródłowej biografii Jungi, zamieszczonej w Polskim Słowniku Biograficznym, t. 11, Kraków 1964-1965, s. 324-326. Obecnie jej podstawy źródłowe poszerzyły się m. in. o następujące pozycje: Examen, quo examinati sunt novitii, qui Brunspergae [Braniewo] ad Societatem admissi sunt, 1569-1575, Uppsala, Biblioteka Uniwersytecka, rkps H 167, f. 104^{v}-105 (tu m. in. dalsze szczegóły życia Jungi, np. imię matki: Agnieszka); Assertiones ex universa philosophia depromptae, ab Hadriano Iungio, Societatis Iesu, artium liberalium et philosophiae licenciato, pro gradu magisterii in eadem Facultate consequendo, discutiendae in Academia Vilnensi ..., Uppsala, Biblioteka Uniwersyteka, Utl. Diss. Gamla 35: 10 (12) — rkps tez bronionych przez Jungę 24 I 1585 r. pod kierunkiem ówczesnego profesora filozofii w Akademii Wileńskiej, Leonarda Krakera, w celu uzyskania stopnia magistra filozofii; Katalogi roczne z lat 1591-1599 (ARSI, Pol. 43), z których wynika, że w latach 1595-1596 Junga przebywał w Rzymie (tamże, s. 15^{v}: Missi extra Prowinciam: P. Adrianus Jungius, Romam; f. 11^{v}: Ex Urbe venit P. Adrianus Jungius). — Z nowszych publikacji o Jundze należy wymienić: J.Warszawski, Polonika z rzymskiego Kodeksu Nowicjuszy Towarzystwa Jezusowego (1565-1586), Rzym 1955, s. 160-161; J. Poplatek, Studia jezuitów polskich w Akademii Krakowskiej w XVI w., „Nasza Przeszłość", t. 20, Kraków 1964, s. 104-105; L. Piechnik, Początki Akademii Wileńskiej 1570-1599, Rzym 1984, s. 110-111 oraz passim; Dzieje teologii katolickiej w Polsce, t. 2, Lublin 1975, cz. 1-2, wielokrotnie, zob. indeks osobowy; Vilniaus universiteto istoria 1579-1803.

Praca zbiorowa, Vilnius 1976, s. 125; autograf autobiografii Jungi do r. 1573 wydał J. Warszawski, Unicus universae Societatis Iesu vocationum liber autobiographicus Poloniae Provinciae proprius (1574-1580), Roma 1966, s. 142-144, 333 oraz passim; Catalogi ... Prov. Austriae, s. 701 oraz passim; L. Grzebień, Junga Adrian, w: Słownik polskich teologów katolickich, pod red. H. E. Wyczawskiego, t. 2, Warszawa 1982, s. 221-222.

[21] „Est enim ethica philosophia, ars hominum mores recte instituendi, sive de moribus et vitae communis actionibus atque officiis recte iudicandi doctrina". Ethica, k. 86.

[22] Rkpsy cyt.: Acta et hist. Coll. Posn., f. 145; Annales Coll. Posn., t. 1, f. 16.

[23] L. Piechnik, Działalność jezuitów ..., dz. cyt., s. 193-194.

[24] „Nos ... per se tamen et primo orationem, qua ignotum ex notis aperiatur ... a dialectico considerari asseveramus eamque proprium et adaequatum esse dialecticae subiectum". Assertiones ex dialectica, teza II.

[25] „... non esse necessarium, quando animans interit, mox novam aliquam formam substantialem in materia produci, cum nos non modo accidentia, verum et substantialem formam, quae in vivente fuerat,eo corrupto in materia manere posse putemus". Assertiones ex philosophia naturali, teza III.

[26] „Quodsi naturae humanae vires ac praesentis vitae statum consideres, beatitudo et finis, quem quaerimus (non tamen simpliciter ultimus) statuendus est cum Aristotele in actione virtutis perfectae tum moralis, tum potissimum sub inteligentiam cadentis, quae maxime in contemplatione summae veritatis consistit, adiunctis etiam corporis atque externis bonis ad virtutis usum sufficientibus". Assertsiones ethicae, teza III.

[27] „Porro virtus (quam esse habitum animi, cum electione in mediocritate positum, ex Aristotelis sententia definimus) non a natura nobis inest, ut Stoici senserunt, sed aptitudo tantum ad eam unicuique a natura insita est ..." Teza V.

[28] „Oeconomiae, quae est ratio recte administrandae familiae, partes Aristoteli sunt duae: homo et res familiaris". Teza VIII.

[29] „Reipublicae, quae est ordo et constitutio civitatis, actiones civium praescribens, tria sunt munera ...". Teza IX.

[30] Acta et hist. Coll. Posn., rkps cyt., f. 149.

[31] Por. Catalogus I Coll. Posn., 1584, ARSI, Pol. 6, f. 26; podobnie katalog z r. 1587, tamże f. 119^{v} oraz katalog z r. 1590, Pol. 7-II, f. 104-104^{v}. Zob. także jego biografię w Polskim Słowniku Biograficznym, t. 6, Kraków 1948, s. 378 (K. Drzymała).

[32] Rkpsy cyt.: Acta et hist. Coll. Posn., f. 149; Annales Coll. Posn., f. 18-18^{v}.

[33] „Reipublicae, quae est multitudo familiarum aut collegiorum sub unum et idem imperium subiecta, tres tantum sunt laudabiles formae: Democratia, Aristocratia et Monarchia". Assertiones ethicae z 1582 r., teza I.

[34] „Nec magistratum recte dici, qui imperii, iurisdictionis et consilii ius habet vel ad quem aliqua Reipublicae munera pertineant, sed eum, qui imperii publici partem obtinet, aut certe disiuncte prior definitio est accipienda". Tamże, teza III.

[35] Zob. Acta et hist. Coll. Posn., f. 133^{v}; Catalogi ... Prov. Austriae, wyd. cyt., s. 794 (Szydłowski) oraz s. 651 (Crobensis); o Szydłowski zob. także: Examen, quo examinati sunt novitii, qui Brunspergae ad Societatem admissi sunt, Uppsala, Bibl. Uniw. rkps. H 167, f. 103-103^{v}.

[36] Acta et hist Coll. Posn., f. 153, Annales Coll. Posn., t. 1, f. 20.

[37] Acta et hist Coll. Posn., f. 153^{v}, Annales Coll. Posn., f. 20^{v}. Być może z tego źródła wywodzą się niektóre przynajmniej prace szesnastowiecznych autorów scholastycznych, w tym także jezuickich, będące w posiadaniu kilku bibliotek poznańskich, np. Biblioteki Metropolitalnego Seminarium Duchownego (Fonseca, Toletus).

[38] Acta et hist. Coll. Posn., f. 157^{v}.

[39] Por. list rektora Kolegium Jana Konarskiego do generała Ewerarda Mercuriana 1 IX 1579 z Poznania, ARSI, Opp. NN. 339, f. 139.

[40] Acta et hist. Coll. Posn., f. 158^{v} i 159.

[41] „P. Martinus Lascius, Calissiensis ..., 1585. Lector introd. in Philos. Concionator ordinarius". Catalogus ... Coll. Posn., 1584, ARSI, Pol. 6, f. 26.

[42] De Backer-Sommervogel, Bibliothéque de la Compagnie de Jésus, t. 6, Bruxelles-Paris 1895, kol. 114; J. Wujek 2 VII 1586 r. z Poznania do Aquavivy, Korespondencja ks. Jakuba Wujka z Wągrowca z lat 1569-1696, wyd. J. Sygański, Poznań 1917, s. 149 („In cursu philosophico pergit Pallavicinus cum suis disicpulis. Sentit interdum debilitatem quandam, habetur tamen diligens ratio eius valetudinis"); Catalogus primus personarum Coll. Posn., 1587,ARSI, Pol. 6, f. 119; zob. także Pol. 7-II, f. 135 (Missio Moldavica); L. A. Faunteus do prow. J. P. Campano 6 IV 1587 z Poznania, Germ. 167, f. 138 („Iam cursus philosiphiae finitur"); F. Stegmüller, Jesuitentheologie in schwedischen Biblitheken, „Archivum Historicum Societatis Iesu", 18: 1949, s. 194; J. Poplatek, Słownik jezuitów, dz. cyt., s. 374; L. Grzebień, Pallavicinus Fabricius, w: Słownik polskich teologów katolickich, dz. cyt., t. 3, W-wa 1982, s. 292-293.

[43] „21 [IV 1587] Professor Philosophiae fecit anatomiam in porco". Acta et hist. Coll. Posn., f. 169.

[44] Jan Klein SJ (1568-1606) — profesor filozofii w Poznaniu, „Studia Philosophiae Christianae", 16: 1980, nr 2, s. 145-160 (wersja niemiecka w „Gregorianum", 66: 1985, fasc. 2); Jakub Ortiz SJ (1564-1625) — profesor

filozofii w Poznaniu i w Akademii Wileńskiej, „Studia Philosophiae Christianae", 19 (1983) nr 2, s. 5-24; Nowe źródła do działalności filozoficznej Jakuba Ortiza SJ (1564-1625), tamże, 22 (1986) nr 2, s. 15-24; Hieronim Stefanowski SJ (1568-1606) — profesor filozofii w Poznaniu i Wilnie, „Roczniki Filozoficzne", 28: 1980, z. 1, s. 167-181; Mateusz Bembus SJ (1567-1645) — profesor filozofii w Poznaniu, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej", t. 31, 1986, s. 213-228. Artykuły o J. Ortizie zostały również wydane po hiszpańsku w czasopiśmie „Pensamiento", 39 (1983) nr 154 oraz 42 (1986) nr 168.

Mariusz Salamon

ZARYS MYŚLI ABSURDALNEJ W UTWORACH MŁODZIEŃCZYCH ALBERTA CAMUSA[1]

Tego dnia zaakceptowałem słońce. Miałem przeczucie jego oczyszczającej mocy, niszczącej fałszywe zamyślenie i bezznaczeniowość marzeń[2].

Twórczość Alberta Camusa dość łatwo daje się grupować w pewne bloki, w których dominuje pewien temat, służący jako klucz do odczytania powieści, zbioru esejów i dramatu czy dramatów. W ten sposób powstał blok poświęcony „absurdowi" z „Obcym", „Mitem Syzyfa" i „Kaligulą", do którego Camus dołączył następnie jeszcze jeden dramat — „Nieporozumienie"[3]. Drugi blok poświęcony został problemowi „buntu" i weszły do niego: „Dżuma", „Człowiek zbuntowany" oraz dramaty „Stan oblężenia" i „Sprawiedliwi". I wreszcie trzeci cykl, który był dopiero w planach Camusa, jak o tym świadczą jego notatki[4]. Słowem kluczem miał w nim być termin „sąd" lub „miłość". Wiadomo, że w obrębie trzeciego tematu miała się znaleźć powieść „Le Premier Homme", zbiór esejów, mający najprawdopodobniej nosić tytuł „Mit Nemezis"[5] oraz dramat „Don Faust" lub „Doktor Juan", ale żadnej z tych prac Camus nie dokończył.

Obok tych, „sklasyfikowanych" już książek, autor „Obcego" pozostawił po sobie szereg prac drobniejszych, publicystyki, adaptacji teatralnych, opowiadań, między innymi „Dwie strony tego samego", „Zaślubiny", „Lato" oraz „Wygnanie i Królestwo". W sposób sztuczny dałoby się być może włączyć je do wymienionych już grup, ale naszym celem nie jest tu klasyfikacja. Camus, posługując się podziałami w swoich „Notatkach", stworzył podstawy do pewnych nieporozumień. Jego powieści i dramaty zostały zinterpretowane jako prosta ilustracja przesłania filozoficznego. Pozornie

sugerowało to twierdzenie: „Myśli się tylko obrazami. Jeśli chcesz być filozofem, pisz powieści"[6]. W istocie jednak w pisarstwie Camusa nie myśl lecz obraz miał stanowić centrum przesłania artystycznego i filozoficznego. Nie o pojęciu absurdu czy buntu, ale o rzeczywistości pełnej rozdarć, a zatem takiej, z którą nie można się pogodzić, traktują jego książki.

Uważał siebie raczej za artystę niż filozofa. „Dlaczego jestem artystą a nie filozofem?" — zapytywał. — „Bo myślę według słów, a nie według idei"[7]. Słowa służyły do opisu rzeczywistości, słowa proste, zrozumiałe, pełne konkretu. Podczas gdy pojęcia częstokroć okazywały się bezużyteczne, puste, a filozofowie, od których Camus pragnął się odciąć, chętnie zapierali się skomplikowanej, wieloaspektowej rzeczywistości, aby ocalić spójność zbudowanego przez siebie systemu. Autor „Mitu Syzyfa" uważał, że to nie systemy myślowe, ale konkretny człowiek, samotny i spragniony miłości, potrzebuje obrony i ratunku: „Każda filozofia jest usprawiedliwieniem siebie. Jedyną filozofią oryginalną byłaby taka, która usprawiedliwiałaby drugiego" — pisał tuż po zakończeniu II wojny światowej[8]. Pytanie — czy Camus stworzył taką właśnie filozofię, czy też pozostał tylko literatem — pozostawmy otwartym. Nie chodzi o przyklejenie jeszcze jednej etykietki, o kolejny głos w polemice ze znawcami autora.

Camus na pewno pragnął być artystą i dość dokładnie określił własną koncepcję sztuki. Nie przeceniał w niej roli twórczości realistycznej i nie chciał być realistą[9], rolą sztuki jest, jego zdaniem, odpowiedzieć w jakiś sposób na to dzikie, nienasycone pragnienie, które tkwi w każdym z nas, na potrzebę ogarnięcia wszystkiego. Człowiek, jak pisze Camus, to „maniak Jedności"[10]. Odpowiedzi na tę obsesję, domagającą się od świata spójności, jednolitego znaczenia, znaleźć się jednak nie daje w tym świecie, nie udziela jej również milczące niebo. Artysta nie ma być kimś, kto rozstrzygnąłby wszelkie ludzkie wątpliwości — ma świadczyć, dać chwilę i miejsce wytchnienia, „zatrzymania", sztuka ma być „komunią"[11], trwaniem w „jasności widzenia" (*la lucidite*)[12] nie zapierając się ani jednej, ani drugiej strony tej samej rzeczywistości. Innymi słowy, sztuka ma być świadectwem, i zarazem pomocą w tym, by każde świadectwo było nieugięte.

Cała twórczość Camusa w jakiś sposób okazała się wierna tym przemyśleniom z czasów młodzieńczych, ale właśnie pierwsze,

młodzieńcze utwory najbardziej zdają się zdradzać jej ducha, główne wątki i źródła inspiracji. Nie publikowane za życia, bądź publikowane jedynie w czasopismach teksty Camusa z lat 1932-1934, zebrane w wydanym pośmiertnie w tomie „Cahiers Albert Camus 2", pomagają zrozumieć jego dojrzalsze prace. Od ich analizy zaczniemy więc niniejsze studium.

1.1. Wobec znużenia i cierpienia

Zdaniem Paula Viallaneix kluczem do młodzieńczej myśli Camusa jest termin *la lassitude* — zmęczenie, znużenie[13]. Stwierdzenie takiemoże się wydawać nazbyt śmiałym uogólnienieniem, gdyż słowo „znużenie" pojawia się zaledwie kilka razy w „Intuitions", i raz w tekście „L'Art dans la communion"[14], w innych pracach z tego okresu nie figuruje w ogóle, ale pogląd Paula Viallaneix wydaje się jednak trafny. Myśl absurdalna wzięła swój początek nie z czego innego, jak właśnie ze „znużenia", choć było to znużenie bardzo swoiste, nie zmęczenie życiem, czy cierpieniem, raczej zmęczenie „metafizyczne", wynikające z niemożności znalezienia odpowiedzi na kluczowe pytania stawiane przez życie[15].

Camus — pełen zapału, energii i zdrowia być może nigdy nie zostałby pisarzem. Sam twierdził, że bardziej był rozmiłowany w piłce nożnej niż w literaturze. Wyboru dokonało za niego życie, a raczej choroba. Pierwszy atak gruźlicy w 1930 roku uniemożliwił mu nie tylko sportową karierę, ale też wepchnął w depresję. Nie można było cieszyć się życiem po dawnemu, równie beztrosko. Owszem, algierski krajobraz się nie zmienił. Nadal górowało nad nim to samo słońce, a Algier nie szczędził swoich uroków śródziemnomorskiego portu, ale życie straciło swą pierwszą, dziecięcą jednoznaczność, obok jasnej, zaczęło ukazywać swą ciemną stronę. To nagłe wtrącenie w dorosłość, długa rekonwalescencja, konieczność opuszczenia domu rodzinnego, który okazał się niewystarczający na czas kuracji, pobyt w szpitalu — wszystko to złożyło się na poczucie „znużenia". Ale czy tylko choroba była jego źródłem? Na pewno nie. Wystarczy sięgnąć do tekstu „Intuitions", by zrozumieć inne, głębsze znaczenie słowa *la lassitude*. Camus zaczyna te swoje młodzieńcze zapiski stwierdzeniem: „Te refleksje zrodziły się z wielkiego znużenia. Odzwierciedlają one pragnienia nazbyt mistycznej duszy,

poszukującej przedmiotu swoich zapałów i wiary"[16]. Camus napatrzył się na biedę i cierpienie. Wyrastał w algierskiej dzielnicy Belcourt, która nie rozpieszczała swoich mieszkańców dostatkiem i nie szczędziła im wszelkich kłopotów. Nie cierpiał pewnie bardziej niż inni, choć może, z racji swej wrażliwości, znosił wszystko dotkliwiej. Ale dopiero własna choroba postawiła go wobec pytań „ostatecznych" i ukazała zarazem bezsilność starań, by dać na nie jednoznaczną odpowiedź.

1.2. Pragnienie miłości

W maju 1932 roku Camus opublikował w algierskim miesięczniku kulturalnym „Sud" esej poświęcony „Les Soliloques du pauvre" Jehana Rictusa. Dwa miesiące wcześniej zadebiutował, utrzymanym jeszcze w nazbyt szkolnym tonie, tekstem „Un nouveau Verlaine", tym razem temat był oryginalniejszy — poeta biedoty, autor tekstów kabaretowych z przełomu XIX i XX wieku. Ale ważniejszy od oryginalności tematu był fakt głębokiego, wewnętrznego utożsamienia się Camusa z tekstami Rictusa. Interpretując strofy „Les Soliloques du pauvre" Camus pisze o własnych doświadczeniach. Teksty tamtego autora były pretekstem do samodzielnych rozważań a zarazem jakby proroctwem dotyczącym życia twórcy „Dżumy".

Camus mówi o źródle natchnienia twórczego Rictusa, które widzi w „chorobliwej potrzebie miłości" (*besoin maladif d'amour*)[17]. To nie bieda, nie fizyczne czy duchowe cierpienia, ale właśnie to głębokie pragnienie popycha Rictusowskiego ubogiego do poszukiwań swego wymarzonego świata, do rozmów z Bogiem i buntów, gdy rzeczywistość nie jest w stanie sprostać temu, co wymarzone. „Potrzeba miłości", o której czytamy w tym tekście nie jest jakimś psychologicznym niespełnieniem, nie ma też natury erotycznej. To nie brak czegoś, ale jakieś metafizyczne pragnienie popychające człowieka w kierunku tego, co niewidzialne i nie do ogarnięcia. Czy ma to być miłość osobowa? Camus na to nie odpowiada. W tekstach Rictusa odnajduje tęsknotę za „miłością ciepłą i opiekuńczą, bardziej macierzyńską niż zmysłową"[18], symbolizuje ją piękna biała dama. To jest „złote marzenie"[19] ubogiego. Ale jest to zarazem pragnienie samego Camusa. Świadczy o tym dobitnie, powstały w tym samym roku, tekst „Intuitions", gdzie o pragnieniu „miłości powszechnej"

(*l'amour universel*)[20], miłości bez przyczyny, czytamy jako o czymś wspaniałym, i utęsknionym[21], choć zarazem autor jest świadom „udręk wiecznej miłości" (*le tourment de l'éternel Amour*)[22], tej właśnie szczególnie utęsknionej. W innym eseju, datowanym na 1934 rok, Camus ukazuje żywą nadzieję takiej miłości[23], wyznaje swoją wiarę w miłość[24] i chociaż ten drugi tekst powstał w złotym czasie pierwszego małżeństwa autora, to jednak i tu miłość nie jest rozumiana bardziej zmysłowo i konkretnie, niż tamto nieokreślone a bezgraniczne pragnienie z wierszy Jehana Rictusa.

Pragnienie miłości staje więc u początku pewnej drogi. Ono, jak chce o tym zaświadczyć Camus, jest bodźcem do wszelkich działań, jakiejkolwiek by one były natury. Pragnienie to, jako doznanie intuicyjne, odczucie wewnętrzne, popycha najbardziej ku temu, co dosięgalne przez intuicję. Jak sugeruje autor, miejscem, gdzie być może znalazłoby swe wypełnienie jest świat marzeń, sztuka i mistyka. To właśnie w marzeniach, w twórczości i w modlitwie człowiek szuka swego wiecznego spełnienia, pragnie dosięgnąć nieskończonego, które wytęsknił, ukochał. Choć ostatecznie, jak świadczą o tym wszystkie książki Camusa, ta odpowiedź — chyba jednak pozorna — okazuje się po trosze złudna, po trosze niepełna, w każdym razie nie syci niespokojnego serca. Rictusowski ubogi pozostać musi nieszczęśliwy. Nie uchroniły go marzenia, nie ocaliła kobieta, nie zbawił „bezsilny Bóg", konflikt między utęsknionym, tym co w marzeniu, a tym co faktyczne, jest odwieczny i trwa[25].

1.3. Pragnienie nieskończonego i idealnego

Pragnienie miłości nie jest jedynym źródłem ludzkiego rozdarcia i nie kończących się poszukiwań. Camus w swoich utworach młodzieńczych pisze o innych jeszcze, choć podobnych, doświadczeniach pierwotnych.

Człowiek nie godzi się z tym, co tylko chwilowe, przelotne, niedoskonałe. Nie godzi się nie dlatego tylko, że codzienność, szara rzeczywistość nuży go i nieustannie nęka, ale raczej dlatego, że nosi w sobie żywą tęsknotę za nieskończonym i idealnym. Wyraża się ona w wierze w sztukę, która jakoby dosięga tego wyższego świata. Camus zdaje się wyrażać przekonanie, że świat ten istnieje[26]. Czy

rzeczywiście i w jaki sposób? — na te pytania nie odpowiadają ani „Essai sur la musique", ani „L'Art dans la communion" — dwa manifesty artystyczne młodego pisarza. W każdym razie sztuka jest jednym ze sposobów w jakie wyraża się potrzeba czy pragnienie nieskończonego i idealnego, o których Camus zaświadcza kilkakrotnie w swoich „Intuitions"[27]. Bez względu na to, czy używa słowa „potrzeba" (*besoin*) czy „pragnienie" (*désir*), sens pozostaje ten sam — jakaś głęboka metafizyczna tęsknota nie mająca swojej przyczyny w rzeczywistości, choć właśnie codzienne zmaganie z rzeczywistością jest okazją do jej rozbudzenia. Ten, kto jest wierny sobie, kto nie zaparł się tego,co w nim najbardziej ludzkie, kto trwa wobec świata z otwartymi oczyma, mimo iż rażą wciąż napotykane w nim sprzeczności, musi doświadczać skutków tych metafizycznych tęsknot, bólu, jakim jest życie w rozdarciu, niemożność pogodzenia tego co skończone z tym co upragnione, tego co rzeczywiste z idealnym. Czy są to tylko dwie strony tego samego?

Są tysięczne sposoby ucieczki od napięcia, tysięczne sposoby zapomnienia: „ziemia, niebo, Marzenia, działanie, Bóg, wszystko staje się przedmiotem miłości"[28]. Nie jest to miłość prawdziwa, ta rzeczywiście upragniona, o której już słyszeliśmy. Tu spotykamy miłość powszechną, miłość do wszystkiego i wszystkich, w której gubi się to, co w nas jedyne i indywidualne. Tak rozumiana miłość jest wbrew osobie, przeciw jej jedyności, jest miłością bez jądra, samym „kochaniem", w którym człowiek się zatraca. Nawiasem mówiąc, Camus taką właśnie miłość przypisuje w „Intuitions" Bogu[29]. Autor nie chce takiego bezosobowego zagubienia. Wierny pragnieniu nieskończonego ale i temu, co skończone, wybiera jedyność, czyli bycie człowiekiem, ponad abstrakcyjnym szczęściem miraży, raju z tego czy tamtego świata[30].

Tak jak pragnienie miłości poruszało w człowieku sferę odczuć, intuicji, tak potrzeba nieskończonego, idealnego jest motorem dążeń ku światu idei poza czasem i przestrzenią.

1.4. Potrzeba jedności

Źródeł bolączek ludzkiego ducha upatrywać należy nie tylko w pragnieniu miłości oraz w głodzie nieskończonego i idealnego.

Camus ukazuje w swoich młodzieńczych tekstach jeszcze jedno nieuniknione rozdarcie — tym razem, mówiąc w przenośni, jest ono udziałem nie tyle serca czy duszy człowieka, ile rozumu. Rozum domaga się jasności, choćby miała to być jasność za wszelką cenę. Ważniejsze jest dla niego wyjaśnienie wszystkiego niż sama prawda. Czy zresztą może być taka prawda, która pozostałaby jedynie pod dominacją rozumu. Camus od samego początku swej twórczości okazuje się zdecydowanym anty-racjonalistą, nie stając jednak po stronie irracjonalizmu. Jego anty-racjonalizm oznacza namiętny sprzeciw wobec roszczenia rozumu, by ogarnąć i wyjaśnić wszystko. Rozum jest totalistą — domaga się całości, jedności za wszelką cenę, choćby wbrew oczywistej prawdzie. Potrzeba jedności jest w tekstach Camusa ukazana jako naturalne dążenie rozumu. Człowiek całym sobą domaga się całkowitego zrozumienia świata — tego, co wewnątrz i na zewnątrz. Uparcie wierzy w jedność[31]. Rozum nigdy nie będzie zdolny do udzielenia ostatecznej i wystarczającej odpowiedzi na człowiecze pytania, a jednak skłonni jesteśmy bardziej wierzyć w rozum niż w słowa nietzscheańskiego głupca pojawiającego się na kartach „Intuitions", który zwraca się do Camusa: „Twoje nieszczęście płynie stąd, że jeszcze nie kochasz w pełni. Jesteś słaby a każda słabość wymaga miłości. Co więcej, obawiam się, że nawet kiedy kochasz, pytasz o przyczyny dla których kochasz"[32]. Autor „Intuitions" tęskni do świata tajemnicy[33], przekonuje się o bezsilności rozumu. Pisze: „Ponownie myślałem o intuicjach, które prześwitują poprzez noc moich niepewności i przekonywałem się, że prawda jest jedynie tam, gdzie inteligencja nie może łatwo dotrzeć, i gdzie na dostęp pozwala się tylko przebłyskom niemalże materialnej jasności"[34]. Doświadcza faktu, iż prawdą może być dopiero to, co objawia się w dialogu z drugim, z rzeczywiście innym[35], jednak obok tych wszystkich przekonań egzystencjalnych pozostaje fakt istnienia „potrzeby jedności" (*un besoin d'unité*). Tego nienasyconego pragnienia, by świat okazał się czytelny, jednoznaczny, by sprowadzić wszystko do jednej jego strony czy to jasnej, czy ciemnej.

O uzurpacjach rozumu Camus w swojej twórczości napisze bardzo wiele. W utworach młodzieńczych domaga się nade wszystko banicji rozumu ze sfery sztuki. Sztuka nie może być miejscem, gdzie najpierw się rozumie a potem doznaje, bo: „Sztuka nie cierpi Rozumu"[36]. Ten anty-racjonalizm w estetyce jest myślą przewodnią „Essai sur la musique"[37] oraz „L'Art dans la communion". Ten

ostatni tekst najdobitniej mówi o ludzkiej manii jedności, o potrzebie spójności, której człowiek nie potrafi się wyrzec[38]. „Nieszczęściem jest" — czytamy tam — „że nasza potrzeba jedności zawsze staje twarzą w twarz wobec dwoistości, których bieguny są nie do pogodzenia. Jakiś rodzaj podwójnego rytmu, natarczywego i despotycznego, królującego nad życiem i ideami, który może wywołać coś więcej niż znużenie, niż desperację"[39].

1.5. W obliczu sprzeczności

I w ten sposób powróciliśmy do Camusowskiego terminu *la lassitude* (znużenie). Dokonane dotąd analizy pozwoliły nam lepiej zrozumieć głębszy jego sens. Nie tyle znużenie fizyczne, bezsilność wobec cierpień ciała czy psychiki, ile raczej bezradność wobec metafizycznego napięcia pomiędzy pragnieniem miłości, nieskończonego, idealnego i potrzebą jedności, a światem, jakim się jawi, jakim jest. Chcąc pozostać wiernym intuicji, temu, co doznane, temu, co niesie życie, nie można ani wyrzec się upragnionego, ani zaprzeczyć istniejącemu. Człowiek, w tej swoistej antropologii Camusa, musi pozostać istotą rozdartą. Rozdartą, czyli żyjącą w obliczu nieustannych sprzeczności, przeciwstawień, wobec absurdu. Termin ten pojawia się po raz pierwszy w „Intuitions"[40], i choć teksty młodzieńcze nie obfitują weń, to jednak myśl „Intuitions" czy „L'Art dans la communion" uznać można za typową myśl absurdalną — wierne świadectwo metafizycznego napięcia pomiędzy dwoma biegunami tej samej rzeczywistości. Szczególnie wymowny jest króciutki, jedno-stronicowy tekst „Contradictions" z 1933 roku. W nim Camus streścił swoją filozofię człowieka, filozofię życia: „Przystać na ludzką dolę? Przeciwnie, wierzę, że to właśnie bunt tkwi w ludzkiej naturze"[41].

„Bunt" (*la révolte*) — kolejne słowo klucz w myśli i twórczości Alberta Camusa. Absurd spotykany w życiu, to rozdarcie między pragnieniami serca, duszy i umysłu a rzeczywistością, nie może być przyjęty obojętnie, nijak. „Przeciwieństwa" (*contradictions*) nie są przeciwieństwami pojęć, grą słów, są doświadczeniem egzystencjalnym, dotykającym tego, co w człowieku najgłębsze. Wobec tych właśnie rozdarć człowiek staje się sobą. Nosimy w sobie pragnienie szczęścia — to oczywiste, desperacko domagamy się jednak przy

tym prawdy[43]. I okazuje się, że jednego z drugim nie da się pogodzić. Chyba, że wybierze się półprawdę zadufanego rozumu i takież rozumne pół-szczęście.

Bunt czy desperacja — pyta Camus w swoich „Contradictions"[43]? Desperacja oznaczałaby beznadziejną próbę ucieczki — na oślep — próbę zapomnienia, a przecież są tysięczne sposoby zapominania[44], choć żaden z nich nie jest ostatecznie skuteczny. Można próbować mirażu marzeń, religii, uciekać w aktywność, w uczucia czy w powszechność. Wszędzie jednak, prędzej czy później, świadomość absurdu będzie nam znów objawiona. „Jasność widzenia" (*la lucidité*) tej właśnie sytuacji jest dla jednych cnotą, wyrazem odwagi, jak to pokazuje Camus w swoim tekście „Le courage"[45], dla innych niepokojącym przebłyskiem świadomości w pewnych sytuacjach życiowych, kiedy zawodzą rozum i złudzenia.

Termin „jasność widzenia" (*la lucidité*) jest szczególnie ważny dla zrozumienia myśli Camusa. Już w pierwszych jego tekstach z 1932 i 1933 roku pojawia się kilkukrotnie[46], choć w różnorakim znaczeniu. Jest charakterystyczne, że znaczenie abstrakcyjne tego słowa — „być świadomym tego, co jest", przeplata się tu ze znaczeniem konkretnym — „być oświetlonym". Autor jest wierny swym algierskim natchnieniom: słońcu i morzu. Morze symbolizuje później jego wymarzoną ojczyznę, do której nie ma powrotu, gdy w czasie zawieruchy wojennej przebywa w okupowanej Francji, jest ucieleśnioną tęsknotą mieszkańców Oranu w „Dżumie", miejscem młodzieńczych przyjemności Meursaulta z „Obcego". Słońce nie jest jego przeciwieństwem, choć w pewnej mierze ukazuje drugą stronę algierskiej ojczyzny Camusa. Ten lejący się żar i przenikliwa jasność wdziera się w każdy zakamarek życia. Nie pozwala człowiekowi na nijakość, bezimienność. Wszystko, cokolwiek się dzieje, dzieje się pod jego promieniami i w jakimś sensie z jego przyczyny. Uczestnicy pogrzebu matki Meursaulta w „Obcym" cierpią z powodu tego żaru. Słońce „jest winne" śmierci Araba — początku tragedii Meursaulta. Jest ono zarazem dobroczynne — złoci ciała algierskich dziewcząt, pozwala w jasności i bez lęku bawić się dzieciom na płytach nagrobnych we Florencji — jak to widzimy we fragmencie „Notatek"[47]. Słońce i morze są więc nie tyle symbolami, ile raczej sakramentami algierskiego życia. Jasność widzenia jest zaś postawą gotowości do przyjęcia sakramentu światła, na szczęście i nieszczęście człowieka.

Ostatecznie więc ta właśnie Camusowska jasność widzenia (*la lucidité*), chciana czy nie chciana, świadczy o desperacji jako o kroku ślepym i bezużytecznym. A jak w tym świetle wygląda bunt?

Słowo „bunt" (*la révolte*) jest bardzo wieloznaczne. Camus wydaje się być tego świadomym, chociaż trzeba przyznać, że nigdy nie był skory do terminologicznych uściśleń. Słowo było dla niego o tyle ważne, o ile potrafiło nieść z sobą konkretne znaczenie. Jeśli stosował zamiennie terminy: „potrzeba" (*besoin*) i „pragnienie" (*desir*), które współczesna filozofia pragnie rozdzielić, jeśli to samo słowo mogło służyć dla oznaczenia rzeczywistości konkretnej i abstrakcyjnej, to właśnie po trosze na przekór filozofom, wychodząc naprzeciw życiu. Słowo, jak w mentalności hebrajskiej, u Camusa znaczy tyle, ile jest zdolne sprawić, słowo jest dzianiem się, wydarzeniem. I w tym duchu „bunt" u Camusa pozostaje podobnie wieloznaczny i zarazem konkretny. W tych samych „Contradictions", w których czytamy najpierw, iż bunt tkwi w ludzkiej naturze, dalej widzimy odpowiedź: „A więc ani bunt, ani desperacja. Życie ze wszystkim, co ma. Zaakceptować je czy zbuntować się przeciw niemu oznacza stanąć twarzą wobec życia. Czyste złudzenie. Jesteśmy w życiu. Ono nas bije, zniekształca, pluje nam w twarz. Oświeca nas również szalonym i nagłym szczęściem, które sprawia, iż stajemy się uczestnikami życia. Jest krótkie. Dosyć"[48]. Ostatecznie chodzi więc o coś więcej niż zwyczajne powiedzenie „nie" wobec życia, wobec wszelkich ludzkich rozdarć, w które jesteśmy wpisani wraz z naszą naturą. Być człowiekiem — oznacza buntować się nie desperując, nie poddając się temu, co negatywne w buncie.

W twórczości Camusa słowo „bunt" od początku znaczy coś innego niż tylko młodzieńczą alienację wobec źle skonstruowanego świata dorosłych. Nie chodzi ani o to, aby przyjąć życie z rezygnacją, ani, aby je zanegować przez naiwny sprzeciw. Bunt — owszem — ale tylko w imię wartości, w imię bycia człowiekiem, jak o tym po latach napisze w „Człowieku zbuntowanym": „Wbrew Schelerowi trzeba więc podkreślić namiętną afirmację, która zawiera się w buncie i odróżnia go od urazy. Na pozór negatywny, skoro nie tworzy niczego, jest głęboko pozytywny, skoro odsłania to w człowieku, co zawsze domaga się obrony. (...) Bez wątpienia człowiek nie streszcza się w buncie. Ale historia dzisiejsza, która wszystko czyni spornym, każe nam powiedzieć, że bunt jest jedną z zasadniczych miar człowieka"[49]. Ta sama myśl, choć w formie znacznie mniej

dojrzałej, pojawia się na kartach pierwszych książek Camusa. Nie może dziwić jego zainteresowanie dla myśli zbuntowanej, zachwyt i głęboka identyfikacja wobec buntów Verlaine czy Rictusa, których świadectwem są pierwsze dwie publikacje Camusa z 1932 roku[50]. W tym też duchu odczytywać można stronice „Intuitions" czy innych prac młodzieńczych[51]. Bunt — tak, ale tylko w imię wartości, w imię człowieka.

1.6. Tysięczne sposoby niepamięci

Pragnienie spisania rzetelnego świadectwa ludzkich rozdarć nie było czymś pierwotnym u Camusa. Jak każdy, wolał błyszczeć nie tracąc niczego. Być na świeczniku, ale nie płonąć. Tylko że w ostateczności świadek zawsze musi płacić własnym życiem za wiarygodność swego świadectwa. Pierwszym młodzieńczym odruchem Camusa, jak o tym pisze Paul Viallaneix, była ucieczka: „Marzyć, marzyć z piórem w ręku, aby zapomnieć o swoim „znużeniu", to właśnie próbuje czynić Camus w wielu swoich wczesnych esejach"[52]. Nie żyć, lecz śnić życie. Fizyczne i psychiczne cierpienie związane z chorobą autora początkowo wtrąciło go w swoistą desperację. Skoro rzeczywistość wydawała się nie do przyjęcia, trzeba sobie stworzyć inną, zastępczą i lepszą. Pisarstwo Camusa rozpoczęło się od próby ucieczki. Nie pierwszy przecież w sztuce zobaczył remedium na swoje nieszczęścia. Podobną drogę proponował Schopenhauer — ceniony i chętnie czytywany przez autora, tę samą wybrali w praktyce: Chopin, Bethoven, Wagner, których muzykę lubił szczególnie. Camus chętnie zgadza się z Schopenhauerem, tłumacząc jego myśl, iż: „muzyka nie jest niczym innej, jak samym rytmem Życia, delikatnym rytmem, który oddala wszelkie cierpienia"[53], za Nietzschem pragnie dokonać swoistej metamorfozy rzeczywistości poprzez „Marzenie" (*la Rêve*)[54]. Przystaje też na Nietscheańską interpretację świata greckiego z „Narodzin tragedii", według której Grecy „nie usiłowali uczynić życia bardziej znośnym, lecz unicestwiali je poprzez Marzenie"[55]. W ten sposób „Muzyka i Mit są bliźniaczymi formami filozoficznego odkupienia"[56]. Camus zdaje się marzyć właśnie o takim odkupieniu, o Melusinie, która tworzy swoją rzeczywistość z Marzeń[57], o „oranżerii Marzeń"[58] jaką jest jego „La maison mauresque".

Czy świat marzeń przynosi autorowi odkupienie czy też narodziny tragedii? Pierwszy manifest artystyczny zawarty w „Essai sur la musique" zdaje się dawać odpowiedź bardziej pozytywną — sztuka, a zwłaszcza muzyka, którą Camus uważa za najwyższą z form artystycznych, wprowadza nas w inny, wyższy świat, może dać ekstazę, pozwalającą przekroczyć Czas i Przestrzeń, zapomnieć o rzeczywistości, w jakiej żyjemy[59]. Tak pisał autor w 1932 roku. Teksty powstałe w rok czy dwa lata później mówią już co innego. Bajarz z „Le livre de Mélusine" jest świadomy, że „nic nie zostanie dla opowiadającego bajki poza goryczą tego, iż dał wszystko, a nie otrzymał nic w zamian"[60]. Camus odnajduje bardziej wyważoną definicję twórczości: „Sztuka walczy przeciw śmierci. W dążeniu do nieśmiertelności, artysta odstępuje od daremnej pychy, ale żywi uzasadnioną nadzieję. To dlatego wierzy się, że Sztuka musi pozostać daleka od życia i lekceważyć je, gdyż życie jest przelotne i śmiertelne. Podczas gdy Sztuka jest Zatrzymaniem, życie płynie szybko aby wreszcie zgasnąć"[61]. Jaki jest ostatecznie pożytek ze sztuki? Camus odpowiada pisząc o własnym doświadczeniu: „Przede wszystkim mówiłem o wycofywaniu się przed życiem przez dorastającego. W sztuce, zawsze ciosanej przez brzydotę Rzeczywistości, zwraca się on ku Marzeniu. Ale odnajduje niestety! inną rzeczywistość z jej pięknem i brzydotą. Bez wątpienia to dlatego, że przez nas Marzenie staje się zbyt szybko podobne do życia. Bez względu na to, co robimy poprzez samą naszą egzystencję, jednoczymy tych dwóch ewidentnych wrogów. I te same rozczarowania oczekują nas w obu. Młody człowiek rozumie zatem, że Sztuka nie jest jedynie Marzeniem. Przekonuje się, że musi wybrać przedmiot Sztuki ze strumienia życia i wynieść go ponad Przestrzeń i Czas. Rozumie, że Sztuka polega na Zatrzymaniu, na Komunii"[62]. Ostatecznie sztuka nie może zaprzeć się życia i problem cierpienia i znużenia (*la lassitude*) nie zostaje w ten sposób rozwiązany — powraca tylko w innej formie — przemienionej[63], a „Artysta widzi w swoim dziele jedynie środek na ożywienia własnych ran"[64].

Jeśli nie ucieczka w marzenia, to cóż innego pozostaje? Camus, jak już słyszeliśmy, odpowiada ustami Nietzscheańskiego „głupca" w „Intuitions": „tysięczne są sposoby zapomnienia. Ziemia, niebo, Marzenia, działanie, Bóg, wszystko jest przedmiotem miłości"[65]. Sam obok świata marzeń wybiera Naturę[66]. Jego panteistyczne zachwyty wobec uroków Tipasy czy Dżemili, wyrażane

w „Zaślubinach", mają swoje źródło po trosze w chęci ucieczki od rzeczywistości. Nie jest mu obcy aktywizm jako lekarstwo na metafizyczne znużenie. Camus próbował się oddać działalności, zwłaszcza pracy na rzecz muzułmańskiej biedoty Algieru. Miał na swym koncie krótkotrwały flirt z Francuską Partią Komunistyczną. Aktywność społeczna okazała się sprzeczna ze stalinowskimi wytycznymi. Ta porażka pozostała w pamięci autora. Złudzenia typu — „będzie można zmienić świat działaniem" — nie zostało przez to ostatecznie pogrzebane, ale ucieczka w działanie jako ostateczny lek na bolączki życia nie była więcej traktowana przez młodego artystę poważnie. Był jeszcze jeden miraż który Camus odcierpiał boleśnie. Jak wielu starał się znaleźć rozwiązanie wszelkich bolączek życiowych w małżeństwie. Miała to być miłość jedyna, wymarzona, idealna. Okazała się ulotna i nietrwała. Małżeństwo z Simone Hiè, zawarte 16 czerwca 1934 roku trwało zaledwie przez dwa lata. Idea pomocy żonie narkomance, kobiecie ekstrawaganckiej i łatwej, okazała się utopią. Egzystencjalna troska i napięcie między biegunami człowieczego losu nie zostały zmniejszone.

Ucieczka w religię nie wydała się autorowi „Dżumy" wystarczająco atrakcyjna, chociaż łatwo zgodził się ze słowami Musseta, który, niby żartując, rzucił: „To muzyka sprawiła, że wierzę w Boga"[67]. Sam Camus pisze jednak: „Dano mi tyle recept na szczęście, systemów życia i religii, że nic w tym rodzaju już mnie nie wzrusza"[68]. Natarczywe pytanie o sens życia, które młody Camus zadaje w „Intuitions"[69] pozostało bez odpowiedzi.

1.7. Biedny Człowiek

„Biedny Człowiek przechadza się rozpamiętując swoją biedę, przemyśliwując swoje nieszczęście. W nim spętane pomruki ukrytych pragnień, mrocznych buntów"[70]. Camus całkowicie utożsamia się z poetyckimi wyznaniami Jehana Rictusa. Czuje się biednym pośród biednych. Rzeczywiście wyrastał wśród nędzarzy. Dzieciństwo nie rozpieszczało go. Nie była to jednak bieda tragiczna, jak sam, być może nieco idealizując, napisze o niej po latach w przedmowie do drugiego wydania „Dwóch stron tego samego": „Bieda nigdy nie była dla mnie nieszczęściem: światło wypełniało ją swoim bogactwem. Nawet moje bunty znały jego blaski. Były one niemal zawsze,

i myślę, że mogę to powiedzieć uczciwie, buntami w obronie wszystkich i po to, żeby życie wszystkich zaznało światła. Nie jest rzeczą pewną, czy moje serce miało naturalne dyspozycje dla tego rodzaju miłości. Ale okoliczności mi pomogły. Żeby obojętność mojej natury mogła zostać skorygowana, znalazłem się w pół drogi pomiędzy biedą a słońcem. Bieda nie pozwoliła mi wierzyć, że wszystko jest dobre pod słońcem i w historii; słońce nauczyło mnie, że historia nie jest wszystkim"[71]. Biedny Człowiek czuł się dotknięty nie tyle materialnym niedostatkiem, ile raczej głodem pragnienia miłości[72]. „Bardziej niż każdy inny człowiek, jest szczęśliwy tylko wtedy, gdy zapomina o swoim człowieczeństwie"[73]. Ale o nim nie chce i nie może zapomnieć. Zagubienie się w powszechności było pokusą, której Camus nie chciał ulec, wolał wybrać bycie człowiekiem niż pozornie szczęśliwe rozpłynięcie się w bezosobowości[74]. Biedny Człowiek nie chce i nie może przyjąć swojego losu — jest Człowiekiem Zbuntowanym[75]. Najpierw wystarcza mu „złote marzenie"[76], ale ucieczka w marzenia nie rozwiązuje niczego — rzeczywistość pozostaje sobą, a marzenia w ostateczności nie potrafią się od niej uwolnić.

Może więc religia? Dobry Jezus, który ukoiłby pragnienie miłości. Tak rozumował Jehan Rictus[77], podobnie mógł myśleć Camus. Autor „Intuitions" nie odrzuca arbitralnie rozstrzygnięcia religijnego. Jego młodzieńcze utwory nierzadko upatrują w religii źródło nadziei. Taki charakter mają zachwyty wobec filozofii Henry Bergsona[78]. W swoich „Contradictions" zastanawia się nad głęboce pozytywnym i prawdziwym fenomenem mistyków i postaci Chrystusa[79]. Nigdy nie dawało mu to spokoju. Camus nie tylko nie neguje, ale wręcz podziwia wybór Claudela, który „rozumiał, że człowiek jest niczym sam z siebie i że trzeba mu dać coś wyższego. Wybrał chrześcijańskiego Boga. I temu Bogu ofiarował to, co miał: swoją sztukę, którą wynosi ponad świat i przekształca w prawdziwe życie, ekspresję obdarzoną tajemniczym i głębokim znaczeniem, bez wątpienia z mistyczną intuicją"[80].

„Czy Sztuka musi być boska?" — zapytuje Camus — „Nie. Ale Sztuka jest środkiem dotarcia do boskości. (...) Są również inne środki poza Sztuką: nazywają się Wiara i Miłość"[81]. Tekst bardzo charakterystyczny. Nie tylko nie wyklucza wyboru religijnego, ale wręcz go afirmuje. Dlaczego więc Camus nie chce pójść tą drogą. Nie zmierza do Boga, a przynajmniej nie zamierza się ku Bogu kierować,

ani przez sztukę, ani przez wiarę czy miłość. Wydaje się, że esej poświęcony twórczości Rictusa zawiera najpełniejszą odpowiedź na tę zagadkę: Bóg — „tak", ale cóż nam po „bezsilnym Bogu". Jest tak wyrozumiały, że Kościół może bezkarnie zapierać się swego Pana. Biedny człowiek mówi do Boga, wyraża swój bunt i nadzieję, ale niebo pozostaje milczące"[82].

Camus najpierw odrzuca postawę ludzi Kościoła, którzy prostacko znajdują jedną receptę na wszystkie choroby — wieczność. Nie godzi się na zakorzenienie całej nadziei po tamtej stronie życia. Sprawiedliwość raju po śmierci i piekła na ziemi wydaje mu się bluźniercza. Zwłaszcza wówczas, gdy jest przyrzekana po śmierci najbliższej osoby: „I jak miałbym nie przypomnieć tu dominikanina, który powiedział mi z wielką prostotą i bez ogródek: „Kiedy będziemy w Raju..." Są więc ludzie, którzy żyją z taką pewnością, podczas gdy inni poszukują jej za wszelką cenę? Pamiętam również młodzieńczość i wesołość tego ojca. Jego spokój zranił mnie. W innych okolicznościach oddaliłby mnie od Boga. Dotknął mnie zatem głęboko. Ale bez wątpienia nie można się oddalić od Boga, jeśli to nie on sam chce, byśmy byli z dala"[83].

Rozczarowanie Kościołem stawia Camusa przed pytaniem o naturę Boga. Autor nie pyta natomiast o fakt Jego istnienia. „Czyżby Bogu obojętne były losy człowieka?"; „Może był wielkim samotnikiem i stąd potrzebni mu byli ludzie?" — Te zaczepne, chwilami brzmiące wręcz bluźnierczo, pytania zawiera tekst „Dialogue de Dieu avec son âme". Nie jest świadectwem niewiary Camusa, a jedynie dowodem jego wątpliwości i nurtujących go pytań[84].

Cóż więc pozostaje Biednemu Człowiekowi jeśli zawodzi dążenie do miłości tej pięknej i idealnej, zawodzi modlitwa? Owszem są rozwiązania doraźne. Biedny Człowiek z „Soliloques du Pauvre" Jehana Rictusa znajduje sobie żonę, ale jakiś przechodzień odbiera mu ją brutalnie, grożąc więzieniem. Camus zna smak tego rozczarowania. Cóż więc, czy tylko okrzyk buntu w obliczu okrutnego świata? Młodzieńcza odpowiedź Camusa nie jest całkiem jednoznaczna. Z jednej strony nie widzi lekarstwa na rozdarcia napotykane w świecie. Znużenie metafizyczne (*la lassitude*) to rozdarcie między pragnieniami a rzeczywistością nie daje mu spokoju, ale równocześnie autor nie rezygnuje z nadziei: „Gdzie mam się zwrócić? Choć jest jedna rzecz, o której wiem. To to, że jest coś jeszcze. To życie nie jest

wszystkim. A ukułem moją nadzieję z bezpośrednich intuicji. Istnieje prawda. Jest Cel. Poza tym powinienem nie mieć nadziei na żaden cel i żadne odejście. I być może powinienem trzymać się z dala od tych nazbyt niejasnych rzeczy. Może. Tylko jakie to ma znaczenie. Skoro mój bezkres (*infini*) nie jest na ziemi"[85].

Przypisy:

[1] Artykuł niniejszy stanowi fragment pracy doktorskiej poświęconej myśli Alberta Camusa i jej związkom z tematyką religijną, pisanej na Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego w Krakowie.

[2] A. Camus, „La maison mauresque", w: „Cahiers Albert Camus 2", Editions Gallimard, Paris 1973, s. 212.

[3] Dane o tzw. „trzech absurdach" w: H. R. Lottman, „Camus", Picador, London 1981, s. 243-254, 269-283 a o „Nieporozumieniu" tamże, s. 313-325.

[4] Por. np. A. Camus, „Notatki", w tenże, „Eseje", PIW, Warszawa 1971, s. 531.

[5] Nemezis to grecka bogini sprawiedliwości i właściwej miary.

[6] A. Camus, „Notatki", w tenże, „Eseje", PIW, Warszawa 1971, s. 399.

[7] Tamże, s. 522.

[8] Tamże, s. 524.

[9] Patrz np. „Essai sur la musique", w: „Cahiers Albert Camus 2", Editions Gallimard, Paris 1973, s. 150-151, gdzie czytamy: „Dla nas sztuka nie będzie ani wyrażeniem Rzeczywistości, ani też wyrażeniem Rzeczywistości upiększonej aż po jej zafałszowanie. Będzie po prostu wyrażeniem idealnego. Będzie tworzeniem świata Marzeń na tyle pociągającego, aby przesłonić świat, w którym żyjemy, ze wszystkimi jego okropieństwami".

[10] A. Camus, „L'Art dans la communion", w: „Cahiers Albert Camus 2", Editions Gallimard, Paris 1973, s. 251-251.

[11] Tamże, s. 252.

[12] Termin ten dotyczy odwagi bycia i świadectwa, pewnej ogólnej postawy życiowej, w tym również postawy twórcy, patrz np. A. Camus, „Le courage", w: „Cahiers Albert Camus 2", Editions Gallimard, Paris 1973, s. 221.

[13] Patrz P. Viallaneix, „Le premier Camus", w: „Cahiers Albert Camus 2", Editions Gallimard, Paris 1973, s. 21.

[14] Patrz A. Camus, „Intuitions", w: „Cahiers Albert Camus 2", Editions Gallimard, Paris 1973, s. 177, 187, 190 i 196 oraz „L'Art dans la communion", tamże, s. 254.

[15] Por. A. Camus, „Mit Syzyfa", w tenże, „Eseje", PIW, Warszawa 1971, s. 100.

[16] A.Camus, „Intuitions", w: „Cahiers Albert Camus 2", Editions Gallimard, Paris 1973, s. 177.

[17] A. Camus, „Jehan Rictus, le poète de la misère", w: „Cahiers Albert Camus 2", Editions Gallimard, Paris 1973, s. 138.

[18] Tamże, s. 139.

[19] Tamże, s. 140.

[20] A. Camus, „Intuitions", w: „Cahiers Albert Camus 2", Editions Gallimard, Paris 1973, s. 180.

[21] Por. tamże, s. 182.

[22] Tamże, s. 193.

[23] A. Camus, „Le livre de Mélusine", w: „Cahiers Albert Camus 2", Editions Gallimard, Paris 1973, s. 269.

[24] Tamże, s. 268.

[25] Patrz, A. Camus, „Jehan Rictus, le poète de la misère", w: „Cahiers Albert Camus 2", Editions Gallimard, Paris 1973, s. 141-144.

[26] Patrz A. Camus, „Essai sur la musique", w: „Cahiers Albert Camus 2", Editions Gallimard, Paris 1973, s. 166.

[27] A. Camus, „Intuitions", w: „Cahiers Albert Camus 2", Editions Gallimard, Paris 1973, s. 187, 191, 193, 194.

[28] Tamże, s. 183.

[29] Patrz tamże, s. 183-184.

[30] Patrz tamże, s. 184-185.

[31] Patrz tamże, s. 189.

[32] Tamże, s. 180.

[33] Patrz tamże, s. 190.

[34] Tamże, s. 193.

[35] Patrz tamże, s. 195.

[36] A. Camus," Essai sur la musique", w: „Cahiers Albert Camus 2", Editions Gallimard, Paris 1973, s. 175.

[37] Patrz tamże, s. 149, 153-154, 174-175.

[38] Patrz A. Camus, „L'Art dans la communion", w: „Cahiers Albert Camus 2", Editions Gallimard, Paris 1973, s. 251-252.

[39] Tamże, s. 253-254.

[40] Patrz, A. Camus, „Intuitions", w: „Cahiers Albert Camus 2", Editions Gallimard, Paris 1973, s. 182.

[41] A. Camus, „Contradictions", w: „Cahiers Albert Camus 2", Editions Gallimard, Paris 1973, s. 239.

[42] Patrz, A. Camus, „Intuitions", w: „Cahiers Albert Camus 2", Editions Gallimard, Paris 1973, s. 193.

[43] Patrz A. Camus, „Contradictions", w: „Cahiers Albert Camus 2", Editions Gallimard, Paris 1973, s. 239.

[44] Patrz A. Camus, „Intuitions", w: „Cahiers Albert Camus 2", Editions Gallimard, Paris 1973, s. 183.

[45] Patrz A. Camus, „Le courage", w: „Cahiers Albert Camus 2", Editions Gallimard, Paris 1973, s. 221.

[46] Patrz A. Camus, „Intuitions", w: „Cahiers Albert Camus 2", Editions Gallimard, Paris 1973, s. 193; „Notes de lecture", tamże, s. 205; „La maison mauresque", tamże, s. 218; „Le courage", tamże, s. 221; „Devant la morte", tamże, s. 228.

[47] Patrz A. Camus, „Notatki", w: tenże, „Eseje", PIW, Warszawa 1971, s. 416-417. Fragment ten został wykorzystany w „Zaślubinach", ale tam sceneria jest deszczowa (por. A. Camus „Zaślubiny", w: tenże, „Zaślubiny. Lato", WL, Kraków 1981, s. 42-43).

[48] A. Camus, „Contradictions", w: „Cahiers Albert Camus 2", Editions Gallimard, Paris 1973, s. 239.

[49] A. Camus, „Człowiek zbuntowany", w: tenże „Eseje", PIW, Warszawa 1971, s. 271 i 273.

[50] Termin „bunt" (*la révolte*) pojawia się w nich kilkukrotnie. Patrz A. Camus, „Un nouveau Verlaine", w: „Cahiers Albert Camus 2", Editions Gallimard, Paris 1973, s. 135; „Jehan Rictus, le poète de la misère", tamże, ss. 137, 139 i 143.

[51] Patrz zwłaszcza A. Camus, „Intuitions", w: „Cahiers Albert Camus 2", Editions Gallimard, Paris 1973, s. 182; „Contradictions", tamże, s. 239; „L'Art dans la communion", tamże, s. 245; „Le livre de Mélusine", tamże, s. 266.

[52] P. Viallaneix, „Le premier Camus", w: „Cahiers Albert Camus 2", Editions Gallimard, Paris 1973, s. 30.

[53] A. Camus, „Essai sur la musique", w: „Cahiers Albert Camus 2", Editions Gallimard, Paris 1973, s. 156.

[54] Patrz, tamże, s. 159. Słowo „Marzenie" — „*la Rêve*" Camus pisze z dużej litery.

[55] Tamże, s. 160.

[56] Tamże, s. 162.

[57] Patrz A. Camus, „Le livre de Mélusine", w: „Cahiers Albert Camus 2", Editions Gallimard, Paris 1973, s. 265.

[58] A. Camus, „La maison mauresque", w: „Cahiers Albert Camus 2", Editions Gallimard, Paris 1973, s. 217.

[59] Patrz A. Camus, „Essai sur la musique", w: „Cahiers Albert Camus 2", Editions Gallimard, Paris 1973, s. 166-171.

[60] A. Camus, „Le livre de Mélusine", w: „Cahiers Albert Camus 2", Editions Gallimard, Paris 1973, s. 257.

[61] A. Camus, „L'Art dans la communion", w: „Cahiers Albert Camus 2", Editions Gallimard, Paris 1973, s. 246.

[62] Tamże, s. 252.

[63] Patrz tamże, s. 253.

[64] A. Camus, „Intuitions", w: „Cahiers Albert Camus 2", Editions Gallimard, Paris 1973, s. 183.

[65] Tamże, s. 183.

[66] Patrz A. Camus, „La maison mauresque", w: „Cahiers Albert Camus 2", Editions Gallimard, Paris 1973, s. 217.

[67] Patrz A. Camus, „L'Art dans la communion", w: „Cahiers Albert Camus 2", Editions Gallimard, Paris 1973, s. 250. Ten sam cytat Camus przytacza również w „Essai sur la musique", tamże, s. 170.

[68] A. Camus, „Intuitions", w: „Cahiers Albert Camus 2", Editions Gallimard, Paris 1973, s. 187.

[69] Patrz tamże, s. 179.

[70] A. Camus, „Jehan Rictus, le poète de la misère", w: „Cahiers Albert Camus 2", Editions Gallimard, Paris 1973, s. 137.

[71] A. Camus, przedmowa do II wydania „Dwóch stron tego samego", w: A. Camus, „Eseje", PIW, Warszawa 1971, s. 42.

[72] Patrz A. Camus, „Jehan Rictus, le poète de la misère", w: „Cahiers Albert Camus 2", Editions Gallimard, Paris 1973, s. 138-139.

[73] Tamże, s. 139.

[74] Patrz A. Camus, „Intuitions", w: „Cahiers Albert Camus 2", Editions Gallimard, Paris 1973, s. 185.

[75] Patrz, A. Camus, „Jehan Rictus, le poète de la misère", w: „Cahiers Albert Camus 2", Editions Gallimard, Paris 1973, s. 139.

[76] Tamże, s. 140.

[77] Patrz tamże, s. 141-142.

[78] Patrz A. Camus, „La philosophie du siècle", w: „Cahiers Albert Camus 2", Editions Gallimard, Paris 1973, s. 145-148.

[79] Patrz A. Camus, „Contradictions", w: „Cahiers Albert Camus 2", Editions Gallimard, Paris 1973, s. 239.

[80] A. Camus, „L'Art dans la communion", w: „Cahiers Albert Camus 2", Editions Gallimard, Paris 1973, s. 251.

[81] Tamże, s. 251.

[82] Patrz A. Camus, „Jehan Rictus, le poète de la misère", w: „Cahiers Albert Camus 2", Editions Gallimard, Paris 1973, s. 141-143.

[83] A. Camus, „Perte de l'être aimé", w: „Cahiers Albert Camus 2", Editions Gallimard, Paris 1973, s. 233.

[84] Patrz A. Camus, „Dialogue de Dieu avec son âme", w: „Cahiers Albert Camus 2", Editions Gallimard, Paris 1973, s. 235-237.

[85] Fragment „Intuitions" A. Camusa, który nie wszedł do ostatecznej wersji tekstu, patrz „Origine et établissement des textes", w: „Cahiers Albert Camus 2", Editions Gallimard, Paris 1973, s. 298-299.

NEKROLOGI

BRONISŁAW NATOŃSKI SJ

Profesor metodologii i metodyki naukowej

1914-1989

Bronisław Natoński urodził się 17 IX 1914 roku w Żołyni pod nr 192, poza miastem i bardziej ciążył ku bliższym Białobrzegom. Był synem Antoniego Nicponia, rolnika i robotnika fabrycznego, oraz Marii z d. Stopyra. Po ukończeniu miejscowej szkoły powszechnej uczył się w Małym Seminarium Duchownym księży jezuitów w Nowym Sączu. Dnia 18 września 1929 roku wstąpił do Towarzystwa Jezusowego i dwuletni nowicjat odbył w Starej Wsi pod kierunkiem ks. Augustyna Dyli (1929-1931), a następnie pozostał jeszcze na rok na tzw. „humaniorach" (1931-1932). W 1932 roku wyjechał do Pińska, gdzie ukończył klasę VI, VII i VIII gimnazjum jezuickiego i w 1935 uzyskał świadectwo maturalne.

W l. 1935-1938 studiował na Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego w Krakowie i uzyskał stopień licencjata na podstawie pracy „De incoruptibilitate seu immortalitate ab intrinseco animae humanae secundum doctrinam Divi Thomae". W Krakowie mógł z bliska obserwować prace historyczne ówczesnego dyrektora Wydawnictwa Apostolstwa Modlitwy Stanisława Bednarskiego. Sam interesował się literaturą i teatrem. Jedynym znanym dokumentem tego czasu jest pozostawiony w jego papierach utwór dramatyczny „Władca świata", maszynopis powielony w 1936 roku z oryginalną notką „Copyright: by B. Natoński". Utwór grany był na scenie jezuickiej, a sam autor pełnił rolę suflera. Przewidziany na profesora w Zakładzie Naukowo-Wychowawczym OO. Jezuitów w Chyrowie rozpoczął w 1938 roku studia języka i literatury polskiej na Uniwersytecie Jagiellońskim. Słuchał wykładów m. in. Kazimierza Nitscha i Stanisława Pigonia. Po ukończeniu pierwszego roku wybuchła II wojna światowa, która uniemożliwiła mu kontynuowanie rozpoczętych studiów.

Z początkiem listopada 1939 roku przekroczył granicę węgierską i 10 listopada t.r. otrzymał w Szeged wizę węgierską. Tam też niemal natychmiast rozpoczął studia teologiczne, prowadzone wówczas w języku łacińskim i równocześnie uczył się języka węgierskiego. 13 maja 1942 roku otrzymał w kościele św. Józefa w Szeged święcenia kapłańskie z rąk biskupa Stefana Fiedlera. Po ukończeniu w 1943 studiów teologicznych odbył jeszcze roczne studium prawa i duchowości zakonnej (tzw. trzecią probację) w Budapeszcie (1943-1944). Następnie pracował w duszpasterstwie wśród polskich uchodźców wojennych i uczył religii w Polskim Gimnazjum i Liceum w Zamardi i Balatonboglar. W początkach listopada 1945 roku opuścił Balatonboglar i 16 listopada otrzymał zaświadczenie o przekroczeniu granicy w punkcie przejściowym w Sanoku.

Już w listopadzie 1945 rozpoczął studia na Uniwersytecie Jagiellońskim, tym razem historii na Wydziale Humanistycznym. Był uczniem wybitnych profesorów: Zofii Budkowej, Jana Dąbrowskiego, Romana Grodeckiego, Jana Hulewicza, Romana Ingardena, Władysława Konopczyńskiego, Henryka Mościckiego, Czesława Nankego, Krystyny Pieradzkiej, Ludwika Piotrowicza, Kazimierza Piwarskiego, Władysława Semkowicza i Witolda Taszyckiego. W l. 1949-1950 pisał rozprawę magisterską o rządach Macieja Korwina na Śląsku. Stopień magistra uzyskał 10 listopada 1950 roku. Podczas studiów brał aktywny udział w Kole Prehistoryków i w l. 1948-1949 pełnił obowiązki kasjera tegoż Koła. Znając w miarę dobrze język węgierski uczestniczył podczas studiów w kursach literatury węgierskiej. 22 XII 1950 Uniwersytet wystawił mu zaświadczenie o odroczeniu skierowania do pracy z powodu pisania pracy doktorskiej. Do pisania nie przystąpił, a w zakonie nałożono na niego liczne obowiązki.

Już podczas studiów uniwersyteckich był pomocnikiem bibliotekarza Biblioteki Pisarzy Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, a od 1949 roku wykładał metodologię i metodykę pracy naukowej na Wydziale Filozoficznym. W 1950 roku został prefektem Biblioteki Pisarzy oraz objął kapelanię sąsiedniej kliniki. W 1951 przeniósł się do rezydencji św. Barbary w Krakowie, gdzie pełnił obowiązki pomocnika archiwariusza prowincji ks. Jana Popiatka oraz kontynuował wykłady metodologii i metodyki pracy naukowej na Wydziale Filozoficznym. Mimo, że w katalogach zakonnych miał też

zapisane zajęcie „pisarz" (scriptor), z braku czasu niewiele mógł napisać.

Po śmierci Jana Poplatka w dniu 11 X 1955 roku sytuacja Natońskiego zupełnie się zmieniła. Powrócił znowu do kolegium przy ul. Kopernika, gdzie kontynuował wykłady z metodologii i metodyki naukowej, ale też kierował Biblioteką Prowincji oraz objął kierownictwo Archiwum Prowincji. Przejął też po Poplatku cały jego warsztat pracy — zarówno księgozbiór podręczny, jak i bogaty zbiór fotokopii z archiwów zagranicznych, w końcu zebrane kartoteki i wypisy.

Do pracy naukowej przygotowany był gruntownie. Uzupełnił jedynie we wrześniu 1956 i lipcu 1961 roku swoje wiadomości archiwistyczne uczestnicząc w kursie dla archiwistów, zorganizowanym przez Katolicki Uniwersytet Lubelski. Przygotowanie językowe, szczególnie z języka łacińskiego, miał wyjątkowe. W kwestionariuszu osobistym zapisał skromnie: „W czytaniu daje sobie radę z polskim, łacińskim, węgierskim, niemieckim, francuskim, a nawet przy pomocy słownika z włoskim i angielskim. Mówi płynnie po polsku, dobrze po węgiersku, może się porozumieć po łacinie i po niemiecku".

Jedyne ograniczenie w pracy naukowej stanowiły prace duszpasterskie, a był do nich zawsze gotowy. W kwestionariuszu osobowym zapisał m. in.: „Prace kapłańskie (spowiedzi, kazania, rekolekcje, dyżury), zastępstwo w Klinice okulistycznej, chirurgicznej, neurochirurgicznej, neurologicznej — przeciętnie przez 50 dni rocznie, a w tym czasie po 2 do 3 godzin dziennie i nagłe wypadki". Prace duszpasterskie traktował bardzo poważnie. Kazania przygotowywał niemal zawsze na piśmie. A zajęć miał o wiele więcej. Nie wspomniał autor kwestionariusza m. in. o znacznej ilości czasu poświęcanej Węgrom, którzy pojedynczo i zbiorowo, szczególnie w okresie letnim, odrywali go od pracy naukowej. Brał nadto na terenie Krakowa udział w życiu Towarzystwa Przyjaźni Polsko-Węgierskiej przy ul. Brackiej oraz Naukowego Instytutu Węgierskiego. Był też przejściowo kapelanem w domach starców (przy ul. Kołłątaja, a potem Reya) oraz angażował się w sprawę kultu Miłosierdzia Bożego w klasztorze sióstr miłosierdzia w Łagiewnikach. Prowadził też duszpasterstwo indywidualne. Przez wiele lat przyjaźnił się z pisarzem Adamem Galisem i w 1975 roku przyjął go w Krakowie na łono Kościoła katolickiego. Galis ofiarując Natońskiemu swoją

pracę „Osiemnaście dni Aleksandra Błoka w Warszawie" (Wwa 1976) napisał w dedykacji 14 III 1977 roku: „Racz przyjąć tę książeczkę jako wyraz moich uczuć dla Uczonego i Człowieka, który wprowadził mnie w świat chrześcijańskiej myśli, etyki i obowiązku". Nie unikał ani ludzi ani przyrody — był też zapalonym turystą.

Od listopada 1970 roku ograniczała też możliwości pracy naukowej choroba serca, której nabawił się w Rzymie podczas zbyt forsownych i nerwowych kwerend archiwalnych, kiedy braki finansowe starał się rekompensować również nocnym wypisywaniem i mikrofilmowaniem cennych materiałów źródłowych. W kwestionariuszu pisanym w 1971 roku określił swoje ograniczenia w następującej kolejności: brak zdrowia, czasu, poparcia i zrozumienia ze strony przełożonych. Należy jednak wyraźnie zaznaczyć, że był człowiekiem twardym, na zdrowie narzekał rzadko, czas wykorzystywał skrupulatnie, a brak poparcia i zrozumienia dla pracy naukowej spotyka się wszędzie, również w pewnym stopniu u jezuitów.

Pracę naukową kontynuował do ostatnich dni życia. Zaledwie kilka dni przed śmiercią wysłał do Polskiego Słownika Biograficznego ostatni artykuł o Stanisławie Rozrażewskim, a na warsztacie miał kilka następnych prac.

Pod koniec 1955 roku, czyli po śmierci Jana Poplatka, przejął Natoński całą schedę swego poprzednika, kierownictwo Archiwum Prowincji, Biblioteki Prowincji oraz cały warsztat pisarski.

Archiwum Prowincji Małopolskiej Towarzystwa Jezusowego unowocześnione na początkach tego stulecia nabrało szczególnego znaczenia po sprowadzeniu w latach trzydziestych przez Stanisława Bednarskiego fotokopii najważniejszych dokumentów z centralnego archiwum zakonu znajdującego się obecnie w Rzymie (Archivum Romanum Societatis Iesu). Mimo trudności czasów stalinowskich, kiedy to przepadły na granicy bezcenne mikrofilmy rękopisów archiwalnych z Rzymu, zawsze zabiegał o uzupełnienie zbiorów oraz o stworzenie w Krakowie centralnego idealnego archiwum jezuickiego dotyczącego obszaru całej dawnej Rzyczypospolitej, a złożonego z mikrofilmów i fotokopii z archiwów i bibliotek zarówno krajowych, jak i zagranicznych. Tak udało się sprowadzić niemal komplet dokumentów jezuickich polskich ze Szwecji, Austrii, Włoch, Niemiec, a częściowo w ZSSR. Sprowadzał też do Archiwum Prowincji rękopisy bibliotek krakowskich (Bibl. Jagiellońska, Bibl.

PAN), gdzie następnie mikrofilmowano je dla zabezpieczenia i opracowania.

Do pracy w archiwum potrafił Natoński znaleźć człowieka wyjątkowo rzetelnego i pracowitego — Alojzego Furczyka — który z własnej inicjatywy zorganizował przy archiwum dobrze wyposażoną pracownię mikrofilmową, starannie zbierał z polecenia Natońskiego rękopisy archiwalne, niepotrzebne już w domach zakonnych, należycie je porządkował, konserwował i udostępniał. Natoński był pewny dobrej opieki nad archiwum, mało się do pracy swego współpracownika wtrącał, i był dumny, że udało mu się postawić właściwego człowieka na właściwym miejscu. Sam mało korzystał z nowoczesnych udogodnień, wierzył najbardziej własnym wypisom. Wahał się, kiedy wchodziły w grę poważne wydatki na mikrofilmy, czy fotokopie, cieszył się jednak każdą naukową zdobyczą.

Biblioteka Prowincji zorganizowana w latach przedwojennych przez Stanisława Bednarskiego i złożona ze starych druków sprowadzonych z różnych domów prowincji stanowiła przedmiot szczególnej troski Natońskiego. Złożona w okresie wojny w podziemiach kościoła, a potem przenoszona z miejsca na miejsce na terenie kolegium, była dla wielu zawadą i zbytecznym obciążeniem. Natoński doskonale rozumiał jej wartość dla badań nad dziejami zakonu i Kościoła w Polsce. Stąd sam przenosił ją w latach sześćdziesiątych do nowych pomieszczeń przygotowanych pod kościołem, katalogował, dbał o właściwe ogrzewanie i osuszanie. Popierał plany wybudowania nowego i godnego jej pomieszczenia i doczekał się realizacji tych planów.

Do pracy naukowej i pisarskiej przystąpił rozważnie od zapoznania się z pracami i osiągnięciami swego poprzednika. Podsumował je w obszernym artykule opublikowanym w „Naszej Przeszłości" (t. 5 s. 238-270 i osob. odb.) pt. „Ks. Jan Poplatek T. J.". Zawarł w nim nie tylko ocenę opublikowanych dzieł i przygotowanych do druku rękopisów Poplatka, ale też nakreślił plan kontynuowania rozpoczętych dzieł. Niewątpliwie ważnym zadaniem było doprowadzenie do druku monografii o udziale jezuitów w dziele Komisji Edukacji Narodowej przygotowanej przez Poplatka. Ostatecznie praca ta uzupełniona według wskazań Elżbiety Aleksandrowskiej przez Ludwika Grzebienia, ale według wskazówek Natońskiego, ukazała się drukiem w 1973 pt. „Komisja Edukacji Narodowej" na

dwusetną rocznicę powstania tej zasłużonej instytucji. Sam przedstawił ocenę współpracy jezuitów z KEN w odczycie „Jezuici a Komisja Edukacji Narodowej", wygłoszonym na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i opublikowanym w „Rocznikach Humanistycznych" (1977 z. 2 s. 65-100). Podobnie zadbał o druk rozprawy Poplatka „Studia jezuitów polskich w Akademii Krakowskiej" (Nasza Przeszłość, t. 20), obszernej biografii Jana Wielewickiego „Jan Wielewicki i jego Diariusz" ("Odrodzenie i Reformacja w Polsce" 1969 s. 59-88) oraz był inicjatorem uzupełnienia (przez Jerzego Paszendę) i wydania „Słownika jezuitów artystów" (Kraków 1972). W końcu lojalnie wykańczał i wysyłał przygotowane do Polskiego Słownika Biograficznego artykuły podpisane przez swego poprzednika.

Sam wykazywał głębokie zainteresowanie kontynuowaniem pracy nad obszerną biografią Stanisława Warszewickiego, do której przystąpił już Jan Sygański, a kontynuował Stanisław Bednarski i po nim Jan Poplatek. Postać Warszewickiego fascynowała trzech wspomnianych historyków, których śmierć zabrała podczas pracy nad tym właśnie tematem. Fascynował on i Natońskiego, dlatego też pieczołowicie przechowywał materiały swoich poprzedników i skwapliwie zbierał wypisy do następnych rozdziałów książki. Tak powstały dość bogate zbiory notatek dotyczących pobytu Warszewickiego w Lublinie i Mołdawii (1580-1590). Z biegiem lat zajęty innymi pracami, a może i obawiając się „fatum Warszewickiego" odkładał ukończenie dzieła na nieokreśloną przyszłość i nigdy go nie ukończył. Owocem zainteresowań tematem lubelskim był obszerny i odkrywczy artykuł „Geneza i budowa katedry lubelskiej" (Nasza Przeszłość t. 27 s. 63-133).

Pracę publicystyczną i naukową rozpoczął od współpracy z redakcją „Naszej Przeszłości". W 1947 roku, a więc jeszcze podczas studiów historycznych opublikował recenzję książki S. Kętrzyńskiego „O zaginionej metropolii czasów Bolesława Chrobrego" (Nasza Przeszłość t. 3 s. 254-257). Wrócił na łamy „Naszej Przeszłości" w 1957 roku z obszerną biografią Jana Poplatka, a potem jeszcze kilkakrotnie z artykułami i drobnymi recenzjami.

Współpracę z Polskim Słownikiem Biograficznym i Encyklopedią Katolicką uważał jednak od samego początku swej działalności pisarskiej za najważniejsze swoje dzieło życiowe. W 1971 roku pisał:

„Niestety, nie mam sił, by dobrze wykonać i przyjęte zobowiązania w PAN-ie (Polski Słownik Biograficzny) i ponadto współpracować z Encyklopedią KUL. W redakcji Polskiego Słownika Biograficznego wyrobiłem miejsce i dobre imię Towarzystwu, stąd wzywania do współpracy z Encyklopedią KUL. Obawiam się, że jeżeli nie przygotujemy (i to prędko) historyków Towarzystwa, to zmarnujemy opinię, jaką zakonowi wyrobili: Stanisław Załęski, Jan Sygański, Tomasz Wall, Stanisław Bednarski i Jan Poplatek. Nie WOLNO nam także zmarnować okazji, jaką nam daje szansa pisania o Towarzystwie w Polskim Słowniku Biograficznym i Encyklopedii Katolickiej. Przyszłe pokolenia korzystając z tych repertoriów będą nas chwalić lub nas ganić".

Początki współpracy z Polskim Słownikiem Biograficznym nie były zachęcające. Przypadły one na okres kierowania redakcją Słownika przez Kazimierza Lepszego, który wiernie wykonywał polecenia partyjne i niechętnie dopuszczał do druku życiorysów prezentujących dorobek Kościoła. Pierwszym opublikowanym przez Natońskiego życiorysem był artykuł o Samuelu Głowińskim, napisanym wprawdzie jeszcze przez Poplatka, ale przez następcę zupełnie przerobiony i uzupełniony (t. 8). Do Słownika nie wszedł natomiast przygotowany przez Natońskiego życiorys Tomasza Grodzickiego. Najgorzej przedstawiała się sprawa przy literze „H". Na 16 artykułów przygotowanych przez Natońskiego redakcja zamieściła zaledwie cztery. Za pozostałe wypłacono honorarium, ale odmówiono publikacji uzasadniając, że opracowania nadają się raczej do słownika specjalistycznego. Po śmierci Lepszego niemal wszystkie opracowania (poza dwoma) zostały opublikowane. W sumie wyszło dotąd 107 życiorysów i 3 są w druku. Kontynuując zasilanie Słownika życiorysami głównie jezuitów, nie odmawiał, w miarę możliwości, opracowywania życiorysów innych ludzi. Rozpoczynał po Poplatku współpracę ze Słownikiem wiernie trzymając się zasad swego poprzednika. Pisał zwięźle i jasno — najwyżej dwie lub trzy strony maszynopisu. Z biegiem czasu opracował własny styl pisania. Artykuły jego były coraz bardziej obszerne i odkrywcze. Opracowaniu jednego hasła poświęcał też coraz więcej czasu — od tygodnia do kilku miesięcy. Dla wyjaśnienia niektórych kwestii prowadził kwerendy na terenie całej Polski. Materiały zebrane do niektórych życiorysów (np. Jana Rostworowskiego) stanowiłyby wystarczającą postawę do napisania obszernej biografii. Nigdy nie wysyłał

artykułów przed naznaczonym terminem, zawsze był spóźniony. Do ostatniej chwili starał się uzupełniać i udoskonalać napisane już artykuły. Stąd w jego papierach wiele było upomnień o natychmiastowe nadesłanie opracowań, często też przyspieszano go telefonami. Należał też do bardzo gorliwych recenzentów. Starał się przesłane do oceny życiorysy poprawiać, uzupełniać i udoskonalać. Były wypadki, że nadesłane do oceny artykuły zmieniał i przepisywał w całości, dając je autorom do autoryzacji.

Zdawał sobie dobrze sprawę, że w chwili obecnej nie jest rzeczą możliwą wydanie własnego jezuickiego Słownika Biograficznego, uważał jednak, że opublikowane w PSB hasła mogą w dużej mierze taki słownik zastąpić. Stąd współpracę ze Słownikiem uważał za swoje najważniejsze życiowe dzieło.

Nieco inaczej przedstawiała się sprawa z Encyklopedią Katolicką. Już w 1955 roku wydanie Encyklopedii wydawało się sprawą zupełnie realną. Po śmierci Poplatka przystąpił z całym zapałem do przygotowania zestawu interesujących go haseł i nawiązał współpracę z innymi jezuitami. Opracowano wówczas i wysłano do Lublina pierwsze partie gotowych artykułów. Potem sprawa wydania Encyklopedii ucichła i powróciła na porządek dzienny dopiero w 1965 roku. Wprawdzie Natoński nie odmawiał współpracy i widział jej konieczność, jednak wielkie zaangażowanie w Polskim Słowniku Biograficznym nie pozwalało mu już na pełną współpracę. Doceniał rangę tego dzieła, ale zawsze pozostawało ono na drugim miejscu. W pierwszych czterech tomach tego dzieła zamieścił 24 hasła. Do tomów następnych przygotował 18 artykułów.

Nie przerywając pracy nad przygotowywaniem haseł do Polskiego Słownika Biograficznego, korzystał z obchodzonych rocznic i większych inicjatyw naukowych o zasięgu ogólnopolskim i angażował się z całym zapałem.

W 1964 roku z okazji 400-lecia przybycia jezuitów do Polski marzył o wydaniu pamiątkowej księgi. Nie było to jednak wówczas możliwe. Przychylił się w końcu do planu wydania tomu okolicznościowego „Naszej Przeszłości" (t. 20). Sam podjął się przygotowania materiałów i napisania wstępu.

W 1967 roku na zaproszenie KULu przystąpił do obszernych badań nad dziejami teologii polemicznej, ze szczególnym uwzględnieniem szkoły jezuickiej. Praca ta trwała kilka lat. Ostatecznie

w 1975 roku wyszła niezwykle cenna synteza dziejów teologii polemicznej w Polsce: „Humanizm jezuicki i teologia pozytywno-kontrowersyjna w XVII i XVIII wieku" stanowiąca niewątpliwie najlepsze opracowanie wielkiego zbiorowego dzieła „Dzieje teologii katolickiej w Polsce" (Lublin 1975 t. 2 cz. 1 s. 87-219).

W 1970 roku opublikował syntetyczną rozprawę „Szkolnictwo jezuickie w Polsce w dobie kontrreformacji" („Wiek XVII — Kontrreformacja — Barok", Wr. 1970 s. 309-337), którą wcześniej prezentował na specjalnej sesji zorganizowanej przez PAN.

W 1972 roku z okazji 100-lecia założenia Wydawnictwa Apostolstwa Modlitwy przygotował do księgi pamiątkowej tej instytucji obszerne i gruntowne studium „Powstanie i rozwój Wydawnictwa Apostolstwa Modlitwy, 1872-1972" („Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy", Kraków 1972 s. 13-104).

W 1982 roku przedstawił po sympozjum zorganizowanym przez KUL dzieje jezuitów polskich podczas II wojny światowej wydane następnie w zbiorowym dziele „Życie religijne w Polsce pod okupacją hitlerowską 1939-1945" (Lublin 1982 s. 538-592).

W 1983 roku omówił w obszernym artykule pt. „Jezuici a Uniwersytet Krakowski" konflikt jezuitów z Akademią Krakowską o prawa wyłączności nauczania („Studia z historii jezuitów", Kr. 1983 s. 173-245). Tym tak bardzo skomplikowanym tematem interesował się od dawna i zamierzał go potraktować w przyszłości jeszcze szerzej.

Natoński należał do rzadkich przykładów bezinteresowności w świecie nauki. Za rzecz najważniejszą w swojej pracy uważał postęp nauki historycznej. Nie zależało mu zatem tyle na własnych stopniach naukowych, chociaż je doceniał. Z całym zapałem współpracował niemal anonimowo przy rodzeniu się kilku wielkich dzieł. Typowy przykład stanowi „Nowy Korbut" okresu Oświecenia pod redakcją Elżbiety Aleksandrowskiej czy też tom dotyczący Wielkopolski „Drukarzy dawnej Polski". Do wszystkich jezuickich autorów i drukarzy omawianych w tych dziełach dokonywał gruntownych kwerend i bezinteresownie dostarczał je redakcji.

Na pozostałych po nim pracach i odbitkach artykułów otrzymanych od autorów spotyka się dedykacje dziękczynne za pomoc od Stanisława Alexandrowicza, Stanisława Feliksiaka, Jerzego Flagi,

Henryka Gapskiego, Franciszki Ignaszewskiej, Ireny Kadulskiej, Stanisława Franciszka Kolbuszewskiego, Jana Korewy, Mirosława Korolki, Andrzeja Nowickiego, Ludwika Piechnika, Jerzego Pietrzaka, Mariana Plezi, Adama Przybosia, Jadwigi Puzyniny, Jerzego Starnawskiego, Lecha Szczuckiego, Laszlo Szilasa, Zygmunta Szweykowskiego, Janusza Tazbira, Eugenii Ulčinaitė, Wacława Urbana i wielu innych.

Wykłady z metodyki i metodologii pracy naukowej traktował bardzo poważnie. Już w 1957 opracował w formie maszynopisu podręcznik akademicki „Metodologia", w którym przedstawił podstawowe wiadomości z zakresu archiwistyki, bibliotekoznawstwa i bibliografii w praktycznym zastosowaniu do studiów filozoficzno-teologicznych i historycznych. Poszerzony i udoskonalony podręcznik wydał w 1966 na powielaczu pt. „Zarys metodyki pracy naukowej". Rozbudował w nim dział krytyki i syntezy w pracy naukowej. Szczególny nacisk kładł na poznanie warsztatu naukowego oraz znajomość języków.

Zdając sobie sprawę z ważności wykładanego przedmiotu dążył do należytego przygotowania studenta do odczytywania i korzystania z najważniejszych dzieł filozofów. Pisał: „Wartość naszych studiów polega na tym, że studia filozoficzne uczą myśleć i to logicznie myśleć. Mnożenie przedmiotów pobocznych nie wiele daje, a podkopuje tę zasadniczą wartość studiów filozoficznych. Studia teologiczne u jezuitów słynne były z dobrej teologii fundamentalnej, dogmatycznej, moralnej i prawa. Słowem, wartość naszych studiów zawsze polegała na solidnym poznaniu istotnych zagadnień scholastycznych. Gdy filozofia i teologia upadały, zawsze wyszukiwano jakieś poboczne przedmioty (w XVIII w. fizyka, w XX w. cała plejada pobocznych przedmiotów), by mieć powód do pobieżnego traktowania zagadnień istotnych. Obecnie brak znajomości łaciny jest główną przeszkodą w studiowaniu TEKSTÓW. A bez analizy tekstów nie nauczy się młody człowiek rozumieć istotę rzeczy, zwłaszcza na seminariach".

Od 1950 roku, czyli od chwili powstania Towarzystwa Naukowego Księży Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, brał aktywny udział w jego działalności, a od 26 maja 1953 do 1967 pełnił obowiązki jego sekretarza. (B. Natoński, Pięciolecie Towarzystwa Naukowego Księży Jezuitów w Krakowie. Wiad. z Prow. Małopol.

Tow. Jez. 1958 nr 4 (28) s. 231-233). Jako sekretarz wniósł w życie Towarzystwa wiele naukowej atmosfery i zapału. Stąd, kiedy w 1970 roku Towarzystwo przestało działać na terenie kolegium jezuickiego, uważał to za wielką stratę. W 1971 pisał: „Uważam za ogromną stratę dla ruchu naukowego w naszym kolegium rozbicie Towarzystwa Naukowego, co udało się pewnym marzycielom, mającym świerzbiące uszy, ale na miejsce zlikwidowanego Towarzystwa nie dano nic nowego".

Jako archiwariusz bardzo chętnie służył swoją radą i czasem zarówno wybitnym uczonym, jak i młodym adeptom nauki piszącym swoje prace magisterskie i doktorskie. Niekiedy był głównym opiekunem rodzących się prac. Wystarczy tu wspomnieć o pomocy Eugenii Ulčinaitė w opracowywaniu pracy doktorskiej „Teoria retoryczna w Polsce i na Litwie w XVII wieku" czy Jana Okonia „Dramat i teatr szkolny, Sceny jezuickie XVII wieku" (Wr. 1970) oraz innych jego prac.

W 1984 na prośbę Alodii Kaweckiej Gryczowej poszukiwał w źródłach zakonnych śladów dotyczących księgozbioru Zygmunta Augusta, ofiarowanego potem Akademii Wileńskiej (por. „Biblioteka ostatniego Jagiellona", Wrocław 1988). Pomagał na podstawie źródeł jezuickich różnym autorom w identyfikowaniu ludzi i dzieł. Można tu wspomnieć o pomocy Jerzemu Starnawskiemu w identyfikacji rękopisu „Słownika pisarzów polskich" Rajmunda Brzozowskiego odkrytego w Bibliotece Watykańskiej (Ruch Literacki 25: 1984 s. 83-100).

Wiele czasu pochłaniały mu tłumaczenia tekstów z języka łacińskiego i węgierskiego. Kilka z nich ukazało się drukiem bez podania tłumacza. Wielkim obciążeniem czasowym były również recenzje wewnętrzne prac dyplomowych oraz maszynopisów przygotowanych do druku. W 1978 recenzował bardzo starannie „Księgę Sapieżyńską". Po dobrym zapoznaniu się z istniejącą literaturą przygotował wiele uwag merytorycznych oraz radził rozszerzyć napisane już artykuły. Był stałym recenzentem książek przeznaczonych do druku w Wydawnictwie Apostolstwa Modlitwy.

Większość opracowań, w odróżnieniu do Poplatka, zdążył wydać drukiem. Pozostawił zaledwie kilka artykułów i odczytów okolicznościowych dotąd nie wydanych, np. „Jezuici i ich rola

w Małopolsce w XVI w.", „Dzieje krakowskiego dekanatu nr 2" i „Sprawa Galileusza".

Z braku czasu musiał odmawiać wielu wydawnictwom. Przychodziło mu to niełatwo, tym bardziej że były to czasem wydawnictwa renomowane, jak „Dictionnaire de spiritualité".

Miał nadzieję napisania syntezy dziejów polskich jezuitów. Był do niej przygotowany jak nikt inny. Znał ducha zakonu, jego zwycięstwa i klęski. Był zawsze obiektywnym sędzią przeszłości własnego zakonu. W egzorcie wygłoszonej w Krakowie w kwietniu 1988 roku omówił „Typ polskiego jezuity — światła i cienie". Już wcześniej, bo w 1969 roku opracował obszerny artykuł „Początki i rozwój Towarzystwa Jezusowego w Polsce, 1564-1580" i załączył go do wydawanego dzieła Jamesa Brodricka „Powstanie i rozwój Towarzystwa Jezusowego" (t. 1 s. 414-476). W bogatym jego dorobku omówione zostały niemal wszystkie okresy i wszystkie zagadnienia związane z dziejami zakonu w Polsce. Stworzenie zwięzłej syntezy dziejów zakonu w Polsce zapowiadał na najbliższe lata. Niestety, śmierć udaremniła te zamiary. Nastąpiła ona po krótkiej chorobie 25 marca 1989 roku. Spoczął na cmentarzu Rakowickim w grobowcu zakonnym.

Redaktor naczelny „Polskiego Słownika Biograficznego" Emanuel Rostworowski pisał po śmierci Natońskiego do przełożonych zakonnych 28 marca 1989:

„Z odejściem nieodżałowanego Ojca Bronisława Natońskiego polska nauka historyczna poniosła wielką stratę, a dla redakcji „Polskiego Słownika Biograficznego" jest to strata szczególnie bolesna.

Autor jakże licznych i znakomicie opracowanych życiorysów polskich Jezuitów pięknie kontynuował wielką tradycję takich krakowskich historyków i żywotopisarzy Towarzystwa Jezusowego, jak Ojcowie Stanisław Bednarski i Jan Poplatek. Stając w tym czcigodnym szeregu już po Tamtej Stronie, Ojciec Natoński pozostawił tutaj dotkliwą lukę, ale także warsztat i przykład dla następców, którzy będą nadal służyć dłużej niż życie sztuce żywotopisarstwa...".

Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie stracił w Natońskim nie tylko zasłużonego profesora, ale i przykład rzetelnej i owocnej pracy naukowej.

Bibliografia prac ks. B. Natońskiego

1. Rec.: S. Kętrzyński, O zaginionej metropolii czasów Bolesława Chrobrego, Warszawa 1947. Nasza Przeszłość 3 (1947) 254-257.

2. Ks. Jan Poplatek T. J. (1903-1955). Nasza Przeszłość 5 (1957) 238-270 i odb. Kraków 1957 s. 33.

3. Rec.: Edmund Elter, Adam Kochański T. J. najwybitniejszy przedstawiciel Polski na europejskim terenie naukowym u schyłku XVII w. W: Sacrum Poloniae Millenium, t. 1 Rzym 1954 s. 209-251. Nasza Przeszłość 7 (1958) 323-327.

4. Pięciolecie Towarzystwa Naukowego Księży Jezuitów w Krakowie. Wiadomości z Prowincji Małopolskiej Towarzystwa Jezusowego 1958 nr 4(28) s. 231-233.

4a. Odgrzane „rewelacje" o Lourdes. Tygodnik Powszechny 1958 nr 10 (z 9 III).

5. Głowiński Samuel. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 8 Wrocław 1959-1960 s. 131-132.

6. Gostkowski Jan. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 8 Wrocław 1959-1960 s. 359-360. Współpraca z J. Poplatkiem.

7. Graben Marek Ludwik. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 8 Wrocław 1959-1960 s. 460.

8. Graben Wojciech. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 8 Wrocław 1959-1960 s. 460-461.

9. Hagenau Szymon. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 9 Wrocław 1960-1961 s. 231-232.

10. Heel Dawid. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 9 Wrocław 1960-1961 s. 335.

11. Hintz Michał. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 9 Wrocław 1960-1961 s. 524.

12. Hostounsky Baltazar. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 10 Wrocław 1962-1964 s. 29-30.

13. Jan Jacobs van Asten. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 10 Wrocław 1962-1964 s. 441-442.

14. Jarosiński Paweł. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 10 Wrocław 1962-1964 s. 640.

15. Od redakcji. Nasza Przeszłość 20 (1964) 5-7.

16. Jaworski Stanisław. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 11 Wrocław 1964-1965 s. 112-113.

17. Junga Adrian. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 11 Wrocław 1964-1965 s. 324-326.

18. Juraha Giedroyć Jan. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 11 Wrocław 1964-1965 s. 330-331.

19. Juraha Giedroyć Kazimierz. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 11 Wrocław 1964-1965 s. 331.

20. Kanon Andrzej. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 11 Wrocław 1964-1965 s. 610-611.

21. Zarys metodyki pracy naukowej. Kraków 1966. Maszynopis powielany.

22. Karnicki Stanisław. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 12 Wrocław 1966-1967 s. 69.

23. Karski Maciej. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 12 Wrocław 1966-1967 s. 131-133.

24. Karwat Wojcikiewicz Seweryn. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 12 Wrocław 1966-1967 s. 149-150.

25. Kawieczyński Andrzej. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 12 Wrocław 1966-1967 s. 249.

26. Kierśnicki Atanazy Ludwik. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 12 Wrocław 1966-1967 s. 431-432.

27. Klage Tomasz. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 12 Wrocław 1966-1967 s. 537-538.

28. Klimke Fryderyk. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 12 Wrocław 1966-1967 s. 625.

29. Geneza i budowa katedry lubelskiej (kościoła pojezuickiego) (1580-1625). Nasza Przeszłość 27 (1967) 63-133.

30. „Il nostro passato". 25 volumi di fonti per la storia della Chiesa in Polonia. L'Osservatore Romano 107 (1967) nr 259.

31. Kmicic Mikołaj. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 13 Wrocław 1967-1968 s. 80-81.

32. Kobielski Józef. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 13 Wrocław 1967-1968 s. 149-150.

33. Kociełkowski Michał. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 13 Wrocław 1967-1968 s. 222.

34. Koczorowski Franciszek. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 13 Wrocław 1967-1968 s. 240.

35. Kognowicki Kazimierz. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 13 Wrocław 1967-1968 s. 260-261.

36. Kojałowicz Wijuk Kazimierz. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 13 Wrocław 1967-1968 s. 268-270.

37. Konopka Kazimierz Stanisław. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 13 Wrocław 1967-1968 s. 572-573.

38. Korsak Jan. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 14 Wrocław 1968-1969 s. 106-108.

39. Korsak Kazimierz. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 14 Wrocław 1968-1969 s. 110-111.

40. Korycki Karol. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 14 Wrocław 1968-1969 s. 137-138.

41. Korycki Michał. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 14 Wrocław 1968-1969 s. 141-142.

42. Kowalicki Franciszek. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 14 Wrocław 1968-1969 s. 530-531.

43. Kowalski Jan. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 14 Wrocław 1968-1969 s. 551-552.

44. Początki i rozwój Towarzystwa Jezusowego w Polsce, 1564-1580. W: James Brodrick, Powstanie i rozwój Towarzystwa Jezusowego, t. 1 Kraków 1969 s. 414-476.

45. Problem Kazimierza Korsaka. Odrodzenie i Reformacja w Polsce 14 (1969) 101-130.

46. Szkolnictwo jezuickie w Polsce w dobie kontrreformacji. W: Wiek XVII — Kontreformacja — Barok, Prace z historii kultury, Wrocław 1970 s. 309-337.

47. Kraszewski Jan. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 15 Wrocław 1970 s. 219.

48. Kraupa Apoloniusz. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 15 Wrocław 1970 s. 237-238.

49. Kretzmer Marcin. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 15 Wrocław 1970 s. 287-288.

50. Krukowski Bonifacy. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 15 Wrocław 1970 s. 397.

51. Krusiński Tadeusz Jan. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 15 Wrocław 1970 s. 426-428.

52. Krüger Andrzej. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 15 Wrocław 1970 s. 448-449.

53. Krzyszkowski Józef. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 15 Wrocław 1970 s. 561-562.

54. Kucharski Kazimierz. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 16 Wrocław 1971 s. 52-53.

55. Kuhn Paweł. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 16 Wrocław 1971 s. 109.

56. Kukliński Stanisław. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 16 Wrocław 1971 s. 118-119.

57. Kulesza Jan Alojzy. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 16 Wrocław 1971 s. 145-146.

58. Kulesza Piotr. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 16 Wrocław 1971 s. 149.

59. Kwadrantyn Fabian. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 16 Wrocław 1971 s. 332-333.

60. Kwiatkiewicz Jan. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 16 Wrocław 1971 s. 351-352.

61. Langer Antoni. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 16 Wrocław 1971 s. 495-496.

62. Laterna Marcin. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 16 Wrocław 1971 s. 565-567.

63. Lauksmin Zygmunt. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 16 Wrocław 1971 s. 578-579.

64. Laus Jan. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 16 Wrocław 1971 s. 583-584.

65. Ledóchowska Maria Teresa. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 16 Wrocław 1971 s. 617-618.

66. Ledóchowski Włodzimierz. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 16 Wrocław 1971 s. 635-637.

67. Powstanie i rozwój Wydawnictwa Apostolstwa Modlitwy (1872-1972). W: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, 1872-1972, Kraków 1972 s. 13-104.

68. [Sto] 100 lat Wydawnictwa Apostolstwa Modlitwy (1872-1972). Tyg. Powsz. 26 (1972) nr 24 s. 2-3.

69. Grodziecki Melchior. W: Hagiografia polska, pod red. R. Gustawa, t. 2 Poznań 1972 s. 116-124.

70. Męciński Wojciech. W: Hagiografia polska, pod red. R. Gustawa, t. 2 Poznań 1972 s. 124-137.

71. Lenkiewicz Gabriel. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 17 Wrocław 1972 s. 57.

72. Leśniewski Franciszek Michał. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 17 Wrocław 1972 s. 173-174.

73. Lohn Władysław. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 17 Wrocław 1972 s. 526-527.

74. Łaski Stanisław. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 18 Wrocław 1973 s. 255-256.

75. Łaszcz Marcin. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 18 Wrocław 1973 s. 262-265.

76. Łęczycki Mikołaj. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 18 Wrocław 1973 s. 347-350.

77. Abramowicz Piotr. W: Encyklopedia Katolicka, t. 1 Lublin 1973 kol. 28.

78. Aicardo J. Manuel. W: Encyklopedia Katolicka, t. 1 Lublin 1973 kol. 200-201.

79. Alegambe Philippe. W: Encyklopedia Katolicka, t. 1 Lublin 1973 kol. 321.

80. Alegre Francisco Javier. W: Encyklopedia Katolicka, t. 1 Lublin 1973 kol. 323.

81. Alojzy Gonzaga św. W: Encyklopedia Katolicka, t. 1 Lublin 1973 kol. 384-385.

82. Andrasz Józef. W: Encyklopedia Katolicka, t. 1 Lublin 1973 kol. 526-527.

83. Andres Juan. W: Encyklopedia Katolicka, t. 1 Lublin 1973 kol. 528.

84. Andrzej Bobola św. W: Encyklopedia Katolicka, t. 1 Lublin 1973 kol. 534-535.

85. Aquaviva Claudio. W: Encyklopedia Katolicka, t. 1 Lublin 1973 kol. 845-846.

86. Arndt Augustinus. W: Encyklopedia Katolicka, t. 1 Lublin 1973 kol. 939-940.

87. Arregui Antonio Maria. W: Encyklopedia Katolicka, t. 1 Lublin 1973 kol. 949.

88. Astrain Antonio. W: Encyklopedia Katolicka, t. 1 Lublin 1973 kol. 1008.

89. Azzolini Ilario. W: Encyklopedia Katolicka, t. 1 Lublin 1973 kol. 1224.

90. Bangha Bela. W: Encyklopedia Katolicka, t. 1 Lublin 1973 kol. 1302-1303.

91. Makowski Adam. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 19 Wrocław 1974 s. 234-235.

92. Malczewski Adam. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 19 Wrocław 1974 s. 273-274.

93. Humanizm jezuicki i teologia pozytywno-kontrowersyjna w XVII i XVIII wieku. Nauczanie i piśmiennictwo. W: Dzieje teologii katolickiej w Polsce, t. 2 cz. 1 Lublin 1975 s. 87-219.

94. Matauszek Aleksander. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 20 Wrocław 1975 s. 172-173.

95. Męciński Wojciech. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 20 Wrocław 1975 s. 498-500.

96. Miaskowski Adrian. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 20 Wrocław 1975 s. 533-534.

97. Wojciech Męciński. W: F. Plattner, Gdy Europa szukała Azji, Kraków 1976 s. 303-316.

98. Młodzianowski Andrzej. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 21 Wrocław 1976 s. 421-422.

99. Modzelewski Zachariasz. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 21 Wrocław 1976 s. 551-552.

100. Mohl Aleksander. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 21 Wrocław 1976 s. 574-575.

101. Mokrski Andrzej. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 21 Wrocław 1976 s. 599-600. Wspólnie z W. Majewskim.

102. Morawski Jan. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 21 Wrocław 1976 s. 719-721.

103. Morawski Marian Ignacy. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 21 Wrocław 1976 s. 736-738.

104. Morawski Marian Józef. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 21 Wrocław 1976 s. 739-740.

105. Morelowski Józef. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 21 Wrocław 1976 s. 764-766.

106. Bractwo Miłosierdzia. W: Encyklopedia Katolicka, t. 2 Lublin 1976 kol. 1021-1022.

107. Brodrick James. W: Encyklopedia Katolicka, t. 2 Lublin 1976 kol. 1083.

108. Bruno Vincenzo. W: Encyklopedia Katolicka, t. 2 Lublin 1976 kol. 1109.

109. Celejowicz Maciej Paweł. W: Encyklopedia Katolicka, t. 2 Lublin 1976 kol. 1389-1390.

110. Jezuici a Komisja Edukacji Narodowej. Roczniki Humanistyczne 25 (1977) z. 2 s. 65-100.

111. Muśnicki Nikodem. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 22 Wrocław 1977 s. 304-305.

112. Mycielski Michał. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 22 Wrocław 1977 s. 343-345.

113. Nahaj Kasper. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 22 Wrocław 1977 s. 459-460.

114. Naramowski Adam Ignacy. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 22 Wrocław 1977 s. 526-528.

115. Narolski Andrzej. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 22 Wrocław 1977 s. 545-546.

116. Nikowski Szymon. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 23 Wrocław 1978 s. 125-127.

117. Noskowski Franciszek Ksawery. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 23 Wrocław 1978 s. 223-224.

118. Oborski Mikołaj Stanisław. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 23 Wrocław 1978 s. 447-449.

119. W setną rocznicę koronacji obrazu Zaśnięcia i Wniebowzięcia NMP w Starej Wsi. Nasza Przeszłość 51 (1979) 119-139.

120. Der Orden des hl. Ignatius in Polen. An Unsere Freunde 1979 nr 2 s. 8-10.

121. Olszewski Marcin. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 24 Wrocław 1979 s. 30-31.

122. Ortiz Jakub. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 24 Wrocław 1979 s. 266-268.

123. Ortiz Michał. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 24 Wrocław 1979 s. 268-269.

124. Ostrowski Kazimierz. W: Polski Słownik Biograficzy, t. 24 Wrocław 1979 s. 562-563.

125. Chyrów. W: Encyklopedia Katolicka, t. 3 Lublin 1979 kol. 439-440.

126. Rec.: Jobert A., De Luther a Mohila. La Pologne dans la crise de la Chretiente, Paris 1974. Archivum Historicum Societatis Iesu 48 (1979) 170-175.

127. Dzieje kultu św. Józefa w zakonie jezuitów w Polsce, 1564-1979. W: F. Filas, Święty Józef, człowiek Jezusowi najbliższy, Kraków 1980 s. 369-392.

128. Paprocki Bartłomiej. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 25 Wrocław 1980 s. 180-181.

129. Paprocki Łukasz. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 25 Wrocław 1980 s. 185-186.

130. Pawłowski Daniel. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 25 Wrocław 1980 s. 493-494.

131. Perkowicz Tomasz. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 25 Wrocław 1980 s. 618-619.

132. Perovius Szymon. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 25 Wrocław 1980 s. 637-638. Wspólnie z Z. Chodyłą.

133. Pęski Walenty. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 25 Wrocław 1980 s. 726-728.

134. Pisanus Alfons. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 26 Wrocław 1981 s. 542-545.

135. Jezuici. W: Życie religijne w Polsce pod okupacją hitlerowską 1939-1945, pod red. Z. Zielińskiego, Warszawa 1982 s. 538-592.

136. Podolski Andrzej Antoni. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 27 Wrocław 1982-1983 s. 140-141.

137. Popiel Stanisław. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 27 Wrocław 1982-1983 s. 575-578.

138. Popłatek Jan Aleksander. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 27 Wrocław 1982-1983 s. 592-593.

139. Porzecki Tomasz. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 27 Wrocław 1982-1983 s. 675-676.

140. Poszakowski Jan Antoni. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 27 Wrocław 1982-1983 s. 704-707.

141. Z dziejów Posłańca Serca Jezusowego. Posłaniec Serca Jezusowego 111 (1982) nr 2-3 s. 20-21.

142. Ks. Tadeusz Michalik. Nasze Wiadomości 6/7 (1982) 161-187.

143. Niegowiecki Jakub Franciszek. W: Słownik Polskich Teologów Katolickich, t. 3 Warszawa 1982 s. 206-208.

144. Nowowiejski Felicjan. W: Słownik Polskich Teologów Katolickich, t. 3 Warszawa 1982 s. 234-235.

145. Oborski Mikołaj. W: Słownik Polskich Teologów Katolickich, t. 3 Warszawa 1982 s. 237-238.

146. Olgierd Mikołaj Onufry. W: Słownik Polskich Teologów Katolickich, t. 3 Warszawa 1982 s. 245-247.

147. Ołpiński Jan Kanty. W: Słownik Polskich Teologów Katolickich, t. 3 Warszawa 1982 s. 255-256.

148. Orłowski Andrzej. W: Słownik Polskich Teologów Katolickich, t. 3 Warszawa 1982 s. 261-262.

149. Ośliński Marcin. W: Słownik Polskich Teologów Katolickich, t. 3 Warszawa 1982 s. 284-286.

150. Pałaszowski Jan Józef. W: Słownik Polskich Teologów Katolickich, t. 3 Warszawa 1982 s. 293-294.

151. Pałaszowski Kazimierz Stanisław. W: Słownik Polskich Teologów Katolickich, t. 3 Warszawa 1982 s. 294-296.

152. Patelski Stanisław. W: Słownik Polskich Teologów Katolickich, t. 3 Warszawa 1982 s. 300-302.

153. Piotrowski Gracjan Józef. W: Słownik Polskich Teologów Katolickich, t. 3 Warszawa 1982 s. 369-370.

154. Piskorski Sebastian Jan. W: Słownik Polskich Teologów Katolickich, t. 3 Warszawa 1982 s. 373-376.

155. Podziomkiewicz Klemens Kanty. W: Słownik Polskich Teologów Katolickich, t. 3 Warszawa 1982 s. 392-393.

156. Pohorecki Franciszek Ksawery. W: Słownik Polskich Teologów Katolickich, t. 3 Warszawa 1982 s. 395-396.

157. Pomian Hilary. W: Słownik Polskich Teologów Katolickich, t. 3 Warszawa 1982 s. 407.

158. Popiołek Józef Grzegorz. W: Słownik Polskich Teologów Katolickich, t. 3 Warszawa 1982 s. 418-420.

159. Praczlewicz Jan Piotr. W: Słownik Polskich Teologów Katolickich, t. 3 Warszawa 1982 s. 434-435.

160. Psojecki Maciej Stanisław. W: Słownik Polskich Teologów Katolickich, t. 3 Warszawa 1982 s. 457-458.

161. Putanowicz Józef Alojzy. W: Słownik Polskich Teologów Katolickich, t. 3 Warszawa 1982 s. 462-465.

162. Rydulski Dominik Jan. W: Słownik Polskich Teologów Katolickich, t. 3 Warszawa 1982 s. 538-539.

163. Rygalski Jan Nepomucen Józef. W: Słownik Polskich Teologów Katolickich, t. 3 Warszawa 1982 s. 540-541.

164. Jezuici a Uniwersytet Krakowski. W: Studia z historii jezuitów, Kraków 1983 s. 173-245.

165. Jezuici w Nowym Sączu. W: Studia z historii jezuitów, Kraków 1983 s. 1-77. Wspólnie z J. Preisnarem.

166. Glower Józef Tomasz. W: Dictionnaire d'histoire et de geographie ecclesiastiques, t. 21 (1983) kol. 225-226.

167. „Ubogich nie przepominajcie", Czterechsetlecie Bractwa Miłosierdzia w Krakowie. Kalendarz Serca Jezusowego 1984, Kraków 1983 s. 2-5.

168. Wojciech Męciński — męczennik z umiłowania. Posłaniec Serca Jezusowego 112 (1983) nr 3 s. 14-16.

169. Odsiecz Wiedeńska. Posłaniec Serca Jezusowego 112 (1983) nr 9 s. 6-7.

170. Sarnecki Jakub Wojciech. W: Słownik Polskich Teologów Katolickich, t. 4 Warszawa 1983 s. 21-22.

171. Sawicki Bazyli. W: Słownik Polskich Teologów Katolickich, t. 4 Warszawa 1983 s. 23-24.

172. Siejkowski Michał. W: Słownik Polskich Teologów Katolickich, t. 4 Warszawa 1983 s. 62-64.

173. Sikorski Józef Kanty. W: Słownik Polskich Teologów Katolickich, t. 4 Warszawa 1983 s. 82-83.

174. Sokołowski Antoni. W: Słownik Polskich Teologów Katolickich, t. 4 Warszawa 1983 s. 131.

175. Stęplowski Kazimierz Franciszek. W: Słownik Polskich Teologów Katolickich, t. 4 Warszawa 1983 s. 208-210.

176. Stobiecki Cyryl. W: Słownik Polskich Teologów Katolickich, t. 4 Warszawa 1983 s. 211.

177. Szołucha Wojciech. W: Słownik Polskich Teologów Katolickich, t. 4 Warszawa 1983 s. 279-280.

178. Szymakowski Piotr Aleksander. W: Słownik Polskich Teologów Katolickich, t. 4 Warszawa 1983 s. 290.

179. Państwo jezuickie w Paragwaju. Kalendarz Serca Jezusowego 1985, Kraków 1984 s. 18-21.

180. O powstaniu Biblii Wujka, co przetrwała wieki. Posłaniec Serca Jezusowego 113 (1984) 80-81.

181. Gimnazjum, którego uczniem był św. Andrzej Bobola [Braniewo]. Posłaniec Serca Jezusowego 113 (1984) s. 104-105.

182. Komisja Edukacji Narodowej. Posłaniec Serca Jezusowego 113 (1984) 192-193.

183. Prokulski Walenty Wojciech. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 28 Wrocław 1984-1985 s. 492-493.

184. Pruszyński Franciszek. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 28 Wrocław 1984-1985 s. 615-616.

185. Przanowski Maciej. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 28 Wrocław 1984-1985 s. 638-640.

186. Przeciszewski Kazimierz. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 28 Wrocław 1984-1985 s. 673-674.

187. Elizalde Miguel de. W: Encyklopedia Katolicka, t. 4 Lublin 1985 kol. 895-896.

188. Elżanowski Tomasz. W: Encyklopedia Katolicka, t. 4 Lublin 1985 kol. 908-909.

189. Engell Michał. W: Encyklopedia Katolicka, t. 4 Lublin 1985 kol. 1003.

190. Eulard Pierre. W: Encyklopedia Katolicka, t. 4 Lublin 1985 kol. 1301.

191. Everlange Witry Robert Joseph. W: Encyklopedia Katolicka, t. 4 Lublin 1985 kol. 1366-1367.

192. Apostołowie Słowian. Posłaniec Serca Jezusowego 114 (1985) 38-41.

193. Czytajmy historię Kościoła. Posłaniec Serca Jezusowego 114 (1985) 233-236.

194. Przybylski Jan Stanisław. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 29 Wrocław 1986 s. 104-105.

195. Radau Michał. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 29 Wrocław 1986 s. 667-669.

196. „Państwo" jezuickie w Paragwaju (1608-1768). Jezuici 3 (1986) 5-3. — Toż w jęz. esperanto w „Espero Katolika" 1988.

197. Z dziejów pewnej jezuickiej instytucji naukowej [Bollandyści]. Kalendarz Serca Jezusowego 1986, Kraków 1985 s. 6-7, 10-11.

198. Radzimiński Adrian. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 30 Wrocław 1987 s. 87-88.

199. Rakowski Mikołaj. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 30 Wrocław 1987 s. 528-529.

200. Męczennik Chrystusowy. Na pięćdziesięciolecie kanonizacji św. Andrzeja Boboli. Kalendarz Serca Jezusowego 1988, Kraków 1987 s. 26-31.

201. Rogaliński Józef Feliks. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 31 Wrocław 1988 s. 401-404.

202. Komisja Edukacji Narodowej. Jezuici 4 (1988) s. 5-10.

203. Historia cultus S. Joseph in Societate Jesu polona saeculo decimo septimo. W: Presencia de San José en el siglo XVII. Actas del Cuarto Simposion Internacional, 1988 s. 465-481.

204. Tłum. Eklogi. W: Staropolskie pastorałki dramatyczne. Antologia. Wrocław 1989 s. 1-41.

205. Jezuici polscy w Chinach. Kalendarz Serca Jezusowego 1980, Kraków 1989 s. 102-106.

206. O publikacji Kroniki gdańskiej rezydencji jezuitów z lat 1582-1612. Zapiski Historyczne 55 (1990) z. 1 s. 121-136.

W druku:

Polscy jezuici jako misjonarze w Chinach (Referat. Pieniężno)

Polski Słownik Biograficzny:

Rościszewski Wojciech
Rostworowski Jan
Rozrażewski Stanisław

Encyklopedia Katolicka:

Fabiani Karol
Gabriel Lalement św.
Gagliardi Achile
Galenus Matthaeus
Garasse Francois
Gengell Jerzy
Georgetown University

Granderath Theodor
Grandmaison Leonce
Granelli Giovanni
Grisar Hartmann
Hagen Johannes Georg
Hagen Martin
Hager Balthasar
Harduin Jean
Hayneufve Julien
Hertzig Franciszek
Hocedez Edgard

Artykuły nie opublikowane w PSB:

Grodzicki Tomasz
Hannenberg Gotfryd
Heintz Franciszek
Hennig Jan
Hermanni Jan Nepomucen
Himmelryk Michał
Hincza Marcin
Hintz Grzegorz
Hladowicki Jakub
Hostyński Jan
Hrynkiewicz Andrzej
Huber Jan
Hulewicz Jan SJ
Kiejnowski Władysław
Kuczyński Tadeusz

SPIS TREŚCI

THE YEARBOOK
OF THE PHILOSOPHICAL FACULTY
OF THE SOCIETY OF JESUS IN CRACOW
1989

Contents

PUBLIKACJE WYDZIAŁU FILOZOFICZNEGO TOWARZYSTWA JEZUSOWEGO W KRAKOWIE

(Seria: TEKSTY I STUDIA)

1. *Człowiek i świat. Szkice filozoficzne*, Praca zbiorowa pod red. R. Darowskiego SJ, Kraków 1972.
2. R. Darowski SJ, *La théorie marxiste de la vérité*, Rome 1973.
3. *Człowiek. Istnienie i działanie*, Praca zbiorowa pod red. R. Darowskiego SJ, Kraków 1974.
4. T. Ślipko SJ, *Etos chrześcijański. Zarys etyki ogólnej*, Kraków, wyd. I, 1974, wyd. II. 1984.
5. Cz. Michalunio SJ, *Logika*, Kraków 1976.
6. F. Bargieł SJ, *Stanisław Szadurski SJ (1726 - 1789)*, Kraków 1978.
7. T. Ślipko SJ, *Życie i płeć człowieka. Przedmałżeńska etyka seksualna. Etyczny problem samobójstwa*, Kraków 1978.
8. P. Lenartowicz SJ, *Wprowadzenie do zagadnień filozoficznych*, Kraków 1979.
9. *Studia z historii filozofii. Księga Pamiątkowa z okazji 50 - lecia pracy naukowej Ks. Prof. Pawła Siwka SJ*, Praca zbiorowa pod red. R. Darowskiego SJ, Kraków 1980.
10. J. Sieg SJ, *Powściągliwość, umiarkowanie i praca a rozwój ludów*, Struga Warszawska 1981.
11. Kuczkowski SJ, *Psychologia kształtowania się obrazu Boga*, Kraków 1982.
12. *Nauka — Religia — Dzieje. II Seminarium Interdyscyplinarne w Castel Gandolfo, 6 - 9 września 1982*, Pod red. J. A. Janika i P. Lenartowicza SJ, Kraków 1984.
13. T. Ślipko SJ, *Zarys etyki szczegółowej. Cz. 1 Etyka osobowa, cz. 2 Etyka społeczna*, Kraków 1982.
14. L. Piechnik SJ, *Dzieje Akademii Wileńskiej. T. 1 - 4*, Rzym 1983 - 1990.
15. *Nauka — Religia — Dzieje. III Seminarium Interdyscyplinarne w Castel Gandolfo, 6 - 9 sierpnia 1984*, Pod red. J. A. Janika i P. Lenartowicza SJ, Kraków 1986.
16. P. Lenartowicz SJ, *Elementy filozofii zjawiska biologicznego*, Kraków 1986.
17. F. Bargieł SJ, *Wojciech Tylkowski SJ i jego „Philosophia curiosa" z 1669 r.*, Kraków 1986.
18. F. Bargieł SJ, *Tomasz Młodzianowski SJ (1622 - 1686) jako filozof z kręgu myśli suarezjańskiej*, Kraków 1987.
19. *Nauka — Religia — Dzieje. IV Seminarium Interdyscyplinarne w Castel Gandolfo, 6 - 8 sierpnia 1986. Pod red. J. A. Janika i P. Lenartowicza SJ*, Kraków 1988.
20. *Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1988*, Kraków 1989.

21. T. M. Sierotowicz SJ, *Między ewolucyjnym i stacjonarnym obrazem wszechświata. Refleksje z pogranicza historii i filozofii nauki*, Kraków 1989.
22. *Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1989*, Kraków 1990.
23. A. Jarnuszkiewicz SJ, *Miłość i Bycie. Studium z metafizyki*, Kraków 1990.

W druku:

F. Bargieł SJ, *Kazimierz Ostrowski SJ (1669-1732) i jego wkład w unowocześnienie filozofii scholastycznej.*

Nauka — Religia — Dzieje. V Seminarium Interdyscyplinarne w Castel Gandolfo, 8-11 sierpnia 1988, Pod red. J. A. Janika i P. Lenartowicza SJ.

PUBLIKACJE INSTYTUTU KULTURY RELIGIJNEJ PRZY WYDZIALE FILOZOFICZNYM TOWARZYSTWA JEZUSOWEGO W KRAKOWIE

Czasopismo: *Horyzonty Wiary.*

(Seria: STUDIA I MATERIAŁY)

1. H. Pietras SJ, *Jedność Boga, jedność świata i jedność Kościoła. Studium fragmentów Dionizego Aleksandryjskiego*, Kraków 1990.

W druku:

W. Kubik SJ, *Zarys dydaktyki katechetycznej.*

Adres Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie:
31-501 Kraków, ul. Kopernika 26, tel. 21-31-55.