

ROCZNIK
WYDZIAŁU FILOZOFICZNEGO
TOWARZYSTWA JEZUSOWEGO
W KRAKOWIE
1991–1992

WYDZIAŁ FILOZOFICZNY
TOWARZYSTWA JEZUSOWEGO W KRAKOWIE

TEKSTY I STUDIA

NR 30



**ROCZNIK
WYDZIAŁU FILOZOFICZNEGO
TOWARZYSTWA JEZUSOWEGO
W KRAKOWIE
1991-1992**

Kraków 1993

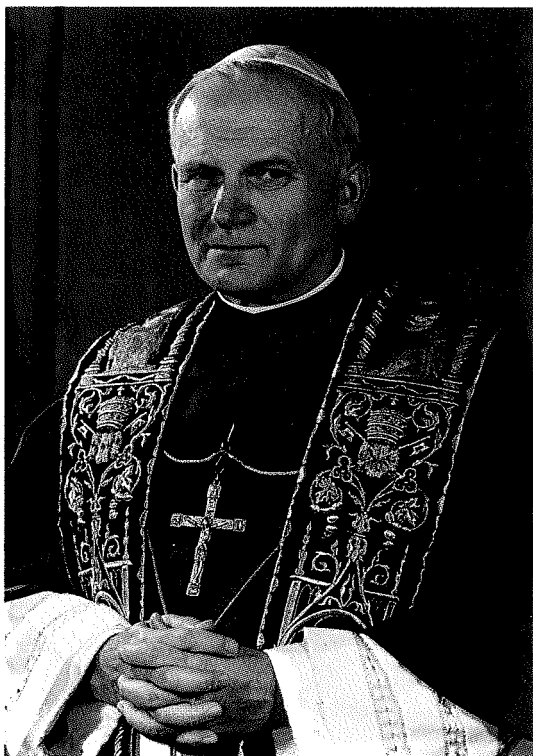
Redaktorzy

**Roman Darowski SJ
Stanisław Ziemiański SJ**

PL ISSN 0860-9675

Skład i druk

Drukarnia WAM, Księża Jezuici, Kraków

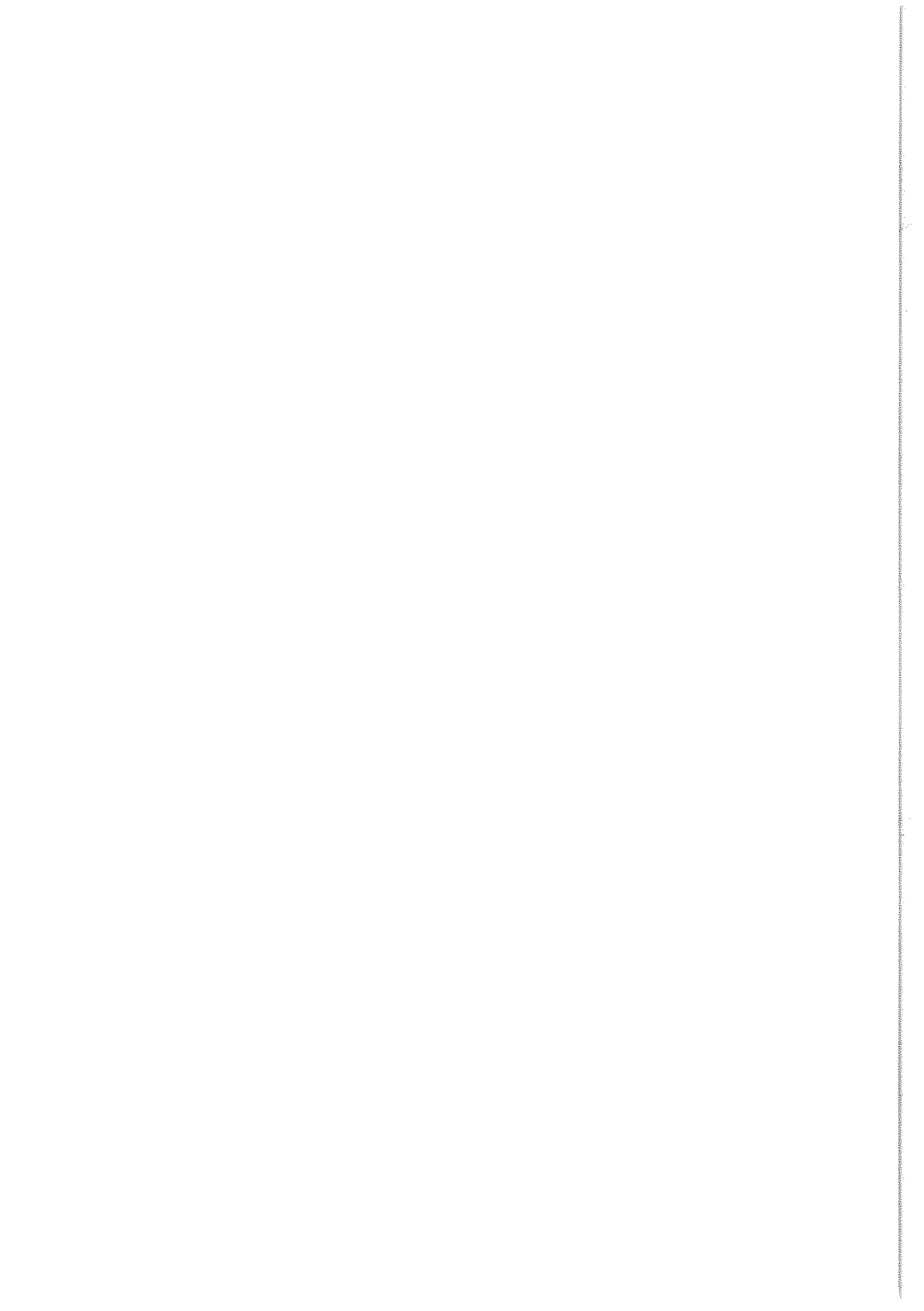


Z okazji 50-lecia istnienia i działalności zasłużonego Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, z serca udzielam Apostolskiego Błogosławieństwa Gronie dydaktyczno-naukowemu i wszystkim Alumnom.

Watykan, dnia 19 marca 1982 r.



Jan Paweł pp. II



WYDZIAŁ FILOZOFICZNY TOWARZYSTWA JEZUSOWEGO W KRAKOWIE

31-501 Kraków, ul. Kopernika 26

Tel. (0-12) 21-31-55; Fax (0-12) 21-39-35

Bank P-H SA Oddział IV w Krakowie, nr 323415-712394-136

INFORMACJE OGÓLNE

Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie jako uczelnia kościelna posiada od 1932 r. prawo nadawania stopni naukowych (zob. *Rocznik Wydziału 1988*, s. 6-7). Na podstawie uchwały Sejmu z dnia 17 maja 1989 r. Wydział uzyskał osobowość prawną wraz z odpowiednimi uprawnieniami, m.in. z prawem nadawania stopni naukowych, które są uznawane przez władze państwowe (zob. *Rocznik 1989*, s. 5-17).

Organem założycielskim i właścicielem Wydziału jest Prowincja Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego z siedzibą w Krakowie. Wydział mieści się w gmachu Kolegium Księży Jezuitów w Krakowie przy ul. Kopernika 26.

Na Wydziale istnieją obecnie dwie sekcje: *Sekcja Filozofii Systematycznej* oraz *Sekcja Pedagogiki Religijnej*.

1. *Filozofia Systematyczna* obejmuje trzyletnie studium podstawowe oraz dwuletnią specjalizację w filozofii teoretycznej lub w filozofii religii i ateizmu.

Program studium podstawowego *Filozofii Systematycznej* został zamieszczony w *Roczniku Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1988*, s. 63-65.

2. *Sekcja Pedagogiki Religijnej* rozpoczęła działalność w r. 1990/91. Obejmuje dwuletnie studium filozoficzno-teologiczne oraz trzyletnią specjalizację w pedagogice lub w katechetyce.

Program podstawowego studium filozoficzno-teologicznego zamieszczamy w dalszej części *Rocznika*.

Na Sekcji *Filozofii Systematycznej* studiują na razie tylko klerycy jezuicy. Na Sekcji *Pedagogiki Religijnej* studiują przeważnie osoby świeckie.

Organem Wydziału Filozoficznego jest wydawany od 1989 r. *Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie*. Zamieszcza on informacje o działalności Wydziału oraz rozprawy naukowe.

Przy Wydziale działa od 1989 r. *Instytut Kultury Religijnej* (IKR) o profilu filozoficzno-teologicznym, przeznaczony dla osób świeckich i zakonnych. Studia trwają w nim 2 lata. IKR wydaje czasopismo "Horyzonty Wiary". Do marca 1993 r. ukazało się 15 numerów.

Na początku roku akademickiego 1992/93 liczba studentów Wydziału była następująca:

- na studiach stacjonarnych – 280;
 - w tym filozofię systematyczną studiowało – 82;
 - pedagogikę religijną – 198;
- w Instytucie Kultury Religijnej – 134 osoby.
- Razem na Wydziale studiowało 414 osób.

STATUT

Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, 1990

Rys historyczny

Pismem Kardynała Prefekta Św. Kongregacji do Spraw Seminariów [duchownych] i Uniwersytetów [kościelnych] z dnia 8 września 1932 r. skierowanym do Generała Zakonu Towarzystwa Jezusowego dano Krakowskiemu Kolegium Filozoficznemu Towarzystwa Jezusowego tymczasowe prawo udzielania akademickiego stopnia licencjata filozofii¹. Gdy zaś ta sama Kongregacja uznała i zatwierdziła Statuty Wydziałów Teologii i Filozofii erygowanych w kolegiach Towarzystwa Jezusowego jako zgodne z Konstytucją Apostolską *Deus scientiarum Dominus* [Bóg – Pan nauk] i z dołączonymi do niej *Ordinationes* [Rozporządzeniami], Krakowski Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego dekretem tejże Św. Kongregacji z dnia 2 lutego 1934 r. został ostatecznie uformowany jako osoba prawna².

Kongregacja do Spraw Kształcenia Katolickiego pismem z dnia 25 lutego 1973 r. (N. 924/71/12) uznała i zatwierdziła tymczasowo i na okres próbny nowy Statut Wydziału jako zgodny z dokumentem *Normae quaedam* [Niektóre normy] wraz z prawem nadawania wszystkich stopni akademickich (art. 29).

Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego od samego założenia, tj. od roku 1932, miał i nadal ma swoją siedzibę w Krakowskim Kolegium Towarzystwa Jezusowego. Jedynie w latach 1939–1946 z powodu II. wojny światowej korzystał ze schronienia w Nowosądeckim Kolegium Towarzystwa Jezusowego.

Krakowski Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego został w dniu 17 maja 1989 r. oficjalnie uznany przez Rząd Polski za osobę prawną i podlega przepisom Umowy, zawartej dnia 30 czerwca 1989 r. między Rządem Polskim oraz Konferencją Episkopatu Polski.

¹ Acta Romana Societatis Iesu, t. VII (1932), ss. 62-64.

² Tamże, s. 607.

Organem Wydziału jest *Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie*, w którym prezentuje on swoją działalność.

W r. 1989 został założony przy Wydziale *Instytut Kultury Religijnej*, który także kilka razy w roku wydaje czasopismo pt. "Horyzonty Wiary".

Wydział posiada bogatą bibliotekę specjalistyczną z czytelnią oraz innymi pomocami naukowymi.

Obecny Statut został dostosowany do nowego prawa [kościelnego], mianowicie do Konstytucji Apostolskiej *Sapientia Christiana* [Mądrość chrześcijańska], do dołączonych do niej *Ordinationes* [Rozporządzenia] Kongregacji do Spraw Kształcenia Katolickiego oraz do Konstytucji Apostolskiej nt. Uniwersytetów Katolickich *Ex corde Ecclesiae* [Z serca Kościoła].

Kraków, 23 listopada 1990 r.

ROZDZIAŁ I – Nazwa i cel Wydziału

1. Wydział nosi nazwę: "Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie".

2. Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego miał i ma swoją siedzibę od samego założenia (1932) w Krakowskim Kolegium Towarzystwa Jezusowego.

3. Celem Wydziału jest:

a) – pielęgnować i rozwijać nauki filozoficzne własną metodą i przy zachowaniu wolności właściwej badaniom naukowym, czy to w celu osiągnięcia głębszego zrozumienia podstawowych dla człowieka prawd, czy też dla przeprowadzenia refleksji teologicznej i dania chrześcijańskiej odpowiedzi na wielkie współczesne problemy społeczne i kulturalne;

b) – kształcić pełniej w tychże naukach wybranych studentów, by stopniowo doprowadzać ich do osobistej refleksji, zaprawiać do badań naukowych, wyrabiać umiejętność uczenia i przygotowywać do innych intelektualnych zadań;

c) – zastanawiać się zwłaszcza nad aktualnymi zagadnieniami filozoficznymi, jakimi żyje otaczający nas świat, oraz przygotowywać studentów, dając im naukę jasną i solidną, by mogli się pełniej i lepiej oddawać właściwemu dla Kościoła posłannictwu głoszenia Ewangelii.

4. W ten przede wszystkim sposób Wydział pragnie się stać ośrodkiem życia umysłowego nie tylko dla członków Zakonu Towarzystwa Jezusowego, należących do obydwu prowincji polskich, lecz także dla innych, którzy pragną na nim studiować, oraz źródłem natchnienia ku rozwojowi kultury filozoficznej w Polsce, szczególnie w dziedzinie religijności – a wszystko w duchu charyzmatu ignacjańskiego.

ROZDZIAŁ II – Zarząd Wydziału

a) Wielki Kanclerz i Wicekanclerz

5. Przełożony Generalny Towarzystwa Jezusowego jest wielkim kanclerzem Wydziału. Mając władzę naczelną, sprawuje swój urząd przeważnie za pośrednictwem wicekanclerza, którym jest każdorazowy przełożony Prowincji Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego.

6. Zadaniem wielkiego kanclerza jest:

- 1° dbać stale o postęp i rozwój działalności Wydziału;
- 2° starać się o wypełnienie przepisów wydawanych przez kompetentne władze;
- 3° podsuwać Kongregacji do Spraw Kształcenia Katolickiego kandydatów: na stanowisko dziekana, którego mianuje i przedstawia do zatwierdzenia Kongregacji, oraz na profesorów, dla mianowania których potrzebne jest orzeczenie *Nihil obstat* [Nic nie stoi na przeszkodzie]; po uzyskaniu takiego orzeczenia – mianować ich profesorami.
- 4° Profesorom udzielać lub cofać misję kanoniczną bądź zezwolenie uczenia, stosownie do norm zawartych w Statucie;
- 5° informować Kongregację do Spraw Kształcenia Katolickiego o ważniejszych sprawach w życiu Wydziału oraz w określonym czasie przysyłać sprawozdanie o stanie Wydziału.

7. Zadaniem wicekanclerza jest:

- 1° pomagać wielkiemu kanclerzowi we wszystkich sprawach, o których jest mowa w art. 6, 1° – 5°;
- 2° proponować kandydata na stanowisko dziekana Wydziału, którego wielki kanclerz może zamianować i prosić dla niego o zatwierdzenie ze strony Kongregacji do Spraw Kształcenia Katolickiego.
- 3° mianować profesorów, o których mowa w art. 19, 3° i 4°;
- 4° reprezentować Wydział wobec władz kościelnych w Polsce oraz zwracać się w ważniejszych sprawach do instytucji odpowiedzialnych za wychowanie katolickie w Polsce;

5° negocjować z Rządem Polskim w ważniejszych sprawach związanych z Wydziałem.

6° Troszczyć się o finanse Wydziału.

b) Władze akademickie i urzędy

8. Rada Wydziału, której przewodniczy dziekan, rządzi Wydziałem, rozpatruje ważniejsze sprawy akademickie, wydaje decyzje, pozostawiając jednak dziekanowi konieczną władzę.

9. Do rady Wydziału należą – jako jej członkowie zwyczajni z głosem rozstrzygającym we wszystkich rzeczach z wyjątkiem spraw dotyczących stopni i tytułów akademickich, które rządzą się specjalnymi przepisami – wszyscy wykładowcy stale zatrudnieni na Wydziale (profesorzy zwyczajni, profesorzy nadzwyczajni, adiunkci), sekretarz Wydziału, bibliotekarz, trzech asystentów, wybranych przez asystentów ze swego grona, oraz dwóch delegatów studentów, wybranych przez studentów.

Do rady Wydziału należą też – jako członkowie nadzwyczajni – profesorzy zaproszeni (na zasadzie umowy z inną uczelnią lub zaproszeni bez umowy przynajmniej na jeden semestr lub wreszcie jako cenzorzy czy recenzenci rozpraw i innych prac naukowych) z prawem głosu tylko w sprawach dotyczących stopni i tytułów akademickich.

10. Zadaniem rady Wydziału jest:

1° troszczyć się o rozwój Wydziału (przygotowanie profesorów, nowe dziedziny badań);

2° określać tok studiów i metody dydaktyczne zgodnie z ogólnymi zasadami Statutu oraz przystosowywać je do wymogów czasu;

3° wysuwać kandydatów na dziekana, prodziekana i sekretarza;

4° proponować kandydatów do uzyskania wyższego stopnia lub tytułu akademickiego;

5° tworzyć nowe dziedziny lub zakresy studiów;

6° zatwierdzać tematy rozpraw licencjackich i doktorskich;

7° dyskutować nad innymi ważniejszymi problemami i podejmować decyzje;

8° podsuwać wielkiemu kanclerzowi kandydatów do nadania tytułu doktora *honoris causa*;

9° interpretować Statut Wydziału, zachowując jednak w tej sprawie prawa Kongregacji do Spraw Kształcenia Katolickiego.

11. Dziekan powinien zwołać Radę Wydziału przynajmniej raz na semestr, a jeśli tego wymagają ważniejsze sprawy, to i częściej. Należy zaś ją zwołać, jeśli domaga się tego przynajmniej trzecia część członków rady Wydziału.

12. Zarząd akademicki jest odrębny od zarządu zakonnego, a dziekan Wydziału w wykonywaniu swego urzędu – przy zachowaniu uprawnień rady Wydziału – zależy bezpośrednio od wicekanclerza.

13. Na stanowisko dziekana rada Wydziału wybiera trzech kandydatów spośród wykładowców zatrudnionych na stałe (chodzi o wykładowców wyższych, o których mowa w art. 19, 1° i 2°) w głosowaniu tajnym, więcej niż połową głosów. Spośród nich wicekanclerz proponuje jednemu wielkiemu kanclerzowi do mianowania (por. art. 6, 3°).

14. Dziekan jest mianowany na trzy lata; jednakże na wniosek rady wydziału jego kadencja może zostać przedłużona na dalsze trzy lata, ale tylko raz.

15. Dziekan zajmuje się zwykłymi sprawami, które należą do wewnętrznego zarządzania Wydziałem, m.in.:

- 1° kieruje działalnością wspólnoty akademickiej i dba o jej rozwój;
- 2° reprezentuje Wydział oraz stara się o nawiązywanie łączności i współpracy z innymi instytucjami naukowymi;
- 3° zwołuje rady wydziału i im przewodniczy;
- 4° powiadamia wielkiego kanclerza o ważniejszych sprawach;
- 5° w określonych terminach przesyła do Kongregacji do Spraw Kształcenia Katolickiego dane statystyczne o Wydziale;
- 6° dopilnowuje wykonania nakazów wyższych władz;
- 7° określa szczegółowe przepisy "Pogramu studiów";
- 8° dba o dyscyplinę studiów.

16. W zwyczajnym rządzeniu Wydziałem może dziekana wspierać prodziekan, który jest mianowany przez wicekanclerza spośród dwóch kandydatów, wysuniętych przez radę Wydziału. W razie jakiegóż przeszkody

lub nieobecności dziekana zastępuje go prodziekan. Urząd prodziekana trwa zasadniczo trzy lata, można jednak jego kadencję przedłużyć bez ograniczeń na dalsze trzylecie.

17. Na wniosek dziekana rada Wydziału wybiera sekretarza wydziału, który pełni urząd przez trzy lata; można go jednak bez ograniczeń wybierać powtórnie. Jego zadaniem jest kierować sekretariatem oraz archiwum Wydziału.

18. O bibliotekę troszczy się bibliotekarz, którego mianuje wicekanclerz po zasięgnięciu opinii rady Wydziału.

ROZDZIAŁ III – Wykładowcy

19. Na Wydziale istnieją różnej rangi wykładowcy:

a) Wykładowcy wyżsi na stałe zaangażowani na Wydziale:

1° Profesor zwyczajny. By ktoś mógł uzyskać nominację na profesora zwyczajnego, wymaga się przynajmniej trzech lat na stanowisku profesora nadzwyczajnego, opublikowania nowych prac oraz *Nihil obstat* Kongregacji do Spraw Kształcenia Katolickiego (po weryfikacji ze strony Rady Naukowej Episkopatu Polski – zgodnie z aktualną praktyką).

2° Profesor nadzwyczajny. Do uzyskania tego tytułu potrzeba oprócz stopnia doktora habilitowanego, trzech lat na stanowisku adiunkta, nowych publikacji naukowych oraz *Nihil obstat* Kongregacji do Spraw Kształcenia Katolickiego.

b) Wykładowcy niżsi stałe zaangażowani na Wydziale:

3° Adiunkt. Jest nim ten, kto po uzyskaniu doktoratu wykłada na Wydziale i zwykle przygotowuje się do habilitacji;

c) Wykładowcy zaangażowani na Wydziale tymczasowo:

4° Asystent, który posiadając stopień licencjata, pomaga w wykładach, może prowadzić wykłady pod nadzorem rady Wydziału oraz zwykle przygotowuje się do doktoratu.

5° Profesor zaproszony, czyli wykładowca innej uczelni poproszony (na zasadzie umowy z inną uczelnią lub osobiście) z wykładami, do prowadzenia

ćwiczeń lub seminariów lub jako cenzor czy recenzent rozpraw i innych prac;

6° Lektor, który mając dyplom uniwersytecki, uczy języków obcych;

7° Zwyczajny wykładowca, który posiada przynajmniej licencjat lub inny dyplom uniwersytecki i tymczasowo prowadzi zajęcia ze względu na znajomość pewnej dziedziny.

20. Wykładowcy wymienieni w art. 19, 1° i 2° – na wniosek rady Wydziału – są mianowani przez wielkiego kanclerza (por. art. 6, 3°). Wykładowcy wymienieni w art. 19, 3° i 4° – na wniosek rady Wydziału są mianowani przez wicekanclerza. Wykładowcy wymienieni w art. 19, 5°, 6°, i 7° – na wniosek rady Wydziału – są zapraszani lub powoływani przez dziekana.

21. Wykładowcy, którzy są członkami zwyczajnymi lub nadzwyczajnymi rady Wydziału, mają następujące uprawnienia w głosowaniu nad stopniami naukowymi:

1° w sprawie bakalaureatu i licencjatu głos mają ci wszyscy, którzy zdobyli licencjat;

2° w sprawie doktoratu – ci, którzy mają doktorat;

3° w sprawach habilitacji i nadania tytułu profesora zwyczajnego lub nadzwyczajnego – ci, którzy posiadają stopień doktora habilitowanego bądź tytuł profesora zwyczajnego lub nadzwyczajnego.

22. Na Wydziale powinna być zatrudniona wystarczająca liczba wykładowców stałych (przynajmniej 12) lub wykładowców tymczasowych, odpowiednio do liczby studentów i ich potrzeb oraz jakości stopni akademickich, nadawanych przez Wydział.

23. Aby wykładowcy zatrudnieni na stałe na Wydziale mogli odpowiednio spełniać swoje zadanie, powinni być wolni od innych zajęć, które nie dadzą się pogodzić z ich obowiązkiem prowadzenia badań i wykładów, jaki Statut nakłada na poszczególne kategorie wykładowców.

24. Nikt nie może być wykładowcą na stałe zaangażowanym na dwóch wydziałach.

25. Profesorami stałymi i innymi wykładowcami na Wydziale są przeważnie członkowie Towarzystwa Jezusowego. Nic nie stoi jednak na przeszkodzie, by zatrudniać innych, także świeckich.

26. Wszyscy wykładowcy dla poważnej przyczyny i ze względu na dobro Wydziału lub samego uczącego mogą być odsunięci od wykładania. Uczynić to jednak można tylko po zasięgnięciu opinii rady Wydziału i przy zachowaniu uprawnień wielkiego kanclerza oraz wicekanclerza, zgodnie z normami Rozporządzeń Św. Kongregacji do Spraw Kształcenia Katolickiego, dołączonych do Konstytucji Apostolskiej *Sapientia Christiana* w celu właściwego jej wykonania (por. art. 22, § 3). W szczególności zaś wykładowcy przestają pełnić swoją funkcję:

1° z chwilą ukończenia siedemdziesiątego roku życia; wicekanclerz jednak, po zasięgnięciu opinii rady Wydziału, może ich co roku zatwierdzać na tym stanowisku, lecz nie dłużej niż do siedemdziesiątego piątego roku życia.

2° dyscyplinarnie: Jeśliby jakiś wykładowca przejawiał braki w życiu moralnym lub głosił nauki przeciwne depozytowi wiary, bądź też poważnie zaniedbywał się w wypełnianiu swoich obowiązków, rada Wydziału ustanowi komisję dla zbadania tego przypadku i dla wysłuchania obwinionego, by mógł się bronić. Komisja zaproponuje rozwiązanie sprawy (upomnienie, zadośćuczynienie, zawieszenie czasowe lub nawet cofnięcie prawa nauczania). Niech rada Wydziału przed wybraniem któregoś ze sposobów rozwiązania sprawy, proponowanych przez komisję, jeszcze raz porozumie się z wykładowcą. W razie decyzji o upomnieniu, wyrok rady Wydziału wykona dziekan Wydziału; on też ma zawiadomić o tym wyroku wielkiego kanclerza. Wyrok zawieszenia lub odsunięcia od wykładów wydaje wielki kanclerz, on też, jeśli sprawa dotyczy profesora zwyczajnego lub profesora nadzwyczajnego, powiadamia o tym Kongregację do Spraw Kształcenia Katolickiego.

ROZDZIAŁ IV – Studenci

27. Aby ktoś został przyjęty na Wydział, wymagane są następujące warunki:

- (a) ukończenie szkoły średniej; (b) dokument wymagany do przyjęcia na jakikolwiek uniwersytet państwowy w Polsce (świadectwo maturalne); (c) u kandydatów świeckich świadectwo moralności wystawione przez

proboszcza; (d) u zakonników i alumnów seminariów diecezjalnych zezwolenie ordynariusza lub jego delegata.

28. O przyjęciu na Wydział decyduje dziekan lub prodziekan, którzy stosują się do norm uchwalonych przez radę Wydziału.

29. Studenci Wydziału dzielą się na zwyczajnych (którzy pragną zdobyć stopień akademicki) i nadzwyczajnych (którzy nie zamierzają starać się o stopnie). Prócz studentów dopuszcza się wolnych słuchaczy, których nie obowiązują rygorystycznie przepisy wiążące studentów zwykłych.

30. Rada Wydziału może uznać studia (lub ich część) odbyte gdzieindziej i potwierdzone jakimś świadectwem.

31. Studenta, który zaniedbuje swoje obowiązki lub szkodzi innym przez swoje postępowanie, dziekan winien upomnieć, pozostawiając mu jednak możliwość usprawiedliwienia się. Jeśli upomnienie nie pomaga, po zasięgnięciu opinii rady Wydziału, sprawę przekazuje wicekanclerzowi, który ma prawo zawiesić czasowo studenta w prawach akademickich lub skreślić z listy studentów Wydziału.

ROZDZIAŁ V – Program studiów

32. Studia na Wydziale obejmują trzy cykle:

(a) cykl pierwszy trzyletni (a przynajmniej dwuletni), zakończony uzyskaniem dyplomu bakalaureatu, daje tym studentom, którzy chcą kontynuować studia na Wydziale Filozoficznym lub na Wydziale Teologicznym, ogólną orientację w naukach filozoficznych i w historii filozofii oraz uczy metody naukowej i osobistej refleksji.

(b) cykl drugi, dwuletni, który przygotowuje do stopnia licencjata lub magistra, przeznaczony jest dla tych, którzy chcą odbyć pogłębione i specjalne studia filozoficzne, czy to w celu rozwoju osobistej refleksji, czy też jako przygotowanie się do nauczania, pisarstwa lub apostołstwa wśród inteligencji;

(c) cykl trzeci trwający odpowiednio długo (przeważnie dwa lata), wieńczony doktoratem, prowadzi do dojrzałości w badaniach naukowych i przygotowuje do wykładania na uniwersytetach.

33. Szczegółowe przepisy programu studiów określa rada Wydziału.

34. Nauczanie filozofii zmierza do:

- właściwego przyswojenia sobie materiału oraz do osobistej syntezy poszczególnych dyscyplin;
- obudzenia w studentach zamiłowania do badań naukowych oraz trwałego umiłowania wiedzy;
- zapoznania się z metodami właściwymi dla każdej z dyscyplin oraz wyrobienia sobie osobistej metody pracy tak, by studenci byli zdolni do dalszego badania i przyswajania sobie materiału oraz posiadli umiejętność krytycznego myślenia;
- nawiązywania i prowadzenia dialogu z ludźmi współczesnymi, dialogu, którego szczególnym przedmiotem może i powinna być filozofia.

35. Do osiągnięcia tych celów stosuje się rozmaite metody dydaktyczne, jak: wykłady podstawowe (na których przedstawia się zasadnicze elementy doktrynalne oraz ogólne kierunki); ćwiczenia związane z wybranymi zagadnieniami, które na wykładach zostały potraktowane tylko ramowo – na sposób dialogu i dyskusji; seminaria naukowe w ścisłym znaczeniu, szczegółowe badania zlecone poszczególnym studentom lub małym zespołom; prace pisemne, studium osobiste pod kierunkiem profesora; dyskusje i powtórki, egzaminy częściowe, czyli kolokwia, oraz egzaminy właściwe.

36. Opierając się na ciągle aktualnym dziedzictwie filozoficznym, należy prowadzić wszystkich studentów filozofii do prawdziwie filozoficznej, osobistej refleksji nad ludzkim istnieniem w całym jego wymiarze. W tej refleksji należy mieć na uwadze nie tylko filozofię, zwłaszcza współczesną, lecz również wartościowe osiągnięcia nauk, przede wszystkim humanistycznych, oraz starać się dawać odpowiedź na życiowe problemy ludzi współczesnych, szczególnie aktualne w naszym kraju.

37. Studia na Wydziale są kształtowane w sposób autonomiczny, a wszystkie dyscypliny filozoficzne i im pokrewne posługują się właściwą im metodą badania i wykładu.

38. Na cyklu pierwszym wyklada się wszystkie podstawowe dyscypliny należące do ciągu aktualnego dziedzictwa filozoficznego (filozofia systematyczna) wraz z historią filozofii, ze szczególnym uwzględnieniem filozofii współczesnej, a przede wszystkim tych tendencji, które w Polsce mają największy wpływ. Omawia się także pewne zagadnienia, które przyczyniają się do głębszego poznania człowieka.

39. Na samym początku studiów filozoficznych umieszcza się wprowadzenie do Historii Zbawienia, chyba że wymogowi temu uczyniono zadość w inny sposób tak co do metody, jak i wymiaru czasowego, przepisanego przez prawo.

40. Drugi cykl ma na celu, obok głębszego poznania zasadniczych zagadnień filozoficznych, także poznanie odpowiedniej liczby zagadnień szczegółowych – zależnie od rodzaju specjalizacji (czyli sekcji).

41. Rodzaj zaś i liczbę specjalizacji określa rada Wydziału, o czym należy powiadomić Kongregację do Spraw Kształcenia Katolickiego.

42. Przedmioty wykładane na pierwszym cyklu dzielą się na główne i pomocnicze. Główne najbardziej odpowiadają charakterowi dydaktycznemu tego cyklu: należą do nich wszystkie części właściwej filozofii oraz historia filozofii. Przedmioty pomocnicze mają ułatwić zrozumienie przedmiotów głównych. Do nich dodaje się przedmioty zbliżone do filozofii.

43. Co do materiału i stopnia zaawansowania studiów, przedmioty dzielą się na ogólne, zawierające istotne elementy jakiejś dyscypliny oraz specjalne, które głębiej wchodzi w jakiś problem. Dyscypliny ogólne przeważają na pierwszym cyklu, specjalne – na drugim.

44. Na trzecim cyklu przeważają kursy monograficzne i seminaria naukowe, które służą też przygotowaniu rozprawy.

45. Od wszystkich studentów wymaga się ponadto, odpowiednio do poszczególnych cykli, znajomości języków klasycznych i nowożytnych, nieodzownych do poważnego studium źródeł; co do języków nowożytnych, wymaga się jednego na pierwszym cyklu, drugiego na drugim, a trzeciego na trzecim.

46. Rok akademicki trwa około dziewięciu miesięcy, łącznie z sesjami egzaminacyjnymi.

47. Szczegółowe przepisy zawarte są w "Regulaminie studiów Wydziału".

ROZDZIAŁ VI – Egzaminy

48. Postępy studentów w opanowaniu głównych dyscyplin sprawdza się na egzaminach ustnych lub pisemnych, co do innych – na egzaminach lub na kolokwjach, pracach pisemnych, czy też na podstawie czynnego uczestnictwa uznanego przez wykładowcę.

49. Cel egzaminów jest zarazem twórczy i wychowawczy. Student bowiem wykazuje na nich zdobytą wiedzę oraz sprawność umysłu, jak również uświadamia sobie realną potrzebę dalszego zdobywania wiedzy.

50. Egzaminujący powinien zorientować się nie tylko w aktualnym stanie wiedzy studenta na temat problemów i faktów, lecz także co do rozwoju jego umysłu oraz zdolności i twórczej inwencji.

51. Student powinien zdać sprawę nie tylko z tego, co było wykładane, lecz i z tego, czego się nauczył na studium prywatnym lub w grupach – stosownie do metody zaleconej przez wykładowcę.

52. Egzaminy odbywają się pod koniec każdego semestru, a dla tych, którzy je powtarzają – na początku nowego roku akademickiego.

53. Wszystkie egzaminy są publiczne.

54. Egzamin komisyjny są następujące: egzamin specjalny doktorski i licencjacki, połączony z obroną rozprawy; egzamin z całości filozofii po pierwszym cyklu oraz egzamin z innych dyscyplin, w wypadku gdy student nie zda go dwa razy.

55. Na podstawie egzaminu całościowego na końcu pierwszego i drugiego cyklu oraz na podstawie pracy pisemnej student powinien wykazać, że osiągnął pełne wykształcenie wymagane dla danego cyklu.

56. Członkowie komisji egzaminacyjnej mogą po zakończeniu egzaminu naradzić się wspólnie, każdy jednak daje notę indywidualnie, tajnie i na podstawie całego egzaminu.

57. Egzaminatorzy biorą pod uwagę nie tylko wynik aktualnego egzaminu, lecz również inne dane, a szczególnie czynne uczestniczenie studenta w studiach oraz prace pisemne.

58. Skala ocen egzaminów jest następująca: celujący (+ 5), bardzo dobry (5), dobry (4), dostateczny (3), niedostateczny (2).

59. Wynik egzaminu od razu podaje się i wpisuje studentowi do indeksu.

60. Egzamin poprawkowy można zdawać raz przed wykładowcą i raz przed komisją. Jeśli student trzy razy nie zda, wypadek taki rozpatruje rada Wydziału.

ROZDZIAŁ VII – Stopnie akademickie

61. Wydział ma prawo nadawania następujących stopni akademickich:

- dyplomu ukończenia studiów filozoficznych, czyli bakalauretu (po trzech latach, a co najmniej po dwóch);
- licencjatu lub magisterium;
- doktoratu;
- stopnia doktora habilitowanego;
- tytułu doktora *honoris causa*.

62. Dyplom ukończenia studiów filozoficznych uzyskuje się na końcu pierwszego cyklu, który trwa trzy (a przynajmniej dwa lata). Prócz zdania przepisanych egzaminów ze wszystkich przedmiotów wymaga się napisania krótkiej rozprawy oraz całościowego egzaminu z głównych zagadnień filozoficznych.

63. Stopień licencjata w jakiejś specjalności nadaje się po drugim cyklu, który trwa przynajmniej dwa lata. Do jego uzyskania wymaga się, oprócz zdania egzaminów ze wszystkich przepisanych kursów, ogólnych i specjalistycznych oraz czynnego uczestnictwa przez dwa lata w seminariach naukowych, napisania rozprawy (której temat powinien być uprzednio zatwierdzony przez radę Wydziału) pod kierunkiem jednego z profesorów, ocenionej pozytywnie przez innego. Wymaga się również ustnego egzaminu licencjackiego (z podstawowych zagadnień tej sekcji, na której student się specjalizował) i obrony rozprawy.

64. Stopnia doktora udziela się na końcu trzeciego cyklu, który trwa zwykle dwa lata. Na pierwszym roku odbywają się kursy specjalne i seminarium, które trwa nadal w następnym roku i kończy się napisaniem rozprawy doktorskiej. Temat rozprawy winien być uprzednio zatwierdzony przez radę Wydziału. Na zakończenie cyklu odbywa się egzamin z problematyki bliskiej tematowi rozprawy oraz obrona pracy, która powinna przyczyniać się do rozwoju wiedzy i przynajmniej w części winna być wydrukowana. Oprócz promotora rozprawę oceniają dwaj profesorowie, z których przynajmniej jeden powinien być z innego ośrodka naukowego.

65. By komuś można było przyznać stopień doktora habilitowanego, wymaga się dalszych prac naukowych (napisanych po doktoracie) oraz nowej rozprawy, poważniejszej i obszerniejszej, którą zwykle, oprócz dwóch profesorów Wydziału, winien pozytywnie ocenić przynajmniej jeden profesor z zewnątrz.

Podstawę do habilitacji może stanowić również znaczna liczba prac naukowych (książki, artykuły), które w dużym stopniu przyczyniły się do rozwoju wiedzy, oraz długoletnia praktyka dydaktyczna na Wydziale (przynajmniej pięć lat). Oceny tych warunków dokonać powinni dwaj profesorowie Wydziału i przynajmniej jeden profesor z zewnątrz.

Ponadto w obecności profesorów Wydziału i – w miarę możliwości – profesorów z zewnątrz, kandydat do uzyskania tego stopnia winien w sposób

zadawałający odbyć dyskusję z dziedziny swej specjalizacji (kolokwium habilitacyjne). By uzyskać stopień doktora habilitowanego, wymagane jest *Nihil obstat* (o którym mowa w art. 19, 1°).

ROZDZIAŁ VIII – Sprawy dydaktyczne

66. Wydział, za pośrednictwem rady Wydziału i dziekana, troszczy się o wydawanie książek i innych pism naukowych oraz popularno–naukowych. Będzie też dbał o wydawanie własnego organu naukowego.

67. Wydział oprócz sal wykładowych i innych powinien posiadać odpowiednią bibliotekę, którą należy stale wzbogacać nowymi książkami i czasopismami, oraz czytelnię i inne środki wymagane do prowadzenia działalności uniwersyteckiej.

ROZDZIAŁ IX – Sprawy gospodarcze

68. Troska o sprawy gospodarcze Wydziału spoczywa na Prowincji Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego, która zabiega o wszystko zgodnie z Prawem ogólnym i z Instytutem Towarzystwa Jezusowego.

69. Wykładowcy zapraszani z zewnątrz otrzymują wynagrodzenie zgodnie z normami obowiązującymi w Polsce.

ROZDZIAŁ X – Stosunki z innymi wydziałami i zakładami naukowymi

70. Z innymi zakładami naukowymi kościelnymi i państwowymi, zwłaszcza z istniejącymi w Krakowie, Wydział nawiązuje współpracę w różnej formie.

Z oryginału łacińskiego przełożył Sekretarz Wydziału ks. prof. dr hab. Stanisław Ziemiański SJ.

Definitywne zatwierdzenie Statutu

N. 761/79/26

KONGREGACJA DO SPRAW KSZTAŁCENIA KATOLICKIEGO (DLA SEMINARIÓW I ZAKŁADÓW NAUKOWYCH)

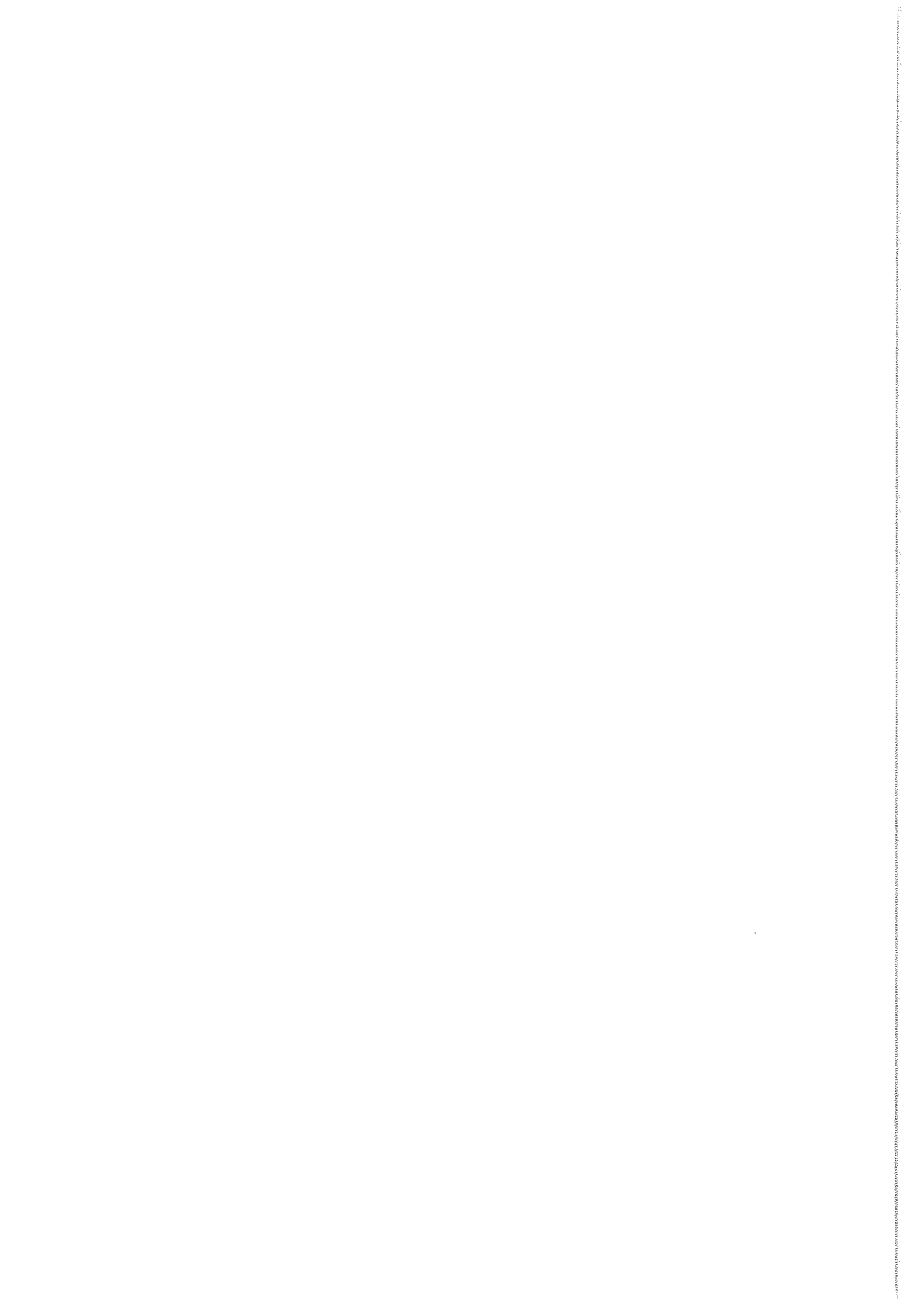
Kongregacja do Spraw Kształcenia Katolickiego (dla Seminarium i Zakładów Naukowych) po przeczytaniu i zbadaniu STATUTU Wydziału Filozoficznego w Krakowie, powierzonego Towarzystwu Jezusowemu, u z n a j e i z a t w i e r d z a t o, co znajduje się i zawiera w 70 jego artykułach, a wszystkim, których to dotyczy, nakazuje dokładne ich zachowanie. Należy zresztą zachować wszystko, czego wymaga prawo; nic przeciwnego nie powinno temu przeszkadzać.

Dan w Rzymie, z siedziby tejże Kongregacji, w dniu 19 grudnia roku Pańskiego 1990.

PRO-PREFEKT
+ Pius Laghi

SEKRETARZ
+ Josephus Saraiva Martins

[Pieczęć okrągła tłoczona]



ROK AKADEMICKI 1992/93

WIELKI KANCLERZ WYDZIAŁU

P. O. Peter-Hans Kolvenbach SJ
Przełożony Generalny Towarzystwa Jezusowego

WICEKANCLERZ WYDZIAŁU

W. O. Mieczysław Kozuch SJ
Przełożony Prowincji Polski Południowej TJ

DZIEKAN WYDZIAŁU

Prof. dr hab. Ludwik Grzebień SJ

PRODZIEKANI WYDZIAŁU

Prof. dr hab. Władysław Kubik SJ
Prof. dr hab. Stanisław Ziemiański SJ
Dr Jerzy Oleksy SJ
Prodziekan do Spraw Studentów
Sekcji Pedagogiki Religijnej

SEKRETARZ WYDZIAŁU

Prof. dr hab. Stanisław Ziemiański SJ

PRZEWODNICZĄCY TOWARZYSTWA NAUKOWEGO

Dr Adam Żak SJ

REDAKTOR
ROCZNIKA WYDZIAŁU FILOZOFICZNEGO TOWARZYSTWA
JEZUSOWEGO W KRAKOWIE

Prof. dr hab. Roman Darowski SJ

DYREKTOR BIBLIOTEKI

Lic. Czesław Michalunio SJ

EKONOM WYDZIAŁU

Józef Zając SJ

1. FILOZOFIA SYSTEMATYCZNA

PROFESOROWIE I WYKŁADOWCY

PROFESOROWIE ZWYCZAJNI

Prof. dr hab. Roman Darowski SJ – Filozofia człowieka

Prof. dr Ludwik Piechnik SJ – Pedagogika (emerytowany)

Prof. dr hab. Zenomena Plużek – Psychologia kliniczna

Prof. dr Jan Popiel SJ – Historia filozofii starożytnej, estetyka
(emerytowany)

Prof. dr hab. Jan Sieg SJ – Filozofia społeczna, Zagadnienia ateizmu
(emerytowany)

Prof. dr hab. Tadeusz Ślipko SJ – Etyka (emerytowany)

PROFESOROWIE NADZWYCZAJNI

Prof. dr hab. Ludwik Grzebień SJ – Metodyka pracy naukowej

Prof. dr hab. Władysław Kubik SJ – Pedagogika i dydaktyka katechetyczna

Prof. dr hab. Piotr Lenartowicz SJ – Filozofia zjawisk biologicznych,
Biologia molekularna, Wprowadzenie do filozofii

Prof. dr hab. Henryk Pietras SJ – Historia filozofii okresu patrystycznego

Prof. dr hab. Stanisław Ziemiański SJ – *Kierownik Sekcji Filozofii
Systematycznej*, Teologia naturalna, Filozofia przyrody nieożywionej,
Historia filozofii średniowiecznej

ADIUNKCI

Dr hab. Czesław Drażek SJ – Wybrane zagadnienia z psychologii religii (na urlopie)

Dr hab. Antoni Jarnuszkiewicz SJ³ – Metafizyka, Zagadnienia ateizmu,
Wprowadzenie do Tajemnicy Zbawienia
Dr Bolesław Dyduła SJ – Etyka szczegółowa
Dr Jakub Gorczyca SJ – Etyka ogólna (na urlopie, *visiting professor*
w Boston College, USA)
Dr Jerzy Lech Kontkowski SJ – Estetyka, Historia sztuki
Dr Stanisław Kuczkowski SJ – Psychologia empiryczna, Psychologia religii
i ateizmu
Dr Mieczysław Lubomirski SJ (na urlopie, wykłada na PUG w Rzymie)
Dr Jerzy Oleksy SJ – Etyka ogólna
Dr Stanisław Pyszka SJ – Filozofia społeczna
Dr Adam Żak SJ – REKTOR KOLEGIUM, Historia filozofii współczesnej

WYKŁADOWCY

Lic. Krzysztof Dyrek SJ – Psychologia powołania
Lic. Krzysztof Homa SJ – Historia filozofii starożytnej, Język łaciński, Język grecki
Lic. Czesław Michalunio SJ – Logika, Metodologia ogólna (emerytowany)
Mgr Stanisław Obirek SJ – Zagadnienia literatury
Mgr Józef Sikorski SJ – Historia współczesna

WYKŁADOWCY WSPÓŁPRACUJACY (na podstawie umowy z PAT w Krakowie)

Ks. prof. dr hab. Michał Heller – Filozofia przyrody nieożywionej
Ks. prof. dr hab. Józef Tischner – Filozofia człowieka
Ks. bp prof. dr hab. Józef Życiński – Filozofia przyrody nieożywionej
Dr hab. Tadeusz Gadacz SP – Historia filozofii nowożytnej
Dr hab. Andrzej Kłoczowski OP – Fenomenologia religii
Ks. dr hab. Roman Roźdżeński – Filozofia poznania

³ Kolokwium habilitacyjne przed Radą Wydziału Filozoficznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie odbyło się 5 VI 1991 r.

**WYKŁADOWCY ZAPROSZENI
PROWADZĄCY WYKŁADY ZLECONE**

Dr hab. Ryszard Terlecki – Historia współczesna
Mgr Magdalena Bronikowska-Tischner – Psychologia osobowości
Mgr Maria Cechnicka – Wprowadzenie do literatury
Mgr Irena Szczurowska – Dykcja z interpretacją tekstu

LEKTORZY PROWADZĄCY ZAJĘCIA ZLECONE

Mgr Grażyna Eckstein – Język francuski
Mgr Artur Kowalski – Język angielski
Mgr Andrzej Maciaszek – Język niemiecki
Mgr Małgorzata Smolak – Język angielski
Mgr Patrycja Truszkowska – Język angielski

PRZEDSTAWICIELE STUDENTÓW W RADZIE WYDZIAŁU

Piotr Samerek SJ
Rafał Zarzeczny SJ

SEKRETARZ DZIEKANA WYDZIAŁU

Marek Majczyna SJ

2. PEDAGOGIKA RELIGIJNA

PROFESOROWIE I WYKŁADOWCY

PROFESOROWIE ZWYCZAJNI

Prof. dr hab. Roman Darowski SJ – Filozofia człowieka

Prof. dr Ludwik Piechnik SJ – Historia wychowania i szkolnictwa chrześcijańskiego (emerytowany)

Prof. dr hab. Zenomena Plużek – Psychologia osobowości, Psychologia kliniczna

PROFESOROWIE NADZWYCZAJNI

Prof. dr hab. Ludwik Grzebień SJ – Metodyka pracy naukowej

Prof. dr hab. Władysław Kubik SJ – *Kierownik Sekcji Pedagogiki Religijnej*,
Dydaktyka w katechezie i duszpasterstwie, Pismo Św. w katechezie,
Formacja chrześcijańska (seminarium)

Prof. dr hab. Piotr Lenartowicz SJ – Filozofia zjawisk biologicznych, Teoria poznania

Prof. dr hab. Henryk Pietras SJ – Historia filozofii okresu patrystycznego, Początki chrześcijaństwa

Prof. dr hab. Stanisław Ziemiański SJ – Teologia naturalna, Historia filozofii średniowiecznej

ADIUNKCI

Dr hab. Antoni Jarnuszkiewicz SJ – Metafizyka

Dr Jerzy Lech Kontkowski SJ – Estetyka

Dr Stanisław Kuczkowski SJ – Psychologia religii
Dr Kazimierz Leń SJ – Historia Kościoła
Dr Tadeusz Loska SJ – Ogólne wprowadzenie do Pisma Św.
Dr Zbigniew Marek SJ – Katechetyka fundamentalna, Katecheza na różnych etapach życia, Praca z Pismem Św. (ćwiczenia), Formacja chrześcijańska (seminarium)
Dr Jerzy Oleksy SJ – Etyka ogólna, Teologia moralna
Dr Stanisław Pyszka SJ – Filozofia społeczna
Dr Marek Wójtowicz SJ – Teologia fundamentalna (na urlopie)

WYKŁADOWCY

Lic. Piotr Badura SJ – Historia wychowania i szkolnictwa chrześcijańskiego
Lic. Andrzej Hajduk SJ – Liturgia Kościoła, Metodyka nauczania i katechizacji
Lic. Krzysztof Homa SJ – Historia filozofii starożytnej, Język łaciński, Formacja chrześcijańska (seminarium)
Lic. Czesław Michalunio SJ – Logika
Lic. Stanisław Obirek SJ – Kultura a Religia
Lic. Marian Owoc SJ – Nauka o Kościele, Historia katechezy
Lic. Wiesław Pawłowski SJ – Techniczne środki nauczania
Mgr Franciszek Rzepka SJ – Hospitacje i praktyki pedagogiczne

PROFESOROWIE I WYKŁADOWCY PROWADZĄCY ZAJĘCIA ZLECONE

Prof. dr hab. Franciszek Adamski – Pedagogika rodziny, Socjologia wychowania, Kultura religijna społeczeństwa polskiego
Dr Krzysztof Gurba – Historia filozofii nowożytnej i współczesnej
Dr Henryka Kramarz – Historia wychowania i szkolnictwa chrześcijańskiego
Dr Waław Nowotarski – Dydaktyka ogólna
Dr Teresa Olearczyk – Psychologia wychowawcza
Dr Lucjana Sochacka OSU – Psychologia rozwojowa
Dr Maryla Sowisło – Metodyka pracy opiekuńczo-wychowawczej
Dr Emil Szewczyk – Metody badań i diagnozowania środowiska wychowawczego

Dr Jan Szczurek, ks. – Teologia dogmatyczna
Dr Barbara Turlejska – Pedagogika ogólna
Dr Anna Żarow–Nitoń – Pedagogika specjalna
Mgr Jadwiga Broczkowska – Sztuka w nauczaniu
Mgr Magdalena Bronikowska–Tischner – Psychologia osobowości

LEKTORZY PROWADZĄCY ZAJĘCIA ZLECONE

Mgr Marzena Adamska–Pytko – Język francuski
Mgr Artur Kowalski – Język angielski
Mgr Andrzej Maciaszek – Język niemiecki
Mgr Anna Małecka – Język angielski
Agata Pasieczny – Język niemiecki
Mgr Danuta Pickarz – Język włoski
Dr Andrzej Skowroński – Język angielski
Mgr Małgorzata Smolak – Język angielski
Mgr Barbara Wcisło – Język łaciński

SEKRETARIAT

(otwarty od poniedziałku do soboty, 9.30–13.30)

Mgr Maria Masłowska
Józef Czaniecki

PROGRAM RAMOWY PIERWSZYCH TRZECH LAT STUDIÓW

(zajęcia wspólne dla wszystkich studentów *Sekcji Pedagogiki Religijnej*)

DZIAŁ PEDAGOGICZNY

	rok	godz. tyg.		godz. razem
		sem. I	sem. II	
<i>Wykłady</i>				
Historia wychowania i szkolnictwa chrześcijańskiego	1	2	2	60
Dydaktyka ogólna	1	1	1	30
Pedagogika ogólna	2	1	1	30
Katechetyka fundamentalna	2	2	—	30
Pedagogika specjalna	3	1	1	30
Teoria wychowania	3	1	1	30
Diagnostyka pedagogiczna	3	1	1	30
<i>Ćwiczenia</i>				
Historia wychowania i szkolnictwa chrześc.	1	2	2	60
Dydaktyka ogólna	1	1	1	30
Pedagogika ogólna	2	2	2	60
Pedagogika specjalna	3	2	2	60
Wychowanie estetyczne	3	3	—	45
Audiowizualne środki w nauczaniu	3	2	—	30

DZIAŁ FILOZOFICZNY

Wykłady

Historia filozofii	1-2	2	2	90
Logika	1	1	—	15
Teoria poznania	1	1	1	30
Metafizyka	2	2	1	45
Filozofia człowieka	2	1	1	30
Filozofia zjawisk biologicznych	2	1	1	30
Etyka ogólna	2	2	—	30
Filozofia społeczna	1	2	—	30
Teologia naturalna	2	2	2	60

DZIAŁ TEOLOGICZNY

Wykłady

Ogólne wprowadzenie do Pisma Świętego	1	—	3	45
Historia Kościoła	1	3	—	45
Teologia fundamentalna	1	2	—	30
Patrologia	1	—	2	30
Eklezjologia	1	—	2	30
Dogmatyka	2	2	2	60
Teologia moralna	2	2	2	60
Liturgika moralna	2	2	2	60
Liturgika	2	—	2	30

Ćwiczenia

Praca z Pismem Świętym Nowego Testamentu	2-3	2	2	120
--	-----	---	---	-----

DZIAŁ SOCJOLOGICZNY

Wykłady

Socjologia kultury i wychowania	1	2	2	60
Katolicka nauka społeczna	1	1	1	30
Pedagogika rodziny	2	2	2	60
Socjologia religii	2	—	2	60

Ćwiczenia

Socjologia kultury i wychowania	1	1	1	30
Pedagogika rodziny	2	1	1	30

DZIAŁ PSYCHOLOGICZNY

Wykłady

Psychologia rozwojowa i wychowawcza	1	2	2	60
Psychologia osobowości	2	1	1	30
Psychologia religii	2	—	2	30

Ćwiczenia

Psychologia osobowości	2	2	2	60
Psychologia religii	2	—	2	30

SEMINARIA

Proseminarium: metodyka pracy naukowej	1	1	—	15
--	---	---	---	----

Seminarium: formacja chrześcijańska	1-4	1	1	120
-------------------------------------	-----	---	---	-----

Seminarium monograficzne (2 sem. po I sem.)	3	2	2	60
--	---	---	---	----

PRAKTYKI PEDAGOGICZNE

Hospitacje lekcji (j. pol., hist., nauka religii)	3	2	2	60
---	---	---	---	----

Hospitacje w zakładach wychowawczych	3	2	2	60
--------------------------------------	---	---	---	----

LEKTORATY

Język łaciński	1-2	2	2	120
----------------	-----	---	---	-----

Język nowożytny	1-4	2	2	240
-----------------	-----	---	---	-----

Program specjalizacji w zakresie katechetyki i pedagogiki opiekuńczo-wychowawczej będzie podany w następnym *Roczniku Wydziału*.

SZCZEGÓŁOWY PROGRAM PRZEDMIOTÓW REALIZOWANY W LATACH 1991–1993

Uwaga: Nie zamieszczamy tutaj programu wykładów historii filozofii i historii Kościoła, gdyż dotyczy on tematyki zwykle omawianej w podręcznikach historii.

Prof. dr hab. Franciszek Adamski

KULTURA RELIGIJNA SPOŁECZEŃSTWA POLSKIEGO

Wykład obejmuje trzy wiążące się z sobą wzajemnie części: najpierw wprowadza studenta w podstawowe rozróżnienia pojęć – religia, religijność, ideologia, kultura, kultura religijna; następnie ukazuje katolicyzm jako religię (ze względu na jego miejsce w polskiej kulturze), jego wplecenie się w kulturę polską i wzajemne w ich przenikanie, odtwarza rolę katolicyzmu w kształtowaniu polskiej kultury narodowej; w dalszej części podejmuje problem miejsca religii w ogóle, a katolicyzmu w szczególności we współczesnej kulturze, jego wpływ na oblicze tej kultury i wpływ szeroko pojętej kultury na oblicze współczesnego polskiego katolicyzmu.

Zagadnienia szczegółowe

- I. Fakty religijne a fakty społeczne i kulturowe: różnice i podobieństwa
 1. religia i jej surogaty
 2. ideologia a religia
 3. zjawiska religijne a zjawiska magiczne

- II. Wewnętrzna i zjawiskowa strona religii
 1. religia jako odpowiedź na wewnętrzną potrzebę człowieka
 2. religia jako aktywny, życiowy stosunek człowieka do Boga — Transcendencji, aktywne otwarcie człowieka na Transcendencję
 3. religia jako zjawisko kulturowe

4. zakres i stopień dostępności religii badaniom empirycznym

III. Funkcje religii a funkcje kultury: zagadnienie ładu społecznego, integrująca rola systemu wartości, religia a integracja osobowości, socjalizacja a religia i kultura.

IV. Narodowe systemy kulturowe a religia – religia jako czynnik kulturotwórczy i "narodotwórczy"

V. Katolicyzm jako religia

1. specyfika katolicyzmu jako religii

2. tzw. "antynomie" katolicyzmu

3. katolicyzm polski i jego uwarunkowania historyczne

- czym katolicyzm odróżnia się w życiu społeczeństwa polskiego od innych ideologii?
- czy i w jakim sensie inaczej kształtuje potrzeby człowieka?
- czy i jak zaznaczył się w dawnej i dzisiejszej rzeczywistości społecznej?

VI. Rola religii katolickiej w kształtowaniu kultury narodowej – swoistość katolicyzmu polskiego:

- katolicyzm polski nie uległ tak gwałtownej sekularyzacji, jak to ma miejsce w krajach zachodnich;
- zachował swą autentyczną religijność
- pozostał chrześcijaństwem kultowym i etycznym
- nie stał się ideologią polityczną
- poza ideologią jest religią życia
- jest nadal akceptowany przez ogromną większość narodu
- wypełnia ważną funkcję społeczną
- nigdy nie był religią państwową
- jest wiarą narodu a nie ideologią polityczną
- ma swoje źródła w zespoleniu z kulturą narodową
- przejawiał zdolność ścisłego związania z kulturą i życiem narodu w szerokich wymiarach tej kultury i w różnych okolicznościach tego życia
- towarzyszy człowiekowi we wszystkich ważniejszych okolicznościach życia osobistego i narodowego
- ułatwia zachowanie równowagi psychicznej w sytuacjach krańcowych

- dostarcza kryteriów oceny postępowania i motywów postępowania.
I stąd:
- nie jest jedynie systemem teoretycznym i kultowym
- jest ważną instytucją wychowawczą
- czynnikiem kształtującym kulturę osobistą, rodzinną, społeczną, zawodową i narodową
- jako instytucja był inspiratorem i mecenasem kultury rodzimej, ludowej, regionalnej, narodowej
- był i jest źródłem inspiracji dla twórców kultury

VII. Katolicyzm polski w zetknięciu z procesami sekularyzacji i laicyzacji

1. tradycyjna kultura religijna społeczeństwa polskiego w zetknięciu z ogólnosięciowymi procesami sekularyzacji i rodzimymi nurtami kultury laickiej
2. kontrowersyjna rola tzw. katolicyzmu ludowego
3. przemiany świadomości religijnej społeczeństwa polskiego w warunkach ustroju socjalistycznego, procesów industrializacji i urbanizacji
4. swoistość kultury religijnej społeczeństwa polskiego.

Literatura przedmiotu

- F. Adamski, *Socjologia religii*. Wybór tekstów, WAM, Kraków 1984.
- F. Adamski, *Kościół a kultura masowa*. Wybór tekstów, WAM, Kraków 1985.
- F. Adamski, *Ateizm w kulturze polskiej*, Wyd. UJ, Kraków 1993.
- W. Piwowarski, *Religijność miejska. Przemiany religijności w regionie uprzemysławianym*, Biblioteka "Więzi", Warszawa 1977.
- W. Piwowarski, *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji*, Warszawa 1971.
- J. Majka, *Socjologia parafii*, KUL, Lublin 1968, 1971.
- J. Mariański, *Kościół w społeczeństwie przemysłowym*, Warszawa 1983.
- J. Mariański, *Życie parafią*, Wrocław 1984.
- K. Darczewska, *Katolicyzm we współczesnym społeczeństwie polskim*, Ossolineum, Wrocław 1989.
- W. Piwowarski (red.), *Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana*, Wrocław 1983.
- L. Grabowski, *Wielki Nieznany. Zarys religioznawstwa*, Płock 1983.

PEDAGOGIKA RODZINY

Ogólne założenia wykładu

1. Wprowadzenie studenta w socjologiczną, a częściowo i psychologiczną wiedzę o rodzinie, ale pod kątem widzenia jak najdalej idącej praktycznej użyteczności; odnosi się ona zarówno do przyszłej pracy zawodowej z młodzieżą, jak też do osobistego życia studentów jako przyszłych małżonków i rodziców.
2. Nauczenie odpowiedniego wyboru publikacji dot. rodziny oraz ich oceny pod kątem widzenia doktryny katolickiej o rodzinie.

Tematyka wykładu

1. Małżeństwo i rodzina w aspekcie instytucjonalnym i interakcyjnym
 - elementy konstytutywne i cechy społeczne małżeństwa
 - rodzina jako grupa społeczna i instytucja społeczna
 - proces powstawania grupy rodzinnej i jej instytucjonalizacja
 - działania poprzedzające zawarcie małżeństwa
 - przygotowanie do ról małżeńsko-rodzinnych
 - przystosowanie osobowości partnerów a funkcjonowanie małżeństwa
 - sukces małżeński i jego kryteria
 - dezintegracja, dezorganizacja i kryzys rodziny
2. Struktura i funkcje małżeństwa oraz rodziny
 - typologia małżeństwa i rodziny
 - funkcje rodziny
 - historyczno-społeczne czynniki określające strukturę rodziny
3. Rodzina a proces socjalizacji człowieka
 - ogólne prawidłowości rozwoju człowieka a socjalizacja rodzinna
 - mechanizm oddziaływań socjalizacyjnych rodziny
 - socjalizacja religijna w rodzinie i jej uwarunkowania
4. Teorie i ideologie rodziny
 - rodzina w kulturach przed- i pozachrześcijańskiej

- małżeństwo i rodzina w koncepcji chrześcijańskiej
- laickie koncepcje małżeństwa i rodziny

5. Przemiany rodziny w społeczeństwie industrialnym i ich interpretacje

6. Małżeństwo i rodzina w Polsce – sytuacja i kierunek przemian

Literatura przedmiotu

- F. Adamski, *Socjologia małżeństwa i rodziny*, PWN, Warszawa 1982, 1984
- F. Adamski, *Rodzina między sacrum a profanum*, Pallottinum, Poznań 1986.
- L. Dyczewski, *Rodzina polska*, ODiSS, Warszawa 1980.
- F. Adamski (red.), *Miłość – małżeństwo – rodzina*, WAM, Kraków 1978, 1982, 1984, 1986.
- F. Adamski (red.), *Wychowanie w rodzinie (chrześcijańskiej)*, WAM, Kraków 1982, 1991.

Prof. dr hab. Franciszek Adamski

SOCJOLOGIA WYCHOWANIA

Ogólne założenia wykładu

1. Przekazanie wiedzy o społecznych uwarunkowaniach procesów wychowania w makro- i mikrostrukturach;
2. Omówienie podstawowych pojęć socjologicznych, niezbędnych w zrozumieniu procesów wychowania i ich uwarunkowań.

Tematyka wykładu

1. Podstawowe pojęcia socjologii:
 - społeczeństwo, grupa społeczna, grupa odniesienia
 - instytucja społeczna, kontrola społeczna
 - rola społeczna i pozycja społeczna
 - osobowość społeczna

- procesy społeczne i zmiany społeczne
- 2. Środowisko społeczne i wychowawcze
 - kręgi środowiskowe
 - środowisko sąsiedzkie, lokalne, regionalne
 - grupy rówieśnicze i konformizm grupowy
- 3. Młodzież jako kategoria społeczna
 - system wartości młodego pokolenia i jego kształtowanie
 - konflikty pokoleniowe
 - podkultura młodzieżowa
- 4. Szkoła jako system społeczny
 - klasa szkolna jako grupa formalna i nieformalna
 - role społeczne nauczyciela
- 5. Kościół jako instytucja wychowawcza
 - kościelne struktury formalne a wychowanie młodego człowieka
 - niesformalizowane wychowanie religijne
 - sformalizowane kształcenie religijne
 - Kościół domowy jako przedłużenie katechizacji szkolnej
- 6. Zaburzenia procesów socjalizacyjnych
 - główne przyczyny dewiacji młodzieży (alkoholizm, narkomania, samobójstwa, prostytutka, nieposzanowanie własności, gangi)
 - sposoby przeciwdziałania zachowaniom dewiacyjnym młodzieży

Literatura przedmiotu

- J. Chałasiński, *Spoleczeństwo i wychowanie*, Warszawa 1967.
- S. Kowalski, *Socjologia wychowania w zarysie*, Warszawa 1979.
- F. Adamski (red.), *Człowiek – wychowanie – kultura*, Kraków 1993.
- K. Przeclawski, *Instytucje wychowania w wielkim mieście*, Warszawa 1971.
- B. Suchodolski (red.), *Spoleczeństwo wychowujące*, Wrocław 1983.
- F. Znaniecki, *Socjologia wychowania*, 2 tomy, Warszawa 1973.
- F. Adamski (red.), *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, Kraków 1982, 1992.
- F. Adamski (red.), *Spór o wartości w kulturze i wychowaniu*, Kraków 1991.
- F. Adamski (red.), *W kierunku pedagogiki personalistycznej*, Warszawa 1993.

SZKOLNICTWO I WYCHOWANIE OKRESU OŚWIECENIA

Celem tego wykładu monograficznego jest przedstawienie słuchaczom aspektów religijnych okresu Oświecenia ze szczególnym uwzględnieniem zmian dokonujących się w szkolnictwie i wychowaniu młodzieży. Wśród poruszanych zagadnień w semestrze zimowym 1992/93 znajdowały się:

1. Poglądy religijne i stosunek do Objawienia prekursorów epoki z uwzględnieniem stosowanych metod filozoficznych (Anthony Collins, Pierre Bayle, René Descartes, Blaise Pascal).
2. Ważniejsze spory religijne poprzedzające epokę (działanie łaski, jansenizm, kompetencje Stolicy Apostolskiej, biskupów i monarchów).
3. Ustawodawstwo dotyczące spraw religii i kompetencje urzędów państwowych i kościelnych w Rzeczypospolitej.
4. Organizacja Kościoła katolickiego.
5. Duchowieństwo łacińskie.
6. Duchowieństwo unickie (ze szczególnym uwzględnieniem wykształcenia).
7. Kościół prawosławny.
8. Żydzi w Rzeczypospolitej.
9. Zmiany dokonujące się w szkolnictwie podstawowym, średnim i wyższym. Charakterystyka ważniejszych ośrodków.
10. Rozwój nauk matematyczno-przyrodniczych.
11. Szkolnictwo jezuickie.
12. Rola teatru w szkołach Towarzystwa Jezusowego.
13. Wychowanie dziewcząt.
14. Metody wychowawcze stosowane przez jezuitów na misjach (Redukcje Paragwajskie, Chiny).
15. Masoneria.
16. Pobożność ludowa.

Literatura

Badura Piotr Jerzy: *Z dziejów jezuickiego szkolnictwa*. "Przegląd Powszechny", 9(805), wrzesień 1988, s. 303–315.

Bednarski Stanisław: *Upadek i odrodzenie szkół jezuickich w Polsce. Studium z dziejów kultury i szkolnictwa polskiego*. Kraków 1933. Wydawnictwo Księży Jezuitów.

Piechnik Ludwik: *Odrodzenie Akademii Wileńskiej 1730–1773*. Rzym 1990, Institutum Historicum Societatis Jesu (*Dzieje Akademii Wileńskiej*. Tom IV).

Mgr Jadwiga Broczkowska

SZTUKA W NAUCE I WYCHOWANIU (ćwiczenia)

Podczas ćwiczeń pragnę wyświetlaniem przeźroczy zaprezentować zabytki kultury europejskiej (architektura, rzeźba, malarstwo, rzemiosło artystyczne).

Zwracam przy tym uwagę na duchowość, treści ideowe i wychowawcze kolejnych epok oraz omawiam cechy stylów w sztuce i przedstawiam najbardziej znanych artystów i ich dzieła.

Staram się przekazać wartości poznawcze i na tyle pogłębić u słuchaczy uwrażliwienie na piękno, by zechcieli w swojej pracy wychowawczej wyrabiać u młodzieży zmysł estetyczny i zainteresowanie sztuką, która dzięki talentom danym przez Boga pewnym ludziom (oraz ich pracowitości) korzystnie wpływa na umysłowość i emocje innych ludzi.

Proponuję następujący zestaw tematów:

1. Sztuka antyczna Grecji i Rzymu
2. Sztuka wczesnochrześcijańska
3. Sztuka bizantyńska
4. Sztuka romańska
5. Sakralna sztuka gotycka
6. Wczesny renesans we Włoszech
7. Dojrzały włoski renesans
8. Renesans na północ od Alp
9. Barok w sztuce sakralnej
10. Boże Narodzenie w malarstwie europejskim X–XVII w.

11. Madonna z Dzieciątkiem w malarstwie VI–XX w.
12. Bazylika Św. Piotra w Rzymie.

Literatura

- Alpatow Michał, *Historia sztuki*, t. I–IV, Arkady, Warszawa 1968.
- Bochnak Adam, *Historia sztuki nowożytnej*, t. I–II, PWN, Warszawa 1985.
- Porębski Mieczysław, *Dzieje sztuki w zarysie*, t. I–III, Arkady, Warszawa 1979.
- Rzepińska Maria, *Siedem wieków malarstwa europejskiego*, Ossolineum, Wrocław 1979.

Ks. prof. dr hab. Roman Darowski SJ

FILOZOFIA CZŁOWIEKA (wykłady i ćwiczenia)

1. Wyjątkowa pozycja człowieka w świecie
2. Pytania egzystencjalne
3. Specyfika filozofii człowieka
4. Różne jej koncepcje
5. Definicja filozofii człowieka
6. Metoda: etap zjawiskowy (fenomenologiczny) i bytowy (ontyczny)
7. Filozofia człowieka a antropologia filozoficzna
8. Filozofia człowieka a inne nauki o człowieku

9. Zarys dziejów filozofii człowieka
10. Filozofia człowieka we współczesnych kierunkach filozoficznych
11. Antropocentryczne tendencje we współczesnej filozofii

12. Człowiek a świat zwierząt
13. Czynniki duchowe w człowieku
14. Struktura umysłu ludzkiego i proces poznania umysłowego
15. Związek duszy z ciałem
16. Wolność człowieka

17. Osoba ludzka i przysługujące jej prawa
18. Człowiek a świat wartości
19. Człowiek twórcą kultury
20. Człowiek jako istota historyczna

Literatura podstawowa

- G. Dogiel, *Antropologia filozoficzna*, Kraków 1992.
M. A. Krapiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1986.
S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990.
J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka*, Kraków 1991.
R. Darowski (red.), *Człowiek i świat*, Kraków 1972.
R. Darowski (red.), *Człowiek – istnienie i działanie*, Kraków 1974.

Ks. prof. dr hab. Ludwik Grzebień SJ

METODYKA PRACY NAUKOWEJ

Wykłady metodyki pracy naukowej mają za zadanie zaznajomienie studenta z właściwymi metodami stosowanymi w pracy naukowej tak, aby mógł on na proseminariach i seminariach zastosować je w opracowywaniu konkretnych tematów. Podczas wykładów omawia się więc następujące zagadnienia:

1. Właściwe odróżnianie źródeł (dokumentalnych, aktowych, opisowych) od opracowań.
2. Należyte odczytywanie i umiejętne robienie opisów bibliograficznych druków, rękopisów bibliotecznych oraz dokumentów archiwalnych.
3. Zaznajomienie się z najważniejszą literaturą pomocniczą, a więc z encyklopediami, słownikami i wydawnictwami źródłowymi.
4. Przegląd najważniejszych bibliografii, ze szczególnym uwzględnieniem bibliografii narodowej Estreicherów oraz bibliografii filozofii, historii i literatury.

5. Poznanie sposobów dotarcia do różnych źródeł informacji poprzez poznanie sieci bibliotek i archiwów zarówno świeckich jak i kościelnych, krajowych i zagranicznych.

6. Omówienie różnych sposobów robienia wypisów z czytanych dzieł i źródeł archiwalnych oraz korzystania z nich podczas wszystkich etapów pisania pracy.

7. Podanie głównych zasad krytyki naukowej, stosowanej podczas korzystania z różnych źródeł informacji.

8. Poznanie konstrukcji dzieła naukowego.

9. Zaznajomienie się z techniką pisania pracy seminaryjnej i magisterskiej.

Literatura

Stanisław Kościalkowski, *Historyka*. Londyn 1954.

Marian Kowalewski, *Wstęp do filozofii*. Poznań 1958.

Józef Myśków, *Elementy metodyki pracy naukowej*. "Studia Theologica Varsaviensia", 21 (1983) nr 1, s. 221–259.

Józef Pieter, *Praca naukowa*. Katowice 1960.

Stefan Rudniański, *Technologia pracy umysłowej*. Warszawa 1950.

Maciej Świącicki, *Jak studiować? Jak pisać pracę magisterską?* Warszawa 1969.

Hieronim E. Wyczawski, *Technika pisania pracy magisterskiej*. Wrocław 1991.

Ks. lic. Andrzej Hajduk SJ

LITURGIA KOŚCIOŁA

I. Wprowadzenie do liturgii

II. Rys historyczny rozwoju życia liturgicznego

1. Jezus Chrystus fundamentem liturgii Kościoła
2. Liturgia chrześcijańska w wieku I–IV
3. Rozwój liturgii od reskryptu mediolańskiego do VI w.

4. Rodziny liturgiczne w Kościele Wschodnim i Zachodnim
5. Rozwój życia liturgicznego w epoce karolińskiej do Grzegorza VII
6. Od reformy Grzegorza VII do Soboru Trydenckiego
7. Od Soboru Trydenckiego do Watykańskiego II
8. Reforma liturgii na Soborze Watykańskim II

III. Zgromadzenie liturgiczne jako proces komunikacji

1. Formy proklamacji słowa Bożego
2. Formy modlitwy liturgicznej
3. Postawy, gesty, czynności

IV. Elementy naturalne w liturgii (np. woda, chleb, wino, światło, ogień, kadzidło)

V. Liturgia Sakramentów

VI. Rok liturgiczny

1. Istota roku liturgicznego
2. Niedziela
3. Adwent
4. Boże Narodzenie
5. Wielki Post
6. Triduum paschalne
7. Okres Wielkanocny

Literatura podstawowa

Ks. B. Nadolski, *Liturgika*, t. I. *Liturgika fundamentalna*, Pallottinum, Poznań 1989; t. II. *Liturgia i czas*, 1991; t. IV. *Eucharystia*, 1992.

Ks. T. Sinka, *Zarys liturgiki*, Gościkowo–Paradyż 1988.

Marana Tha, Przyjdź, nasz Panie, praca zbior. pod red. ks. B. Mokrzyckiego SJ, WAM, Kraków 1973.

Metanoeite. Nawracajcie się, praca zbior. pod red. ks. B. Mokrzyckiego SJ, WAM, Kraków 1976.

METAFIZYKA

(wykład, ćwiczenia, lektura, prace semestralne)

Historia traktatu metafizycznego.

Filozofia a metafizyka. Ontologia a metafizyka. Epistemologia a metafizyka. Antropologia a metafizyka. Inspiracje teologiczne w metafizyce. Metafizyka a nauki szczegółowe.

Nowożytna i współczesna krytyka metafizyki (Hegel, Kant, Heidegger). Współczesne odrodzenie metafizyki (Heidegger i "nowa fenomenologia").

Procedury analityczne "nowej fenomenologii" jako metoda metafizyki rozumianej jako filozofia pierwsza. Sytuacje graniczne derealizacji.

Doświadczenie źródłowe: *ethos* pragnienia metafizycznego a logika potrzeb. Struktura eidetyczna pragnienia metafizycznego. Fenomen i enigma. Spekulacja i kontemplacja metafizyczna.

Analogia metafizyczna: miłość metafizyczna jako osobowa konstytutywna (*eidōs*) struktura rzeczywistości.

Problem stworzenia *ex nihilo*, kwestia przyczyn metafizycznych i metafizycznych zmian.

Transcendentalne właściwości rzeczywistości: 1. Bycie i relacja (egzystencja osobowa), 2. Bycie i substancja (substancjalna identyczność metafizyczna, niesprzeczność metafizyczna, odrębność metafizyczna), 3. Miłość i dobroć (prawda metafizyczna, dobro metafizyczne, piękno metafizyczne).

TEKSTY PODSTAWOWE: A. Jarnuszkiewicz, *Miłość i Bycie. Studium z metafizyki*, Kraków 1990; S. Swieżawski, M. Jaworski, *Byt*, Lublin 1961.

TEKSTY POMOCNICZE: A. Jarnuszkiewicz, *Konspekt tez metafizycznych aktualnie wykładanych* (aktualny skrypt dla studentów):

Tematy prac semestralnych, teksty do ćwiczeń oraz lektura obowiązkowa – wg aktualnego wykazu.

**WYCHOWANIE I SZKOLNICTWO CHRZEŚCIJAŃSKIE
W POLSCE NA TLE CAŁOKSZTAŁTU HISTORII OŚWIATY
I WYCHOWANIA OD CZASÓW NAJDAWNIEJSZYCH
DO WSPÓŁCZESNYCH**

1. Przedmiot, zakres i cel "historii wychowania i szkolnictwa".
2. Wychowanie w starożytnej Grecji.
3. Wychowanie w starożytnym Rzymie.
4. Starożytne teorie pedagogiczne.
5. Początki kształcenia zorganizowanego w średniowieczu (w Europie i w Polsce).
6. System i struktura szkół kościelnych.
7. "Kształcenie w naukach boskich i świeckich" jako cel dydaktyczny szkół średniowiecznych.
8. Pierwsze uniwersytety i ich "duchowny" charakter.
9. Kościół mecenasem oświaty i wychowania w czasach renesansu.
10. Szkolnictwo renesansowe jako przełom edukacyjny. Rola Jezuitów w jego rozwoju.
11. Oświata i wychowanie w czasach baroku. Jezuici i Pijarzy.
12. Myśl pedagogiczna i szkolnictwo w czasach oświecenia. (Obrona wartości chrześcijańskich w dydaktyce przed agnostycyzmem i ateizacją).
13. Komisja Edukacji Narodowej. Rola Jezuitów w jej powstaniu i działalności.
14. Specyfika (trójtorowość) systemu wychowania i szkolnictwa w Polsce rozbiorowej. (Walka zaborców ze szkolnictwem polskim oraz z Kościołem).
15. Kraków jako ośrodek wychowania i szkolnictwa chrześcijańskiego (czasy średniowieczne i wczesnonowożytne).
16. Szkolnictwo chrześcijańskie w Polsce w XIX i XX wieku na tle nowożytnych przemian w oświacie i wychowaniu.
17. Wychowanie i szkolnictwo jezuickie na ziemiach polskich w XIX i XX wieku.
18. Gimnazjum w Bąkowicach koło Chyrowa jako przykład wzorowej szkoły średniej (Analiza kształtu organizacyjnego, programów, metodyki

nauczania i wychowania, bazy lokalowej, kadry pedagogicznej, zespołu uczniowskiego).

19. Działalność dydaktyczna Jezuitów w pionie pozaszkolnym.

20. Szkolnictwo bazylikańskie, benedyktyńskie, franciszkańskie, dominikańskie na ziemiach polskich w XIX i XX wieku.

21. Pijarzy i Urszulanki jako zakony nauczycielskie.

22. Zasługi dydaktyczno-wychowawcze rozmaitych zakonów "szkolnych" i "ochroniarskich".

23–25. Sylwetki wybitnych nauczycieli i wychowawców stanu duchownego. (Analiza osobowości, metodyki pracy, "filozofii" dydaktycznej, wyników w nauczaniu i wychowaniu, niepowtarzalności w rozwiązywaniu problemów szkoły i ucznia).

26. Stereotyp prefekta i katechety w szkole w XIX wieku. Religia jako przedmiot "wiodący".

27. KUL i inne wyższe uczelnie katolickie w Polsce w XX wieku.

28. Szkoły zakonne w pamiętnikach i wspomnieniach.

29. Szkolnictwo protestanckie. Szkolnictwo izraelskie (heydery).

30. Wyznaniowość a tolerancja w nauczaniu i wychowaniu.

Wybrane pozycje z literatury przedmiotu

1. Stanisław Kot, *Historia wychowania*, t. I–II, wyd. 2, Lwów 1934.

2. Stanisław Kot, *Źródła do historii wychowania*, cz. I–II, Warszawa 1929–1930.

3. Antoni Karbowski, *Dzieje wychowania i szkół w Polsce w wiekach średnich*, t. 1–3, Petersburg–Lwów 1898–1923.

4. Ks. Władysław Karasiewicz, *Oświata kościelna w Polsce*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, pod red. ks. Bolesława Kumora i ks. Zdzisława Obertyńskiego, t. 1, cz. 1, Poznań–Warszawa 1974, s. 248–253 (zawiera bibliografię) i inne rozdziały w tejże *Historii Kościoła*.

5. Henryk Barycz, *Szkice z dziejów Uniwersytetu Jagiellońskiego*, Kraków 1933.

6. *Studia nad historią Dominikanów w Polsce: 1222–1972*, pod red. Jerzego Kłoczowskiego, Warszawa 1975 (rozdziały o wychowaniu i nauczaniu).

7. Jerzy Kłoczowski, *Zakony franciszkańskie w Polsce*, Kraków 1983.

8. *Bibliografia dotycząca historii szkół jezuickich w l. 1564–1773*. Opracował ks. Ludwik Piechnik SJ, w: *Jezuici a kultura polska*, Kraków 1993.

9. Ks. Ludwik Piechnik SJ, *Szkoły jezuickie w Polsce w latach 1564–1773*, "Horyzonty Wiary", nr 3, 1990 r., s. 69–80.

Ks. prof. dr hab. Władysław Kubik SJ

DYDAKTYKA W KATECHEZIE I DUSZPASTERSTWIE

1. Krótki rys historyczny

Wpływ pedagogiki szkolnej na dydaktykę katechetyczną. Metoda monachijska. Wkład ks. W. Gadowskiego i ks. Z. Bielańskiego w dydaktykę katechetyczną. Dydaktyka katechetyczna po II wojnie światowej.

2. Specyfika celów katechetycznych i duszpasterskich

Wymiar personalistyczny i dialogiczny, teocentryczny – trynitarny, chrystocentryczny i eklezjalny, antropologiczny.

3. Źródła treści dla katechezy i duszpasterstwa

Pismo św. i liturgia, Nauka Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, życie chrześcijańskie.

4. Proces dydaktyczny w katechezie i duszpasterstwie

Główne etapy procesu nauczania–uczenia się, specyfika etapów procesu nauczania–uczenia się w katechezie.

5. Główne zasady dydaktyczne w katechezie i duszpasterstwie

Troska o rozwój wiary i nadziei chrześcijańskiej, rola aktywizacji uczniów, znaczenie wiązania wiedzy religijnej z życiem, itp.

6. Znaczenie osoby wychowawcy katolickiego

Literatura podstawowa

Ks. Jan Charytański SJ, *W kręgu zadań i treści katechezy*, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1992.

Ks. Władysław Kubik SJ, *Zarys dydaktyki katechetycznej*, Instytut Kultury Religijnej. Kraków 1990.

Ks. Władysław Kubik SJ, *Rozwój myśli dydaktycznej w polskiej literaturze katechetycznej w latach 1895–1970*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1987.

Ks. dr Stanisław Kuczkowski SJ

PSYCHOLOGIA RELIGII

Wprowadzenie

Psychologia kształtowania się obrazu Boga

Rozwój religijności człowieka

Doświadczenie religijne

Problematyka światopoglądu

Postawa religijna

Dojrzała postawa religijna

Wewnętrzne/zewnętrzne traktowanie religii

Psychologiczne motywy w procesie kształtowania się postawy ateistycznej

Psychoanaliza ateizmu

Problematyka relacji: religia – zdrowie psychiczne

Logoteoria/logoterapia a religia

Literatura -podstawowa

S. Kuczkowski, *Psychologia religii*, Kraków 1991, Wydział Filozoficzny TJ w Krakowie.

H. Domagała, H. Grzymała-Moszczyńska, P. Socha, *Psychologia religii*, Kraków 1984, Uniwersytet Jagielloński.

H. Grzymała-Moszczyńska, *Psychologia religii*. Wybór tekstów, cz. 1, Kraków 1984, UJ; cz. 2: 1986.

Psychologia religii. Pod red. Z. Chlewińskiego, Lublin 1982, KUL.

Ks. dr Stanisław Kuczkowski SJ

PSYCHOLOGIA WYCHOWAWCZA

- I. Wychowawca
- II. Wychowanie, jego cele i style
- II. Rozumienie myśli, uczuć, przeżyć dziecka
- IV. Znaczenie wzajemnego kontaktowania się
- V. Wpływ dobrego przykładu na pożądane zachowania dziecka
- VI. Rola nagród w wychowaniu
- VII. Psychologiczne wspieranie pożądanych zachowań
- VIII. Karać czy nie karać?
- IX. Sterowanie zachowaniem dziecka
- X. Pobudzanie do osiągnięć
- XI. Oddziaływanie na sferę emocjonalną
- XII. Wychowanie w rodzinie
- XIII. Pomoc w ustalaniu ideałów i wartości
- XIV. Pełne szacunku traktowanie dziecka
- XV. Udział wychowawcy w rozwiązywaniu przez dziecko sytuacji konfliktowych
- XVI. Pozostałe taktyki wychowawcze

Zagadnienia uzupełniające

1. Na czym polega zjawisko empatii?
2. Co to jest wychowanie autorytarne?
3. Czy dzieciom wszystko wolno?
4. H. Muszyńskiego ujęcie wychowania
5. Style wychowawcze
6. Rola wychowawcy w wypracowywaniu przez dziecko nastawienia altrucentrycznego
7. Wychowawca a role społeczne dzieci w grupie

8. Napastliwość
9. Próby zmiany postaw
10. Trening wychowanka w zakresie samoinstruktażu
11. Racjonalne albo emocjonalne sterowanie własnym zachowaniem
12. Błędy w procesie oddziaływania wychowawczego
13. Charakterystyka preferencji celów wychowawczych
14. Prawdziwy i fałszywy altruizm
15. Uczenie dziecka tłumienia dokuczliwych myśli dla skuteczniejszego rozwiązywania problemów
16. Praktyczne stosowanie wiary religijnej do rozwiązywania problemów życiowych, pokonywania niepowodzeń i wypracowywania wartościowego stylu życia

Literatura podstawowa

- S. Kuczkowski, *Strategie wychowawcze*, Kraków 1986, WAM; wydanie II pt. *Przyjacielskie spotkania wychowawcze*, Kraków 1991, WAM.
 M. Przetacznikowa, Z. Włodarski, *Psychologia wychowawcza*, Warszawa 1979, PWN (lub wydania nowsze).

Ks. prof. dr hab. Piotr Lenartowicz SJ

FILOZOFIA ZJAWISK BIOLOGICZNYCH (z elementami paleoantropologii)

1. Organizm – cykl życiowy – norma reakcji – gatunek – cechy opisowe gatunku
2. Enzymy i inne maszyny molekularne – struktura i funkcja.
3. Szyfr molekularny DNA – replikacja, transkrypcja i translacja – informacja genetyczna – całościowe pojęcie genomu
4. Analiza pojęcia funkcji i rozwoju
5. Zjawiska regeneracji, przemiany metabolicznej i nowotworzenia.
6. Totipotencjalność i pluripotencjalność – analiza pojęcia potencjału rozwojowego.

7. Postulaty genomu – Dusza – Powstanie życia biologicznego
8. Rekonstrukcje rodowodu Homo sapiens – fakty
9. Rekonstrukcje rodowodu Homo sapiens – interpretacje

Literatura

- P. Lenartowicz SJ, (1972) *O wczesnych stadiach ewolucji człowieka*, w: *Człowiek i świat*, pod red. R. Darowskiego SJ, WAM, Kraków, s. 160–213.
- P. Lenartowicz SJ, St. Ziemiański SJ, (1980) *Życie – porządkujący ruch materii*, "Znak", 32 (1980), s. 203–15.
- P. Lenartowicz SJ, (1983) *Mitologia programu genetycznego*, "Znak", 35 (1983), s. 881–98.
- P. Lenartowicz SJ, (1984). *Całościowość procesu życiowego na poziomie molekularnym*, w: *Nauka – Religia – Dzieje*, II Seminarium Interdyscyplinarne w Castel Gandolfo, 6–9 września 1982, pod red. J. A. Janika i P. Lenartowicza SJ, Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego, Kraków 1984, s. 48–70.
- P. Lenartowicz SJ, (1986) *Filozofia zjawiska biologicznego*, WAM, Kraków (podręcznik obowiązujący).
- P. Lenartowicz SJ, (1990) *Problem rekonstrukcji wczesnych człowiekowatych*, w: *Nauka – Religia – Dzieje*, V Semin. Interdyscyplinarne w Castel Gandolfo, pod red. J. Janika i P. Lenartowicza, Wydż. Filoz. TJ, Kraków, s. 107–132. (lektura obowiązkowa)
- P. Lenartowicz SJ, (1992) *Totipotencjalność – kluczowe pojęcie biologii rozwoju*, w: *Nauka – Religia – Dzieje*, VI Seminarium Interdyscyplinarne w Castel Gandolfo, pod red. J. A. Janika, Uniwersytet Jagielloński Kraków, s. 87–118.
- P. Lenartowicz SJ, (1992) *Sens i zakres pojęcia informacji genetycznej*, w: *Rozprawy i szkice z filozofii i metodologii nauk*, pod red. J. Sucha, E. Pakszys, I. Czerwonogóry, WNPWN, Warszawa.

TEORIA POZNANIA

Główne wątki wykładu

1. Pojęcia, znaki, terminy, supozycja – abstrakcja, sądy, rozumowanie.
2. Analiza aktu poznawczego, obiektywność, arbitralność, subiektywność.
3. Kryterium prawdy – oczywistość oraz jej ograniczenia w zmysłach i w umyśle.
4. Konieczność aktu krytycznego – kryterium poprawności aktu krytycznego – zasada sprzeczności – analiza jej treści – ilustracje stosowania tej zasady w wyjaśnianiu złudzeń psychologicznych.
5. Pojęcia istotności/nieistotności, dokładności/niedokładności, przyczyny/nieprzyczyny, możliwości/nieвозмоści, całości/fragmentaryczności, konieczności/niekonieczności – ilustracje przyrodnicze.
6. Filozofia a teologia – rola rozumu oraz naturalnego poczucia rzeczywistości w poznaniu i działaniu religijnym
7. Bezkrytycyzm i jego przejawy w różnych koncepcjach rzeczywistości.
8. Krytycyzm selektywny, arbitralny, nieproporcjonalny, niekonsekwentny – agnostycyzm, sceptycyzm, relatywizm subiektywistyczny i ewolucjonistyczny.
9. Problem poznania prawidłowości i praw rzeczywistości – propozycje nominalizmu, historycyzmu, subiektywizmu i woluntaryzmu
10. Problem dualizmu zmysły/intelekt – zmienność czy stałość opisu rzeczywistości – problem i konsekwencje poznania zmiany.
11. Problem wiarygodności danych zmysłowych – *casus* Galileusza.
12. Problem wiarygodności danych intelektualnych – *casus* Hume'a
13. Zasady obserwacji i eksperymentu – problem skali obserwacji – redukcjonizm a doświadczenie sumienia – poznanie prawidłowości i praw moralnych.
14. Powtarzalność doświadczenia a poznanie praw i przyczyn – różnorodne koncepcje indukcji – poznanie statystyczne – poznanie przypadku – rozpoznanie relacji nieprzypadkowej – analiza poglądów astrologicznych.
15. Teoria poznania a problem "ducha" i "materii" – "duch myślący" a "dusza żyjąca".

16. Poznanie potoczne a poznanie naukowe – doświadczenie i jego zakres – zdroworozsądkowość czy racjonalność – "Pytania odwieczne" – światopogląd religii monoteistycznych – założenia nowoczesnych nauk przyrodniczych – relacja pomiędzy selekcją tez teorii poznania a syntezami filozoficznymi.

Literatura

P. Lenartowicz SJ, (1992) *Elementarz teorii poznania* (szkic wykładów – maszynopis), Wydział Filozoficzny Tow. Jezusowego w Krakowie.

P. Lenartowicz SJ, (1986) *Wiarygodność twierdzeń przyrodniczych*, w: *Nauka – Religia – Dzieje*. III Seminarium Interdyscyplinarne w Castelgandolfo, pod red. J. A. Janika i P. Lenartowicza SJ, Wydział Filozoficzny TJ w Krakowie, s. 73–100

St. Adamczyk, (1962) *Krytyka ludzkiego poznania*, TN KUL, Lublin.

W. Tatarkiewicz, (1959) *Historia filozofii*, PWN, Warszawa.

K. Ajdukiewicz, (1947) *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Kraków.

E. Gilson, (1968) *Jedność doświadczenia filozoficznego*, Pax, Warszawa.

Ks. dr Zbigniew Marek SJ

KATECHETYKA FUNDAMENTALNA

1. Ogólne założenia wykładu

1.1. Omówienie podstawowych pojęć katechetycznych potrzebnych w zrozumieniu zadań dotyczących działalności katechetycznej w Kościele.

1.2. Przekazanie podstawowej wiedzy o istotnych elementach procesu katechetycznego.

1.3. Przekazanie wiedzy o obowiązujących programach i opartych na nich podręcznikach do katechizacji.

2. Tematyka wykładu

2.1. Dokumenty Kościoła podejmujące zagadnienia katechizacji

- 2.2. Pojęcie katechizacji według dokumentów Kościoła
- 2.3. Treści katechezy
- 2.4. Cele i zadania katechezy
- 2.5. Źródła doboru treści katechezy
 - 2.5.1. Pismo Św. i Tradycja Kościoła
 - 2.5.2. Liturgia
 - 2.5.3. Życie ludzkie
- 2.6. Eklezjalny wymiar katechezy
- 2.7. Nurty katechetyczne ostatnich dziesiętności lat

3. Literatura przedmiotu

- 3.1. *Ogólna Instrukcja Katechetyczna.*
- 3.2. *Adhortacja Apostolska Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, kapłanów i wiernych całego Kościoła katolickiego o katechizacji w naszych czasach.*
- 3.3. J. Charytański SJ, *W kręgu zadań i treści katechezy*, Kraków 1992.
- 3.4. *Podstawowe wymiary katechezy*, praca zbior. pod red. ks. M. Majewskiego, Kraków 1991.

Ks. lic. Czesław Michalunio SJ

L O G I K A

1. Wiadomości wstępne

Logika naturalna i logika naukowa. Logika tradycyjna i logika matematyczna.

Historia logiki. Definicja logiki.

2. Spostrzeżenie – pojęcie – nazwa

Spostrzeżenie umysłowe i pojęcie jako jego rezultat.

Przedmiot materialny i formalny pojęcia.

Treść i zakres pojęcia – Prawo Kanta określające ich wzajemny stosunek.

Główne akty spostrzegawcze: uwaga, abstrakcja, refleksja, synteza, porównanie.

Pochodzenie pojęć: pojęcia pierwotne i pochodne.

Podział pojęć: pod względem zakresu; pojęcia transcendentalne; orzeczniki czyli kategorie (*praedicabilia*); kategorie metafizyczne (*praedicamenta*); kategorie logiczne (Drzewo Porfiriusza).

Stosunki międzypojęciowe pod względem zakresu, ich przedstawienie graficzne przy pomocy kół Eulera.

Nazwa jako znak pojęcia, supozycja nazw.

Podział logiczny – reguły poprawności podziału logicznego.

Definicja, jej rodzaje – reguły poprawności definicji.

3. Sąd – zdanie

Sąd – jego materia i forma.

Zdanie logiczne jako znak sądu – elementy zdania.

Jakość i zakres zdania; cztery podstawowe typy zdań; zależność zakresu orzecznika zdania od jego jakości; zdania modalne.

Zdania tworzące t.zw. kwadrat logiczny; konwersja i obwersja zdań.

Wynikanie i wnioskowanie bezpośrednie.

Teoria, czyli rachunek zdań:

Cechy logiki sformalizowanej;

Symbolika.

Funkcje zdaniowe: implikacja, konjunkcja, alternatywa, dysjunkcja, równoważność, negacja.

Wybrane tezy rachunku zdań.

4. Rozumowanie – sylogizm

Rozumowanie typu klasycznego – zasady identyczności i różnicy.

Sylogizm kategoryczny, jego materia dalsza i bliższa, jego forma.

Reguły poprawności sylogizmu kategorycznego.

Figury i tryby sylogistyczne; operacje na figurach i trybach sylogistycznych.

Sylogizm warunkowy i rozłączny. – Dylemat.

5. Teoria stosunków

Zdania stosunkowe i ich zapis.

Rodzaje stosunków: Stosunek symetryczny, asymetryczny, niesymetryczny;
Stosunek przechodni i nieprzechodni.

Literatura podstawowa

Kotarbiński Tadeusz: *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*. Warszawa 1986.

Kowalewski Marian: *Logika*. Poznań 1959.

Łubnicki Narcyz: *Nauka poprawnego myślenia*. Lublin 1987.

Michalunio Czesław: *Logika. Zarys wykładów*. Kraków 1976.

Regner Leopold: *Logika*. Kraków 1973.

Dr. Wacław Nowotarski

DYDAKTYKA (wykłady i ćwiczenia)

1. Analiza podstawowych pojęć pedagogicznych
2. Systemy dydaktyczne
3. Społeczna rola nauczyciela
4. Cele i treści nauczania
5. Plany i programy nauczania
6. Podmiotowość ucznia
7. Nauczanie wychowujące
8. Poznawanie siebie i innych
9. Proces dydaktyczny. Zasady nauczania
10. Formy organizacyjne nauczania
11. Metody nauczania
12. Nauczanie programowane i komputeryzacja.
Techniki audiowizualne i materiały dydaktyczne
13. Metody kontroli i oceny wyników nauczania
14. Praca domowa ucznia
15. Pozalekcyjne i pozaszkolne formy pracy uczniów
16. Niepowodzenia dydaktyczne

Literatura podstawowa

- W. Okoń, *Wprowadzenie do dydaktyki ogólnej*, Warszawa 1987.
Cz. Kupisiewicz, *Podstawy dydaktyki ogólnej*, Warszawa 1973.
E. Fleming, *Unowocześnienie systemu dydaktycznego*, Warszawa 1974.
Ch. Galloway, *Psychologia uczenia się i nauczania*, Warszawa 1988.
A., Janowski, *Poznawanie uczniów*, Warszawa 1985
M. Śnieżyński, *Efektywność kształcenia*, Kraków 1992.
M. Śnieżyński, *Wielostronne nauczanie w świetle badań empirycznych*, Kraków 1991.

Ks. lic. Stanisław Obirek SJ

RELIGIA A KULTURA

Wprowadzenie ogólne – wzajemny stosunek pojęć religii i kultury;
kulturowe zakorzenienie religii i religijny wymiar kultury.

Zagadnienia szczegółowe

1. Biblia jako dzieło literackie
2. Chrześcijaństwo wobec innych kultur – problem inkulturacji i ewangelizacji
3. Różne religie chrześcijańskie – ekumenizm jako problem kulturowego zróżnicowania (katolicyzm, prawosławie i różne Kościoły protestanckie)
4. *Sacrum* w literaturze światowej i polskiej
5. Język religijny – nowomowa i problem manipulacji językowej
6. Polski model katolicyzmu i jego kulturowe uwarunkowania
7. Kultura współczesna – zagrożenia i szanse dla religii (zainteresowanie religiami wschodnimi, *new age*, nowe formy religijności).

Literatura podstawowa

- J. Szaszkievicz, *Filosofia della cultura*, Roma 1974.
G. Lohfink, *Rozumieć Biblię*, Warszawa 1987.

- A. Kamieńska, *Na progu słowa*, Poznań 1985.
S. Rospond, *Kościół w dziejach języka polskiego*, Wrocław 1985. *Biblia a literatura*, praca zbiorowa, Lublin 1986.
Inspiracje religijne w literaturze, praca zbiorowa, Warszawa 1983.
O języku religijnym, praca zbiorowa, Lublin 1988.
M. Korolko, *Sztuka retoryki*, Warszawa 1990.
M. Głowiński, *Nowomowa po polsku*, Warszawa 1992.

Dr Teresa Olearczyk

PSYCHOLOGIA WYCHOWAWCZA I SPOŁECZNA

Podstawy wychowania

1. Przedmiot i zadania psychologii wychowawczej.
2. Pojęcie wychowania w psychologii i pedagogice – różnice i podobieństwa.
3. Struktura procesu wychowawczego jako elementarnej jednostki działalności wychowawczej:
 - a) problemy wychowanka (osobowościowe uwarunkowania plastyczności wychowawczej, własna aktywność wychowanka: dzieci nieśmiałe i bierne społecznie, negatywne doświadczenia wychowawcze wychowanka);
 - b) problemy wychowawcy (indywidualny styl pracy wychowawczej, psychologiczne przesłanki skutecznego działania wychowawczego: system wartości wychowawcy, doświadczenia wychowawcze, zasób wiedzy psychologicznej pozwalający poznać wychowanka, itp.);
 - c) problemy nadawania i odbioru wpływu wychowawczego (typologia wpływów wychowawczych: podawanie wzoru, presja sytuacyjna, trening, nadawanie znaczenia, wzajemne zależności kategorii wpływów).
4. Psychologiczne cele procesu wychowania:
 - a) kategorie celów z punktu widzenia mechanizmów psychologicznych: cele kreatywne, cele optymalizujące, cele minimalizujące, cele korekcyjne;

b) kategorii celów z punktu widzenia ich treści (cele ipsocentryczne, cele humanistyczne, cele obywatelskie, cele zadaniowe, cele normatywne).

5. Sytuacja wychowawcza jako tło procesu wychowawczego:

a) obiektywny aspekt sytuacji wychowawczej (wychowawca, wychowanek, grupa, zadania);

b) subiektywny aspekt sytuacji wychowawczej (wyposażenie psychiczne jednostki, ubiegłe doświadczenie, subiektywna percepcja sytuacji wychowawczej, oczekiwania wobec sytuacji wychowawczej);

c) rola sytuacji wychowawczych w procesie wychowania.

6. Trudności wychowawcze:

a) pojęcie trudności wychowawczych;

b) zaburzenia rozwoju umysłowego a trudności wychowawcze;

c) zaburzenia zachowania a trudności wychowawcze (dzieci nerwowe, nerwicowe i niedostosowane społecznie).

Psychologia uczenia się i nauczania

1. Pojęcie uczenia się i nauczania.

2. Właściwości ucznia jako wyznaczniki procesu i efektów uczenia się (rozdzielenie właściwości gatunkowych, rozwojowych i indywidualnych, inteligencja, zdolności specjalne, zainteresowania, poziom aspiracji, motywacja).

3. Sytuacja uczenia się:

a) czynniki poprzedzające uczenie się (stan organizmu ucznia, zjawisko transferu, ułatwienie i hamowanie proaktywne);

b) czynniki działające w trakcie uczenia się (warunki zewnętrzne, sposoby zapamiętywania i utrwalania materiału, pozytywne i negatywne wzmocnienia w procesie uczenia się, przerwa w procesie uczenia się);

c) czynniki następujące po uczeniu się – czynniki nie związane z sytuacją uczenia się: zapomnienie, reminiscencja, sen, ograniczenie aktywności oraz czynniki związane z sytuacją uczenia się: ułatwienie i hamowanie retroaktywne.

4. Psychologiczne prawidłowości oceniania i egzaminowania.

5. Właściwości nauczyciela jako wyznacznik efektów oddziaływań pedagogicznych:

- a) oczekiwania wobec nauczyciela wypływające z założeń filozoficzno-społecznych danego państwa;
- b) właściwości nauczyciela sprzyjające skuteczności jego oddziaływań:
 - kompetencje zawodowe (wiedza ogólna i specjalistyczna, umiejętności pedagogiczne),
 - predyspozycje społeczne (umiejętność nawiązywania kontaktu, postawa szacunku i życzliwości, plastyczność, takt pedagogiczny),
 - kwalifikacje moralne (autorytet moralny, zgodność zachowań z deklarowanym systemem wartości).

Psychologia wychowania

1. Znaczenie procesów wychowania w kształtowaniu i rozwoju osobowości.

2. Koncepcja osobowości ze szczególnym uwzględnieniem koncepcji poznawczych.

3. Kształtowanie obrazu samego siebie w procesie wychowania:

- a) struktura samoopisu (samowiedzy – wygląd fizyczny, umiejętności i zdolności, potrzeby i postawy, pozycja wśród innych);
- b) rodzaj samooceny (zaniżona, adekwatna, zawyżona, stabilna, niestabilna);
- c) samoakceptacja i samoodtrącenie;
- d) rozwój –ja– realnego i –ja– idealnego w ontogenezie;
- e) regulacyjna rola obrazu samego siebie w zachowaniu jednostki;
- f) czynniki determinujące przebieg rozwoju obrazu samego siebie (indywidualne doświadczenia jednostki, opinie otoczenia, wzory osobowe danej kultury).

4. Psychologiczne podstawy wychowania – środowiska wychowawcze, funkcje wychowawcze rodziny, styl wychowania i jego rodzaje, postawy rodzicielskie, atmosfera uczuciowa w rodzinie, pełnienie ról społecznych

przez członków rodziny, psychologiczne skutki nieprawidłowych układów rodzinnych.

5. Zinstytucjonalizowane formy działalności wychowawczej realizowanej w odniesieniu do małego dziecka (żłobek i przedszkole).

6. Psychologiczne problemy wychowania dzieci i młodzieży w wieku szkolnym (przyswajanie roli ucznia, interakcje między nauczycielem a uczniem w kontekście zaspakajania ich potrzeb i kontroli ich zachowania, system kar i nagród, stosunki interpersonalne w klasie, grupy rówieśnicze formalne i nieformalne oraz ich znaczenie w rozwoju osobowości dzieci i młodzieży, modelowanie zachowań dzieci i młodzieży poprzez środki masowego przekazu, znaczenie aktywności wychowanka w procesie wychowania – psychologiczna problematyka samowychowania).

PROBLEMATYKA PSYCHOLOGII SPOŁECZNEJ

1. Przedmiot, podstawowe problemy i zadania psychologii społecznej. Miejsce psychologii społecznej wśród innych dyscyplin psychologicznych, rola psychologii społecznej, metody badań psychologii społecznej. Podstawowe problemy i koncepcje – problematyka małej grupy, postawy i opinie, interakcje, percepcja otoczenia społecznego, wpływ mechanizmów i czynników osobowościowych na zachowanie społeczne i interpersonalne ludzi, socjalizacja, społeczeństwo, stratyfikacja, kultura; teorie konsystencji poznawczej, teorie samooceny, teorie behavioralne, teorie sprawiedliwości, teorie psychoanalityczne, psychologia ogólna a psychologia społeczna – teoria uczenia się, psychologia głębi, teoria pola.

2. Sytuacje społeczne a procesy psychiczne i zachowanie ludzi. Sytuacje społeczne i ich rodzaje, wpływ sytuacji społecznych na procesy poznawcze: spostrzeganie, pamięć, myślenie; wpływ sytuacji społecznych na procesy motywacyjne, różne sytuacje społeczne a efektywność działania (efekt audytorium, zjawisko facylitacji społecznej).

3. Spostrzeganie interpersonalne. Podstawowe pojęcia: interakcja, nagroda, kara, ingrაცja, konformizm, walidacja etc.; behaviorystyczna analiza interakcji, interakcja jako wymiana kar i nagród, koncepcja Thibauta–Kel-

leya, podstawowe wyznaczniki interpretacji procesu interakcyjnego; czynniki wpływające na spostrzeganie interpersonalne; tworzenie się reprezentacji poznawczej drugiego człowieka; orientacyjna, motywacyjna, wartościująca i porównawcza funkcja reprezentacji poznawczej drugiego człowieka.

4. Komunikowanie się – teorie, rodzaje (werbalne i niewerbalne), wyznaczniki psychologiczne i sytuacyjne procesu komunikacji. Interakcja między nauczycielem a uczniami – postępowanie nauczyciela w procesie interakcji, nauczyciel jako odbiorca i jako nadawca, uczeń jako nadawca i odbiorca, porozumiewania się wewnątrz zespołu klasowego.

5. Problematyka postaw. Definicja postawy, struktura postaw, geneza postaw, problematyka zmiany postaw, wpływ postaw na procesy poznawcze, osobowość a postawy, specyficzne i niespecyficzne techniki badania postaw, postawy a wychowanie i nauczanie.

6. Grupy społeczne. Pojęcie grupy społecznej, cechy grupy społecznej, rodzaje grup społecznych, role społeczne i pozycja społeczna w grupie, łączność i komunikacja w grupie, normy grupowe, wpływ grupy na jednostkę, wpływ jednostki na grupę, grupy odniesienia, udział jednostki w życiu grupowym (ujęcie rozwojowe), rola grupy społecznej w procesie wychowania.

Literatura

1. Janowski A., *Psychologia społeczna a zagadnienia wychowania*, Ossolineum, Wrocław 1980, rozdz. 3–6.
2. Mika S., *Psychologia społeczna*, PWN, Warszawa 1981.
3. Pospiszyl, *Psychologiczna analiza wadliwych postaw społecznych*, PWN, Warszawa 1973, rozdz. 2, 3, 7, 8.
4. Przetacznikowa M., Włodarski Z., *Psychologia wychowawcza*, PWN, Warszawa 1979, rozdz. 1, 2, 10, 17, 20, 22–26.
5. Skorny Z., *Proces socjalizacji dzieci i młodzieży*, WSiP, Warszawa 1976.
6. Włodarski Z., *Psychologiczne prawidłowości uczenia się i nauczania*, WSiP, Warszawa 1974.
7. Ziemska M., *Postawy rodzicielskie*, WP, Warszawa 1969.

ETYKA OGÓLNA

1. Zagadnienia wstępne. Moralność ludzka a moralność chrześcijańska. Etyka a inne dyscypliny nauki.

2. Eudajmonologia, czyli nauka o celowości działania ludzkiego oraz o celu ostatecznym wszelkich zamierzeń człowieka. Przeżycie czasu w perspektywie śmierci oraz implikacje wynikające z powyższego doświadczenia.

3. Analiza wolności jako wolności nie-stwórczej i jej znaczenie w działaniu moralnym.

4. Akt ludzki, w którym wyraża się wolność: jego istota, rodzaje. Zasady kierujące przy działaniach o strukturze złożonej. Czy cel uświęca środki? Co to jest zasada całościowości?

5. Wartości moralne jako obiektywne i absolutne wzory, ideały postępowania, mające na celu doskonałość działającego podmiotu oraz obronę jego wolności. Poznanie wartości przez rozum ludzki, ich zobowiązawalność oraz problem konfliktu wartości.

6. Prawo naturalne wyrazem jedności i tożsamości bytu. Prawo moralne naturalne: poznanie, cechy, sankcja tego prawa. Prawo wieczne; prawo pozytywne boże i ludzkie; zasady zobowiązawalności prawa pozytywnego ludzkiego.

7. Normy moralne jako imperatywy prawa naturalnego. Formułowanie norm moralnych oraz ich prawomocność.

8. Sumienie jako bezpośrednia i absolutna norma moralna postępowania ludzkiego. Sumienie pewne, niepokonalnie i pokonalnie błędne: zasady postępowania. Inne rodzaje sumienia; *epikeia*. Systemy moralne o sumieniu.

9. Zło moralne: symbolika zła i jej znaczenie. *Servum arbitrium*.

10. Nauka o cnotach moralnych. Cnoty kardynalne. Wady moralne.

Literatura podstawowa

T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 1974.

Etyka, praca zbiorowa, Kraków 1992.

M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1975.

P. Ricoeur, *Podług nadziei*, Warszawa 1991.

R. Simon, *Morale*, Paris 1961.

TEOLOGIA MORALNA

1. Zagadnienia wstępne. Czy istnieje moralność specyficznie chrześcijańska?

2. Moralność a Pismo Św.: czy Pismo Św. jest zbiorem norm moralnych?

3. Wolność ludzka: *liberum arbitrium*. Wolność nie-stwórcza i możliwość wyboru. Wybór fundamentalny a grzech ciężki zrywający absolutnie ten wybór.

4. Zło moralne jako zaprzeczenie wolności: *servum arbitrium*. Symbole zła i ich znaczenie. Pasje ludzkie: posiadanie, władza, znaczenie jako fundamentalne elementy ograniczania wolności.

5. Sumienie fundamentalne i aktualne; rodzaje sumienia. Zasady postępowania przy różnych rodzajach sumienia.

6. Sakrament pojednania. Czym jest spowiedź dzisiaj i na jakie trudności napotyka człowiek podchodzący do konfesjonału. Uwagi praktyczne dotyczące spowiedzi.

7. Obowiązki chrześcijanina: modlitwa, uczestnictwo w Eucharystii.

8. Grzechy języka: kłamstwo, obłuda, plotka, obmowa, oszczerstwo.

9. Czy dopuszczalna jest eutanazja? Czy można pozbawić człowieka życia wówczas, kiedy o to prosi?

10. Problemy szóstego przykazania: masturbacja, stosunki przedmałżeńskie. Jak należy dzisiaj rozumieć problem masturbacji. Czy można zgodzić się na stosunki przedmałżeńskie?

11. Rozwód oraz zdrada małżeńska. Problematyka.

12. Aborcja jako problem do dyskusji czy jako "walka z wiatrakami"?

13. Manipulacja genetyczna w świetle osiągnięć medycyny i jej ocena moralna. Sztuczne zapłodnienie, zapłodnienie *in vitro*, klonowanie, przeszczepy; ocena moralna.

Literatura podstawowa

J. Fuchs, *Teologia moralna*, Warszawa 1974.

S. Komar, *Współczesne eksperymenty medyczne w ocenie etyki katolickiej*, Częstochowa 1986.

S. Olejnik, *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże*, Warszawa 1979.

T. Ślipko, *Granice życia*, Warszawa 1988.

T. Ślipko, *Życie i pleć człowieka*, Kraków 1978.

Ks. lic. Marian Owoc SJ

NAUKA O KOŚCIELE

1. Kościół w zbawczych zamierzeniach Chrystusa. – Przepowiadanie Jezusa. – Powstanie Kościoła. – Eschatyczna wspólnota zbawcza.
2. Kościół ustanowiony w misterium paschalnym Chrystusa.
3. Kościół ukazany pod wieloma nazwami i obrazami: biblijne nazwy Kościoła, biblijne określenia Kościoła, obrazy Kościoła w Piśmie Świętym.
4. Zasadnicze właściwości Kościoła (Jeden, Święty, Katolicki, Apostolski).
5. Kościół rzeczywistością sakramentalną.
6. Lud kapłański.
7. Hierarchiczna społeczność Kościoła.
8. Kościół obecny w lokalnych wspólnotach.

Literatura

1. Dokumenty soborowe.
2. Cz. Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1982.
3. L. Bouyer, *Kościół Boży*, Warszawa 1977.
3. St. Nagy, *Chrystus w Kościele*, Wrocław 1982.
4. St. Nagy, *Kościół na drogach jedności*, Wrocław 1985.
5. E. Ozorowski, *Kościół*, Wrocław 1984.

Ks. prof. dr Ludwik Piechnik SJ

PODSTAWY PEDAGOGIKI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

I.

Szkic działalności Kościoła na polu oświaty i wychowania. – Wykłady obejmują także dzieje wychowania i nauczania w starożytnej Grecji

i Rzymie, gdyż pedagogika chrześcijańska w dużym stopniu opiera się na starożytej; rozwija ją i wzbogaca nowymi wartościami duchowymi.

Bibliografia

- St. Kot, *Historia wychowania*, Lwów 1934.
- A. Vetulani, *Początki najstarszych wszechnic środkowo-europejskich*, Wrocław-Warszawa 1970.
- H. Barycz, *Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego w epoce humanizmu*, Kraków 1935.
- L. Piechnik, *Nowe elementy wniesione przez jezuitów do szkolnictwa polskiego w XVI wieku*, "Collectanea Theologica", 46 (Warszawa 1976), f. 1, s. 67-77.
- St. Bednarski, *Upadek i odrodzenie szkół jezuickich w Polsce*, Kraków 1933.
- A. Jobert, *Komisja Edukacji Narodowej w Polsce (1773-1794)*, Wrocław-Warszawa 1979.
- J. Poplatek, *Komisja Edukacji Narodowej. Udział byłych jezuitów w pracach Komisji Edukacji Narodowej*, Kraków 1973.

II.

1. Zagadnienia wstępne do pedagogiki: Możliwość i granice wychowywania człowieka. Różne opinie pedagogów i psychologów na ten temat. Stanowisko Kościoła. Pojęcia podstawowe: wychowanie i osobowość.
2. Ideał chrześcijańskiego wychowania: Chrystus ze swoim stosunkiem do Ojca, do ludzi i do świata. Człowiek z charakterem. Dojrzała osobowość.
3. Osobowość wychowawcy. Cechy pożądane u wychowawców. Odkrywanie prawdziwego wychowawcy poprzez: 1) metodę biograficzną, 2) metodę przyporządkowań typologicznych, 2) metodę ankiet i testów. Polscy teoretycy wychowania wskazują na trzy cechy: miłość ludzi, skłonność do społecznego oddziaływania i "zdolność sugestywna".
4. Elementy wychowawcze: właściwy stosunek uczuciowy między dziećmi a rodzicami, autorytet, współzawodnictwo, kara, nagroda, uczenie się, życzliwa rada, rozkaz, zabawa.
5. Analiza tekstu encykliki Piusa XI *O chrześcijańskim wychowaniu młodzieży (Divini illius Magistri)* z 31 XII 1929 r.
6. Komentarz do Deklaracji II Soboru Watykańskiego o wychowaniu chrześcijańskim (*Gravissimum educationis*), opublikowanej 28 X 1965 r., ze

- szczególnym uwzględnieniem zagadnień: a) Kościoła a problem wychowania, b) normy wychowywania, c) instytucje wychowawcze.
7. Różnice między Encykliką Piusa XI a Deklaracją Soborową.
8. Dialog w procesie wychowywania.

Bibliografia

- Encyklika Piusa XI *O chrześcijańskim wychowaniu (Divini illius Magistri)* z 31 XII 1929 r.
- Deklaracja II Soboru Watykańskiego *O wychowaniu chrześcijańskim (Gravissimum educationis)*.
- A. Kriekemans, *Pédagogie générale*, Paris 1967.
- Osobowość nauczyciela*, praca zbiorowa, Warszawa 1959 (rozprawy Wł. Dawida, Z. Mysłakowskiego, S. Szumana, M. Kreutza, S. Baleya).
- S. Kunowski, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Łódź 1981.
- J. Woroniecki, *Wychowanie człowieka*, Kraków 1961.

Ks. prof. dr hab. Henryk Pietras SJ

POCZĄTKI CHRZEŚCIJAŃSTWA

W wykładzie staram się przedstawić bardziej rozwój pojęć i zmiany w mentalności chrześcijańskiej niż samą historię.

Chrześcijaństwo wniosło w cywilizację i kulturę nowe treści przejęte z Objawienia, dla których trzeba było ukuć nowe pojęcia lub też zaadaptować stare, przejęte z wielowiekowego dziedzictwa kultury greckiej i rzymskiej. Objawienie Chrystusa jako Syna Bożego i objawienie Trójcy Świętej wymusiło precyzację takich terminów jak natura, substancja, osoba, relacje międzysobowe i inne, a te z kolei, z nowymi już treściami, weszły do ogólnej kultury europejskiej, bez względu na to, na ile ktoś chce przyznawać się do chrześcijańskich korzeni europejskiej cywilizacji.

Ukazanie trudu, jaki Kościół starożytny musiał podjąć, by mówić o swej wierze w miarę koherentny sposób, sukcesów na tej drodze, a także niepowodzeń, które także w rezultacie okazały się pożyteczne, zdaje się być

ważniejsze niż czysto historyczne ukazywanie następujących po sobie wydarzeń.

Proponowana bibliografia

- B. Altaner, *Patrologia*, IW PAX, Warszawa 1990.
J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, IW PAX, Warszawa 1988.
H. Pietras, *By nie milczeć o Bogu. Zarys teologii Ojców Kościoła*, Maszachaba, Kraków 1991, ss. 220.
H. Pietras, *Jedność Boga, jedność świata i jedność Kościoła. Studium fragmentów Dionizego Aleksandryjskiego*, Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego, Instytut Kultury Religijnej, Kraków 1990, ss. 194.
Śrutwa J., [red.] *Chrześcijaństwo a życie publiczne w Cesarstwie Rzymskim II-IV w.*, KUL, Lublin 1988.
M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, PIW, Warszawa 1979.
J. M. Szymusiak – M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań 1971.

Prof. dr hab. Zenomena Płużek

PSYCHOLOGIA OSOBOWOŚCI (wykład i ćwiczenia)

1. Podstawowe pojęcia: osobowość, temperament, charakter
2. Proces rozwoju i kształtowania osobowości dojrzałej
3. Wybrane problemy teorii osobowości – główne kierunki (psychoanaliza, neopsychoanaliza, psychologia humanistyczna)
4. Problematyka wartości i sensu życia
5. Potrzeby psychiczne i ich rola motywacyjna
6. Czynniki warunkujące rozwój osobowości człowieka dorosłego i dziecka:
środowisko, stan zdrowia, własna praca nad swoją osobowością, czynniki traumatyczne
7. Metody poznawania osobowości:
obserwacja, wywiad, testy, refleksja kierowana.

Literatura podstawowa

1. C. Hall, G. Lindzey, *Teorie osobowości*, PWN, Warszawa 1990.
2. *Wykłady z psychologii w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, praca zbiorowa, t. 6, KUL, Lublin 1992.
3. Z. Plużek, *Psychologia pastoralna*, Wydawnictwo Instytutu Teologicznego Księży Misjonarzy, Kraków 1991.
4. W. Tłokiński (red.), *Lęk*, Arx Regia, Warszawa 1991.

Ks. dr Stanisław Pyszka SJ

CHRZEŚCIJAŃSKA NAUKA SPOŁECZNA

Wykłady z chrześcijańskiej nauki społecznej obejmują następujące główne zagadnienia:

Jednostka

Natura społeczna człowieka

Prawo naturalne

Organizacja społeczeństwa (małżeństwo, rodzina, partie polityczne, państwo, wspólnota międzynarodowa)

Stosunek chrześcijanina do:

- pracy,
- kapitału,
- przedsiębiorczości,
- zysku,
- wolnej konkurencji,
- procentu,
- oszczędzania,
- słusznej płacy,
- roli związków zawodowych w zakładzie pracy,
- wypoczynku,
- własności prywatnej, spółdzielczej i państwowej w ich różnorodnych formach,

- podstawowych praw i obowiązków obywatela i państwa,
- kary śmierci,
- podatków,
- służby wojskowej,
- kwestii wojny i pokoju.

Rola i miejsce Kościoła w państwie

Stosunek Kościoła do partii politycznych

Znaczenie politycznych i ekonomicznych grup nacisku

LITERATURA POMOCNA DO POGLĘBIENIA WIEDZY Z ZAKRESU CHRZEŚCIJAŃSKIEJ NAUKI SPOŁECZNEJ

1. *Historia katolicyzmu społecznego w Polsce 1832–1939*, praca zbiorowa, Warszawa 1981, ODiSS, ss. 720.
2. *Spoleczne nauczanie Kościoła* (encykliki społeczne od 1891 roku *Rerum novarum* do 1981 *Laborem exercens* włącznie), "Znak", nry 332–334, 7–8–9 (1982), ss. 1184.
3. Tadeusz Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, tom 2, Kraków 1982, WAM, ss. 388.
4. Czesław Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1985, ODiSS, wyd. II poprawione, ss. 824 (na s. 735 i nn. – obszerna bibliografia przedmiotu w języku polskim).
5. Józef Majka, *Katolicka nauka społeczna. Studium historyczno-doktrynalne*, Rzym 1987, 2 wydanie, ss. 406.
6. Joseph Höffner, *Chrześcijańska nauka społeczna*, przekł. Stanisław Pyszka SJ, Kraków ¹1991 i ²1993, WAM, ss. 269.
7. *Chrześcijańska nauka społeczna w pytaniach i odpowiedziach*, oprac. ks. St. Pyszka SJ na podstawie książki Josepha kard. Höffnera, Kraków 1993, WAM, ss. 68.
8. *O możliwości nauki społecznej Kościoła*, nie publikowany wywiad Karola kard. Wojtyły udzielony prof. Vittorio-Possenti w 1978 roku, w: "Il Nuovo Areopago", 1/37/1991, wyd. po polsku w serii: "Dokumenty", nr 11/1992 przez Ośrodek Chrześcijańskiej Myśli Społecznej "Augustinum", Warszawa, ss. 61.
9. Stanisław Pyszka SJ, *Kościół katolicki w dobie zachodzących w Polsce przemian*, "Horyzonty Wiary", 12/1992, Kraków, s. 5–13.

10. Stanisław Pyszka SJ, *Chrześcijańska nauka społeczna w dobie odzyskiwania przez Polskę pełnej suwerenności*, "Horyzonty Wiary", 13/1992, Kraków, s. 21–38.
11. Stanisław Pyszka SJ, *Zur Rolle der katholischen Kirche beim Wandel in Polen*, w serii: *QUAESTIONES DISPUTATAE, Soziales Denken in einer zerrissener Welt. Anstöße der katholischen Soziallehre in Europa*, Freiburg–Basel–Wien 1991, Herder, s. 118–131.

NAJWAŻNIEJSZE DOKUMENTY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ NAUKI SPOŁECZNEJ

1891	15 maja –	<i>Rerum novarum</i> –	Leon XIII
1931	15 maja –	<i>Quadragesimo anno</i> –	Pius XI
1937	14 marca –	<i>Mit brennender Sorge</i> –	Pius XI
1961	15 maja –	<i>Mater et Magistra</i> –	Jan XXIII
1963	11 kwietnia –	<i>Pacem in terris</i> –	Jan XXIII
1965	7 grudnia –	<i>Gaudium et spes</i> –	Sob. Wat. II
1967	26 marca –	<i>Populorum progressio</i> –	Paweł VI
1971	14 maja –	<i>Octogesima adveniens</i> –	Paweł VI
1981	14 września –	<i>Laborem exercens</i> –	Jan Paweł II
1984	6 sierpnia –	<i>Libertatis nuntius</i> –	Instr. KDW.
1986	22 marca –	<i>Libertatis conscientia</i> –	Instr. KDW.
1987	30 grudnia –	<i>Sollicitudo rei socialis</i> –	Jan Paweł II
1991	1 maja –	<i>Centesimus annus</i> –	Jan Paweł II

S. dr Maria Lucjana Sochacka OSU

PSYCHOLOGIA ROZWOJOWA

Wprowadzenie do zagadnień z psychologii rozwojowej

(Pojęcie psychologii, metody, kryteria podziału rozwoju na okresy)

I. Rozwój psychofizyczny dziecka (do 3 roku życia)

Rozwój fizyczny, sensoryczno-motoryczny, uczuciowy, rozwój mowy, intelektu)

1. Zdrowie dziecka i wytwarzanie dobrych nawyków
2. Kształtowanie życia emocjonalnego

II. Rozwój psychofizyczny dziecka w okresie przedszkolnym (od 3-7 r. życia)

(Rozwój fizyczny, sensoryczno-motoryczny, uczuciowy, woli, intelektualny, mowy, pamięci, wyobraźni i rozwój moralno-religijny)

1. Sposoby aktywizacji dziecka przedszkolnego poprzez zabawę, pracę, wycieczki itp.
2. Potrzeby psychiczne dziecka

III. Rozwój psychofizyczny dziecka w okresie szkolnym (od 7-13 r. życia) (Rozwój fizyczny, ruchowy, intelektualny, wolitywny, emocjonalny, religijny)

1. Dojrzałość dziecięca
2. Wady dzieci szkolnych (lenistwo, kłamstwo, nieposłuszeństwo, kradzież)
3. Dzieci specjalnej troski (klasyfikacja)

IV. Rozwój psychofizyczny młodzieży (od 13-18 r. życia) (Rozwój fizyczny, motoryczny, uczuć, woli, intelektualny)

1. Kontakty kulturowe młodzieży
2. Stosunek młodzieży do otoczenia
3. Rozwój instynktu seksualnego
4. Życie religijne młodzieży
5. Problemy młodzieży i jej dzisiejsze zagrożenia
6. Zjawiska patologiczne wśród młodzieży

Bibliografia

1. *Psychologia rozwojowa dzieci i młodzieży*, pod red. M. Żebrowskiej, Warszawa 1986.
2. Przetacznikowa M., *Rozwój i wychowanie dzieci i młodzieży w średnim wieku szkolnym*, Warszawa 1971.
3. Wołoszynowa L., *Psychologia ogólna i rozwojowa w zarysie*, Warszawa 1966.
4. Przetacznikowa M., Makiello G., *Psychologia rozwojowa. Materiały pomocnicze dla zakładów kształcenia nauczycieli*, Warszawa 1977.

5. *Psychologia dla teologów*, pod red. J. Makselona, Kraków 1990.
6. Włodarski Z., Mączak A., *Wprowadzenie do psychologii. Podręcznik dla nauczycieli*, Warszawa 1992.
7. *Patologia społeczna wśród młodzieży. Materiały katechetyczne*, pod red. ks. M. Majewskiego, Kraków 1985.

Ks. dr Jan D. Szczurek

TEOLOGIA DOGMATYCZNA

Wstęp do teologii w ogólności:

Pojęcie, rozwój przedmiot, metoda, źródła teologii (Objawienie Boże, Urząd Nauczycielski Kościoła, nauka katolicka...), zasady teologii katolickiej;

Wstęp do teologii dogmatycznej:

Pojęcie dogmatyki, przedmiot teologii dogmatycznej, dogmat wiary, stopnie pewności teologicznej, metoda.

Cz. I: Trójjedyny

I. Poznanie Boga żywego:

Pytanie o istnienie Boga, poznanie rozumowe Boga (nauka Kościoła), poznanie natury Boga (Trójcy Świętej, pojęcie tajemnicy wiary);

II. Biblijny obraz Boga:

Bóg Ojciec (znaczenie pojęcia "ojciec", ojcostwo Boga w ST i NT), Bóg Syn (synostwo Boże Chrystusa, *Logos*), Bóg Duch Święty (miejsce ducha w kulturze, biblijne pojęcie ducha, osobowość i Bóstwo Ducha Świętego);

III. Rozwój wiary w Trójcę Świętą i herezje antytrynitarne;

IV. Teologiczne ujęcie tajemnicy Trójcy Świętej (pojęcie natury i przymioty natury Bożej, pojęcie osoby i własności Osób Bożych, pojęcie pochodzenia-relacji i odrębność Osób, modele trynitarne, sposoby mówienia o Trójcy Świętej);

V. Czynności Boże (poznanie, wola, Opatrzność Boża)

VI. Filozoficzne, egzystencjalne i ascetyczne znaczenie wiary w Trójcę Świętą.

Cz. II: Jeden wszystkich rzeczy Początek (Bóg Stwórca)

VII. Stworzenie wszechświata, aniołów i człowieka, elementy antropologii teologicznej, grzech pierworodny.

Cz. III: Jeden z Trzech, który umarł na krzyżu (Jezus Chrystus)

VIII. Pojęcie chrystologii (podstawy, cel);

IX. Wcielenie w ST (przymierze, działanie i obecność Boga, proroctwa mesjańskie);

X. Wcielenie w NT (chrystologia w czasach apostoelskich, autentyczne wypowiedzi Jezusa);

XI. Tajemnica zjednoczenia natur (unia hipostatyczna):

Doskonałość ludzkiej natury Chrystusa, jedność osoby Chrystusa, dwoistość natur, dwoistość woli, trwałość zjednoczenia osobowego, następstwa zjednoczenia osobowego (cześć Boska należna człowiekowi Chrystusowi, kult Najświętszego Serca P. Jezusa, kult obrazów i relikwii Chrystusa), zasady mówienia o Jezusie Chrystusie;

XII. Świadomość Chrystusa (osobowość psychiczna, "niewiedza" Chrystusa) i Jego świętość;

XIII. Dzieło Chrystusa:

Motyw Wcielenia, konieczność odkupienia, rozwój dogmatu o odkupieniu, sposób dokonania dzieła odkupienia (potrójna funkcja Chrystusa: prorocka, kultyczna i królewsko-pasterska), powtórne przyjście Chrystusa.

Literatura

Źródła:

1. *Biblia Tysiąclecia*.

2. S. Głowa, I. Bieda (opr.), *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań ²1989.

3. Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1968.

Pomoce:

1. Y. Congar, *Chrystus i zbawienie świata*, Kraków 1968.
2. Ch. Duquoc, *Jezus Chrystus. Zarys chrystologii*, Paris 1978.
3. W. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*, Lublin ²1974, t. 1–2.
4. W. Kasper, *Jezus Chrystus* (tłum. B. Bialecki), Warszawa 1983.
5. Niemiecka Konferencja Biskupów, *Katolicki katechizm dorosłych. Wyznanie wiary Kościoła*, Poznań 1987.
6. M. Rusecki (red.), *Być chrześcijaninem dziś. Teologia dla szkół średnich*, Lublin 1992, cz. I.
7. K. Rahner, *Wierzę w Jezusa Chrystusa*, Paris 1977.
8. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970.
9. M. J. Scheeben, *Tajemnice chrześcijaństwa*, Kraków 1970.
10. A. Zuberbier, *Wierzę. Podstawowe prawdy wiary*, Katowice 1979.

PEDAGOGIKA OGÓLNA

Celem przedmiotu jest zapoznanie studentów z naukowym statusem pedagogiki, jej dziedzinami i kierunkami rozwoju, tradycją. Kształtowanie umiejętności opisu i rozumienia zjawisk pedagogicznych, kształtowanie elementarnych umiejętności pedagoga-badacza procesów edukacyjnych.

Treści programowe:

1. Charakterystyka pedagogiki jako nauki: przedmiot, dziedziny, język, analiza podstawowych pojęć. Nauki przyrodnicze a nauki humanistyczne. Status pedagogiki rozumianej jako nauka humanistyczna. Nauki pomocnicze pedagogiki. Kierunki rozwoju pedagogiki i ich metodologiczne konsekwencje.
2. Rozważania nad istotą wychowania w kontekście koncepcji człowieka, jego istoty; celów wychowania, metod wychowawczych. Główne koncepcje wychowania: naturalizm pedagogiczny, wychowanie marksistowskie, wychowanie personalistyczne itp. Zagadnienie wartości w wychowaniu; aksjologia wychowania, działanie etyczne. Sytuacja wychowawcza jako szczególne "spotkanie" dwóch osób.
3. Teoria pedagogiczna a praktyka edukacyjna. Prawidłowości kształcenia i wychowania. Uwarunkowania efektywności działalności pedagogicznej. Szkoła jako środowisko wychowawcze. Szkoły alternatywne.
4. Wybrane zagadnienia z pedeutologii. Nauczyciel-wychowawca zawód czy powołanie? Postać wychowawcy w pismach pedagogicznych. Pojęcie roli społecznej, osobliwości roli nauczyciela, reakcje nauczyciela na dylematy swojej roli. Na czym polegają błędne postawy odnoszące się do poznania drugiego człowieka (swoistość nauczycielskiego poznawania uczniów). System kształcenia nauczycieli: tradycja i współczesność.
5. Współczesne problemy przemian edukacyjnych w świecie. Międzynarodowe i polskie raporty oświatowe. Innowacje pedagogiczne.

6. Metodologia pedagogiki i metody badań pedagogicznych. Ilościowe i jakościowe aspekty badań pedagogicznych (typy badań, struktury badań pedagogicznych itp.). Badania empiryczne w pedagogice. Fenomenologiczny opis zjawisk pedagogicznych.
7. Trudności wychowawcze, powodzenia i niepowodzenia szkolne (podmiotowe, środowiskowe i szkolne determinanty). Zapobieganie niepowodzeniom szkolnym, profilaktyka i terapia pedagogiczna.
8. Wybrane zagadnienia patologii społecznej dzieci i młodzieży. Patologia – "znak" naszych czasów? – źródła i przyczyny.

Literatura

1. S. Kunowski, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Łódź 1981.
2. *Sztuka nauczania – szkoła*, red. K. Konarzewski; *Sztuka nauczania – czynności nauczyciela*, red. K. Kruszewski, Warszawa 1991.
3. R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987.
4. D. von Hildebrand, J. A. Kłoczowski, J. Paściak, J. Tischner, *Wobec wartości*, Poznań 1982.
5. S. Palka, *Teoretyczne podstawy pedagogiki*, Skrypt UJ, nr 526 oraz "Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Pedagogiczne".
6. A. Jankowski, *Uczeń w teatrze życia szkolnego*, Warszawa 1989.
7. J. W. Botkin, M. Elmandria, M. Malitza, *Uczyć się bez granic. Jak zewrzeć "lukę ludzką"? Raport Klubu Rzymskiego*.
– Aktualne artykuły z czasopism pedagogicznych.

Ks. prof. dr hab. Stanisław Ziemiański SJ

TEOLOGIA NATURALNA (FILOZOFIA BOGA)

0.0. Uwagi epistemologiczne: Teologia naturalna jest integralnie wbudowana w metafizykę pojętą unitarnie. Należy do części drugiej, wyjaśniającej. Bóg jawi się w niej jako przyczyna sprawcza, celowa i wzorcza.

Teologia naturalna nie jest analizą faktu religijnego ani intuicyjnym przeżywaniem Boga, lecz jest nauką o świecie, o ile nie jest on sam w sobie wyjaśnialny, a na podstawie zasady racji dostatecznej wymaga ostatecznego wyjaśnienia.

Analizy faktów dokonywane są w świetle danych współczesnej nauki (teodycea scjentystyczna) interpretowanych z uwzględnieniem zasad metafizycznych.

1.0. Argumenty na istnienie Boga należą do rozumowań typu wyjaśniającego (redukcja metafizyczna). Wychodzą z różnorodnych przejawów przygodności, pojętej jako relacja wielo-wieloznaczna (a przynajmniej jedno-wieloznaczna).

1.1. Przygodność egzystencjalna (radykalna), oparta na złożeniu z treści i istnienia bytów, domaga się przyjęcia istnienia Boga jako bytu niezłożonego i dzięki temu koniecznego.

1.2. Przygodność na poziomie złożenia substancjalno-przypadłościowego oraz hylemorficznego domaga się przyjęcia istnienia Boga jako przyczyny aktualizującej możliwość na tych dwóch poziomach.

1.3. Szczególnym wypadkiem przygodności jest istnienie struktur uporządkowanych, tzn. o niskiej entropii, utrzymujących się dotychczas, mimo ogólnej tendencji do chaotyzacji. Fakt ten domaga się przyjęcia istnienia Boga jako źródła porządku.

1.4. Złożoność i pomysłowa budowa struktur żywych bardziej przemawia za istnieniem Boga jako ich twórcy, niż hipoteza ewolucyjna, usiłująca tłumaczyć powstanie naturalnych układów funkcjonalnych za pomocą mechanizmu przypadkowych mutacji i selekcji.

1.5. Otwarcie człowieka na nieskończoność dzięki abstrakcyjnemu sposobowi myślenia i związanej z tym wolności postuluje istnienie Boga jako najwyższej prawdy i dobra, bytu wypełniającego doskonale pojemność ludzkiego umysłu i woli.

1.6. Poczucie obowiązku, jakie przeżywa człowiek, wskazuje na istnienie najwyższego Prawodawcy, przed którym człowiek czuje się odpowiedzialny.

1.7. Przekonanie ludów pierwotnych o istnieniu Boga jako istoty najwyższej sugeruje, że człowiek nawiązał kontakt z Bogiem w pewnym odległym momencie dziejów.

2.0. Natura Boga. Teoria analogii pozwala uniknąć dwóch skrajności: agnostycyzmu teologicznego, według którego natura Boga jest niepoznawalna, oraz antropomorfizmu, który rości sobie pretensje do wyczerpującego i dosłownego poznania tej natury.

2.1. Quasi-istotę Boga najwierniej wyraża określenie Boga jako "Istnienie samoistne".

2.2. Przymioty Boga nie są odrębnymi własnościami, lecz tylko aspektami naszego poznania, wynikającymi z dysproporcji między nieskończonością Boga i ograniczonością naszego umysłu.

2.3. Przymioty statyczne Boga, jak nieskończoność, konieczność, prostota, niezmienność, jedyność, wieczność, wynikają bądź bezpośrednio z Jego quasi-istoty, bądź z siebie nawzajem.

2.4. Bóg w relacji do świata jest zarówno transcendentny jak i immanentny. Jego niezmierność, pozaprzestrzenność i pozaczasowość wyrażają transcendencję; Jego wszędzie- i zawszeobecność – Jego względną immanencję.

2.5. Doktryna o stworzeniu pozwala uniknąć sprzeczności panteizmu statycznego i ewolucyjnego oraz traktowania Boga jako demiurga.

2.6. Problem pogodzenia opatrności Bożej ze złem na świecie można rozwiązać przez odpowiednie sprecyzowanie pojęć, takich jak: wszechmoc i mądrość Boża, istota zła, jak też odróżnienie powodowania wprost i ubocznie oraz tolerowania zła.

Literatura podstawowa

S. Kowalczyk, *Odkrywanie Boga. Centralne problemy filozofii Boga*. Sandomierz 1981.

L. Wciórka, *Wiedzieć, że Bóg jest. Elementy teodycei*. Poznań 1985.

S. Ziemiański, *Teologia naturalna. Filozoficzna problematyka Boga*. Kraków 1990 (skrypt).

Leo J. Elders, *Filozofia Boga. Filozoficzna teologia Św. Tomasza z Akwinu*. Warszawa 1992.

Dr Anna Żarow-Nitoń

PEDAGOGIKA SPECJALNA (wykłady, ćwiczenia, hospitacje placówek)

1. Pedagogika specjalna jako dyscyplina naukowa (przedmiot, działy, terminologia, główne kierunki i metody badań naukowych, problematyka teleologiczna, rys historyczny pedagogiki specjalnej, przedstawiciele polskiej pedagogiki specjalnej).

2. Proces rewalidacji i jego uwarunkowania (zasady rewalidacji i zasady ortodydaktyki, instytucje wychowania specjalnego, metoda ośrodków pracy i jej zastosowanie w szkolnictwie specjalnym, integracyjne formy kształcenia specjalnego).

3. Podstawowe problemy z oligofrenopedagogiki (pojęcie upośledzenia umysłowego, kryteria i klasyfikacje upośledzenia, etiologia, obraz kliniczny różnych rodzajów upośledzenia, proces rewalidacji – hospitacja w zakładzie opieki społecznej dla głęboko upośledzonych, hospitacja zajęć w "szkole życia").

4. Wybrane zagadnienia z tyflopädagogiki (pojęcie i kryteria inwalidztwa wzrokowego, zagadnienie kompensacji, specyficzne zjawiska występujące w rozwoju psycho-fizyczno-społecznym u niewidomych i niedowidzących, rewalidacja w zakładach specjalnych – hospitacja zespołu szkół dla niewidomych i niedowidzących).

5. Podstawowe zagadnienia z surdopedagogiki (defekty słuchu i ich uwarunkowania, zaburzenia procesów psychicznych, metody nauczania mowy dźwiękowej, kierunki rewalidacji społecznej głuchych – hospitacja w szkole dla głuchych i niedosłyszących).

6. Wybrane problemy pedagogiki terapeutycznej (psychopedagogiczne następstwa chorób przewlekłych, terapia wychowawcza w rewalidacji przewlekle chorych – zaburzenia parcjalne i ich charakterystyka).

7. Podstawowe problemy z zakresu pedagogiki resocjalizacyjnej (istota niedostosowania społecznego, objawy wykojenia, etiologia, oddziaływania profilaktyczno–resocjalizacyjne wobec jednostek przestępczych i społecznie niedostosowanych – hospitacja wybranej instytucji).

Literatura

1. Zofia Sękowska, *Pedagogika specjalna*, PWN, Warszawa 1982.
2. Aleksander Hulek, *Pedagogika rewalidacyjna*, PWN, Warszawa 1977.
3. Anna Wszyńska, *Psychologia defektologiczna*, PWN, Warszawa 1987.
4. Otton Lipkowski, *Pedagogika specjalna*, PIPS, Warszawa 1974.

3. INSTYTUT KULTURY RELIGIJNEJ

DYREKTOR

Prof. dr hab. Władysław Kubik SJ

WYKŁADOWCY I PRZEDMIOTY W LATACH 1991–1993

1. Prof. dr hab. Roman Darowski SJ
Filozofia człowieka
2. Prof. dr hab. Władysław Kubik SJ
Dydaktyka ogólna i katechetyczna
3. Prof. dr hab. Piotr Lenartowicz SJ
Filozofia zjawisk biologicznych
4. Prof. dr hab. Henryk Pietras SJ
Początki chrześcijaństwa
5. Prof. dr hab. Stanisław Ziemiański SJ
Bóg w filozofii (II)
6. Dr Tadeusz Loska SJ
Wprowadzenie do Pisma św.
7. Dr Zbigniew Marek SJ
Katecheza na różnych etapach życia
8. Dr Waclaw Nowotarski
Dydaktyka ogólna
9. Dr Jerzy Oleksy SJ
Etyka
10. Dr Jerzy Oleksy SJ
Teologia moralna
11. Dr Stanisław Pyszka SJ
Nauka społeczna Kościoła
12. Dr Lucjana Sochacka, Mgr Ewa Gurba
Psychologia rozwojowa

13. Dr Margarita Sondej OSU
Teologia dogmatyczna
14. Dr Adam Żak SJ
Bóg w filozofii (I)
15. Lic. Witold Adamczewski SJ
Prawo kościelne
16. Lic. Andrzej Hajduk SJ
Liturgia Kościoła
17. Lic. Stanisław Obirek SJ
Kultura a Religia
18. Lic. Marian Owoc SJ
Nauka o Kościele
19. Lic. Marian Owoc SJ
Katechetyka fundamentalna i historia katechezy
20. Mgr Józef Sikorski SJ, Dr hab. Ryszard Terlecki
Wybrane zagadnienia z historii Kościoła

SPRAWOZDANIE

z działalności Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie w roku akademickim 1990/91

Drugi już raz rozpoczynamy rok akademicki w Bazylice Najśw. Serca Jezusowego. Przedtem inauguracje odbywały się w kaplicy domowej i w Auli Wielkiej Kolegium. Sam fakt przeniesienia tej uroczystości do Bazyliki świadczy o zmianach, jakie zaszły w ostatnich latach. Nasza uczelnia rozwija się i rozrasta. Dziękujemy wszystkim, którzy się do tego przyczynili. Szczególna wdzięczność należy się Wicekanclerzowi, Ks. Prowincjałowi Mieczysławowi Kożuchowi, który czuwa nad rozwojem Wydziału oraz Ks. Ekonomowi Józefowi Zającowi, dbającemu o finanse naszej Uczelni. Dziękujemy Ks. Prowincjałowi za przewodnictwo w dzisiejszej liturgii i za immatrykulowanie nowych studentów.

A teraz kilka danych z życia Wydziału. W roku ak. 1990/91 grono pracowników Wydziału powiększyło się o 8 wykładowców. Są to: ks. dr hab. Czesław Drażek SJ, ks. dr Marek Wójtowicz SJ, s. dr Lucjana Sochacka OSU, p. dr Ewa Zaręba, p. dr Wacław Nowotarski, p. mgr Magdalena Marzec, p. mgr Barbara Wcisło i p. mgr Maria Pilch.

Dnia 27 czerwca 1991 r. Wielki Kanclerz Wydziału o. General Peter-Hans Kolvenbach SJ przedłużył kadencję ks. Dziekana Ludwika Grzebienia SJ na dalsze trzy lata oraz – na wniosek Rady Wydziału – nadał tytuł profesora nadzwyczajnego księżom: Władysławowi Kubikowi SJ, Piotrowi Lenartowiczowi SJ, Ludwikowi Grzebieniowi SJ, Henrykowi Pietrasowi SJ oraz Stanisławowi Ziemiańskiemu SJ. Ponadto ks. Czesław Drażek SJ uzyskał na Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie stopień doktora habilitowanego teologii, a ks. Antoni Jarnuszkiewicz SJ odbył kolokwium habilitacyjne z filozofii na tej samej Uczelni. Stopień licencjata filozofii zdobył na naszym Wydziale Roman Ignasiak SJ, a stopień bakalaureatu uzyskało 25 studentów. Im wszystkim składamy serdeczne gratulacje.

Liczba studentów na początku roku akad. 1990/91 wynosiła 286, w tym w Instytucie Kultury Religijnej 106, a na obydwu sekcjach Wydziału Filozoficznego 180 (105 na I r., 21 na II. r., 24 na III r., oraz 28 na praktykach studenckich). Na rozpoczęcie kursu licencjackiego uzyskało zgodę 9 studentów. Wydział nabiera charakteru międzynarodowego,

ponieważ wśród naszych studentów mamy czterech Czechów i dwoje Rosjan.

Od roku ak. 1991/92 Instytut Kultury Religijnej poszerzył swą działalność o formację katechetyczną, dzięki czemu studenci mogą się przygotować do uczenia katechizmu w szkołach podstawowych.

Rozwijająca się uczelnia wymaga coraz większych nakładów finansowych oraz odpowiednich warunków lokalowych. Spodziewamy się, że potrzebom tym zaradzi powołana do życia i zarejestrowana prawnie *Fundacja Imienia Św. Ignacego Loyoli* (Konto: VI Oddział BPH Kraków, Nr 323431-19187-132-3) oraz poddany kapitałnemu remontowi budynek dawnej drukarni WAM. Ponadto we wrześniu br. Kolegium odzyskało część drugiego piętra, dotychczas zajmowaną przez Klinikę Toksykologiczną. W tym roku akademickim opuszczamy gościnne progi budynku WAM i przenosimy się do wyremontowanych pomieszczeń dawnej drukarni WAM. Na tym miejscu składamy serdeczne podziękowanie Wspólnocie Pisarzy – na ręce ks. Superiora Stanisława Obirka SJ, Wydawnictwu – na ręce ks. Dyrektora Jerzego Sermaka SJ oraz wszystkim członkom wspólnoty WAM, którzy służyli nam pomocą i znosili naszą nierzadko młodzieńczo-głośną obecność.

Ważnym wydarzeniem dla Wydziału Filozoficznego było definitywne zatwierdzenie w Rzymie, dnia 17 listopada 1990 r., Statutów przez Kongregację do Spraw Kształcenia Katolickiego.

Rok ubiegły przeżywaliśmy pod znakiem dwóch jubileuszów naszego Zakonu: 500-lecia urodzin Założyciela, św. Ignacego Loyoli, oraz 450-lecia zatwierdzenia Towarzystwa Jezusowego. Głównym akcentem Roku Ignacjańskiego było Sympozjum zorganizowane przez IKR w dniach 15–17 lutego 1991, na temat *Jezuici a kultura polska*, które zgromadziło wielu wybitnych naukowców z kraju i zagranicy. Szczególne słowa podziękowań za zorganizowanie i przeprowadzenie Sympozjum należą się ks. Superiorowi Stanisławowi Obirkowi i ks. Dziekanowi Ludwikowi Grzebieniowi.

Wielką pomoc w działalności dydaktycznej i naukowej stanowi Biblioteka Filozoficzna, należąca do Wydziału i kierowana przez długoletniego i zasłużonego jej kierownika ks. Czesława Michalunio. Obecnie księgozbiór liczy ponad 43 000 pozycji bibliograficznych, co w sumie daje około 80 000 woluminów. W ostatnim roku zakatalogowano i udostępniono około tysiąca nowych pozycji. Trwa intensywne prace nad skomputeryzowaniem Biblioteki. Pod tym względem należy ona do grupy bibliotek "wiodących". Także Czytelnia Filozoficzna pozwala na łatwy dostęp do

wielu encyklopedii, słowników i podręczników oraz do najnowszych numerów ponad 40 czasopism polskich i ok. 55 zagranicznych.

Prócz tego zarówno wykładowcy jak i studenci mają możliwość korzystania z bogatej, bo liczącej ponad 200 000 woluminów Biblioteki Pisarzy oraz zasobnej i dobrze urządzonej Czytelni Pisarzy, którymi kieruje ks. Dziekan Ludwik Grzebień. Jemu samemu i jego Współpracownikom składam na tym miejscu w imieniu Wydziału serdeczne podziękowanie.

Towarzystwo Naukowe Księży Jezuitów, działające przy Wydziale od r. 1951, miało w ubiegłym roku akademickim trzy spotkania, na których wygłoszono następujące referaty:

13 listopada 1990 r. – ks. prof. dr hab. Roman Darowski SJ: "Dialog z niewierzącymi. 25-lecie działalności Papieskiej Rady do Spraw Dialogu z Niewierzącymi".

4 grudnia 1990 r. – ks. doc. dr hab. Piotr Lenartowicz SJ: "Odwieczny problem «niematerialności» w biologii".

21 maja 1991 r. – p. Christopher Wolfe, prof. nauk politycznych w Marquette University, Milwaukee (USA): "Kościół w demokracji".

Profesorowie Wydziału opublikowali kilka książek i kilkadziesiąt artykułów. Wysoko ocenić należy dwie książki ks. dra Stanisława Kuczковского SJ o dużym znaczeniu teoretycznym i praktycznym, mianowicie: *Psychologia religii* oraz *Przyjacielskie spotkania wychowawcze*.

Wydział co roku publikuje swój *Rocznik*, niestety z powodu trudności wydawniczych zawsze z pewnym opóźnieniem. Instytut Kultury Religijnej zaś wydaje regularnie czasopismo "Horyzonty Wiary" pod redakcją ks. dra Zbigniewa Marka SJ Do tej pory ukazało się 8 numerów.

Profesorowie naszego Wydziału wykładają także na innych uczelniach, jak: Papieska Akademia Teologiczna, Akademia Teologii Katolickiej, Uniwersytet Jagielloński, Wydział Teologiczny "Bobolanum", Uniwersytet Gregoriański i inne.

W związku z dyskusją nad senackim projektem ustawy o ochronie dziecka poczętego profesorowie naszego Wydziału skierowali swoje *votum* do Komisji Episkopatu i do Komisji Sejmowej, w którym domagali się zniesienia wszelkiej dyskryminacji człowieka od jego poczęcia aż do naturalnej śmierci.

Wypada wspomnieć o działalności najbardziej czynnych i udzielających się na zjazdach, sympozjach i konferencjach pracowników Wydziału. Należą do nich księża: Jan Sieg, Adam Żak i Piotr Lenartowicz. Wymieńmy przykładowo ważniejsze ich zaangażowania:

Ks. prof. Jan Sieg dnia 19 XI 1990 r. wyjechał do Bochum (RFN) z wykładem pt.: "Die Werte der polnischen Kultur in Hinsicht auf die europäische Völkergemeinschaft" [Wartości kultury polskiej dla społeczności narodów europejskich]; 9 XI 1990 r. wygłosił referat pt.: "Katolicka nauka społeczna – aktualne tematy" na Międzynarodowej Konferencji Chrześcijańskiej Demokracji. Od 10 do 11 VI 1991 r. brał udział w Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej w Katowicach, gdzie wygłosił referat pt.: "Chrześcijańskie zasady współżycia narodowego i międzynarodowego". W dniach 2–5 IX 1991 r. uczestniczył w *Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft Frankfurter Sozialwissenschaftler und Sozialpraktiker S.J.* [Doroczne robocze posiedzenie Towarzystwa Frankfurckich Socjologów Teoretyków i Praktyków TJ] w Ludwigshafen (RFN) nt. Encykliki "Centesimus annus". Ponadto co miesiąc brał udział w Konwersatorium w Instytucie Jana Pawła II. na KUL.

Ks. prof. Piotr Lenartowicz w dniach od 30 XI do 2 XII 1990 r. brał udział w Konferencji Towarzystwa Naukowego KUL, gdzie wygłosił referat pt.: "O genezie pojęć teleologicznych w biologii." Dnia 15.III.1991 wygłosił prelekcję dla pracowników naukowych w Poznaniu, pt.: "Totipotencjalność – kluczowe pojęcie biologii rozwoju. Całość w całości i całość w części." W dniach od 11 do 15.IX.1991 brał udział w II Europejskim Zjeździe Jezuitów Przyrodników w San Cugat k. Barcelony, gdzie wygłosił odczyt nt. biologicznego systemu kodów i sygnałów molekularnych.

Ks. dr Adam Żak wziął udział w dniach 18–21 III 1991 r. w konferencji niemieckojęzycznych jezuitów duszpasterzy akademickich w Vorderheubach, gdzie wygłosił referat pt.: "Chrześcijaństwo i polityka w postkomunistycznym społeczeństwie". Dnia 23 IV 1991 r. wygłosił na polsko–niemieckim spotkaniu młodzieży w Wojnowicach referat pt.: "Zur Lage der Gerechtigkeit. Herausforderungen an die Kirche im ehemaligen Ostblock" [O sytuacji sprawiedliwości. Wyzwania dla kościołów w byłym Bloku Wschodnim]. W dniach 10 i 11 V 1991 r. uczestniczył w międzynarodowym kolokwium w belgijskim mieście Huy, gdzie wygłosił referat pt.: "Die historische Rolle der Kirche im Erwachen der demokratischen Bewegungen in Polen" [Historyczna rola Kościoła w przebudzeniu ruchów demokratycznych w Polsce].

Ks. prof. Roman Darowski czynnie uczestniczył w posiedzeniach *Komisji Episkopatu Polski do Spraw Dialogu z Niewierzącymi*, której jest członkiem.

Zajęcia na naszej Uczelni rozpoczęły się 1. października. Bierze w nich udział w sumie 311 studentów, w tym na kierunku filozofii systematycznej 93, na kierunku pedagogiki religijnej 136, a na IKR 82.

Witamy w naszym gronie wszystkich, a zwłaszcza nowo przyjętych i życzymy im owocnych studiów i postępów w poznawaniu prawdy.

Dnia 4 października 1991 r. w czasie uroczystej Inauguracji roku akademickiego w Bazylice Najśw. Serca Jezusowego w Krakowie.

Ks. prof. dr hab. Stanisław Ziemiański SJ
Sekretarz Wydziału

SPRAWOZDANIE

z działalności Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego
w Krakowie w roku akademickim 1991/92

Trzeci już raz powierzamy Bożemu Sercu nasze studia na Wydziale Filozoficznym Zbawicielowi, inaugurując rok akademicki 1992/93 w Bazylice Najśw. Serca Jezusowego. I same już zewnętrzne okoliczności świadczą, że Wydział się rozwija i rozrasta: Po raz pierwszy wystąpił na inauguracji chór studencki, złożony już nie tylko z kleryków. Dostrzegamy też większy udział pracowników świeckich w naszej uroczystości. W dużej mierze ten rozwój zawdzięczamy Władzom Uczelni, a na pierwszym miejscu Wicekanclerzowi, O. Prowincjałowi Mieczysławowi Kożuchowi, który czuwa nad właściwym funkcjonowaniem studiów, oraz ekonomowi Prowincji, O. Józefowi Zajączowi, dbającemu z ramienia Zakonu o stronę materialną Wydziału. Dziękujemy O. Prowincjałowi za przewodniczenie dzisiejszej liturgii oraz za immatrykulowanie nowych studentów.

Jak zwykle, przy okazji inauguracji oglądamy się niejako i patrzymy na przebytą drogę, starając się podsumować stan i działalność Wydziału. Ubiegły rok akademicki nie obfitował w jakieś nadzwyczajne wydarzenia. Był zwykłym rokiem pracy. Czyniliśmy starania, by nie stać w miejscu, ale się rozwijać. I tak, powiększyło się grono pracowników Wydziału. O. Prowincjał mianował nowych wykładowców, mianowicie księży: lic. Piotra Badurę, dra Stanisława Głaza, mgra Krzysztofa Homę, dra Kazimierza Lenia, licencjata Wiesława Pawłowskiego i mgra Franciszka Rzepkę. Do zespołu wykładowców i lektorów świeckich przyłączyli się: mgr Jadwiga Broczkowska, mgr Ewa Gurba oraz dr Krzysztof Gurba, mgr Artur Kowalski, mgr Tomasz Koźmin, Agata Pasieczny, mgr Małgorzata Smolak, mgr Magdalena Bronikowska-Tischner, dr Barbara Turlejska, dr Emil Szewczyk oraz dr Anna Żarow-Nitoń. Witamy ich serdecznie w naszym gronie!

Niestety, kilku z długoletnich profesorów Wydziału musiało przejść na emeryturę. Należą do nich księża: Jan Popiel, Tadeusz Ślipko, Ludwik Piechnik i Jan Sieg, którzy mimo tego w miarę możliwości służą nadal swoją pracą i doświadczeniem.

Rada Wydziału przedłużyła na dalsze trzy lata kadencję dotychczasowego sekretarza Wydziału ks. Stanisława Ziemiańskiego.

Stopień licencjata filozofii zdobyło na naszym Wydziale 9 studentów; stopień bakalaureata – 20. Absolwentów IKR było w sumie 51, z tym, że 25 osób otrzymało dyplomy po dwóch latach, 26 osób natomiast uzupełniało studium przez dodatkowy semestr, aby otrzymać uprawnienie do uczenia katechizmu w szkołach. Im wszystkim składamy dzisiaj serdeczne gratulacje.

Liczba słuchaczy na początku roku akademickiego 1991/92 wynosiła 226, w tym 101 na IKR. Ośmiu spośród nich uzyskało zezwolenie na rozpoczęcie kursu licencjackiego.

W dalszym ciągu Wydział ma charakter poniekąd międzynarodowy, ponieważ wśród naszych studentów mamy pięciu Czechów, czworo Słowaków, troje Rosjan i dwoje Ukraińców.

Jak prawie wszyscy Polacy, odczuwamy i my trudną sytuację gospodarczą i musimy się z nią liczyć. Dzięki jednak ofiarności przyjaciół Wydziału, którzy nadsyłają ofiary na Fundację Św. Ignacego Loyoli (Konto: VI Oddział BPH Kraków, Nr 323431-19187-132-3), możemy, jak się to mówi, wiązać jakoś koniec z końcem. Z pieniędzy Fundacji mogliśmy choć w części wypłacić pensje pracownikom świeckim i zapłacić podatki. Wydział uzyskał swój numer statystyczny (tzw. REGON) i mógł założyć konto bankowe ułatwiające płacenie podatków za pomocą przelewu. Z zebranych funduszy część poszła na bieżące remonty i wyposażenie budynku "Ignatianum" (dawna drukarnia WAM) oraz sali przeznaczonej na czytelnię.

Wydział korzysta z dwóch bibliotek mieszczących się przy ul. Kopernika 26: z Biblioteki Filozoficznej oraz z Biblioteki Pisarzy w budynku WAM.

Biblioteka Filozoficzna liczy obecnie 44 500 pozycji bibliograficznych. Jej zasoby powiększyły się w ciągu roku o 1500 pozycji. Znaczący udział w tej liczbie mają książki подарowane nam przez jezuicką *Hochschule für Philosophie* w Monachium. Trwa komputeryzacja druków zwartych. Spośród bibliotek kościelnych, należących do konfederacji "Fides" stoimy, pod względem liczby pozycji ujętych w bazach komputerowych, na pierwszym miejscu. Jest nadzieja, że prace te będą mogły być jeszcze bardziej przyspieszone, ponieważ Biblioteka wzbogaciła się o dodatkowy komputer, przystosowany do pracy bibliotecznej. Biblioteka Filozoficzna współpracowała w szerszym zakresie z innymi bibliotekami, przede wszystkim kościelnymi. Kierownik Biblioteki Czesław Michalunio uczestniczył w różnych spotkaniach, mających na celu przygotowanie ogólnopolskiego programu do katalogowania czasopism.

Także Biblioteka Pisarzy udostępnia życzliwie swoje zbiory wykładowcom i studentom Wydziału. Liczy ona ok. 75 000 tytułów książek nowszych, ok. 50 000 starodruków i książek dziewiętnastowiecznych oraz ok 50 000 tomów czasopism. I ta Biblioteka w szybkim tempie się komputeryzuje. Ojcu Dziekanowi i zarazem Dyrektorowi Biblioteki oraz jego współpracownikom składam w tym miejscu w imieniu Wydziału serdeczne podziękowanie. Dodajmy, że Wydział ma połączenie z międzynarodową siecią elektroniczną E-Mail, a przez nią z wszystkimi większymi ośrodkami naukowymi świata.

Towarzystwo Naukowe Księży Jezuitów, działające od 1951 r. odbyło w tym roku akademickim 3 spotkania, na których wygłoszono następujące referaty:

12 grudnia 1991 r. p. prof. Ewa Bieńkowska (Paryż) – "Hermeneutyka jako filozofia kultury od średniowiecza do postmodernizmu";

10 stycznia 1992 r. ks. dr Tadeusz Rostworowski SJ – "Pokój, spoczynek i dynamizm. Próba filozoficznej interpretacji";

18 lutego 1992 r. ks. dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ – "Monolog: Ks. Tischner pod lupą Mieczysława Gogacza".

Profesorowie Wydziału opublikowali szereg książek i kilkadziesiąt artykułów. Przykładowo: ks. Zb. Marek i ks. Wł. Kubik wraz sześciuosobowym zespołem wydali *Podręcznik metodyczny dla katechetów dzieci w wieku przedszkolnym*, trzy tomy; księża: A. Hajduk, W. Kubik, i Z. Marek wraz z zespołem kierowanym przez ks. Jana Charytańskiego opracowali podręcznik metodyczny dla katechety i równoległy podręcznik dla ucznia trzeciej klasy liceum. Ks. W. Kubik redagował *Biuletyn Katechetyczny* w kwartalniku "Collectanea Theologica", a ks. Z. Marek jako redaktor naczelny, przygotował do druku cztery numery czasopisma "Horyzonty Wiary". Ks. prof. Stanisław Ziemiański wraz z ks. Stanisławem Kalużą wydali *Poradnik dla kapelanów lecznictwa zamkniętego*. Ukazał się też, choć z opóźnieniem, *Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1990*.

Obok pracy dydaktycznej na Wydziale, profesorowie nasi wykładają także na innych uczelniach, jak: Papieska Akademia Teologiczna, Akademia Teologii Katolickiej, Uniwersytet Jagielloński, Wydział Teologiczny "Bobolanum" i inne. Wypada wspomnieć o działalności najbardziej czynnych i udzielających się na zjazdach, sympozjach i konferencjach pracowników Wydziału. Należą do nich księża: Jan Sieg, Adam Żak, Władysław Kubik

i Andrzej Hajduk. Wymieńmy przykładowo ważniejsze ich zaangażowania w r. ak. 1991/92:

Ks. Jan Sieg uczestniczył niemal co miesiąc w Konwersatorium w Instytucie im. Jana Pawła II na KUL. Dnia 6 grudnia 1991 r. wygłosił na III Międzynarodowym Sympozjum nt. własności prywatnej referat pt.: "Prawa i obowiązki prywatnych właścicieli dóbr gospodarczych jako problem etyki gospodarczej".

Ks. Adam Żak w swoich referatach i publikacjach analizował obecną sytuację w krajach postkomunistycznych oraz rolę, jaką spełnia Kościół w tych warunkach; badał możliwości dialogu z Niemcami. Przykładowo: 16 maja 1992 r. podczas konferencji w *Evangelische Akademie Berlin* poświęconej tematowi: "Christenheit in Europa – ein Gespräch zwischen Polen und Deutschen" wygłosił referat pt.: "Der Beitrag des polnischen Katholizismus am Werden Europas". W czasopiśmie jezuickim "Civiltà Cattolica" (1991, IV p. 580–584) zamieścił artykuł pt.: "Fede e giustizia. Le sfide ai cristiani dell' Europa Orientale". W "Projekt Europa", Nr 18, 1922, s. 25–30 opublikował lekko skróconą wersję tego artykułu po niemiecku. Artykuł ten ukazał się też we francuskiej i angielskiej wersji tego samego numeru pisma.

Ks. Władysław Kubik i ks. Andrzej Hajduk brali udział jako organizatorzy lub uczestnicy wielu kursów oraz sympozjów katechetycznych, np. w kursie katechetycznym w Bańskiej Bystrzycy w sierpniu 1991 r. i w maju 1992 r.; w sympozjum katechetycznym na KUL w listopadzie 1991 r., gdzie ks. Kubik wygłosił referat pt.: "Proces dydaktyczny w katechezie"; Ks. Kubik sam prowadził kurs katechetyczny w Londynie w grudniu 1991 r. i współorganizował sympozjum katechetyczne w Wyższym Instytucie Katechetycznym Sióstr Urszulanek w Krakowie w kwietniu 1992 r.; a na sympozjum katechetycznym w Białymstoku wygłosił referat pt.: "Główne ogniwa procesu dydaktycznego w katechezie". Na sympozjum zorganizowanym przez księży: Władysława Kubika, Andrzeja Hajduka i Mariana Owoca w Warszawie w czerwcu 1992 r. referat pt.: "Wkład ks. Jana Charytańskiego SJ w praktykę katechetyczną w Polsce" wygłosił ks. Zbigniew Marek.

Wspomnieć należy, że ks. Roman Darowski czynnie uczestniczył w posiedzeniach *Komisji Episkopatu Polski do Spraw Dialogu z Niewierzącymi*, której jest członkiem, oraz opublikował kilka artykułów na temat filozofii jezuickiej w XVI i XVII w. Ks. Stanisław Ziemiański natomiast został zaproszony do wygłoszenia publicznego wykładu na ATK w Warszawie w dniu 26 lutego 1992 r. na temat filozofii Boga, jako jeden z kilku

prelegentów, omawiających tę samą kwestię w serii wykładów zorganizowanych przez ks. bpa Bohdana Bejzego. Ks. Antoni Jarnuszkiewicz jest członkiem redakcji czasopisma "Edukacja Filozoficzna", a ks. Adam Żak należy do komitetu redakcyjnego czasopisma "Logos i Ethos".

Zajęcia na naszej Uczelni rozpoczęły się 2 października br. Bierze w nich udział w sumie 414 studentów, w tym na Sekcji Filozofii Systematycznej 82, na Sekcji Pedagogiki Religijnej – 198, a na IKR – 134. Na pierwszy rok na Wydział zostały przyjęte 84 osoby, a na IKR – 88. Witamy ich w naszym gronie i życzymy im owocnych studiów oraz, by się wśród nas dobrze czuli.

Dnia 16 października 1992 r. w czasie uroczystej Inauguracji roku akademickiego w Bazylice Najśw. Serca Jezusowego w Krakowie.

Ks. prof. dr hab. Stanisław Ziemiański SJ
Sekretarz Wydziału

KS. DR HAB. CZESŁAW DRAŻEK SJ

CURRICULUM VITAE I BIBLIOGRAFIA

W czerwcu 1991 r. ks. dr hab. Czesław Drażek SJ został powołany na wykładowcę na Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego w Krakowie (Seksja Pedagogiki Religijnej). W związku z tym zamieszczamy poniżej jego *curriculum vitae* oraz bibliografię.

CURRICULUM VITAE

Ks. Czesław Drażek urodził się 13 XII 1934 r. w Mogielnicach k. Rzeszowa w diecezji przemyskiej. Do Towarzystwa Jezusowego wstąpił 30 VII 1951 r. i w Starej Wsi odprawił dwuletni nowicjat. Tam też – w Gimnazjum Księży Jezuitów – uzupełniał wykształcenie średnie, zdając maturę w 1955 r. (maturę państwową, eksternistyczną uzyskał w Krakowie w 1966 r.).

Studia filozoficzne odbywał na Fakultecie Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego w Krakowie w latach 1955–58 i zakończył je stopniem licencjata filozofii (temat pracy: *Geneza religii według marksistów a fakty etnologiczne*). Studia teologiczne ukończył na Wydziale Teologicznym "Bobolanum" Towarzystwa Jezusowego w Warszawie w latach 1958–62, uzyskując stopień licencjata teologii (temat pracy: *Chrystologia Świadców Jehowy*). Świecenia kapłańskie przyjął 31 VII 1961 r. w Warszawie.

W latach 1966–68 odbył studia specjalistyczne na Wydziale Teologicznym KUL (Seksja Liturgiczna), gdzie nostryfikował pracę licencjacką z "Bobolanum", uzyskując tytuł magistra teologii w 1967 r. Jako uczestnik seminarium ks. dra Wacława Schenka, napisał rozprawę doktorską nt. *Rozwój kultu*

Najśw. Serca Jezusowego w Polsce 1705–1765 pod kierunkiem ks. prof. Mariana Rechowicza i obronił ją na Wydziale Teologicznym KUL w 1972 r.

W zakonie pełnił różne obowiązki. W latach 1963–80 był duszpasterzem akademickim przy Bazylice Najśw. Serca Jezusa w Krakowie. Równocześnie w latach 1968–69 spełniał funkcję diecezjalnego duszpasterza rodzin w archidiecezji krakowskiej, a w latach 1972–78 był rektorem Kolegium Jezuitów w Krakowie. W latach 1980–83 pracował w Redakcji Centralnej Radia Watykańskiego w Rzymie. W czasie obrad Synodu Biskupów w 1980, 1983 i w 1987 r. brał udział w pracach Sekretariatu Synodu Biskupów oraz był sprawozdawcą z obrad synodalnych w Polskiej Sekcji Radia Watykańskiego. Od 1984 do 1990 r. był przełożonym Rezydencji Jezuitów w Krakowie–Przegorzalach.

Uczestniczył w międzynarodowych sympozjach naukowych: w Mediolanie w 1980 r. (temat: *Środki społecznego przekazu a rodzina*), w Tuluzie w 1981 r. (temat: *Od Haurietis aquas do Dives in misericordia*), w Madrycie w 1984 roku (temat: *Teologia kultu Najśw. Serca Jezusa*), oraz w Rzymie w 1986 r. (temat: *Przeciw wszystkim trądom świata*). Od 1984 r. jest członkiem *Międzynarodowego Instytutu Serca Jezusa*.

Odbywał podróże naukowe do Francji, Hiszpanii, Italii i na Madagaskar w celu gromadzenia materiałów archiwalnych odnoszących się do życia, działalności i świętości o. Jana Beyzyma. W 1983 r. otrzymał nominację na wicepostulatora beatyfikacji o. Jana Beyzyma. Przeprowadził dochodzenie kanoniczne, dotyczące sprawy Sługi Bożego, zakończone 6 VI 1986 r. w Krakowie i 1 IX 1987 r. w Maranie na Madagaskarze. Na podstawie zebranej dokumentacji napisał "Positio Causae".

Stopień doktora habilitowanego z zakresu teologii duchowości uzyskał na Wydziale Teologicznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie dnia 4 marca 1991 r., przedstawiając rozprawę *Vie, activité et sainteté du Serviteur de Dieu Jean Beyzym (1850–1912), prêtre de la Compagnie de Jésus*, Rome 1989. W maju 1991 r. został mianowany przez Sekretariat Stanu Stolicy Apostolskiej redaktorem naczelnym polskiej edycji "L'Osservatore Romano". Obowiązki redaktora objął w czerwcu tegoż roku.

BIBLIOGRAFIA

1957

1. Z życia filozofów krakowskich. *Wiadomości z Prowincji Małopolskiej Towarzystwa Jezusowego*. Kraków 1957 nr 1 s. 27–31.
2. Z pamiętnika filozofa. *Wiadomości z Prowincji Małopolskiej Towarzystwa Jezusowego*. 1957 nr 4 s. 120–123.
3. 25 dni i tyleż nocy pod starowiejskim niebem. *Wiadomości z Prowincji Małopolskiej Towarzystwa Jezusowego*. 1957 nr 5 s. 169–173.
4. Zapomniana wielkość narodowa. *Przewodnik Katolicki*. R. 63: 1957 s. 587.

1958

5. Z filozofii. *Wiadomości z Prowincji Małopolskiej Towarzystwa Jezusowego*. 1958 nr 2 s. 127–129.
6. O prawdziwy kult św. Stanisława Kostki. *Homo Dei*. R. 27: 1958 nr 1 s. 120–121.

1960

7. Such Czesław [pseud.]: Niebezpieczeństwo powierzchownego katolicyzmu. *Za i Przeciw*. R. 4: 1960 nr 10 s. 6.
8. Kisielowski Józef [pseud.]: W rodzinnych stronach św. Stanisława Kostki. *Za i Przeciw*. R. 4: 1960 nr 46 s. 6.

1961

9. Kisielowski Józef [pseud.]: Religia pierwotnego człowieka. *Gość Niedzielny*. R. 30: 1961 nr 7 s. 49–50.
10. Kisielowski Józef [pseud.]: Praktyczne chrześcijaństwo. *Gość Niedzielny*. R. 30: 1961 nr 23 s. 177–178.
11. 76-letni prymicjant. *Gość Niedzielny*. R. 30: 1961 nr 30 s. 240 [bez autora].

1962

12. Piotr Skarga, w 350 rocznicę śmierci (1612–1962). *Przewodnik Katolicki*. R. 68: 1962 nr 38 s. 595–600.
13. Skarga, jakiego nie znamy. *Tygodnik Powszechny*. R. 16: 1962 nr 38 s. 1–2.
14. Keżard Czesław [pseud.]: Ojciec ubogich. *Gość Niedzielny*. R. 31: 1962 nr 39 s. 305–306.
15. Posługacz trędowatych. *Tygodnik Powszechny*. R. 16: 1962 nr 44 s. 9.

1965

16. 400 lat jezuitów w Polsce. *Tygodnik Powszechny*. R. 19: 1965 nr 6 s. 5.

1966

17. Piotr Skarga (1536–1612). *Przewodnik Katolicki*. R. 72: 1966 s. 135.

1967

18. Mechanika a liturgia. *Collectanea Theologica*. R. 37: 1967 nr 2 s. 171–172.

1968

19. Liturgia na Synodzie Biskupów w Rzymie. *Collectanea Theologica*. R. 38: 1968 nr 2 s. 115–118.
20. Chrześcijaństwo paschalne. *Przewodnik Katolicki*. R. 74: 1968 nr 15 s. 138–139.

1972

21. Z dziejów kultu Najświętszego Serca Jezusowego. W: *Zawierzyliśmy miłości*. Pr. zb. T. 1. Kraków 1972 s. 16–70.
22. Jan Beyzym. Misjonarz, jezuita. [Dodatek do:] Wł. Padacz: *Z polskiej gleby*. Kraków 1972 s. 462–472.
23. Piotr Skarga. Jezuita, pisarz, kaznodzieja. [Dodatek do:] Wł. Padacz: *Z polskiej gleby*. Kraków 1972 s. 427–445. Toż. Kraków 1984 ss. 21.

1973

24. Niedościągłe bogactwa [wywiad przeprowadz. przez S. Walkowiaka]. *Przewodnik Katolicki*. R. 79: 1973 nr 11 s. 92–93.

1974

25. Przymnóż nam wiary. W: *Otwarcie w wierze*. Pr. zb. pod red. R. Darowskiego. Kraków 1974 s. 9–33.
26. Chrystus Kaspra Druźbickiego. *Znak*. R. 26: 1974 nr 5 s. 606–616. Toż w j. franc.: Kasper Druźbicki, le théologien du Cœur de Jésus. *Prier et Servir*. R. 1987 nr 4 s. 273–289.

1975

27. Nieznane notatki kardynała Bea. *Tygodnik Powszechny*. R. 29: 1975 nr 14 s. 3.
28. Paray-le-Monial (1675–1975). *Tygodnik Powszechny*. R. 29: 1975 nr 45 s. 7.
29. Listy Ojca Jana Bezymia. *Znak*. R. 27: 1975 nr 8 s. 1040–1070 (wybór i opracowanie). Tamże: [Wstęp]. S. 1040–1043.

1976

30. Dar wspólnoty. *Znak*. R. 28: 1976 nr 6 s. 780–789.
31. Z Paray-le-Monial do Polski. *Znak*. R. 28: 1976 nr 10 s. 1414–1425.

1977

32. Szpital na pustyni. *Znak*. R. 29: 1977 nr 7–8 s. 874–897.
33. Posługacz trędowatych. Wyd. 1. Kraków 1977 ss. 271. Wyd. 2 poszerzone. Tamże 1980 ss. 258. Wyd. 3. Tamże 1985 ss. 310.

1978

34. O polskim misjonarzu O. Bezymie. *Słowo Powszechne*. R. 32: 1978 nr 280 s. 3.

35. Ojciec "Tatar". *Gość Niedzielny*. R. 1978 nr 8 s. 5. Toż jako ulotka. Kraków 1978 ss. 6.
36. Małżeństwo we wspólnocie Kościoła. W: *Miłość, małżeństwo, rodzina*. Pr. zb. pod red. Fr. Adamskiego. Wyd. 1. Kraków 1978 s. 73–120. Wyd. 2. Tamże 1981. Wyd. 3. Tamże 1985. Wyd. 4. Tamże 1988. Toż: Małżeństwo we wspólnocie Ludu Bożego. *Znak*. R. 30: 1978 nr 7–8 s. 873–892.
37. Bóg bliski. *Znak*. R. 30: 1978 nr 4–5 s. 569–595.
38. Polskie starania o wprowadzenie do liturgii Kościoła święta Serca Jezusa. *Analecta Cracoviensia*. R. 1978 nr 10 s. 455–470. Toż w j. hiszp.: Contribución de Polonia a la instauración de una fiesta litúrgica en honor del Sagrado Corazón con misa y oficio propios. W: *Cor Cristi*. Bogota 1980 s. 42–59. Toż w j. franc.: Contribution de la Pologne à l'instauration d'une fête liturgique en l'honneur du Sacré-Coeur avec messe et office propres. W: *Le mystère du Coeur du Christ*. Paris 1981 s. 11–28.

1979

39. Karol Wojtyła visto da vicino. *Il Messaggio del Cuore di Gesù*. R. 1979 nr 21 s. 531–538.
40. Z ustanowienia Bożego. *Postaniec Serca Jezusa* (Chicago). R. 1979 nr 4 s. 19–22; nr 5 s. 21–22.
41. Tajemnica to wielka. *Postaniec Serca Jezusa* (Chicago). R. 1979 nr 6 s. 24–26; nr 7–8 s. 24–26.
42. Cały dla Boga i ludzi. W: *Habemus Papam*. Kraków 1979 s. 135–203.
43. Felix Cracovia. Nel nono centenario del martirio di Santo Sanislao. *Civiltà Cattolica*. R. 130: 1979 nr 3094 s. 322–331.

1980

44. W obliczu Kościoła. *Postaniec Serca Jezusa* (Chicago). R. 1980 nr 1 s. 16–18.
45. Przeszkody małżeńskie. *Postaniec Serca Jezusa* (Chicago). R. 1980 nr 2 s. 25–28.
46. Culte du Sacré Coeur en Pologne. *Prier et Servir*. R. 1980 nr 2 s. 41–44.

47. Karol Wojtyła pasterz. [Wprowadzenie do:] W. Gramatowski, Z. Wilińska: *Karol Wojtyła w świetle publikacji. Bibliografia*. Città del Vaticano 1980 s. 44–49.
48. Posługacz trędowatych (montaż audiowizualny). [Kraków 1980, b.a.] ss. 32.

1981

49. Bractwo Serca Jezusowego w dawnej Polsce. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*. R. 34: 1981 s. 173–182.
50. L'attività pastorale del Card. Wojtyła, arcivescovo di Cracovia. *La Civiltà Cattolica*. R. 132: 1981 nr 3141 s. 238–249.
51. La morte del Cardinale Stefan Wyszyński. *La Civiltà Cattolica*. R. 132: 1981 nr 3144 s. 578–585.
52. Złoty jubileusz Radia Watykańskiego. *Przegląd Powszechny* (Londyn). R. 1981 nr 3–4 s. 17–20.
53. Posługacz trędowatych O. Jan Beyzym. Rzym 1981 ss. 8.
54. Come è nato il motto "Totus tuus" del Papa Giovanni Paolo II. *Radio Vaticana. Studi*. R. 25: 1981 nr 42 s. 1–7. Toż w j. hiszp.: "Totus tuus", lema de Juan Pablo II. *L'Osservatore Romano*. R. 13: 1981 nr 49 s. 1, 20.
55. La preghiera nella vita e nell'insegnamento di Giovanni Paolo II. *Radio Vaticana. Studi*. R. 25: 1981 nr 72 s. 1–5. Toż w: *Il Messaggio del Cuore di Gesù*. R. 1981 nr 23 s. II–VII.
56. Rec.: "Alle fonti del rinnovamento: Studio sull'attuazione del Concilio Vaticano Secondo" di Karol Wojtyła. Libreria Editrice Vaticana 1981. *Radio Vaticana. Studi*. R. 25: 1981 nr 32 s. 1–3.
57. Affidamento della Chiesa e del mondo alla Madonna. *Radio Vaticana. Studi*. R. 25: 1981 nr 55 s. 1–4.
58. Perché i viaggi di Giovanni Paolo II? *Il Messaggio del Cuore di Gesù*. R. 1981 nr 3 s. 189–193.
59. Chi è il mio prossimo? *Comunicazione della Redazione Centrale*. [Radio Vaticana.] R. 1981 nr 699 s. 1–4.
60. Karol Wojtyła operaio della Solvay di Cracovia. *Comunicazione della Redazione Centrale*. [Radio Vaticana.] R. 1981 nr 888 s. 1–2.
61. Intervista a S. E. Mons. Adam Kozłowiecki SJ. *Comunicazione della Redazione Centrale*. [Radio Vaticana.] R. 1981 nr 2358 s. 1–2.

62. Ojciec trędowatych. *Postaniec Serca Jezusowego*. R. 111: 1982 nr 1 s. 13–15.
63. Zawierzenie Kościoła i świata Matce Bożej. *Postaniec Serca Jezusowego*. R. 111: 1982 nr 1 s. 16–17.
64. Rodzina w Zambii [wywiad z ks. abpem A. Kozłowieckim]. *Postaniec Serca Jezusowego*. R. 111: 1982 nr 7 s. 18–20.
65. Sakrament wielki. *Postaniec Serca Jezusowego*. R. 111: 1982 nr 4–5 s. 8–9.
66. Jan Paweł II a rodzina. *Postaniec Serca Jezusowego*. R. 111: 1982 nr 9 s. 20–21.
67. Obraz współczesnej rodziny. *Postaniec Serca Jezusowego*. R. 111: 1982 nr 10 s. 17–19.
68. Sumienie. *Postaniec Serca Jezusowego*. R. 111: 1982 nr 11 s. 11.
69. Kanonizacja O. Maksymiliana Kolbe. *Kronika Rzymską*. R. 1982 nr 6 s. 1–5.
70. W służbie trędowatych. *Postaniec Serca Jezusa* (Chicago). R. 66: 1982 nr 1 s. 1–3; nr 2 s. 14–17.
71. Perchè Giovanni Paolo II a Fatima? *Radio Vaticana. Studi*. R. 26: 1982 nr 16 s. 1–7.
72. A Fatima ad un anno dall'attentato per riaffermare la dignità del perdono. *Avvenire*. R. 1982 12 V s. 5.
73. I motivi del viaggio del Papa al celebre santuario mariano; atto di speranza denso di ricchiami. *Avvenire*. R. 1982 13 V s. 5.
74. I 600 anni dell'immagine della Madonna Nera a Częstochowa: storia e descrizione del dipinto. *Radio Vaticana. Studi*. R. 26: 1982 nr 17 s. 1–7.
75. I 600 anni dell'immagine della Madonna Nera a Częstochowa: il dipinto della Madonna Nera nelle vicende del popolo polacco. *Radio Vaticana. Studi*. R. 26: 1982 nr 28 s. 1–7.
76. I 600 anni dell'immagine della Madonna Nera a Częstochowa: il significato del dipinto nella vita del popolo polacco di oggi. *Radio Vaticana. Studi*. R. 26: 1982 nr 29 s. 1–6.
77. Nel 4° anniversario dell'elezione del Papa Giovanni Paolo II nella luce di Gesù Cristo. *Radio Vaticana. Studi*. R. 26: 1982 nr 37 s. 1–5.

78. Perché i viaggi del Santo Padre siano apprezzati come un servizio a tutti gli uomini, specialmente ai più poveri. *Comunicazione della Redazione Centrale*. [Radio Vaticana.] R. 1982 nr 1472 s. 1–5.
79. 18 maggio: compleanno del S. Padre. *Comunicazione della Redazione Centrale*. [Radio Vaticana.] R. 1982 nr 1652 s. 1–2.
80. Sei secoli di presenza della "Madonna Nera" a Częstochowa. *La Civiltà Cattolica*. R. 133: 1982 nr 3171–2 s. 209–219.
81. La oración según Juan Pablo II. *Reino de Cristo*. R. 1982 nr 258 s. 17–18.
82. Incontrare e servire l'uomo. *Il Messaggio del Cuore di Gesù*. R. 1982 nr 13–14 s. 573–577.

1983

83. Miłość to wielka rzecz. *Postaniec Serca Jezusowego*. R. 112: 1983 nr 2 s. 20–21.
84. Wziąć krzyż. *Postaniec Serca Jezusowego*. R. 112: 1983 nr 3 s. 6–7.
85. Powiew Ducha Świętego. *Postaniec Serca Jezusowego*. R. 112: 1983 nr 4 s. 8–9.
86. Papież w Fatimie. *Postaniec Serca Jezusowego*. R. 112: 1983 nr 5 s. 20–21.
87. Rok urodzaju. *Postaniec Serca Jezusowego*. R. 112: 1983 nr 7–8 s. 41–42.
88. Naucz się dziwić w małżeństwie. *Postaniec Serca Jezusowego*. R. 112: 1983 nr 9 s. 10–11.
89. Po wizycie Jana Pawła II w Mediolanie. *Kronika Rzymska*. R. 1983 nr 5 s. 16–17.
90. Il Papa Pellegrino. *Radio Vaticana. Studi*. R. 27: 1983 nr 8 s. 1–8.
91. Il secondo viaggio di Giovanni Paolo II in Polonia (16–23 giugno 1983). *Radio Vaticana. Studi*. R. 27: 1983 nr 18 s. 1–27.
92. Nel 25° anniversario della consacrazione episcopale di Karol Wojtyła, "Vobis sum episcopus, vobiscum christianus". *Radio Vaticana. Studi*. R. 27: 1983 nr 22 s. 1–6.

1984

93. Bóg bliski. Kraków 1984 ss. 350 [redaktor książki]. Tamże: Wstęp, s. 7–8. Tamże: Rozwój kultu Serca Jezusa, s. 11–114.

94. Oddał życie dla trędowatych. Kraków 1984 ss. 4. Ulotka.
95. Synod Biskupów. *Postaniec Serca Jezusowego*. R. 113: 1984 nr 1 s. 21–22.
96. Pojednanie i pokuta w posłannictwie Kościoła. *Postaniec Serca Jezusowego*. R. 113: 1984 nr 2 s. 43.
97. Szkoła modlitwy. *Postaniec Serca Jezusowego*. R. 113: 1984 nr 6 s. 140–141.
98. Modlitwa za Kościół i świat. *Postaniec Serca Jezusowego*. R. 113: 1984 nr 7 s. 146–147.
99. Modlić się pracą. *Postaniec Serca Jezusowego*. R. 113: 1984 nr 8–9 s. 182–183.
100. Ankieta: Człowiek, który okazał mi serce. *Postaniec Serca Jezusowego*. R. 113: 1984 nr 10 s. 217.
101. Tam jest cząstka Polski [rozmowa z o. J. Chromikiem]. *Postaniec Serca Jezusowego*. R. 113: 1984 nr 11 s. 241–242.
102. Modlić się cierpieniem. *Postaniec Serca Jezusowego*. R. 113: 1984 nr 12 s. 256–257.
103. Al servizio dei lebbrosi. *Amici dei Lebbrosi*. R. 23: 1984 nr 8 s. 13–15.
104. Spotkanie przełożonych w Czechowicach. *Nasze Sprawy*. Biuletyn Prowincji Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego. R. 1984 nr 9 s. 189–192.

1985

105. Pisma o. Jana Beyzyma. *Nasze Sprawy*. R. 1985 nr 2 s. 35–43.
106. Modlić się całym życiem. *Postaniec Serca Jezusowego*. R. 114: 1985 nr 1 s. 15–16.
107. Największa modlitwa. *Postaniec Serca Jezusowego*. R. 114: 1985 nr 2–3 s. 26–27.
108. Posłani na świat. *Postaniec Serca Jezusowego*. R. 114: 1985 nr 2–3 s. 65–67.
109. Czuć z Kościołem. *Postaniec Serca Jezusowego*. R. 114: 1985 nr 4 s. 78–79.
110. Przy Papieżu. *Postaniec Serca Jezusowego*. R. 114: 1985 nr 5–6 s. 98–100.
111. Ojciec miłosierdzia. *Postaniec Serca Jezusowego*. R. 114: 1985 nr 7 s. 125–126.

112. Więcej "mieć" czy więcej "być". *Postaniec Serca Jezusowego*. R. 114: 1985 nr 9 s. 178–179.
113. Polska bliżej Madagaskaru [wywiad z bpem Fr. Tabao]. *Postaniec Serca Jezusowego*. R. 114: 1985 nr 10–11 s. 200–201.
114. Miłość nie jest kochana. *Postaniec Serca Jezusowego*. R. 114: 1985 nr 10–11 s. 222–223.
115. Hasło. *Postaniec Serca Jezusowego*. R. 114: nr 12 s. 258–260.
116. Serce Odkupiciela w nauczaniu Jana Pawła II. *Kalendarz Serca Jezusowego*. 1985 s. 34.–40.
117. Serce Matki Odkupiciela w nauczaniu Jana Pawła II. *Kalendarz Serca Jezusowego*. 1985 s. 83–84.
118. Radio Papieża. *Kalendarz Serca Jezusowego*. 1985 s. 32–33.
119. Dziecko w nauczaniu Jana Pawła II. Antologia wypowiedzi. Kraków 1985 ss. 149 (wybór i opracowanie tekstów wraz z grupą osób). Tamże: Wstęp, s. 5–7.

1986

120. Jak ziarno gorczycy. *Postaniec Serca Jezusowego*. R. 115: 1986 nr 2 s. 34–35.
121. Na polskiej ziemi. *Postaniec Serca Jezusowego*. R. 115: 1986 nr 3 s. 56–57.
122. W blaskach Wielkanocy. *Postaniec Serca Jezusowego*. R. 115: 1986 nr 4 s. 65–66.
123. Po pierwszym etapie. *Postaniec Serca Jezusowego*. R. 115: 1986 nr 9 s. 155.
124. Żywa Ewangelia, Ojciec Jan Beyzym. Kraków 1986 ss. 16. Toż w j. franc.: *Evangile vivant, le Père Jean Beyzym*. Paris 1987 ss. 16. Toż w j. malgaskim: *Evanjely velona, Mompera Joany Beyzym*. Fianarantsoa 1988 ss. 23.
125. Zamknięcie dochodzenia kanonicznego. *Tygodnik Powszechny*. R. 40: 1986 nr 24 s. 7. [b.a.].
126. W służbie trędowatym. *Tygodnik Powszechny*. R. 40: 1986 nr 37 s. 4.
127. Posługacz trędowatych. Kraków 1986 ss. 4 (ulotka informacyjna z modlitwą o beatyfikację).
128. Ukochał trędowatych. *Papieskie Intencje Misyjne*. R. 5: 1986 nr 1 s. 5–7.

129. Zamknięcie dochodzenia kononicznego w sprawie beatyfikacji Ojca Jana Beyzyma. *Notificationes e Curia Metropolitana Cracoviensi*. R. 74: 1986 nr 5 s. 100–102.
130. Zamknięcie dochodzenia kanonicznego w sprawie beatyfikacji Śl. B. O. Jana Beyzyma. *Postulatorski Ośrodek Studiów. Biuletyn Informacyjny*. R. 1986 nr 7–8 s. 25–26.
131. Spełnione marzenia. *Nasze Sprawy*. R. 1986 nr 7 s. 129–130.
132. Sprawa Ojca Jana Beyzyma w Rzymie. *Nasze Sprawy*. R. 1986 nr 9 s. 162–163.
133. Synod Biskupów w życiu Kościoła współczesnego. *Kalendarz Serca Jezusowego*. 1986 s. 35–39.
134. Apostoł trędowatych (rozmowa przeprowadzona przez K. Szareyko). *Nowe Życie*. R. 4: 1986 nr 21 s. 6–7.
135. Miłosierdzie Jego z pokolenia na pokolenie. *Materiały Homiletyczne* (Kraków). R. 1986 nr 83 s. 109–114.

1987

136. Serca Sercu, rozważania Jana Pawła II na miesiąc czerwiec. Kraków 1987 ss. 47 (wybór i opracowanie). Tamże: Wstęp, s. 5–6.
137. Eucharystia w nauczaniu Jana Pawła II. Antologia wypowiedzi. Kraków 1987 ss. 303 (wybór i opracowanie wraz z grupą osób). Tamże: Wstęp, s. 56.
138. Il Samaritano dei lebbrosi in Madagascar. *Gentes*. R. 1987 nr 1 s. 2–13.
139. W niedzielę. *Postaniec Serca Jezusowego*. R. 116: 1987 nr 2 s. 22.
140. Siebie Bogu ofiarować. *Postaniec Serca Jezusowego*. R. 116: 1987 nr 3 s. 38–39.
141. Eucharystia. *Postaniec Serca Jezusowego*. R. 116: 1987 nr 4 s. 53.
142. Posługacz trędowatych. *Echo z Afryki i Innych Kontynentów*. R. 95: 1987 nr 2 s. 23–24.
143. Żywa Ewangelia. *Echo z Afryki i Innych Kontynentów*. R. 95: 1987 nr 6 s. 81–83.
144. Posłannictwo ludzi świeckich w Kościele. *Materiały Duszpasterskie* (Kraków). R. 6: 1987 nr 18 s. 107–114.
145. Jest z nami. Jest Emmanuel. *Materiały Duszpasterskie* (Kraków). R. 6: 1987 nr 18 s. 115–120.

146. Cały Kościół jest misyjny. *Materiały Duszpasterskie* (Kraków). R. 6: 1987 nr 18 s. 121–127.
147. Ku beatyfikacji Ojca Jana Bezyzma, Apostoła Madagaskaru. *Kronika Rzymska*. R. 5: 1987 nr 65–66 s. 32.
148. Gdy cierpienie staje się modlitwą. *Niedziela*. R. 30: 1987 nr 3 s. 4.
149. Przed VII Synodem Biskupów: Narodziny Synodu Biskupów, Synod Biskupów w tradycji Kościoła. *Niedziela*. R. 30: 1987 nr 37 s. 67.
150. Przed VII Synodem Biskupów: Struktura Synodu Biskupów. Posoborowe Synody Biskupów. *Niedziela*. R. 30: 1987 nr 38 s. 7.
151. Przed VII Synodem Biskupów: Synod wyrazem kolegalności. Jak pracuje Synod Biskupów? *Niedziela*. R. 30: 1987 nr 39 s. 7.
152. Spotkanie przełożonych. *Nasze Sprawy*. R. 1987 nr 6 s. 121–122.
153. Wizyta Arcybiskupa z Fianarantsoa [Gilbert Ramanantoanina]. *Nasze Sprawy*. R. 1987 nr 6 s. 123.
154. List do o. Prowincjała [B. Steczka]. *Nasze Sprawy*. R. 1987 nr 10 s. 206.
155. W Maranie – śladami o. Jana Bezyzma. *Nasze Sprawy*. R. 1987 nr 12 s. 249–252.
156. Jan Bezym 1850–1912. *Echo z Afryki i Innych Kontynentów. Kalendarz Klaweriański*. R. 1987 s. 29.
157. Zawierzenie Kościoła i świata Niepokalanemu Sercu Bogarodzicy. W: *Serce za serce*. Pod red. ks. J. Woźniaka CM. Kraków 1987 s. 130–136.

1988

158. Apostoł Madagaskaru. Wybór listów ojca Jana Bezyzma. Kraków 1988 ss. 248 [wybór i opracowanie]. Tamże: Wstęp, s. 5–9.
159. Apostolato della Preghiera nel mondo: Polonia. *Il Messaggio del Cuore di Gesù*. R. 1988 nr 11 s. 851–853.
160. Pielgrzymka do Paray-le-Monial. *Posłaniec Serca Jezusowego*. R. 117: 1988 nr 11 s. 173–174.
161. Trzeźwość w życiu chrześcijanina. *Kalendarz Serca Jezusowego*. 1988 s. 36–39.
162. Trzeba na nowo uczyć się Kościoła (rozmowa przeprowadzona przez I. Makowicz). *Niedziela*. R. 31: 1988 nr 3 s. 4–5.

163. Polski szpital trędowatych w Maranie. *Niedziela*. R. 31: 1988 nr 5 s. 6–7.
164. O apostołstwie chrześcijan świeckich, VII Synod Biskupów. *Informacje Misyjne – Idźcie na cały świat*. R. 1988 nr 1 s. 14–18.
165. O. General [P.–H. Kolvenbach] we Wrocławiu. II spotkanie z Prowincją i spotkanie z przełożonymi oraz proboszczami. *Nasze Sprawy*. R. 1988 nr 7–8 s. 184–186.
166. O. General [P.–H. Kolvenbach] w Częstochowie. Spotkanie z misjonarzami ludowymi i rekolekcjonistami. *Nasze Sprawy*. R. 1988 nr 7–8 s. 214–215.

1989

167. Kult Serca Jezusa w nauczaniu Jana Pawła II. *Postaniec Serca Jezusowego*. R. 118: 1989 nr 1 s. 3.
168. Nowy dokument papieski, Christifideles laici. *Postaniec Serca Jezusowego*. R. 118: 1989 nr 4 s. 61–62.
169. Padre Jan Beyzym, gesuita polacco, tra i lebbrosi della Grande Isola. L'opera di un pioniere che ancora oggi irradia amore e speranza in molti cuori. *L'Osservatore Romano. Supplemento*. R. 1989 nr 97 26 V s. VII.
170. Poznaj swoją godność, chrześcijanie. Wybór przemówień Jana Pawła II przed niedzielną modlitwą Anioł Pański 1987 r. Kraków 1989 ss. 60 (wybór i opracowanie). Tamże: Posłani na świat [Wprowadzenie], s. 5–27.
171. Walka z trędem. *Niedziela*. R. 32: 1989 nr 5 s. 7.
172. Przed podróżą Jana Pawła II na Madagaskar. *Niedziela*. R. 32: 1989 nr 17 s. 5.
173. Papież i młodzież. *Niedziela*. R. 32: 1989 nr 33 s. 1, 5.
174. Dziesięciolecie pontyfikatu Jana Pawła II. W służbie Chrystusa. *Informacje Misyjne – Idźcie na cały świat*. R. 1989 nr 1 s. 3–5.
175. List do o. Prowincjała [B. Steczka]. *Nasze Sprawy*. R. 1989 nr 6 s. 7.
176. Jezuita a wychowanie. *Nasze Sprawy*. R. 1989 nr 11 s. 5–8.
177. Posługacz trędowatych. Scenariusz do filmu o życiu o. Jana Beyzyma. Kraków 1989 ss. 22.
178. Franciszek Gárate. *Encyklopedia Katolicka*. Lublin 1989 t. 5 s. 452.

179. Godzina święta. *Encyklopedia Katolicka*. Lublin 1989 t. 5 s. 1237-1238.
180. Congregatio de Causis Sanctorum. P. N. 1478 Cracovien.–Fianarantsoa, canonizationis Servi Dei Joannis Bezym sacerdotis professi e Societate Jesu (1850–1912). Positio super virtutibus. Roma 1989 ss. 1127.
181. Vie, activité et sainteté du Serviteur de Dieu Jean Bezym, prêtre de la Compagnie de Jésus (1850–1912). Rome 1989 ss. 1034.

1990

182. L'école de la prière du Père Jean Bezym au milieu des lépreux (toż w języku angielskim i hiszpańskim). *Prier et Servir*. R. 1990 nr 2 s. 43–61. .
183. Uwierzyliśmy miłości. *Pod Opieką Niepokalanej* (biuletyn Sióstr Służebniczek NMP z Dębicy). R. 1990 nr 2 s. 26–28.
184. Rodzina w nauczaniu Jana Pawła II. Antologia wypowiedzi. (Wybór i opracowanie wraz z grupą osób.) Kraków 1990 ss. 254. Tamże: Wstęp, s. 5.
185. Troska Kościoła o rodzinę. *Horyzonty Wiary*. R. 1990 nr 5 s. 35–48.
186. Credidimus caritati. Kazanie wygłoszone podczas jubileuszowej Mszy św. z okazji 60-lecia życia zakonnego o. Antoniego Mruka. *Nasze Sprawy*. R. 1990 nr 8 s. 11–13.
187. O. Józef Kościsz, założyciel Instytutu Wynagrodzenia Sercu Jezusa i Maryi. *Nasze Sprawy*. R. 1990 nr 10 s. 11–17.
188. Odnowa naszego duszpasterstwa wezwaniem Roku Ignacjańskiego. *Nasze Sprawy*. R. 1990 nr 10 s. 19–26.
189. U Stanisława Kostki w Rzymie. *Postaniec Serca Jezusowego*. R. 119: 1990 nr 11 s. 48–49.
190. Towarzystwo w Kościele. Kraków 1990 ss. 4.

1991

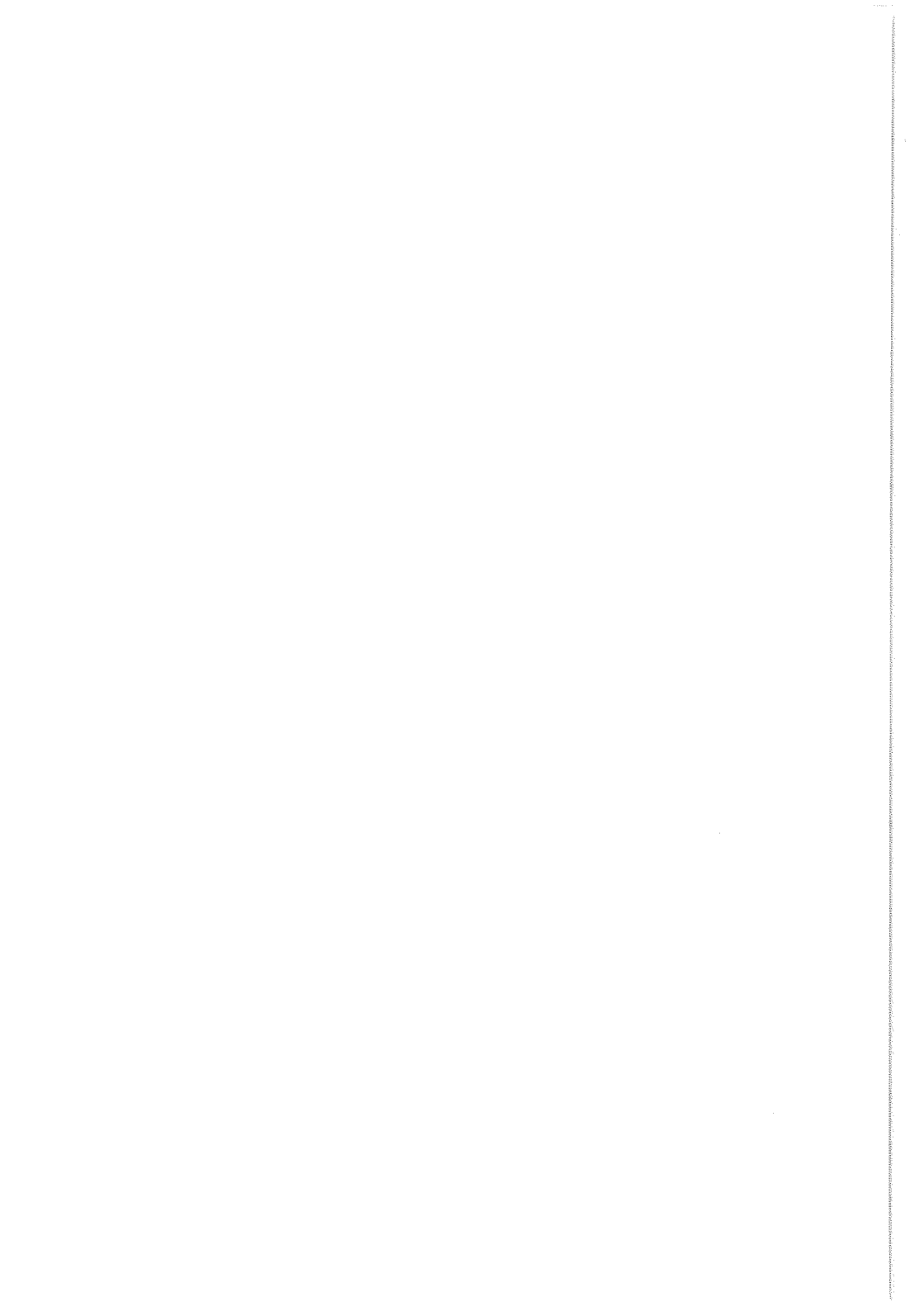
191. Szkoła apostołstwa i modlitwy. Kraków 1991, WAM, ss. 196.
192. Refleksje nad Orędziem Jana Pawła II do Młodych przed Światowym Dniem Młodzieży w Częstochowie. Kraków 1991 ss. 12.
193. Przed Światowym Dniem Młodzieży w Częstochowie. *Horyzonty Wiary*. R. 1991 nr 7 s. 47–62; Toż: *Pod Opieką Niepokalanej* (biuletyn Sióstr Służebniczek NMP z Dębicy). R. 1991 nr 1 s. 7–16.

194. Formacja misyjna chrześcijanina. *Horyzonty Wiary*. R. 1991 nr 8 s. 35–44.
195. Znaczenie eklezjalne wyniesienia na ołtarze Ojca Założyciela [Bpa Józefa Pelczara]. *Ogniwo* (biuletyn Sióstr Sercanek, Kraków). R. 1991 styczeń–marzec s. 1–6.
196. Wytrwałe dążenie do świętości naszą odpowiedzią na beatyfikację Ojca Założyciela [Bpa Józefa Pelczara]. *Ogniwo* (biuletyn Sióstr Sercanek). R. 1991 styczeń–marzec s. 6–12.
197. [Redaktor książki:] Posłannictwo Siostry Faustyny. Kraków 1991, ss. 326. Tamże *Przedmowa*, s. 3–4.
198. On the road to Our Mother's House. *L'Osservatore Romano* (supplemento), nr 176, 20 VIII 1991, s. VI–VII. Toż: En camino hacia la casa de nuestra Madre. *L'Osservatore Romano*, wyd. w j. hiszpańskim, nr 32, 9 VIII 1991, s. 6–7.
199. Droga Jana Pawła II na VI Światowy Dzień Młodzieży w Częstochowie. *L'Osservatore Romano*, wyd. polskie, 12 (1991) nr 8, s. 11–15, 24–26, 43–46. Toż (wyjątki) w: *Młodzi z Ojcem Świętym*. Pod red. ks. Ksawerego Sokółowskiego i ks. Mariana Dudy. Częstochowa 1991, s. 41–46.
200. Laurea "honoris causa" in Teologia conferita al Cardinale Andrzej Deskur. *L'Osservatore Romano*, wyd. codzienne, an. CXXXI, nr 265, 17 XI 1991, s. 4.
201. Dzień radości Kościoła. *L'Osservatore Romano*, wyd. polskie, 12 (1991) nr 12, s. 21–23.

1992

202. Kim jest człowiek? *Źródło*, 1 (1992) 11 (5 I 1992); 2 (1992) 11 (12 I 1992).
203. Kościół współczesny wobec trądu. *Horyzonty Wiary*, 1992, nr 11, s. 45–52.
204. W trosce o Europę [Specjalne Zgromadzenie Synodu Biskupów poświęcone Europie]. *L'Osservatore Romano*, wyd. polskie, 13 (1992) nr 1, s. 4, 6–8.
205. Kronika podróży [Jana-Pawła II do Friuli i Wenecji Julijskiej]. *L'Osservatore Romano*, wyd. polskie, 13 (1992) nr 6, s. 21–22 [b.a.].
206. Misja Ojca Klaudiusza [La Colombière]. *L'Osservatore Romano*, wyd. polskie, 13 (1992) nr 7, s. 15–16.

207. Kronika podróży [Jana–Pawła II do Kampanii]. *L'Osservatore Romano*, wyd. polskie, 13 (1992) nr 7, s. 27–28 [b.a.].
208. Moc w słabości. *L'Osservatore Romano*, wyd. polskie, 13 (1992) nr 8–9, s. 4–5.
209. "Nel Totus tuus" di Giovanni Paolo II un programma di vita intensamente realizzato nel dono di sè alla Vergine Madre. Con Maria ogni giorno vittima per amore. *L'Osservatore Romano*, wyd. codzienne, an. CXXXII, nr 165, 19 VII 1992, s. 5. Toż: *L'Osservatore Romano*, supplemento, nr 175, 31 VII 1992, s. 7.
210. Śladami pierwszych misjonarzy. *L'Osservatore Romano*, wyd. polskie, 13 (1992) nr 12, s. 5–8.



ROZPRAWY

Jan Sieg SJ

TRZY MODELE POSTAWY OBYWATELSKIEJ

Wstęp

Temat nasz mieści się w ramach katolickiej etyki społecznej stosowanej do podmiotów w ich historycznym uwarunkowaniu¹. Mianowicie ogólne zasady etyki społecznej zostaną zaaplikowane do trzech modeli postawy społecznej Polaków wobec państwa w okresie ostatniego półwiecza.

Pierwsze dwa modele – totalitarny i liberalny – mają charakter teoretyczny i służą do zwięzłego, opisowego ujęcia podstawowych cech faktycznej postawy społecznej Polaków do państwa komunistycznego i do budowanego od kilku lat polskiego państwa demokratycznego. Trzeci zaś model ma charakter praktyczny i normatywny, ukazujący zasadnicze cechy ideału wychowawczego postawy obywatelskiej wobec państwa.

Model totalitarny

Po drugiej wojnie światowej od zewnątrz został narzucony narodowi polskiemu ustrój polityczny dyktatury proletariatu, konsekwentnie rozbudowywany w kierunku realizacji totalitarnego państwa komunistycznego. Podstawową zasadą wyjściową tego ustroju jest twierdzenie, że jednostka sama z siebie nic nie znaczy, natomiast kolektyw znaczy wszystko. Zatem państwo jest tu traktowane jako byt pierwotny, jednostka zaś jako wtórny. Indywidualizm nie posiada żadnych własnych praw, wcześniejszych od ustawodawstwa państwowego. Zgodnie z tą podstawową zasadą państwa obozu komunistycznego (Związek Radziecki, Białoruś, Czechosłowacja,

¹ Jest to tekst wykładu wygłoszonego dnia 16 X 1992 r. podczas inauguracji roku akademickiego 1992/93 na Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego w Krakowie.

Jugosławia, Polska, Ukraina) wstrzymały się od głosu, gdy na III sesji Ogólnego Zgromadzenia ONZ w dniu 10 XII 1948 roku uchwalana była *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*².

Pod dyktandem proletariatu wszystkie dziedziny życia publicznego, nie tylko politycznego, lecz także gospodarczego, społecznego i kulturalnego, poddane były ideologicznej kontroli partii klasy robotniczej. Państwo było pojmowane jako hierarchicznie zorganizowany aparat przymusu służący za narzędzie ucisku w rękach klasy panującej. Po zniesieniu własności prywatnej środków produkcji życie gospodarcze zostało podporządkowane nakazowo-rozdzielczemu systemowi centralnego planowania, sprawowanego według kryteriów ideologiczno-politycznych obozu komunistycznego. Jedyne instytucje Kościoła katolickiego, w tym także seminaria duchowne w Polsce, pozostały wewnętrznie wolne od tej kontroli państwowo-ideologicznej.

Mocą totalitarnego systemu komunistycznego społeczeństwo obywatelskie zostało odsunięte od autentycznego uczestniczenia w życiu publicznym, zwłaszcza gdy chodziło o stanowiska kierownicze; dopuszczalne było tylko uczestniczenie pozorne, poprzez partie satelitarne czy organizacje masowe, zawsze pozostające pod kontrolą ideologiczną jedynej partii rządzącej.

Otóż przez ponad 40 lat Polacy musieli żyć, działać, pracować i spędzać czas wolny pod wszechstronną kontrolą policyjnego państwa totalitarnego i w ramach kolosalnie rozbudowanego ustawodawstwa państwowego, nie zawsze zresztą wewnątrz spójnego. I ciągle musieli się zewnętrznie przystosowywać do tej w imię ideologii ateistycznej sztucznie konstruowanej rzeczywistości państwa totalitarnego. Mocą tego koniecznego – w atmosferze lęku – przystosowywania się utrwaliła się u Polaków drogą przyzwyczajenia specyficzna postawa obywatelska wobec organów władzy państwowej.

Jest to postawa negatywna, którą cechuje nieufność wobec władz państwowych, bierność i obojętność w sprawach państwa, brak zaangażowania w pracę zawodową, wykonywaną w zakładach upaństwowionych. Przy niezdolności do inicjatywy postawę obywatelską Polaków cechowało w tym okresie nastawienie roszczeniowe, oczekiwanie wszystkiego od państwa monopolisty nie tylko w dziedzinie gospodarczej, lecz także w sferze oświaty, kultury, służby zdrowia oraz wczasów. Roszczenia te były

² J. Makowski, *Prawa człowieka.*, Warszawa 1968, s. 46-51; B. Quelquejeu, *Les grandes déclarations des droits et des libertés*, "Le Supplément", 125 (1978), s. 206.

często realizowane na drodze dawania łapówek czy przekupstwa lub wzajemnych usług członków kliki w pozaprawnym obiegu gospodarczym. Postawa negatywna Polaków wobec państwa wyrażała się również w dowcipach politycznych, ośmieszających przedstawicieli władz państwowych; mimo surowych kar za wrogą propagandę szeptaną dowcipy te obiegaly cały kraj.

Mimo upadku ustroju komunistycznego ta negatywna postawa wobec władz państwowych trwa w znacznej mierze dalej, a w aspekcie roszczeniowym jest emocjonalnie przeżywana w warunkach kryzysu gospodarczego, masowego bezrobocia i drastycznych pociągnięć polityki finansowej, podjętych dla zwalczenia inflacji.

Konieczne przystosowywanie się Polaków do narzuconego im systemu totalitarnego pozostawiło w nich trwałe ślady nie tylko w postaci nawyków wynikających z postępowania w sprawach urzędowych i państwowych, lecz także zaciążyły na ich sposobie myślenia i wartościowania moralnego. Mianowicie Polacy ciągle byli atakowani przez propagandę, szerzącą "naukowy" światopogląd materialistyczny, a ich prace i świadczenia obywatelskie oceniane były według ich ustosunkowania do partii rządzącej w świetle ideologii walki klasowej. A były to kryteria oceny niezgodne z chrześcijańską skalą wartości, obecną w kulturze narodu polskiego. W tych warunkach utrwalił się u wielu nawyk mijania się z prawdą, nie dotrzymywania wymuszonych obietnic, nierzetelnej pracy zawodowej, lekceważącego stosunku do obowiązków służbowych oraz cynicznego traktowania ludzi ubogich i potrzebujących pomocy. Tak więc system państwowy, nie liczący się z prawdą i sprawiedliwością, stał się silnym współczynnikiem demoralizacji społeczeństwa obywatelskiego.

Model liberalny

Model państwa liberalnego i konsekwentnie model postawy obywatelskiej w nim jest skrajnie przeciwny w stosunku do modelu totalitarnego. W koncepcji liberalnej za byt pierwotny i podstawowy uchodzi jednostka, podczas gdy państwo uważane jest za byt wtórny, zależny od woli i umowy społecznej jednostek. Głównym zadaniem władzy państwowej jest ochrona własności prywatnej jednostek i usuwanie wszelkich związków społecznych czy gospodarczych, stanowiących ograniczenie wolności jednostek. Ideologia liberalizmu wychodzi z przesłanek, zapożyczonych od deistów, którzy odrzucili chrześcijańską naukę o grzechu pierworodnym, głosili wiarę

w naturalną dobroć człowieka, oświeconego przez jednostkowy autonomiczny rozum. Sądziłi oni, że istnieje idealny porządek świata, dzięki któremu indywidualne działanie jednostek, kierujących się swymi naturalnymi popędami, składają się w sumie na największe bogactwo zbiorowości. Interwencje zaś władzy państwowej w działalność jednostek i właścicieli prywatnych środków produkcji powodują zakłócenie tej harmonii naturalnej i pomniejszają sumę dóbr w społeczeństwie.

W uprzemysłowionych krajach demokratycznych Zachodu narasta sygnalizowany już w encyklice *Mater et Magistra* (1961)³ proces uspołecznienia, który polega na tym, że jednostka w swoim działaniu zawodowym, gospodarczym czy publicznym jest krępowana przez zageszczającą się sieć organizacji publicznych i instytucji państwowych, w których panuje biurokracja. Przeciw temu uwarunkowaniu organizacyjnemu, jakie niesie ze sobą cywilizacja przemysłowa, protestuje zwłaszcza młodzież, wychowana w duchu ideologii indywidualistycznej, przedstawiającej wolność jako samowolę jednostki, dążącej do jak najbardziej efektywnej realizacji własnych egocentrycznych interesów bez liczenia się z dobrem publicznym i wspólnym.

W tych wrunkach cywilizacyjnych powstają ruchy emancypacyjne i wyzwoleńcze, podsycane przez inspiracje kultury masowej. W maju 1968 roku ruchy te wystąpiły żywiołowo z hasłami rewolucji kulturalnej i kontestacji totalnej, skierowanej przeciwko strukturom społeczeństwa przemysłowego i instytucjom państwowym. Z tego masowego ruchu emancypacyjnego wyszły grupy terrorystyczne, dotąd działające w bogatych państwach demokratycznych; drogą zamachów na przedstawicieli władzy usiłują one sprowokować rewolucyjne obalenie istniejącego porządku państwowego i religijnego. Głoszą one wyzwolenie, również wyzwolenie od heteronomicznej moralności przykazań Bożych i od religii, powołujących się na tradycje i autorytety sakralne.

³ Papież Jan XXIII, *Encyklika o współczesnych przemianach społecznych w świetle nauki chrześcijańskiej Mater et Magistra*, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, Cz. 1, Rzym-Lublin 1987, s. 218-268.

Neoliberalizm

Po załamaniu się reżymu komunistycznego różni intelektualiści, publicyści i działacze polityczni proponują Polakom asymilację zachodniego laickiego modelu neoliberalizmu.

Czy upadek komunizmu oznacza zwycięstwo kapitalizmu? Pytanie to zostało postawione w encyklice *Centesimus annus*, wydanej przez Jana Pawła II w setną rocznicę encykliki społecznej *Rerum novarum*⁴. Papież rozróżnił w doktrynie neoliberalizmu dwie warstwy: naukowo-ekonomiczną i ideologiczną. Odrzucił on ideologię neoliberalnego kapitalizmu i przyjął naukową teorię ekonomiczną, która wykazuje pozytywną rolę wolnego przedsiębiorstwa, rynku, własności prywatnej i wolnej inicjatywy w dziedzinie gospodarczej (CA 42).

Na uznanie zasługują również polityczne tezy neoliberalizmu, postulujące interwencję państwa dla skorygowania automatyzmu rynkowego i dla przeprowadzenia redystrybucji dochodu globalnego na rzecz słabszej części uczestników wolnokonkurencyjnego rynku, a zwłaszcza na rzecz osób, które nie mogą brać udziału w gospodarce rynkowej, jak dzieci i młodzież, inwalidzi czy osoby w wieku podeszłym.

Jednakowoż w doktrynie neoliberalizmu istnieje warstwa ideologiczna, którą Papież skrytykował w swej encyklice o pracy ludzkiej *Laborem exercens* z 1981 roku⁵. Zdaniem Papieża kapitalizm pierwotny uległ różnym przemianom na skutek interwencji władz państwowych i rewindykacyjnej działalności pracowniczych związków zawodowych. Ale ideologiczny błąd pierwotnego kapitalizmu istnieje nadal w doktrynie neoliberalizmu, gdy pod wpływem przesłanek ekonomizmu materialistycznego traktuje człowieka pracującego jako narzędzie, a pracę ludzką uważa za towar, którego cena jest ustalana według gry wolnokonkurencyjnych czynników rynkowych (LE 7).

Ten błąd ekonomizmu, obecny również w neoliberalnym kapitalizmie, wynika z ideologii materialistycznej, głoszącej prymat celowości ekonomicznej przed wymaganiami osoby ludzkiej (LE 13).

⁴ Papież Jan Paweł II, *Centesimus annus*. W setną rocznicę encykliki *Rerum novarum*, Watykan 1991.

⁵ Papież Jan Paweł II, *Encyklika o pracy ludzkiej Laborem exercens*, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, Cz. 2, Rzym-Lublin 1987, s. 203-242.

Taka ideologia ekonomizmu jest nie do pogodzenia z polską kulturą narodową, która wartościom duchowym i religijnym przyznaje prymat przed wartościami materialnymi.

Spoleczna gospodarka rynkowa, postulowana przez neoliberalizm, pod naciskiem partii socjaldemokratycznych i związków zawodowych, rozwijała się po drugiej wojnie światowej w kierunku państwa opiekuńczego. Rozbudowanie świadczeń państwowych na rzecz jednostek słabszych pociągnęło za sobą rozrost biurokracji państwowej i podwyższenia ciężarów podatkowych. Z takiego funkcjonowania aparatu władz państwowych są niezadowoleni nie tylko podatnicy, lecz także odbiorcy tych świadczeń, uzależnieni od biurokratycznej maszyny państwowej.

Model etyczno-społeczny propagowany przez katolicką naukę społeczną

Model totalitarny wzajemnego stosunku władzy państwowej do obywateli, narzucany Polakom wczoraj, był ateistyczny. Model zaś liberalny, zalecany dziś Polakom w imię postępowego Zachodu, jest laicki; jest bowiem wewnątrzświatowym ujęciem wzajemnego stosunku między jednostką a państwem w kontekście ewolucji cywilizacyjnej, czyniącej w historii swej coraz większe postępy.

Natomiast etyczno-społeczny model, proponowany przez katolicką naukę społeczną, jest otwarty ku Bogu transcendentnemu. W modelu pierwszym szczęście było przewidziane jedynie dla kolektywu. Jednostka zaś uczestniczyła w tym szczęściu tylko przez utożsamienie się z kolektywem. Drugi model obiecuje szczęście indywidualne, egocentryczne, dla jednostki dzielnej, podejmującej ryzyko inicjatywy i przedsiębiorczości, efektywnie realizującej własne interesy przy minimalnych ciężarach na rzecz państwa.

Model zaś trzeci jest otwarty ku Bogu Stwórcy świata, który jest Ojcem wszystkich ludzi, powołanych do uczestniczenia w szczęściu samego Boga. Bezwzględnym warunkiem osiągnięcia szczęścia wiecznego przez poszczególne osoby jest wzajemna miłość braterska między dziećmi Bożymi, przejawiająca się we wzajemnym świadczeniu sobie dóbr i usług. Stwórca przeznaczył dobra ziemi do użytku wszystkich ludzi i narodów. Pozytywno-prawny ustrój własności prywatnej nie może udaremnić pierwszorzędnego prawa wszystkich ludzi do używania dóbr, które każdemu człowiekowi są konieczne do utrzymania życia własnego oraz życia jego rodziny.

Dzięki powołaniu religijnemu do szczęścia w Bogu osoba ludzka godnością swą przekracza wszystkie dziedziny organizacji społecznej, gospodarczej i państwowej. Człowiek jako osoba rozumna i wolna "jest twórcą, ośrodkiem i celem całego życia gospodarczo-społecznego". Powyższa soborowa zasada stanowi kryterium humanizacji pracy ludzkiej w przemyśle i wprowadzenia wymiaru ludzkiego w urzeczowiony świat techniki⁶. Wskazuje ona na to dobro wspólne, do jakiego dążą ruchy emancypacyjne i wolnościowe.

Do urzeczywistnienia tego zadania potrzeba współpracy władz państwowych z wolną i przedsiębiorczą aktywnością obywateli, wykonywaną w pojedynkę lub w stowarzyszeniu z innymi ludźmi.

Dla tej spontanicznej działalności obywateli władza państwowa powinna ustanowić sprzyjające jej ramy prawne oraz konieczne instytucje dla zaspokojenia potrzeb społecznych i publicznych, leżących poza granicami możliwości działania osób prywatnych. Takie właśnie publiczne urzędnictwa i instytucje są określane mianem dobra wspólnego. Według nauki encykliki *O pokoju (Pacem in terris)* "wspólne dobro ogółu jest jedyną racją istnienia władz państwowych"⁷.

Zatem zadaniem aktywności władz państwowych nie jest ich własna potęga ani dominacja nad innymi państwami, lecz tworzenie instrumentalnego dobra wspólnego, przystosowanego do służby społeczeństwu obywatelskiemu. Według określenia soborowego dobro wspólne "obejmuje sumę tych warunków życia społecznego, dzięki którym jednostki, rodziny i zrzeszenia mogą pełniej i łatwiej osiągnąć swoją własną doskonałość" (KDK 74). Władze państwowe więc nie powinny bezpośrednio kierować rozwojem osób, jak się to dzieje w państwie totalitarnym, lecz tylko pośrednio, stwarzając sprzyjające warunki, i pomocniczo, podejmując działania w dziedzinach, w których inicjatywa jednostek czy prywatnych zrzeszeń jest niemożliwa.

Człowiek jako istota rozumna i wolna, wyposażona w różne uzdolnienia i talenty, sam w sposób wolny i odpowiedzialny winien realizować swój

⁶ Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*. Tekst łacińsko-polski, Poznań 1968. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, nr 63.

⁷ Papież Jan Paweł II, *Encyklika o pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności Pacem in terris*, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, Cz. 1, s. 269-303, zob. zwłaszcza nr 54.

rozwój na drodze pracy zawodowej, twórczości kulturowej, przedsiębiorczego dysponowania posiadanym majątkiem, służby bliźniemu i wypełnienia obowiązków obywatelskich. A dzieje się to zwykle we współpracy z innymi, w ramach porządku prawnego i planu potrzeb społeczeństwa, w imię których władza państwowa ma prawo nakładania podatków oraz zobowiązywania obywateli do pełnienia pewnych służb, zwłaszcza służby wojskowej.

Jeżeli obywatele będą trwali w postawie apatycznej bierności, bez zaangażowania się w wolne inicjatywy i przedsięwzięcia, przy oczekiwaniu subwencji, zasiłków oraz rent od państwa, to pomocnicze instytucje państwowe będą podobne do młyna obracającego się pusto. Wtenczas w kraju panować będzie bieda, a rozczarowani obywatele odpowiedzialność za nią przetrzucą na władze państwowe. Zatem aparat państwowy będzie funkcjonować tym skuteczniej i owocniej na rzecz obywateli, im większy będzie urodzaj inicjatyw prywatnych i przedsiębiorczości obywatelskiej przy pozytywnym nastawieniu do instytucji państwa demokratycznego, które powinny pełnić wyspecjalizowane służby na rzecz dobra wspólnego wszystkich obywateli.

Postawa solidarności obywatelskiej na rzecz dobra wspólnego

Wartością naczelną w etyczno–społecznym modelu społeczeństwa obywatelskiego jest dobro wspólne, służące rozwojowi integralnemu wszystkich obywateli. Oywatele zaś są osobami wolnymi, zatem przysługuje im podstawowe prawo wyboru i określania kierunku własnego rozwoju nie tylko w dziedzinie gospodarczej, lecz także politycznej, kulturowej i religijnej. W państwie demokratycznym temu rozkwitowi inicjatywy prywatnej i spontanicznych akcji społecznych sprzyja ustroj własności prywatnej, samorząd terytorialny i zawodowy, pluralizm stowarzyszeń społecznych, związków zawodowych i partii politycznych, wolność słowa i komunikacji społecznej oraz wolność sumienia i wolność religijna.

Te wszystkie elementy ustroju państwa demokratycznego wchodzą w określenie dobra wspólnego jako ogół warunków, umożliwiających integralny rozwój obywateli i ich zrzeszeń; innymi słowy – jest to instrumentalny aspekt dobra wspólnego. Podmiotowy zaś aspekt dobra wspólnego – to są właśnie wolne osoby ludzkie rozwijające się przez poznanie prawdy, realizowanie dobra i piękna, przez przyjaźń i służbę, przez ponoszenie ofiar materialnych celem urzeczywistnienia wartości duchowych.

Po długotrwałym okresie bierności i nieobecności w życiu publicznym Polacy potrzebują mocnych motywów, skłaniających do podejmowania wszechstronnych działań, zgodnych z poznaną prawdą i z przyjętym systemem wartości, służących dobru wspólnemu.

W ideologii liberalizmu nieobecne jest pojęcie dobra wspólnego jako dobra wyższego od własnych interesów jednostek. Według tej ideologii motywem wolnego działania jednostek jest interes własny. Służba zaś dobru wspólnemu nie przynosi jednostce bezpośredniej odpłatności, proporcjonalnej do włożonego wkładu. Jednostki, kierujące się egoistycznymi pobudkami, zrzeczają się dla obrony swoich interesów lub dla wywarcia nacisku na władze publiczne, by zmusić je do służenia ich partykularnym interesom. Przy określaniu interesów własnych za podstawę służy subiektywna teoria wartości.

Według doktryny liberalizmu władza państwowa jest wymagana dla zapewnienia jednostkom warunków, umożliwiających realizowanie własnych interesów. Drugi człowiek bowiem jest moim konkurentem, może mi przeszkadzać w moich interesach. Wynika stąd, że punktem wyjścia tej doktryny jest antagonistyczna koncepcja stosunków międzyludzkich.

W przeciwieństwie do liberalizmu – etyczno-społeczny model stosunku obywatela do władzy państwowej wychodzi z obiektywnej teorii wartości, leżącej u podstaw filozofii dobra wspólnego. Mianowicie, w rzeczywistości świata stworzonego przez Boga ludzie znajdują się w sytuacji obiektywnej, wielostronnej współzależności od siebie w życiu i działaniu. Każda jednostka żyjąca skazana jest najpierw na opiekę rodzicielską i pomoc wychowawczą na drodze swego rozwoju; po osiągnięciu zaś dojrzałości jednostka jako osoba wolna winna wejść we współdziałanie z innymi przy wzajemnym świadczeniu sobie usług i dóbr. W tym współdziałaniu żadna osoba ludzka, ze względu na jej wolność i transcendentne powołanie, nie może być traktowana instrumentalnie, ani przez innych ludzi, ani też przez władze państwowe dysponujące aparatem przymusu.

Głównym zadaniem władzy państwowej jest ta część dobra wspólnego, która leży poza zasięgiem inicjatywy prywatnej, jak obrona kraju, zabezpieczenie i udoskonalanie porządku prawnego oraz opieka społeczna.

Ten ustanowiony przez Boga ład współzależności zobowiązuje obywateli do przyjęcia postawy solidarności. Rozwój osoby ludzkiej, który dokonuje się przez aktualizację jej władz i uzdolnień według wskazań własnego wolnego sumienia, zależy w znacznej mierze od wpływów otaczającego środowiska społecznego. Oddziaływanie społeczeństwa na rozwój osoby

ludzkiej będzie pozytywne i dobroczynne, gdy osoba ludzka jest podmiotem i celem wszystkich urządzeń społecznych, za które odpowiedzialna jest władza państwowa.

Tej odpowiedzialności władz państwowych za dobro wspólne odpowiada obowiązek obywateli do uczestniczenia w życiu społecznym i wzbogacania go swą pracą i twórczością według swych uzdolnień i talentów. "Ponieważ życie społeczne – uczy Sobór – nie jest dla człowieka tylko czymś dodatkowym, wzrasta on we wszystkich swych przymiotach i staje się zdolny odpowiedzieć swemu powołaniu przez obcowanie z innymi, przez wzajemne usługi i rozmowę z braćmi" (KDK 26).

Fakt obiektywnej współzależności, istniejącej w dziedzinie gospodarczej, kulturowej, politycznej i religijnej, winien być przyjęty przez jednostki jako wyzwanie moralne. "Na tak rozumianą współzależność – pisze Jan Paweł II – właściwą odpowiedzią – jako postawa moralna i społeczna, jako 'cnota' – jest solidarność. [...] Jest to mocna i trwała wola angażowania się na rzecz dobra wspólnego, czyli dobra wszystkich i każdego, wszyscy bowiem jesteśmy naprawdę odpowiedzialni za wszystkich. [...] W świetle wiary solidarność zmierza do przekroczenia samej siebie, do nabrania wymiarów specyficznie chrześcijańskich całkowitej bezinteresowności, przebaczenia i pojednania. Wówczas bliźni jest nie tylko istotą ludzką z jej prawami i podstawową równością wobec wszystkich, ale staje się żywym obrazem Boga Ojca, odkupionym krwią Jezusa Chrystusa i poddanym stałemu działaniu Ducha Świętego. Winien być przeto kochany, nawet jeśli jest wrogiem, tą samą miłością, jaką miłuje go Bóg; trzeba być gotowym do poniesienia dla niego ofiary, nawet najwyższej: 'oddać życie za braci' (por. 1 J 3, 16)"⁸.

Zakończenie

W ustroju totalitarnym, maksymalnie ograniczającym wolności jednostek i podporządkowującym je mocarstwowym interesom państwa, postawa obywateli bywa negatywna. U większości obywateli cechuje ją bierność i oczekiwanie wszystkiego od władz państwowych. U jednostek zaś myślą-

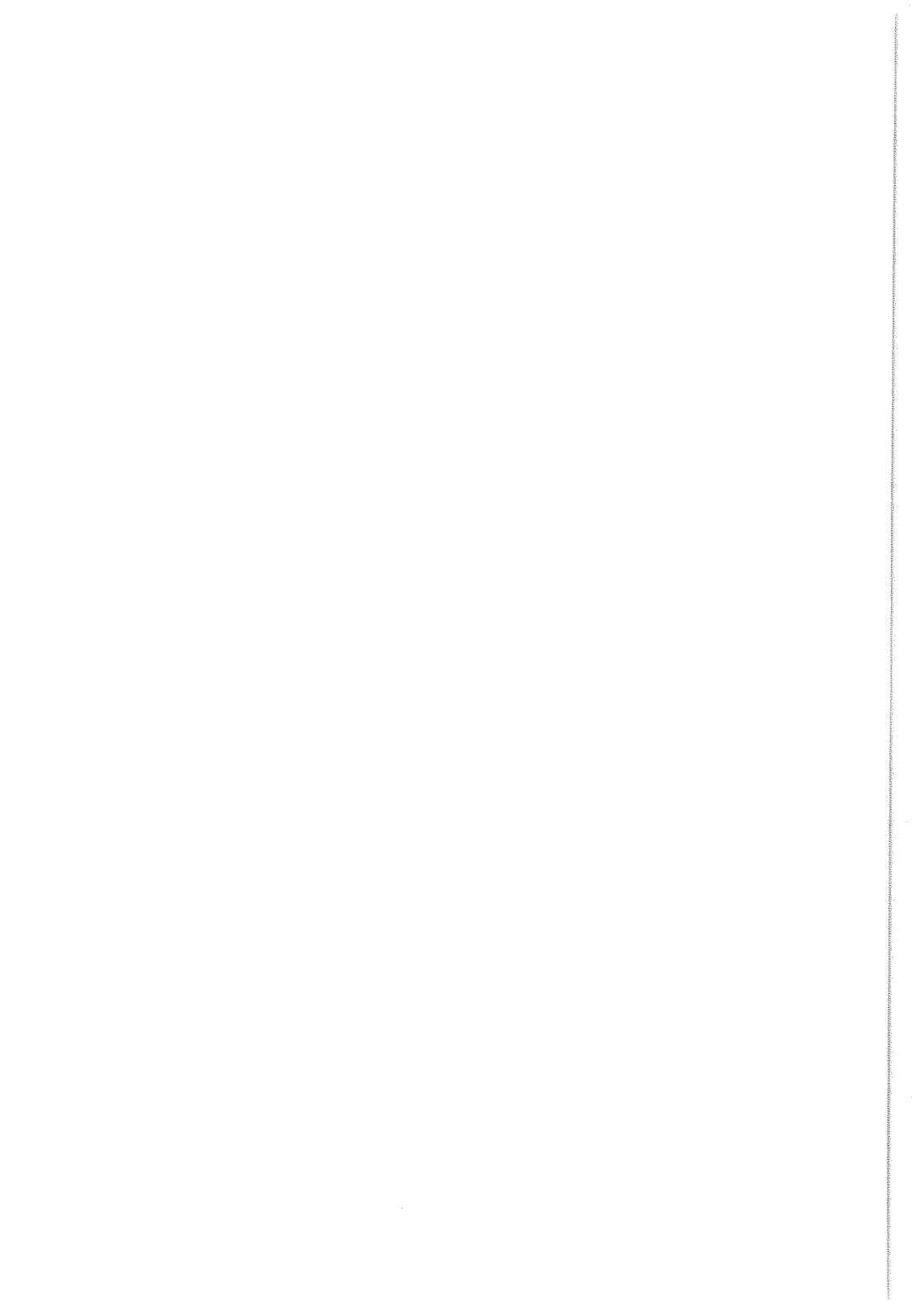
⁸ Papież Jan Paweł II, *Encyklika Sollicitudo rei socialis z okazji dwudziestej rocznicy ogłoszenia Populorum progressio*, Watykan 1987, nr 38 i 40.

cych samodzielnie i nastawionych na przedsiębiorczość ta negatywna postawa będzie się wyrażać w ostrej krytyce wszelkich pociągnięć władz i w aktach protestu.

Liberalna zaś ideologia państwa demokratycznego tak bardzo wywyższa indywidualne wolności, że ustawodawstwo państwowe traktowane jest jako zło konieczne.

Spoleczno-etyczna koncepcja państwa, reprezentowana przez encykliki społeczne, uczy partnerskiej współodpowiedzialności między obywatelami a organami władzy państwowej. Obywatele, powołani przez Boga Stwórcę do swego integralnego rozwoju, w swoich inicjatywach i wolnych przedsięwzięciach są wspierani i dopełniani przez organy władzy państwowej, której głównym zadaniem jest realizowanie dobra wspólnego, służącego wszystkim obywatelom. Powinni oni w przedstawicielach władz państwowych widzieć swoich sprzymierzeńców i pomocników.

Ustanowiona przez Boga Stwórcę współzależność między ludźmi, narodami i państwami, która wzrasta w miarę postępującego uprzemysłowienia kraju, w imię ideologii liberalistycznej, wykorzystywanej dla ustanowienia struktur niesprawiedliwości gospodarczo-społecznej i dominacji politycznej, powinna być odczytywana przez wszystkich jako wezwanie prawa naturalnego do uczestniczenia w życiu gospodarczym i politycznym w postawie solidarnościowej, ukierunkowanej ku dobru wspólnemu. Taka właśnie postawa jest praktyką chrześcijańskiej miłości społecznej.



Jerzy Machnacz SDB

O FILOZOFII EDYTY STEIN

Oceny i opinie; najnowsza literatura

Twórczość naukowa Edyty Stein, jej bogaty i ze wszech miar interesujący dorobek naukowy nie jest znany szerszemu ogółowi, ani nawet wielu zawodowo zainteresowanym filozofią. W pierwszej części niniejszego artykułu przedstawione są oceny i opinie dotyczące filozofii Edyty Stein, w drugiej części zaś zostały krótko omówione wydane ostatnio w języku niemieckim jej własne prace oraz książki o jej filozofii i życiu.

Część I. Oceny i opinie

Na życie, działalność pedagogiczną i twórczość literacką Edyty Stein można spojrzeć z rozmaitych perspektyw, analizować różne aspekty. Najbardziej znana jest jej "duchowa przemiana", wiodąca od postawy ateistycznej lat młodości do przeżycia mistycznego z ostatnich lat jej dojrzałego życia. Mniej znana jest działalność akademicka i twórczość literacka Stein na polu pedagogiki (zwłaszcza młodzieży żeńskiej) oraz jej "walka" o równouprawnienie kobiet. Wiele idei i myśli, z którymi występowała Stein, zostało zrealizowanych i nie budzi dzisiaj już żadnych emocji, inne okazały się nie do utrzymania.

Najmniej znana jest jej twórczość filozoficzna. Złożyły się na to przede wszystkim uwarunkowania historyczne, merytorycznie bowiem jej filozofia zasługuje na baczną uwagę, a w wielu punktach na kontynuację podjętych tematów czy rozważań. Roman Ingarden – kolega z lat studiów Stein

i przyjaciel do końca życia – zaznacza, że Stein pozostała filozofem nawet w klasztorze¹.

Jakie są więc zasadnicze opinie i oceny filozofii Stein?

Filozofia Edyty Stein budzi kontrowersje, dlatego spotykamy bardzo zróżnicowane, skrajne wypowiedzi: od surowej krytyki po słowa zachwyty. Są również opinie zrównoważone, próbujące pokazać heurystyczne, metodologiczne i merytoryczne wartości prac uczennicy Husserla. Odnoszą się one do jednego z okresów jej twórczości – najczęściej fenomenologicznego – bądź dotyczą całego jej dorobku².

Beat W. Imhof zwraca uwagę na fakt, że Stein jako filozof nie wzbudziła do tej pory żadnego zainteresowania. Złożyły się na to różne przyczyny. Jedną z nich jest ta, że jej filozofii, tak jak i jej osoby, nie można po prostu jednoznacznie określić, "zamknąć" w przyjętych ramach, "zacykietować". Konkretnie: jeśli się mówi o niej tylko i wyłącznie jako o fenomenologu, to pomija się milczeniem jej wielkie pisma ontologiczno–metafizyczne i prace o tematyce religijno–filozoficznej; jeśli próbuje się interpretować jej dzieło ze stanowiska tzw. filozofii chrześcijańskiej, to nie uwzględnia się decydujących dla jej filozoficznego rozwoju wcześniejszych fenomenologicznych wpływów. Dla większości ważne jest "świadczenie wiary" Stein, a nie jej intelektualne zmaganie o Prawdę. W tym też Imhof upatruje główną przyczynę nieznaności filozofii Edyty Stein³.

Najbardziej surowo oceniają filozoficzną twórczość Stein: A. Brunner, J. Möller i J. Pieper.

Brunner pisze: "Jej zdolności na polu filozofii wydają się być bardziej reproduktywne niż produktywne: była ona w stanie poświęcić się, aż do zapoznania siebie, konstytucji myśli obcej filozofii. Widać to wyraźnie w jej pracach o św. Tomaszu i św. Janie od Krzyża. Nic nie zauważa się w nich z uczennicy Husserla [...] kto szuka u niej dyskusji fenomenologii z Tomaszem [...] ten będzie rozczarowany. Brakuje przede wszystkim tego, co

¹ R. Ingarden, *O badaniach filozoficznych Edith Stein*, w: Edyta Stein, *O zagadnieniu wczucia*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1988, s. 155.

² W twórczości filozoficznej Stein można wskazać trzy okresy: 1. Fenomenologiczny, 2. Spotkania z filozofią klasyczną, 3. Nauki krzyża.

³ Zob.: B. W. Imhof, *Edith Steins philosophische Entwicklung. Leben und Werk* (Ester Band), Birkhäuser Verlag, Basel-Boston 1987, s. 17.

zdradza samodzielne filozoficzne myślenie i to takie, które – jeśli już się pojawi – to nie da się ukryć⁴.

Möller zadał pytanie: co pozostało z całości dzieła Stein? – i odpowiada, że, mimo genialności Stein, niezbyt wiele. Nie osiągnęła ona nawet w przybliżeniu poziomu Husserla i Heideggera. Wprawdzie przekroczyła osiągnięcia neoscholastyki, ale to nie jest zbyt wielki sukces. Dla człowieka, który dobrowolnie wybrał drogę krzyża, wszelka wiedza czy nauka o krzyżu musi zawieść⁵.

Stein należy do grona pierwszych fenomenologów, do tzw. "kręgu getyngeskiego". Do dziś trwa przekonanie, że getyngeskie nie zrozumieli swego Mistrza, że można i należy zaliczyć ich do znakomitych naukowców, ale nie do filozofów. Ich duchową przynależność do Husserla należy postawić pod znakiem zapytania⁶. Dlatego też Lembeck uważa, że "od samego początku Stein była fenomenologiem w duchu Husserla tylko w pewnym stopniu, ponieważ szukała w fenomenologii tego, co z oczywistych przyczyn nie było w niej do znalezienia, ponieważ nie była gotowa wyciągnąć ostatecznych konsekwencji z fenomenologicznej filozofii, podobnie jak i wielu innych uczniów Husserla⁷.

Edith Stein przetłumaczyła na niemiecki dzieło św. Tomasza *De veritate*. Pieper ocenia jej pracę bardzo negatywnie. Jego zdaniem Stein popełniła rażące błędy w samym tekście, nie tylko w wyjaśnieniach, a wszystko przez to, że duch filozofii nowożytnej nie ma zrozumienia dla starej, klasycznej nauki o bycie⁸.

Pieper jest doskonałym znawcą filozofii klasycznej, ale w przypadku tłumaczenia Stein wydaje się, że nie rozumiał, o co w tym przedsięwzięciu

⁴ A. Brunner, *Edith Steins geistige Gestalt*, "Stimmen der Zeit", 178/1966, s. 300.

⁵ J. Möller, *Edith Stein - Persönlichkeit und Vermächtnis*, w: W. Herbstrith (Hg.), *Edith Stein - eine grosse Glaubenszeugin. Leben. Neue Dokumente. Philosophie*, Verlag Thomas Plöger, Annweiler, brw., s. 260.

⁶ O tzw. "ruchu fenomenologicznym" i fenomenologii getyngesko-monachijskiej zob.: *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild*. Hg. Hans Reiner Sepp, Verlag Karl Alber, Freiburg-München 1988, s. 61. O atmosferze panującej w Getyndze wśród pierwszych fenomenologów zob.: *Stein Edith, Mein erstes Göttingener Semester*, Gloch und Lutz, Heroldsberg bei Nürnberg 1979.

⁷ K.-H. Lembeck, *Die Phänomenologie Husserls und Edith Stein*, "Theologie und Philosophie", 63/1988, s. 182.

⁸ Dlatego nie wymienia jej tłumaczenia w żadnej swojej pracy.

chodziło. Ponieważ jego zarzuty są poważne, dlatego krótko przybliżymy całą sprawę.

Erich Przywara "namówił" Ed. Stein do przetłumaczenia dzieła św. Tomasza. Poznał ją za przyczyną D. von Hildebranda. Tłumaczenie, zgodnie z życzeniem wydawcy – co jest niezmiernie ważne – miało oddać sens myśli Akwinaty we współczesnym języku niemieckim. Stein była świadoma stopnia trudności przedsięwzięcia: wprawdzie dobrze znała filozofię współczesną, ale tylko w grubych zarysach świat myśli Arystotelesa i Tomasza. Stein zdawała sobie doskonale sprawę, że osobista lektura nigdy nie zastąpi gruntownych studiów.

Jak wypadło samo tłumaczenie? Słowo wstępne napisał do niego Grabmann, o którym Pieper wypowiada się w następujących słowach: "Grabmann jest znanym i uznanym na całym świecie mistrzem badań scholastycznych"⁹. To właśnie z Grabmannem konsultowała swój przekład Stein, który dla jej pracy znajduje tylko słowa uznania. "Tłumaczenie scholastycznych tekstów w formie zrozumiałej i interesującej dla współczesnego człowieka i myśliciela jest – wiadomo z doświadczenia – sprawą niezmiernie trudną [...] najlepiej takie tłumaczenie udaje się wtedy, kiedy tłumacz jednocześnie czuje się w świecie scholastycznej myśli jak u siebie w domu i rozumie język filozofii współczesnej. Tymi dwoma przymiotami dysponuje Edyta Stein, która z głębi współczesnych nurtów filozoficznych podjęła studium scholastyki. Tak podwójnie zabezpieczona przystąpiła do tłumaczenia i po raz pierwszy przedstawiła to podstawowe dzieło Akwinaty w języku niemieckim. Bez zatarcia specyfiki tomistycznej terminologii użyczyła filozofii Tomasza nowoczesnego kształtu języka i oddała przebieg myśli Akwinaty w doskonale brzmiącym języku niemieckim¹⁰.

Tłumaczenie jest swoistego rodzaju sztuką. Wydawcy nie chodziło o przekład "słowo w słowo", lecz o udostępnienie myśli Tomasza współczesnemu czytelnikowi. W tym względzie przekład zasługuje na uznanie. Mimo konieczności poprawienia niektórych miejsc tekst godny jest zaufania. Jest to tłumaczenie "podwójne": po pierwsze na język niemiecki i po drugie na język współczesnej filozofii. Przywara twierdzi, że Tomasz zostaje w nim ożywiony. Dempf uważa, że tłumaczenie Stein jest jaśniejsze od samego

⁹ Cyt. za: Imhof, s. 279.

¹⁰ *Słowo wstępne*, w: ESW, III, s. 5.

tekstu Tomasza, gdyż w języku niemieckim jest możliwa większa precyzja filozoficzna niż w języku łacińskim¹¹.

Oczywiście, przesadzona jest opinia Wydawcy pism Stein, że dzieło największej uczennicy twórcy fenomenologii, fenomenologiczno-tomistycznej myślicielki posiada "pozaczasową wielkość"¹². Jak każde dzieło, tak i dzieło Stein znaczone jest uwarunkowaniami historycznymi: spotkaniami osobami, podejmowanymi tematami i stosowanymi metodami. Nikt nie neguje wpływów Husserla, ale jednocześnie podkreśla się jej samodzielność i oryginalność w prowadzeniu analiz fenomenologicznych już w pracy doktorskiej¹³.

A. Höflinger dostrzega i podkreśla znaczenie filozofii Edyty Stein w następujących punktach: 1/ Stein jest jedną z nielicznych kobiet, które weszły do historii filozofii; 2/ Stein pokazuje w sposób wzorowy, jak fenomenologowie przeprowadzają swoje filozoficzne badania; 3/ w swoim głównym dziele daje pierwszeństwo problemom teoriopoznawczym, a nie problemom ontologicznym; 4/-podejmuje próbę "zjednoczenia" fenomenologii z filozofią wieczystą¹⁴.

Wydaje się, że dwa punkty w ocenie Höflingera zasługują na szczególne podkreślenie: mistrzostwo Stein w prowadzeniu fenomenologicznych analiz (tutaj można się od niej wiele uczyć) oraz próba "zjednoczenia" filozofii klasycznej z fenomenologią (tutaj została wyznaczona przez nią droga, którą powinni zmierzać tak zwolennicy filozofii podmiotu, jak i filozofii bytu dla dobra samej filozofii)¹⁵.

Poznajmy jeszcze opinię Edmunda Husserla o zdolnościach filozoficznych Edyty Stein; jest to pismo polecające sprawę jej habilitacji:

Dr. Phil. Edith Stein, moja długoletnia uczennica na uniwersytetach w Getyndze i Fryburgu, doktoryzowała się z filozofii w semestrze letnim

¹¹ Zob.: Imhof, s. 276., E. Przywara, *Edith Stein und Simon Weil - zwei philosophische Grundmotive*, w: W. Herbstrieh (Hg.), op. cit., s. 231.

¹² ESW, II, s. V-VII, 483.

¹³ Elio Constantini, *Einführung und Intersubjektivität bei Edith Stein und bei Husserl*, "Analecta Husserliana", XI, s. 335-339.

¹⁴ *Das Universalienproblem in Edith Steins Werk "Endliches und Ewiges Sein"*, Freiburg 1968, s. 4.

¹⁵ Zob.: Edith Stein, *Fenomenologia Husserla a filozofia św. Tomasz z Akwinu. Próba konfrontacji*, "Znak-Idee", 1, 1989, s. 80.

1916 r. z oceną *summa cum laude* na podstawie znakomitej naukowej pracy "O wczuciu", która tuż po jej opublikowaniu wzbudziła zainteresowanie u specjalistów. Później pracowała ponad półtora roku jako moja asystentka, służąc mi wielką pomocą nie tylko przy porządkowaniu i przygotowywaniu moich manuskryptów przeznaczonych do obszernych naukowych publikacji, ale również w mojej działalności pedagogicznej. Dla studentów pragnących pogłębić naukowe wykształcenie prowadziła regularne ćwiczenia z filozofii, w których uczestniczyli tak rozpoczynający studia, jak i obeznani z filozofią.

O wspaniałych wynikach tej współpracy mogłem się przekonać podczas moich własnych ćwiczeń z filozofii oraz przez osobiste kontakty z moimi słuchaczami. Dr Stein posiada szerokie i głębokie wykształcenie filozoficzne, a jej zdolności prowadzenia samodzielnych badań naukowych i działalności pedagogicznej nie podlegają żadnej dyskusji. Jeżeli zatem pojawi się możliwość kariery akademickiej dla kobiet, to na pierwszym miejscu i w sposób szczególnie serdeczny proszę o dopuszczenie jej do przewodu habilitacyjnego.

Tajny Radca Dworu Prof. Dr Ed. Husserl
Uniwersytet we Fryburgu.

Mimo znakomitego dorobku naukowego i doskonałych osiągnięć pedagogicznych, mimo usilnych i wielokrotnych starań kariera akademicka Edyty Stein była niemożliwa¹⁶.

Stein nie tylko rozpoczęła swoją karierę filozoficzną od pracy *O wczuciu*, ona posiadała dar wczucia. Tylko dzięki temu darowi i doskonałemu "zmysłowi" filozoficznemu potrafiła przygotować Husserlowi do druku – z tysięcy luźnych kartek ze szczegółowymi analizami różnych szczegółowych problemów – większe prace.

Husserl był znakomitym analitykiem, mniej – syntetykiem i systematykiem. Z jej pracy korzystali obficie późniejsi jego asystenci i przyszli profesorowie (M. Heidegger, L. Landgrebe, E. Fink, A. Metzger, O. Becker) oraz wydawcy dzieł Husserla, którzy opublikowali rękopisy opracowane przez Stein, nie wymieniając nawet jej nazwiska i nie wspominając o pracy, jaką ona włożyła w ich redakcję.

¹⁶ R. Wimmer, *Vier jüdische Philosophinnen: R. Luxemburg, S. Weil, Ed. Stein, H. Arendt*, Attempto Verlag, Tübingen 1990, s. 194.

Z okazji swej 70. rocznicy urodzin Husserl powiedział, że filozofia była misją jego życia, że musiał filozofować, gdyż inaczej nie mógłby żyć. Wydaje się, że podobnie można powiedzieć o Edycie Stein: filozofia dla niej była nie tylko intelektualną przygodą, lecz powołaniem. Umiłowanie Prawdy było dla niej służeniem Prawdzie, które wiązało się z przemianą życia. Ingarden ma rację: Stein i w klasztorze pozostała filozofem, bo takie było jej powołanie.

Część II. Najnowsza literatura

100. rocznica urodzin Edyty Stein (12 X 1991) oraz 50. rocznica jej śmierci (9 VIII 1942) zostały zaznaczone w Niemczech wydaniem kolejnych tomów w serii *Dzieł wszystkich* Edyty Stein oraz znaczących prac o jej filozofii i życiu. Nim przejdziemy do wskazania tytułów i treści oraz krótkiego ich omówienia warto powiedzieć, że w Brukseli istnieje Archiwum Karmelitańskie Edyty Stein. W posiadaniu tego Archiwum znajdują się następujące rękopisy, które mogłyby się ukazać jako kolejne tomy *Dzieł wszystkich*:

– *Potenz und Akt*, praca powstała w roku 1931, przewidziana jako rozprawa habilitacyjna; gruntownie przerobiona, ukazała się jako *Endliches und ewiges Sein*; w druku liczyłaby około 350 stron.

– *Aufbau der menschlichen Person*, wykłady z Münster w latach 1932/33, w druku około 250 stron.

– *Theologische Anthropologie*, zawierająca prace: *Was ist der Mensch?* oraz *Die Antropologie der katholischen Glaubenslehre*, w druku około 275 stron.

Do wydania *Dzieł wszystkich* należałoby włączyć również:

– wcześniejsze publikacje Stein, np. pracę doktorską, rozważania o państwie, jednostce i wspólnocie;

– mniejsze objętościowo prace filozoficzne Stein oraz jej tłumaczenia dzieł św. Tomasza, Dionizego Areopagity i św. Augustyna;

– listy, które nie znalazły się w tomie VII i IX, oraz listy, które Archiwum pozyskało w ostatnich latach.

Archiwum nie ma jednak konkretnych planów wydawniczych, a rękopisy nie są w żadnej postaci udostępnione interesującym się życiem i twórczością naukową Stein.

A teraz już o najnowszych pozycjach:

Edith Stein, *Einführung in die Philosophie*, Nachwort von H.-B. Gerl, hrsg. von L. Gelber u. M. Linssen, Band XIII, Herder, Freiburg–Basel–Wien 1991, s. 278.

Wprowadzenie do filozofii trzeba zaliczyć do najważniejszych prac Edyty Stein, stąd też jego ogromne znaczenie dla zrozumienia i interpretacji jej filozofii, zwłaszcza jej koncepcji osoby ludzkiej. Powstało ono w latach 1917–1932 jako osobiste studium, "notatnik" filozoficznych problemów. Jak ważne były dla Stein te analizy, świadczy fakt, że zabrała je ze sobą w swoją ostatnią podróż do karmelu w Echt. Wydawcy podzielili je na: *Wprowadzenie* (s. 21–36), *Problemy filozofii przyrody* (s. 37–121): a/ Opis fenomenów przyrodniczych; b/ Przyrodoznawstwo jako problem filozoficzny; c/ Poznanie przyrody jako problem filozoficzny. *Problemy subiektywności* (s. 122–264): a/ Świadomość i poznanie świadomości; b/ Ontyczna struktura; c/ Poznanie osób; d/ Nauki dotyczące subiektywności.

L. Gelber przedstawia – we *Wstępie* – historię rękopisu (s. 7–14), a H.-B. Gerl kreśli – w *Postowiu* – zasadnicze rysy filozofii Stein i jej znaczenie dla współczesności (s. 265–277).

Stein studiowała filozofię Edmunda Husserla, który tworzył swoją fenomenologię i wprowadzał w nią swoich studentów. W pierwszym etapie praca fenomenologa polega bardzo często na wyjaśnieniu używanych terminów: "słowa" skrywają przecież "rzecz", dlatego "słowa" posiadają głębię, którą należy przybliżyć. Co znaczy zatem "wprowadzić"? Wprowadzić znaczy: odbyć z kimś wspólną drogę. Wprowadzić – nie znaczy opowiedzieć o czymś, lecz dać możliwość uczestniczenia w czymś, bycia gdzieś, skosztowania czegoś. Dlatego fenomenolog nie uczy historii filozofii, nie podaje wiadomości o filozofii, lecz zaprasza do współfilozofowania. W tym współfilozofowaniu własna myśl ma taką samą wartość jak myśl uznanych autorytetów filozoficznych.

Więć kto uczyć się filozofii od znakomitych mistrzów, a takim jest bez wątpienia Edyta Stein. Jej *Wprowadzenie* należą polecić zarówno studentom, jak i wykładowcom filozofii.

Edith Stein, *Briefe an Roman Ingarden 1917–1938*, Einleitung von H.-B. Gerl. Anmerkungen von M. A. Neyer, Band XIV, Herder, Freiburg-BaselWien 1991, s. 274.

We *Wprowadzeniu* (s. 9–24) H.-B. Gerl pisze, że listy pozwalają na wniknięcie w "duszę" Stein oraz przedstawiają "warsztat pracy" fenomenolo-

ga. Oprócz tego zarysowuje on osobowość Edmunda Husserla, sytuację tzw. kręgu monachijsko-getyngeskiego i – na zakończenie – filozofię Romana Ingardena i jego spotkania z Edytą Stein.

Listy zostały podzielone na trzy części: I. Drogi i bezdroża 1917–1921 (s. 25–146), II. Zawód i powołanie 1922–1930 (s. 147–218), III. Ostateczne konsekwencje 1931–1938 (s. 219–241).

W *Listach* zachowały się dokumenty szczególnej przyjaźni i życzliwości, odsłaniające nadzieje i rozczarowania, pokazujące zmaganie się Stein o kształt własnego życia i własnej filozofii. Jest to korespondencja "jednostronna", nie znamy bowiem odpowiedzi Ingardena. Na szczególną uwagę zasługują trzy tematy: 1/ problematyka religijna; 2/ problematyka związana z idealizmem i strukturą bytową fenomenu; oraz 3/ stosunek metafizyki do fenomenologii.

Obszerniej na temat *Listów* pisze Jakub Gorczyca SJ, *Więcej niż filozofia. Listy Edyty Stein do Romana Ingardena*, "Przegląd Powszechny", 1991, nr 6, s. 473–482.

Hanna-Barbara Gerl, *Unerbittliches Licht. Edith Stein – Philosophie, Mystik, Leben*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1991, s. 203.

Książka składa się z następujących części: 1/ Zarys życia (s. 11–42); 2/ Problematyka kobiety (s. 43–80); 3/ Rozwój filozoficzny (s. 81–158); 4/ Racjonalizm i mistyka (s. 159–187).

Mamy tutaj pracę, która stara się przedstawić w sposób analityczny i syntetyczny, dobrze udokumentowany, filozofię osiagającą swoją pełnią w mistycznym przeżyciu.

Na ostatniej stronie Gerl pyta: "Jeśli mamy przed oczyma życie, filozoficzną jasność i religijną głębię Edyty Stein, wtedy tym bardziej przeraża nas jej straszliwa śmierć. Gdzie jest sens trwającego przez całe życie poszukiwania prawdy [...] jeżeli wszystko kończy się absurdalnym morderstwem?" I odpowiada: "My, żyjący, nie możemy dać ostatecznej odpowiedzi, gdyż nie zostaliśmy poddani ostatecznej próbie. Osoba Edyty Stein stanowi część bezmiennego spustoszenia, dlatego może ważyć się na odpowiedź: próba zrozumienia myślenia może polegać na tym, że przy całej goryczy jesteśmy w stanie poznać, gdzie jest zbawienie człowieka i jak nazywa się Człowiek".

Philibert Secretan, *Erkenntnis und Aufstieg. Einführung in die Philosophie von Edith Stein*. Tyrolia-Echter, Innsbruck-Wien-Würzburg 1992, s. 148.

Praca zawiera następujące rozdziały: 1/ Istota i prawda (s. 18–43); 2/ Osoba (s. 44–71); 3/ O kobiecie (s. 72–91); 4/ Państwo i społeczeństwo (s. 92–110); 5/ Istota, byt i sens (s. 111–123); 6/ Fenomenologia i scholastyka (s. 124–133); 7/ Dodatek. Z listów do Romana Ingardena (s. 134–145).

Secretan postawił sobie za zadanie przedstawić w sposób przystępny i w dużym zarysie (bez wchodzenia w szczegóły) filozoficzną twórczość Stein, koncentrując się na jej koncepcji osoby i próbie "pojednania" fenomenologii z tomizmem.

Waltraud Herbstrith (Hrsg.), *Denken im Dialog. Zur Philosophie Edith Steins*. Attempto Verlag, Tübingen 1991, s. 196.

Waltraud Herbstrith, karmelitanka, współzałożycielka Karmelu im. Edyty Stein w Tübingen, jest autorką wielu prac o duchowości Edyty Stein. Wydany przez nią tom zawiera następujące prace: W. Herbstrith, *100. rocznica urodzin filozofki Ed. Stein*; R. Wimmer, *Wprowadzenie*; J. Stallmach, *Ed. Stein – od Husserla do Tomasza z Akwinu*; J. H. Nota, *Wczesna fenomenologia Ed. Stein*; R. Ingarden, *Edyty Stein analiza wczucia i budowy osoby ludzkiej*; M. Kriele, *Edyty Stein "Badania o państwie"*; J. H. Nota, *Edith Stein i Martin Heidegger*; R. Kühn, *Życie bytu. O podstawowych filozoficznych intuicjach Edyty Stein*; A. Zimmermann, *Pojęcie i zadanie chrześcijańskiej filozofii u Edyty Stein*; J. Stallmach, *Dzieło Edyty Stein. Między wiedzą a wiarą*; K.-H. Lembeck, *Wiara w wiedzy? Wątpliwości co do struktury późnej filozofii Edyty Stein*; H. Conrad-Martius, *Moja przyjaciółka Edith Stein*.

Stein jest "ofiara historii". Jej rocznica urodzin i śmierci stanowi okazję do "rachunku sumienia": czy mamy przed sobą całą osobę Stein, czy tylko wybrane aspekty jej twórczości i życia? Prace zebrane w tomie koncentrują się wokół filozofii Stein, pokazują głębię i wagę jej analiz oraz aktualność niektórych rozważań i propozycji, zwłaszcza odnośnie do antropologii i "spotkania i współpracy" między fenomenologią i tomizmem.

Edith Stein. Leben – Philosophie, Vollendung. Abhandlungen des internationalen Edith-Stein-Symposiums, Rolduc, 2–4. November 1990. Hrsg. Leo Elders, Verlag Jonath Wilhelm Naumann 1991, s. 298. Referaty wygłoszone na tym symposium zostały podzielone na cztery grupy:

1/ O życiu Edyty Stein: R. Bäumer, *Edith Stein i jej czasy*; R. Schmidbauer, *Rodzina i lata młodości Edyty Stein*; F. Schandl, *Spotkanie z Chrystusem. W drodze do karmelu*; Ed. Birkenbeil, *Dr Edith Stein: asystentka, nauczycielka, profesorka*; W. Herbstrith, *Edith Stein – S. Teresa Benedykta od Krzyża a duchowość karmelu*; F. Schandl, *Cierpienie i przewyciężenie cierpienia u Edyty Stein*; A. Ziegenaus, *Benedykta od Krzyża – Żydówka i chrześcijanka*; W. Herbstrith, *Wiara żydowska i chrześcijańska – Jedność Starego i Nowego Testamentu*.

2/ Edith Stein i problem kobiet: H.–B. Gerl, *Edith Stein i problem kobiet*; B. Albrecht, *Edith Stein jako zakonnica*; A. Ziegenaus, *Wzór i pomoc – obraz Matki Bożej z perspektywy Edyty Stein*.

3/ Edith Stein i filozofia: A. Stockhausen, *Edith Stein i fenomenologia Edmunda Husserla*; J. H. Nota, *Ed. Stein – M. Scheler – M. Heidegger*; K. Hedwig, *O pojęciu wczucia w pracy doktorskiej Edyty Stein*; L. Elders, *Edith Stein i Tomasz z Akwinu*.

4/ Postać Edyty Stein: K. Hemmerle, *Duchowa wielkość Edyty Stein*.

Życie (i twórczość) Edyty Stein jest poszukiwaniem prawdy. Stein przeszła drogę od ateizmu do osobowego spotkania z Bogiem w przeżyciu mistycznym. Pytanie o prawdę, o sens własnego istnienia jest pytaniem każdego człowieka, dlatego życie Stein, jej "życiowa droga" jest dla wszystkich poszukujących, zwłaszcza ludzi młodych, "głodnych prawdy i sensu" niezwykłym świadectwem.

Edith Stein. Etappen einer leidenschaftlichen Suche nach der Wahrheit. Ein Lebensbild von Waltraud Herbstrith. Verlag Neue Stadt, München–Zürich–Wien 1991, s. 101.

Praca składa się z następujących rozdziałów: 1/ Pragnienie prawdy. Droga życiowa Edyty Stein; 2/ Walka o własną osobowość; 3/ Dialog między przeszłością i teraźniejszością. Dyskusja z Tomaszem z Akwinu; 4/ Trwanie przed Bogiem – dla innych. Benedykt z Nursji i jego mnisi; 5/ Noc – miejsce doświadczenia Boga. Dionizy Areopagita i Jan od Krzyża; 6/ W zastępstwie? Los Żydów w Trzeciej Rzeszy; 7/ Droga Edyty Stein – świadectwo ekumenizmu.

Jak nić przewodnia snuje się w pracach Stein myśl antropologiczna, jedna wielka pasja cały czas daje znać o sobie: pasja człowieka. Stein pragnęła swoim życiem, wiedzą i wiarą zgłębić tajemnicę człowieka, poznać prawdę o nim. Herbstrith śledzi, jeśli tak można powiedzieć, teoretyczne i praktyczne zmaganie Stein z tajemnicą człowieka: jej zgłębianie przy

pomocy fenomenologii (Husserl), w obszarze filozofii średniowiecznej (Tomasz), w przeżyciu mistycznym (Jan od Krzyża); jej życie jako ateistki, nauczycielki w gimnazjum, wreszcie karmelitanki.

E. Otto, *Welt. Person. Gott. Eine Untersuchung zur theologischen Grundlage der Mystik bei Edith Stein*, Patris Verlag, Vallendar-Schönstatt 1990, s. 214.

Praca doktorska Otto zawiera następujące rozdziały: 1/ Podstawowe rysy w myśleniu Edyty Stein (s. 19–58); 2/ Fenomenologiczne określenie osoby (s. 59–100); 3/ Na drodze do myślenia opartego na przeżyciu doświadczenia wiary (s. 101–120); 4/ Interpretacja osoby z myślącej wiary (s. 121–180).

Otto odsłania teologiczne podstawy doświadczenia mistycznego Stein. Jak jej życie jest kluczem do zrozumienia jej filozofii, tak jej filozofia (= życie) jest kluczem do zrozumienia jej życia mistyki. Stein dostrzega w Jezusie Chrystusie możliwość i rzeczywistość prawdziwego bytu człowieka: istnienie dla-Boga-i-dla-drugiego-człowiecka.

Cordula Koepcke, *Edith Stein. Ein Leben*. Echter Verlag, Würzburg 1991, s. 336.

Spis treści: Urodziny w Dzień Pojednania; Życie w przemianie; Księga z siedmioma pieczęciami; Studentka we Wrocławiu; Z powrotem do rzeczy; Patriotka: Siostra Edyta; Doktorantka; Asystentka Husserla; Przyjaźń – filozofia – pogląd na świat; Koniec pewnego okresu; Kryzys; Inne życie; Nowy punkt oparcia; Wyznawca; Zawód i powołanie kobiety; Epizod; Pedagogika jako nauka; Decyzja; W karmelu; Sens bytu; Znaki czasu; Estera – córka Izraela; Pojednanie.

Praca Korduli Koepcke jest próbą zbliżenia (człowiek jest i pozostanie tajemnicą, dlatego nie można – w duchu filozofii Edyty Stein – mówić o jego poznaniu) do kobiety, której droga życiowa i kariera naukowa osiąga skrajne punkty: ateizm i mistycyzm; filozofia podmiotu, filozofia przedmiotu, filozofia wiary. Koepcke wydobywa cechy charakteru Stein, śledzi rozwój jej osobowości, pokazuje motywy osobowych, własnych decyzji w powiązaniu z politycznymi, społecznymi, rodzinnymi, kulturowymi i religijnymi uwarunkowaniami.

Na zakończenie – dla pełni obrazu – trzeba wymienić pozycję, która ukazała się nieco wcześniej, ale dla badań życia i dzieła Edyty Stein posiada kapitalne znaczenie:

Beat W. Imhof, *Edith Steins philosophische Entwicklung. Leben und Werk* (Erster Band), Birkhäuser Verlag, Basel–Boston 1987, s. 344.

W pierwszej części swej pracy doktorskiej (s. 24–158) Imhof opisuje życie Stein, jej osobowość i rozwój filozoficzny oraz powstanie poszczególnych dzieł, w drugiej zaś (s. 159–217) analizuje jej dzieło filozoficzne. Na szczególną uwagę zasługuje pokaźna liczba (s. 219–323) przypisów, uwag i wyciągów z rozmaitych dokumentów, publikowanych tutaj po raz pierwszy. Praca zawiera bibliografię oraz indeks pojęć i osób.

Praca Imhofa jest jedną z najlepszych pozycji o życiu i twórczości Edyty Stein. Autor z przyczyn osobistych nie może kontynuować rozpoczętej pracy. Analizy dzieła filozoficznego Edyty Stein w omawianym tu pierwszym tomie ograniczają się do jej pracy *Psychische Kausalität*.

Jerzy Machnacz SDB

ÜBER DIE PHILOSOPHIE EDITH STEINS

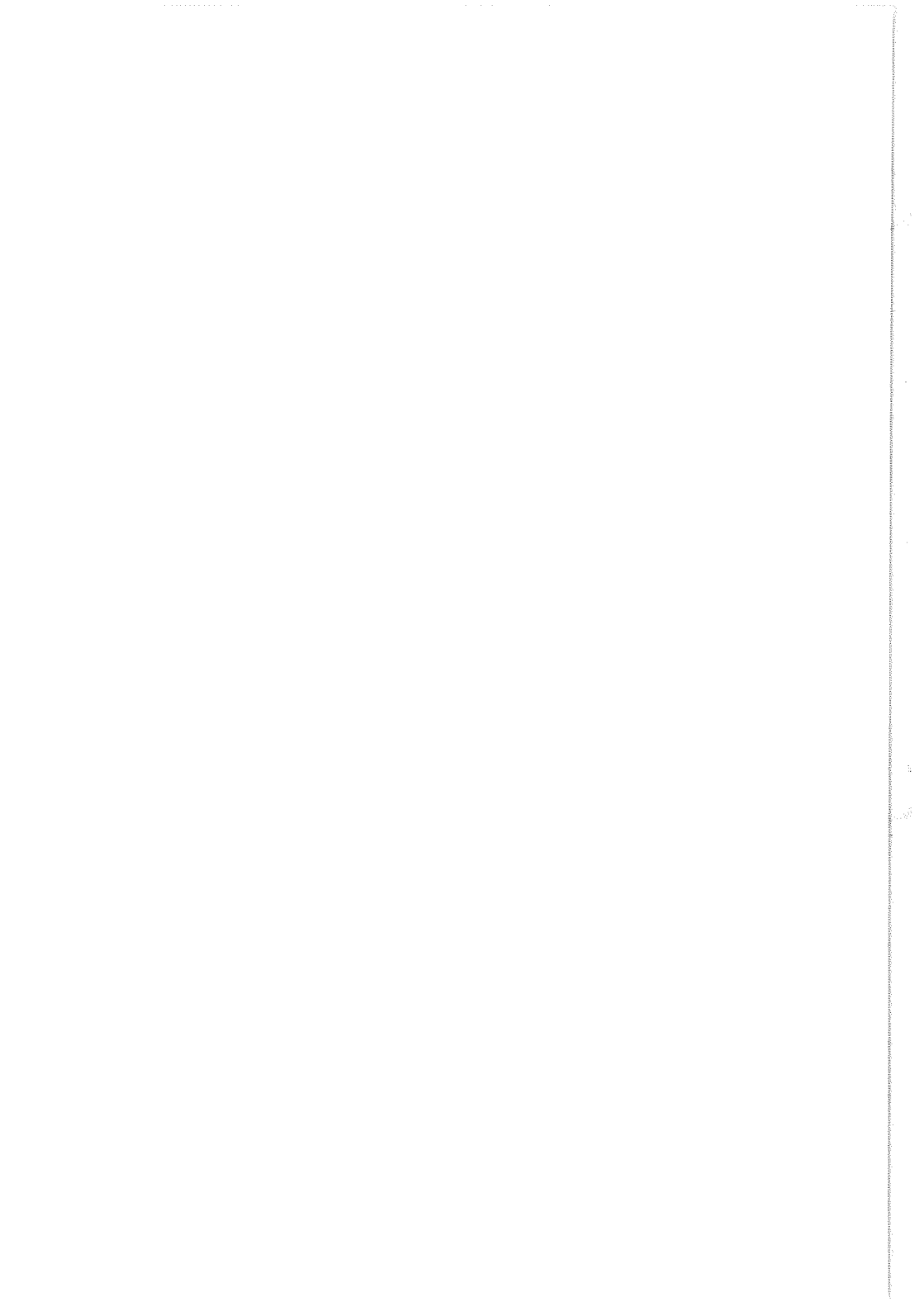
Bewertungen und Meinungen; neueste Literatur

Zusammenfassung

Im ersten Teil des Artikels wurden Meinungen und Bewertungen (negative, z.B. A. Brunner und J. Pieper, wie positive, z.B. Er. Przywara und A. Höflinger) über Steinische Philosophie dargestellt.

Edith Steins umfangreiches und vielfältiges Werk blieb bis jetzt dem breiten Leserkreis, wie auch vielen Fachleuten unbekannt. Dies ist nur durch historische Situation zu erklären. Da diese Philosophie inhaltlich und sachlich hochinteressant ist, wie aus angeschnittenen Themen, den angewandten Methoden sowie den erreichten Lösungen erkennbar, verdient sie Aufmerksamkeit und Anerkennung. Dies gilt auch für die beispielhafte Führung der phänomenologischen Analysen und den "Dialog" zwischen der Phänomenologie und der klassischen Philosophie.

Im zweiten Teil wurden die in den letzten Jahren im deutschsprachigen Raum herausgegebenen Werke von Edith Stein als auch Arbeiten über ihr Leben und ihre Philosophie erwähnt und kurz besprochen. Anlaß dazu war der 100. Geburtstag und der 50. Todestag der Schülerin von Edmund Husserl.



Adam Żak SJ

ODNOWA MYŚLENIA POPRZEZ DIALOG

Korespondencja Eugena Rosenstocka-Huessy z Franzem Rosenzweigiem¹

1. Fakt, że Eugen Rosenstock-Huessy w związku z katastrofą I wojny światowej sformułował tezę o zawodzie, a nawet o "współwinie"² oficjalnej nauki za wojnę, nie ma wiele wspólnego ani z apokaliptyczną wizją zmierzchu kultury à la Nietzsche czy Dostojewski, ani też z tezą o nieuniknionym zmierzchu świata zachodniego à la Sprengler. Wpływa ona z głębokiej refleksji nad odpowiedzialnością myślenia naukowego – czy też, ściślej mówiąc: nad odpowiedzialnością naukowca – za objawy upadku i ich społeczne skutki, w tym także za wojnę. Refleksja nad odpowiedzialnością myślenia naukowego za kształtowanie współzycia ludzkiego doprowadziła

¹ Tłumaczenie artykułu napisanego pierwotnie po niemiecku i opublikowanego w: Angelica Bäumer, Michael Benedikt (wyd.), *Dialogdenken - Gesellschaftsethik. Wider die allgegenwärtige Gewalt gesellschaftlicher Vereinnahmung*, Passagen Verlag, Wiedeń 1991, s. 111-121. W wersji niemieckiej artykuł nosi tytuł: *Erneuerung des Denkens durch Dialog. Anregungen Eugen Rosenstock-Huessys im Briefwechsel mit Franz Rosenzweig*.

² Por. E. Rosenstock-Huessy, *Der Selbstmord Europas* (pierwodruk w *Hochland*, April 1919), teraz w: tenże, *Die Sprache des Menschengeschlechts*, Heidelberg 1963, 1. Bd., s. 74. Chociaż teza o "współwinie" odnosi się bezpośrednio do nauk prawnych, według Rosenstocka także wyniki innych nauk dają powody do "zwątpienia" (tamże).

go do odkrycia służebnego charakteru tego myślenia. Fachowiec i geniusz mają się poddać "duchowi służby"³.

Także dla historyka filozofii, jakim był Franz Rosenzweig, doświadczenie wojny stanowiło potwierdzenie przekonania, że poznanie naukowe nie może być już "celem samym w sobie"⁴, lecz jedynie jedną z wielu form ludzkiej działalności, której wytwory nie mogą rościć sobie pretensji do podporządkowywania sobie człowieka.

Dla obu myślicieli racjonalistyczna wiara w panowanie rozumu w dziejach została pogrzebana pod gruzami zbudowanego na jej fundamencie świata. Duchowe fundamenty tego świata nie sprawdziły się. Zadaniem, jakie teraz należało wykonać, było całkowite odnowienie ducha nauki i wprzęgnięcie go w służbę budowania świata godnego człowieka.

2. Gdy rozważamy tę samoświadomość obu myślicieli z perspektywy naszych czasów i naszej sytuacji, zaostrza się z jednej strony pytanie o współwagę idei za katastrofy, wówczas jeszcze, bezpośrednio po I wojnie światowej, niewyobrażalne, a z drugiej strony uwyrażnia się rozczarowanie faktem, iż postulat odnowy myślenia nie został spełniony. Jak bardzo stłumione zostało owo pytanie i jak wciąż aktualny jest ów postulat, wskazuje na to wyraźnie współczesna dyskusja wokół próby łączenia myśli Heideggera z jego zaangażowaniem w duchu światopoglądu narodowo-socjalistycznego. Podobnie jak niegdyś próba E. Rosenstocka-Huessa przypomnienia uniwersytetowi "odpowiedzialności" za idee, jakich naucza⁵, tak i "casus Heideggera" wywołują nie tylko rzeczową dyskusję. Prowadzenie oddzielnego rozrachunku dla myśli i czynów wydaje się być nadal powszechną regułą. Obecnie widzimy wyraźniej niż kiedyś, że żądanie ofiary

³ "Po roku 1918 zarówno fachowość, jak i geniusz straciły rację bytu wobec pytania o służbę i ofiarę. [...] Pod koniec 1917 roku, a już zupełnie w 1918 nie interesował mnie już mój własny duch [...]. Chciałem, powinienem być i musiałem służyć." Z listu do Georga Müllera, kwiecień 1960, w: *Mitteilungen der Eugen Rosenstock-Huessy-Gesellschaft*, 18. Folge, Mai 1973, s. 6.

⁴ Tak pisze w liście do Leo Baecka z 11. 08. 1923, *Gesammelte Schriften*, 1. Abt.: *Briefe und Tagebücher*, 2. Bd., Haag 1979, s. 919. Dalej używam skrótu BT + numer strony.

⁵ Rosenstock otwarcie wezwał w lutym 1919 r. niemieckich prawników, by poddali się sądom alianckich sędziów. *Dienst auf dem Planeten*, Stuttgart 1965, s. 75.

z ludzkiej wolności na rzecz wytworów ducha przygotowało ideologiczną tyranię, wprowadziło ją i – nierzadko – usprawiedliwiało. Nadzieje pokładane w niektórych współczesnych ideologiach zakończyły się gorzkim rozczarowaniem. Niezdolność nauki do samokrytycznego i skutecznego zapobieżenia usamodzielnianiu się wytworów ducha daje wiele do myślenia.

Bezlitosna analiza współdziałania filozofii w powstawaniu i usprawiedliwianiu totalitarnych form życia społecznego, podobna do tej, jakiej dokonał K. Popper⁶, należy wciąż do rzadkości. Tym niemniej zaufanie samego Poppera do krytycznego rozumu jako alternatywy dla przemocy i strachu, podkreśla tylko wagę pytania o warunki, pod którymi rozum może spełnić to krytyczne zadanie. To samo trzeba by powiedzieć o nadziei J. M. Bocheńskiego, że opierająca się na wierze w rozum "filozofia i tylko ona może nas ostrzec przed szaleństwem, które tak często zagraża ze strony fałszywego myślenia domniemyanych autorytetów nauki"⁷. Krytycznej postawy rozumu nie można bowiem zabezpieczyć jedynie za pomocą żarliwych deklaracji intencji i samej logiki. Tragedia powtarzających się masowych zagład dokonujących się w tym stuleciu stawia takiemu zabezpieczeniu bardzo wysokie wymagania.

Wymaganiom tym usiłował sprostać Emmanuel Lévinas, starając się wyciągnąć z *Shoah* wnioski dla filozoficznego myślenia. Według Lévinasa prawdziwość jakiejś filozofii można ocenić po tym, czy uczy ona, jak można przeszkodzić zakładaniu obozów koncentracyjnych i – dodajmy – gułagów. Jeśli ma ona spełnić tę rolę, "to rozum, język i moralność muszą być ściśle ze sobą powiązane"⁸. Ta więź, która moralnie uniemożliwia uczestnictwo rozumu w przemocy, ujawnia się źródłowo w rozmowie. W rozmowie twarzą w twarz rozum doświadcza, że jego autonomia już zawsze poddana jest wymogowi przykazania "nie zabijaj" i że w gruncie rzeczy urzeczywistnia się ona służąc porozumieniu między ludźmi. Fakt uczestnictwa rozumu w dialogicznym wydarzeniu mowy oznacza dla świadomości doświadczenie niemożności "ogarnięcia rzeczywistości tak, jak to robi dzika

⁶ *The Open Society and its Enemies*, 2 vol., London 1945.

⁷ Józef M. Bocheński, *Ku filozoficznemu myśleniu*, tł. B. Białecki, Warszawa 1986, s. 42.

⁸ Emmanuel Lévinas, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, tł. A. Kuryś przy współpr. J. Migasińskiego, Gdynia 1991, s. 7.

roślinność, która wchłania, niszczy lub odrzuca wszystko, co ją otacza"⁹. Posługiwanie się tą racjonalnością, która przez słowo jest nieodłącznie związana z etyczną odpowiedzialnością za kształt ludzkiej społeczności, musi w sposób zasadniczy kierować się porządkiem moralnym. Bowiernie wraz ze słowem, któremu służy, przynależy ona nie do porządku teoretycznego przede wszystkim, lecz do etycznego. Warunek krytycznej racjonalności, jakiej się zewsząd domaga, jest więc warunkiem natury etycznej. W przykazaniu "nie zabijaj" nie została wyrażona jedynie jedna z wielu reguł praktycznego postępowania, lecz została odkryta "zasada"¹⁰, którą musi się kierować myślenie naukowe.

3. Nie wypowiadając się na temat bezpośredniego wpływu korespondencji E. Rosenstocka-Huessy z F. Rosenzweigiem na E. Lévinasa¹¹, dostrzegam w toku myśli tego ostatniego krok w kierunku wytyczonym przez listy z trzeciego roku wojny¹² wraz z *Listem o mowie*, który należy do tego zbioru zarówno ze względu na treść, jak i ze względu na czas powstania¹³.

Liczne publikacje¹⁴ omawiają przede wszystkim znaczenie tej korespondencji dla dialogu chrześcijańsko-żydowskiego. Nie zamierzam w najmniejszym stopniu podważać tego znaczenia; chciałbym jedynie zaproponować

⁹ Tamże, s. 10.

¹⁰ Tamże, s. 9.

¹¹ Wpływ F. Rosenzweiga na E. Lévinasa jest znany i przez tego ostatniego potwierdzony. Por. np. *Totalité et Infini*, La Haye 1961, s. XVI.

¹² Od 29 maja do grudnia 1916 r. Korespondencja ukazała się początkowo wraz z wprowadzeniem E. Rosenstocka-Huessy jako aneks I do wydania listów F. Rosenzweiga w 1935 roku. W wydaniu pism zebranych jest ona przemieszana z innymi listami w tomie I *Briefe und Tagebücher*. Cytuję na podstawie tego właśnie wydania.

¹³ Rosenzweig otrzymał *List o mowie* pod koniec roku 1916. Nie otrzymał go przed październikiem 1916 r.; w przeciwnym wypadku jego pytanie o znaczenie mowy zawarte w liście z października 1916 r. (por. BT 256-257) byłoby niezrozumiałe. Poza tym przed datą 29 marca 1917 r. nie powołuje się wcale na ten list przyjaciela. Został on opublikowany w poszerzonej formie po raz pierwszy jako broszura: *Angewandte Seelenkunde. Eine programatische Übersetzung*, Darmstadt 1924.

¹⁴ Wspomnijmy tu przykładowo jedną ze szczególnie wnikliwych publikacji: S. Mosès, *Judentum und Christentum in der modernen Welt. Der Briefwechsel zwischen Franz Rosenzweig und Eugen Rosenstock von Mai bis Dezember 1916*, w: *Das jüdisch-christliche Religionsgespräch*, Stuttgart-Bonn 1988, s. 71-89.

odmienną, ale uzupełniającą perspektywę interpretacyjną. Całkowicie szczerzy dialog teologiczny obu przyjaciół o wzajemnym stosunku judaizmu i chrześcijaństwa oraz o aktualnej i przyszłej roli obu wspólnot religijnych jest wszakże ważnym momentem egzystencjalnej przemiany, która skonkretyzowała się jako poszukiwanie nowego statusu rozumu w ludzkim życiu. Czysto bowiem opisowa, relatywizująca wszystko i zarazem domagająca się dla siebie absolutnej pozycji racjonalność albo zniewoliła mowę człowieka za pomocą pojęć, albo wydała ją na pastwę politycznych sloganów¹⁵. Wojna obaliła tezę o rozumności dziejów.

Rozważanie korespondencji w ramach egzystencjalnej przemiany, określonej przez krytykę nauki i społeczeństwa i dokonującej się w licznych aktach partnerskiego dialogu, odpowiada własnemu rozumieniu obu przyjaciół. Należy przy tym przynajmniej wspomnieć o decydującym wpływie Rosenstocka na rozwój Rosenzweiga od czasu rozmów w lecie 1913 roku. Ponieważ to właśnie znaczenie korespondencji zostało powszechnie przeoczone, Rosenstock po ponad 50 latach zdecydował się "przedstawić fakty z nieco lepszej perspektywy":

"Abstrahując od wartościowych rozważań o chrześcijaństwie i judaizmie, listy te stanowią w jednym jeszcze punkcie ważne wydarzenie: rozpoznano w nich oszustwo obiektywizmu (Objektivitätsschwindel) akademickiego klanu z całym jego zabójczym oddziaływaniem na świat zachodni. [...] Żyd i chrześcijanin odłożyli chwilowo swoje nieusuwalne antytezy i zjednoczyli się przeciwko wszystkim samozwańczym 'humanistom' wszelkiej maści. Żyd i chrześcijanin znaleźli wspólne zadanie w swej wrogości wobec wszelkich bożków relatywizmu [...], wobec 'obiektywności' [...], wobec abstrakcyjnych i bezimiennych statystyk [...]"¹⁶.

¹⁵ Por. E. Rosenstock-Huessy, *Angewandte Seelenkunde*, w: tenże, *Die Sprache des Menschengeschlechts*, Heidelberg 1963, I. Bd., s. 797.

¹⁶ *Prolog und Epilog zu den Briefen Eugen Rosenstocks und Franz Rosenzweigs - fünfzig Jahre später*, w: *Mitteilungen der Eugen Rosenstock-Huessy-Gesellschaft*, 11. Folge, Dezember 1969, s. 10. Jest to tłumaczenie z: *Judaism Despite Christianity. The Letters on Christianity and Judaism between Eugen Rosenstock-Huessy and Franz Rosenzweig*, University of Alabama Press 1969, s. 71 nn.

Rosenstock pozyskał swego przyjaciela dla stworzenia wspólnego "frontu", skłaniając go do porzucenia relatywizmu. Często nie zauważa się tej wspólnoty, stanowiącej tło korespondencji, gdyż zawiązała się ona już w mało znanych rozmowach z roku 1913¹⁷. To, co początkowo wyglądało na wspólnotę w antytezie wobec ducha czasu, okazało się w trakcie wymiany listów wspólnotą celu, któremu miało służyć odnowienie myślenia. Celem tym było wyzwolenie rzeczywistych ludzi tak, aby mogli wziąć udział w społecznym dramacie przemawiając własnym głosem:

Rosenstock i Rosenzweig "zgodzili się co do tego, że rzeczywiści ludzie są żydami lub chrześcijanami, ale nie mogą odgrywać ról 'Beniamina Franklina' czy 'Thomasa Paine'a' [...], ponieważ tam, gdzie ludzie zadowolają się byciem li tylko numerami handlującymi ogólnikami i pustosłowiem, nie może zaistnieć żaden "common sense", żaden powszechnie obowiązujący zdrowy rozsądek, w każdym razie żaden w znaczeniu słusznych przekonań, które by były wszystkim (common) wspólne."¹⁸

Żyd Rosenzweig i chrześcijanin Rosenstock odmówili podporządkowania się narzucanym im rolom i odważyli się wkroczyć w otwartą przestrzeń wypowiedzi – nie po to, by się wzajemnie pouczać o prawdzie, lecz aby przetworzyć swoje ograniczenie przez prawdę w przeżywaną odpowiedzialność. Teologiczne przeciwieństwo tkwiące między żydem a chrześcijaninem nie może zostać zneutralizowane jako wyraz dialektyki dwóch "izmów" przez zwykłe uznanie. Zmusza ono obu partnerów do wzajemnego brania się na poważnie tak, iż zabójcza "obojętność"¹⁹ musi ustąpić miejsca wspólnej odpowiedzialności.

4. Początkowo ton wymianie listów nadaje Rosenzweig. Zaraz na początku tego listownego dialogu okazuje się, że Rosenzweig nie daje się pozyskać dla dyskusji na temat formy systemu filozoficznego. Na prowoku-

¹⁷ Por. Dietmar Kamper, *Das Nachtgespräch vom 7. Juli 1913. Eugen Rosenstock-Huessy und Franz Rosenzweig*, w: W. Schmied-Kowarzik (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929). Internationaler Kongreß - Kassel 1986*, Freiburg/München 1988, I. Bd., s. 97-104. Przepis 1 zawiera dalsze wskazówki bibliograficzne.

¹⁸ *Prolog und Epilog zu den Briefen...*, w: *Mitteilungen...*, 11. Folge, Dez. 1969, s. 11.

¹⁹ F. Rosenzweig [F. R.] do E. Rosenstocka [E. R.], październik 1916, BT 249.

jącą informację Rosenstocka o "zbawiennym wejściu w system" i o kalendarzowej formie tego systemu, mimo podkreślenia jego antyidealistycznego charakteru²⁰, Rosenzweig reaguje sceptycznie:

"[...] Ponieważ w ogóle potraktowałem Pana jako 'filozofa', dlatego Pańskie przejście do pisemnego systemu nie jest dla mnie ważne. Pan już był [systematykiem], zaś w tym znaczeniu, o jakim Pan teraz mówi, nigdy Pan nim nie będzie. Nie ma już kolegów tych [systematyków] z roku 1800, nie może ich być i nie wolno im być. Hegel miał rację mówiąc (implicite) to, o czym wiedział (explicit): że jest końcem filozofii. [...] Tym samym przestał istnieć wysunięty przez Talesa problem 'filozofii w ogóle', a przykuty do tego problemu człowiek, filozof, stał się niepotrzebny (profesorem)."²¹

Rosenzweiga nie interesuje już więcej porównywanie wzajemnych teoretycznych stanowisk. Samego siebie nie uważa "definitywnie ani za -loga, ani za -zofa" i nie chciałby być tak nazywany. Odtąd rozumie siebie jako człowieka, "który nie ma już planów, tylko problemy" i który interesuje się bardziej doświadczeniem rzeczywistym niż opisywanym²². Dlatego kwituje szkic systemu filozofii w formie kalendarza następującą uwagą: "Tak można. Chociaż wcale nie musi to być tak pomyślane". Pytania, jakie sobie teraz zadaje, nie są już problemami, które należy sobie stawiać, lecz są to pytania takie, jakie narzuca mu samo życie. Na miejsce neutralnego "należy" (es muß), charakterystycznego dla człowieka teoretycznego, weszło u Rosenzweiga "ja muszę" typowe dla człowieka całkiem rzeczywistego, którego odpowiedzialność za swoje myślenie jest całkiem osobista²³.

Rosenstock, dla którego rozwój przyjaciela od roku 1913 do czasu nawiązania korespondencji pozostawał zasadniczo nieznaną, zauważa teraz, że wspólnota z nim nie jest czymś, co dopiero ma powstać. Przejmuje on inicjatywę, by jasno odgraniczyć znaczenie owego osobistego "ja muszę" od powszechnie od czasów Oświecenia używanego pojęcia "sprawy prywatnej".

²⁰ E. R. do F. R., 29. 05. 1916, BT 191.

²¹ F. R. do E. R., 8. 06. 1916, BT 194.

²² F. R. do E. R., 6. 07. 1916, BT 198, 199.

²³ F. R. do E. R., 5. 09. 1916, BT 220 nn.

Z myśleniem, które sam muszę myśleć, jest podobnie, jak z miłością, którą każdy musi mieć dla siebie, by móc ją mieć wspólnie z innymi. Nie chodzi tu więc o uprzywatnienie w znaczeniu, jakie znajdujemy w zdaniu "religia jest sprawą prywatną". Zdanie to ma na myśli coś oddzielnego, co należy traktować wstydliwie, a więc coś, czego nie można dzielić z innymi. I właśnie dlatego jednostka przez dodanie przymiotnika "prywatny" jest raczej tłamszona niż wyzwalana. Pozornie oświecone uprzywatnienie

"wywłaszcza jednostkę do tego stopnia, że ani nie troszczy się ona o swe arcanum ani w nie nie wchodzi. Pewnego dnia w ogóle je traci. Jak wolność sumienia zamiast prowadzić do burzliwego wyścigu sumień doprowadziła do wolności od sumienia, tak też prywatna religia prowadzi do braku (Privation) religii. [...] Tak więc to, co dziś prywatne – pozornie wyzwolone, w rzeczywistości zaś sparaliżowane – jest jednocześnie czymś decydującym, czymś indywidualnym, tzn. sensem doczesnego życia, w którym wszak jednostki ciągle mają swoje miejsce i swój głos."²⁴

"Pojedynek"²⁵ między żydem i chrześcijaninem, który teraz rozpoczyna się z całą mocą, jest pojedynkiem o to, co wspólne, wychodzącym od świadomości własnego posiadania. Świadomość własnego stanu posiadania – w przeciwieństwie do "oświeconego" uprzywatnienia – nie izoluje. Zmusza do własnego słowa, które zmierza ku prawdzie. Szkoła z jej "pozbawionymi słowa i rzeczywistości abstrakcjami"²⁶ nie pozwoli wojnie zrobić na sobie żadnego wrażenia.²⁷

²⁴ E. R. do F. R., 13. 09. 1916, BT 229.

²⁵ E. Rosenstock-Huessy, *Ja und Nein*, Heidelberg 1968, s. 172.

²⁶ E. R. do F. R., 4. 10. 1916, BT 246.

²⁷ Obok cytowanego tu aluzyjnie miejsca, które odnosi się m. in. do naukowych produktów z czasu wojny, chciałbym przytoczyć następujący tekst z artykułu *Der Selbstmord Europas* z 1919 r.: "Kiedy się patrzy na produkty nauki z czasów wojny [...], to ogarnia człowieka beznadziejne zwątpienie. Żadna dziedzina nie ma więcej siły, by odróżnić zgniłe od świeżego, żywe od umarłego, dobre od złego, wartościowe od bezwartościowego. Wszystko, co podpadnie pod ich oko, jest badane obojętnie; wyrodek czy szlachetny pęd - tego nie umieją powiedzieć. Wszystko jest przypadkiem, wszystko jest fragmentem, wszystko materiałem, do którego mrugają porozumiewawczo swoim 'być może'. [...] Siedzą oni w swojej historyczno-idealistycznej klatce szkolnej i pouczają nas o prawdzie, żebyśmy ich czasem nie uznali za ograniczonych przez prawdę." W: *Die Sprache des Menschengeschlechts*, II. Bd., s. 73-74.

Trudno się dziwić, że dialogowi przyjaciół, który nie ma wiele wspólnego z pojęciem obiektywności używanym przez szkołę, towarzyszą krytyczne rozważania nad nauką. Intensywność pojedynku oraz siła wiary w objawienie jako wspólny fundament uczyniły konieczną zasadniczą refleksję nad statusem i metodą myślenia. Zapoczątkował ją Rosenzweig pytając o "stosunek natury i objawienia" oraz o znaczenie mowy²⁸. I chociaż pytania te wyrażone są w odbiegającej od stylu całej korespondencji, akademickiej formie, która całkowicie zaskoczyła Rosenstocka, to jednak należą one do owych pytań wzbudzonych rzeczywistymi wątpliwościami²⁹. Odpowiedź Rosenstocka pozostaje wierna duchowi i stylowi dialogu. Odwołuje się ona najpierw do własnego doświadczenia myślenia:

"Przychodzi mi coś do głowy albo coś zauważam. Jest to wówczas bodziec dla szarych komórek. [...] Nie myślę [wszystkiego] równocześnie, lecz – z potrzeby i wraz z moją potrzebą po kolei. Ta czasowość mojego myślenia jest alfą i omegą, i na jej podstawie znów ujmuję wszystko. Mowa odzwierciedla ten processus naocznie również dla ludzi zarażonych filozoficznie."³⁰

"Czasowość" myślenia posiada też jak najściślejszy związek z przestrzenią. Ten kto myśli, myśli w końcu dlatego, że w miejscu, w którym się znajduje, coś mu się narzuca, czy też ktoś dla niego względnie on sam dla kogoś pragnie być zrozumiały. Dlatego zna on swoje pytania i odpowiedzi dopiero wtedy, gdy musi je znać. Jego myślenie jest – jak to wyraża Rosenstock w *Liście o mowie* – "'drogą towarzyszącą' wydarzeniom"³¹ i nie jest opanowane przez beczasową ideę, lecz służy związanej z czasem i przestrzenią odpowiedzialności za słowo, które z tych wydarzeń wynika. Myślenie to jest "uwarunkowane czasem", ponieważ związane jest z wydarzeniem mowy. Jego stosunek do mowy nie polega jednak na czystej zależności. Jest to "ciągłe wzajemne dawanie i przyjmowanie". "Zaufanie rozumu do samego siebie" jest nierozłączne od jego "zawierzenia mowie".

²⁸ F. R. do E. R., październik 1916, BT 256-257.

²⁹ Rekonstrukcję pytań Rosenzweiga zawiera pierwsza część mojej książki *Vom reinen Denken zur Sprachvernunft*, Stuttgart 1987.

³⁰ E. R. do F. R., 28. 10. 1916, BT 276.

³¹ "«Mitweg» der Ereignisse". *Angewandte Seelenkunde*, w: *Die Sprache...*, Bd. I, s. 809.

Myślenie naukowe bowiem w tym samym stopniu bierze się ze słuchania i wyraża się w mowie.

W gruncie rzeczy myślenie to jest jednak pozbawione kierunku i wciąż wystawione na pokusę uznania pozycji "naturalnego rozsądku" za "poznające centrum" i za "pępek świata". Nowożytna koncepcja autonomii rozumu jest dla Rosenstocka wyrazem tego właśnie braku ukierunkowania myślenia. "Naturalny rozsądek" zamiast uznać własną niezdolność do samoorientacji i przyjąć swój uzależniony od czasu i przestrzeni punkt widzenia wraz z odpowiedzialnością za usłyszane i wypowiedzane słowo, sobie przypisał pozycję pozornie nie do podważenia, wycofując się na bezczasowe pojęcia "niczym na bloki betonu". "Tymczasem przeciwnie, fakt nauki świadczy tylko o pewnej autonomii małżeństwa mowy i rozumu." Potrzebę orientacji naturalnego ducha można według Rosenstocka zaspokoić tylko przez trwałe odniesienie w przestrzeni do czegoś "u góry" oraz przez "rachubę czasu ab anno Domini". Powiązanie myślenia z przestrzenią i czasem, a co za tym idzie z językiem, jawi się tym samym jako "tkwiąca w nas moc (Vermögen), która czyni możliwym objawienie nam, w nas i dla nas"³².

Odpowiedź Rosenstocka na pytanie o stosunek natury i objawienia staje się więc wyjaśnieniem stosunku "naturalnego rozsądku" i objawienia. Objawienie jest ukierunkowaniem naturalnego ducha, który nie ma złudzeń odnośnie do własnego ograniczenia i który nie ucieka przed odpowiedzialnością w tym świecie w bezpieczny dystans czystej abstrakcji. Zaufanie do mowy, która wprawdzie określa nam "swoje prawa, swoje dane, naszą przynależność do pojęciowego rocznika (Begriffsjahrgang)"³³, nie oznacza jednak bynajmniej bezkrytycznego wydania się duchowi czasu. Tworzy ono raczej fundament myślenia, które nie uzależnia się w "pozbawionej powietrza przestrzeni pojęć" od własnego wytworu, tzn. od wytworzonego przez system, sztucznego "dorobku mowy i ducha"³⁴, lecz ma odwagę przekładać tradycję zarówno na język danego czasu, jak i wbrew niemu – dla przyszłości³⁵. Dzięki temu myślenie to służy komunikacji prawdy i jej

³² E. R. do F. R., 28. 10. 1916, BT 276 n.

³³ E. R. do F. R., 19. 11. 1916, BT 301.

³⁴ E. R. do F. R., 28. 10. 1916, BT 277.

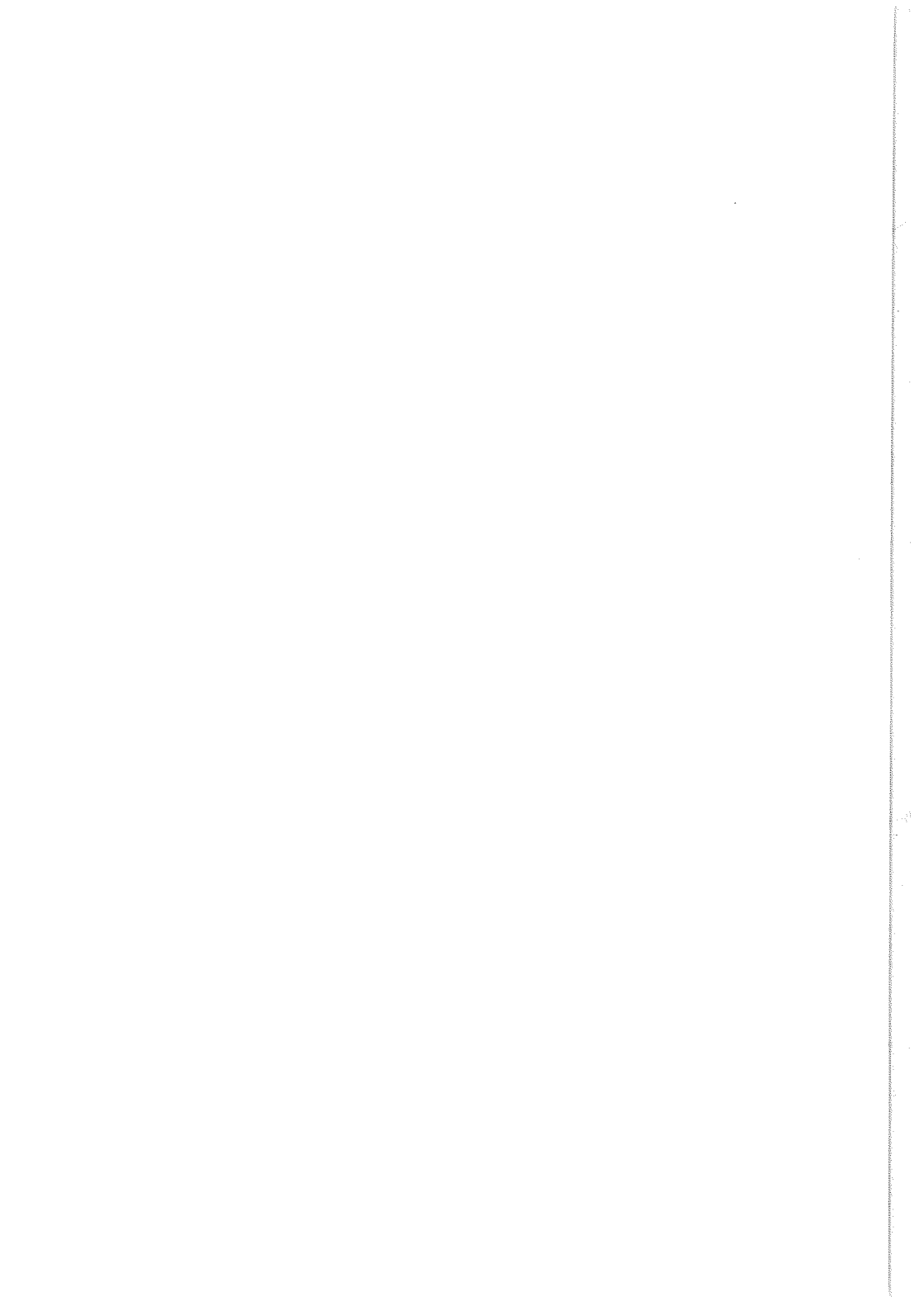
³⁵ Por. E. R. do F. R., 19. 11. 1916, BT 301.

sprawdzianowi teraz i w przyszłości, nie zaś tylko zwykłego przechowywaniu doktryny.

5. Wywody Rosenstocka znalazły w Rosenzweigu nie tylko pojętego czytelnika. Przyjął je jako silny impuls skłaniający do dalszych przemyśleń. Moim zadaniem tutaj nie jest dokładniejsze śledzenie wpływu tego impulsu na Rosenzweiga. Trzeba jednak koniecznie podkreślić, że Rosenstock nie zdołał wpłynąć na myślenie swojej epoki. Naturalnie, nie mam tu na myśli wpływu listów, które aż do ich pierwszego wydania w roku 1935 były nieznanne, lecz mam na uwadze przede wszystkim wpływ *Listu o mowie* oraz artykułu *Samobójstwo Europy*, gdzie przedstawione tutaj myśli zostały rozwinięte w bardziej uporządkowanej formie. Wpływ Rosenstocka mógłby także w filozofii przynieść podobne owoce sprzeciwu wobec barbarzyństwa, jakie wydały prowadzone przez niego w latach dwudziestych śląskie obozy pracy w postaci antyhitlerowskiego "kręgu z Krzyżowej". Całe myślenie Rosenstocka ujawnia bowiem ową więź między rozumem; językiem i odpowiedzialnością, o której kilkadziesiąt lat później E. Lévinas słusznie powie, że czyni ona moralnie niemożliwym współudział nauki w stosowaniu przemocy. Tak odczytana korespondencja powstała w dobie kryzysu nie jest "śpiewem de profundis"³⁶, jak twierdzi Richard A. Underwood w swojej recenzji angielskiego wydania listów. Listy te są raczej wyrazem nadziei i – mimo braku oddziaływania – konkretnym wkładem do odnowy myślenia naukowego w naszym stuleciu, którego akuszerem E. Rosenstock nie stał się nie z własnej winy.

Tl. Tomasz Grodecki SJ

³⁶ R. A. Underwood w: *Christian Century*, November 1969.



Stanisław Ziemiański SJ

CZY ISTNIEJE WIĘCEJ NIŻ JEDEN BÓG?

Zagadnienie stosunku wiedzy do wiary jest szczególnie zawikłane, gdy dotyczy Boga. Bóg jest przedmiotem zainteresowania zarówno filozofii, jak i nauk biblijnych. Istnieje teologia naturalna i teologia nadprzyrodzona. Wiedza o Bogu współlistnieje z wiarą w Boga. Ponieważ zaś każde z tych podejść do Boga ukazuje Go w innym aspekcie, wydaje się, jak gdyby Bóg filozofii, czyli wiedzy, konkurował z Bogiem teologii i związanej z nią wiary¹, jak gdyby istniało dwóch różnych Bogów. Jan Hartman dostrzegł nawet możliwość rozstrojenia idei Boga (Bóg w świecie, Bóg transcendentny i Bóg jako abstrakcyjne ucieleśnienie transcendencji absolutnej). Bóg, jego zdaniem, jest miejscem drażliwym w filozofii². Obecny artykuł jest próbą ponownej syntezy i usystematyzowania stanowisk dotyczących sporu na temat różnych obrazów Boga.

Łatwo pomieszać w tej tematyce stopnie języka: teorię z rzeczywistością³, pojęcia o Bogu z samym Bogiem, łatwo zaciemnić stosunek natury do nadprzyrodzoneści. Omówimy więc kolejno stosunek filozofii do teologii

¹ Na fakt rywalizacji między rozumem i wiarą oraz między Bogiem filozofii i Bogiem religii wskazywał Étienne Gilson, por.: *Chryścianizm i filozofia*, (przeł. A. Więckowski), Warszawa 1959; *Bóg i filozofia*, (przeł. M. Kochanowska), Warszawa 1961. Do niego nawiązał Claude-J. Geffré, por.: *Teologia naturalna i objawienie w poznaniu Boga jedyne*, w: *Studia z filozofii Boga*, praca zbior. pod red. ks. bpa Bohdana Bejze, t. I., Warszawa 1968, s. 252-280. Por. też H. Duméry, *Bóg filozofów czy Bóg żywy*, "Znak", 44 (1992) n. 8 (447) s. 26-37.

² *Bóg - drażliwe miejsce filozofii*, "Akcent", 4 (1990), s.135-139.

³ Przykładem takiego złego zestawienia jest tytuł wspomnianego w przyp. 1 artykułu H. Duméry'ego: *Bóg filozofów czy Bóg żywy? Poprawnie byłoby może: "Bóg filozofów czy Bóg wierzących?"* lub "Bóg martwy czy Bóg żywy?".

(wiedzy do wiary i religii) oraz stosunek obrazu Boga w teologii naturalnej do Jego obrazu w teologii biblijnej.

1. Stosunek natury do nadprzyrodzoności

Zanim przejdziemy do właściwego tematu, skorzystajmy z rozróżnień, jakimi posłużył się ks. Andrzej Zuberbier w referacie wygłoszonym podczas *Tygodnia Filozoficznego* w KUL w r. 1988⁴: "Mówiąc o Bogu filozofii mamy na myśli takie poznanie Boga, jakie jest możliwe w filozofii i do jakiego filozofia nas prowadzi. Bóg religii – to Bóg wyznawany w różnych religiach świata, w tym oczywiście i w chrześcijaństwie" (s. 19). Gdy idzie o rozumienie pojęcia "natura", "naturalny", ks. Zuberbier ostrzega przed przeciwstawianiem natury czystej naturze wyniesionej do porządku nadprzyrodzonego. Tzw. natura czysta nigdy nie istniała. Jest pojęciem jedynie hipotetycznym i teoretycznym. Faktycznie człowiek zawsze jest skierowany przez Boga do celu nadprzyrodzonego, do zbawienia wiecznego. Wiemy o tym jednak tylko z Objawienia. Filozofii obce jest pojęcie natury wyniesionej (*natura elevata*). "Gdy określenia tego ["natura ludzka"] używa filozofia, bierze ona pod uwagę to, co dla każdego człowieka istotne. [...] Filozofia mówi o naturze człowieka, który istnieje i jest dany w doświadczeniu wszystkich ludzkich pokoleń" (s. 21).

Jak w takim razie w świetle tych odróżnień rozumieć należy naukę Soboru Watykańskiego I. o możliwości poznania Boga naturalnym światłem rozumu? W rozumieniu Soboru filozoficzne poznanie Boga jest poznaniem religijnym, choć różnym od poznania opartego na objawieniu historycznym Starego i Nowego Przymierza (por. s. 23). "Nie można natomiast przeciwstawiać filozoficznego poznania Boga, jako poznania naturalnego, poznaniu Boga przez wiarę. Chyba że przez poznanie naturalne rozumieć ktoś będzie poznanie rozumowe nie odwołujące się do Objawienia i wiary, a przez poznanie nadprzyrodzone – wiarę w Objawienie Boże" (s. 26).

Idąc za tymi wskazówkami ks. Zuberbiera, nie będziemy się posługiwali określeniem "teologia nadprzyrodzona", w celu przeciwstawienia jej teologii

⁴ *Bóg filozofii?*, "Zeszyty Naukowe KUL", 31 (1988), z. 2 (122), s. 19-27. Por. też Jean Daniélou, *Bóg i my*, Kraków 1965, s. 35: "A ponieważ porządek, w którym historycznie rzecz biorąc się znajdujemy, jest porządkiem łaski i grzechu, przeto rzeczywiste poczynania człowieka nie są nigdy poczynaniami czystego rozumu".

naturalnej, lecz będziemy używać wyrażenia: "teologia biblijna", choć ma ono – w przyjętej terminologii teologicznej – inny, węższy sens.

2. Teologia naturalna a teologia biblijna

Po wprowadzeniu powyższych zastrzeżeń można dalej pytać o miejsce teologii naturalnej w filozofii oraz o jej stosunek do teologii biblijnej. Problematyka z tym związana ma charakter epistemologiczny. Dotyczy porównania przedmiotu, celu i metody tych nauk, w tym także ich kolejności i wzajemnej zależności. Nie ma w tym względzie jednolitego stanowiska filozofów i teologów.

a. Miejsce teologii naturalnej w filozofii

Odpowiedź na pytanie o miejsce teologii naturalnej w filozofii zależy od tego, jaką przyjmuje się koncepcję filozofii Boga. Można tu wyróżnić przynajmniej dwa stanowiska:

Duża grupa myślicieli stoi na stanowisku, że faktem pierwotnym jest przedfilozoficzne poznanie Boga, analiza zaś filozoficzna w tym względzie jest zjawiskiem wtórnym. W tej grupie daje się ponadto zauważyć różnicę w traktowaniu refleksji metafizycznej i jej przedmiotu. Np. H. Duméry⁵ uważa, że refleksja ta dotyczy nie samego Boga jako bytu, lecz religijnego przeżywania Boga, Boga ujętego poznawczo. Podobnie mówią A. Brunner i B. Welte. Inni (D. de Petter, A. Dondeyne, É. Gilson) wyrażają pogląd, że refleksja metafizyczna jest metodycznym skontrolowaniem naturalnego metafizycznego poznania Boga. É. Gilson nazywa to poznanie spontanicznym wnioskowaniem, J. Maritain twierdzi, że jest ono metafizyczne potencjalnie⁶. A. Dondeyne⁷ rozumie metafizykę jako refleksję nad przedfilozoficznym pojęciem bytu, które posiada każdy człowiek. Sugeruje on, że w tej refleksji szukamy dlatego bytu *prius simpliciter*, czyli Boga, ponieważ "był już w nas sens tego, co jest *simpliciter prius*"⁸. Dominique

⁵ *Bóg filozofów czy Bóg żywy?* (tłum. Ireneusz Kania), "Znak" 44 (1992), nr 8 (447), s. 26-37.

⁶ *Approches de Dieu*, Paris (bez roku wydania).

⁷ *L'expérience préphilosophique et les conditions anthropologiques de l'affirmation de Dieu*, w: *L'existence de Dieu*, "Cahiers de l'actualité religieuse", Casterman, 1961, s. 297-317.

⁸ Por. ks. arcybp Marian Jaworski, *Przedfilozoficzne i filozoficzne poznanie Boga*, w: *Studia*

de Petter⁹ uważa, że metafizyka jest eksplikacją krytyczną metafizycznego wymiaru świadomości ludzkiej.

Podejście to budzi pewne wątpliwości. Z twierdzenia H. Duméry'ego, że filozofia jest refleksją nad ideą Boga istniejącą w przeżyciu religijnym, wynikałoby, że teologia naturalna pełni rolę drugorzędną, że jest nadbudową religii. W klasycznym jednak ujęciu, reprezentowanym przez św. Tomasza z Akwinu, nie zakłada się w punkcie wyjścia uprzedniej znajomości Boga. Akwinata przyznaje, że Bóg jest sam w sobie czymś najbardziej rzeczywistym i poznawalnym, ale nie jest poznawany doświadczalnie (*notum per se, secundum se, sed non quoad nos*)¹⁰. Wprawdzie wiarą poznajemy Boga, ale to nie przeszkadza poznawać Go rozumowo. Kolejność jest raczej odwrotna: wiara zakłada poznanie naturalne, podobnie jak łaska naturę¹¹. Owszem, ktoś może nas poprosić o udowodnienie istnienia Boga i my będziemy wtedy wiedzieli, o co mu idzie, ponieważ faktycznie znamy Boga z wiary, znamy Jego imię¹², metodologicznie jednak biorąc, nie potrzeba na początku rozumowania w teologii naturalnej wiedzieć czegokolwiek o Bogu, ponieważ i bez tego metafizyka musiałaby dojść do stwierdzenia Absolutu. Św. Tomasz dopiero na końcu poszczególnych «dróg» odkrywa, jakby mimochodem, zbieżność wyników rozumowania z tym, co znamy z wiary.

Nie zadowala też Maritainowska interpretacja Tomaszowej nauki o poznawaniu Boga *implicite*. Św. Tomasz przyznaje, że w pewnym sensie poznajemy Boga *in aliquo communi, sub quadam confusione*, w czymś ogólnikowym, jakby zamazanym. Tak np. gdy ludzie dążą do szczęścia, to pragną też Boga, który jest najwyższym szczęściem, ale oni o tym nie wiedzą; gdy szukają prawdy, to tęsknią również za Bogiem, który jest najwyższą prawdą, ale nie zdają sobie z tego sprawy. Ściśle jednak biorąc, takie poznanie bez świadomości nie jest w istocie poznaniem, bo prawdziwe poznanie jest tylko wtedy, gdy umysł aktualnie łączy się z formą rzeczy i dokonuje asercji.

Druga grupa (J. Kalinowski, M.A. Krąpiec. L. Wciórka) uważa, że teologia naturalna dotyczy Boga wprost jako bytu w sobie, a nie ubocznie

z filozofii Boga, dz. cyt., t. I, s. 344.

⁹ *Le caractère métaphysique de la preuve de l'existence de Dieu et la pensée contemporaine*, w: *L'existence de Dieu*, dz. cyt., s. 167.

¹⁰ S. Th. I, q. 2, a. 1.

¹¹ S. Th. I, q. 2, a. 2, ad 1.

¹² Tamże, ad 2.

jako obecnego w przeżyciu religijnym czy w poznaniu spontanicznym. Podobne zdanie ma też ks. arcybp Marian Jaworski, który skłania się do poglądu, że "z pojęcia bytu przygodnego dochodzimy do wytworzenia sobie idei Bytu Absolutnego, a nie odwrotnie"¹³. Różni się on od przedstawicieli Szkoły Lubelskiej tylko w tym, że jego zdaniem nie potrzeba przed argumentacją formułować zasady racji dostatecznej, która by służyła następnie za przesłankę sylogizmu, lecz odczytuje się ją równocześnie z uświadomieniem sobie, że byt radykalnie przygodny odsyła nas bezpośrednio do Bytu Absolutnego, jako do fundamentu¹⁴. To jego stanowisko budzi wątpliwości. Czy sama przygodność bytów jako fakt (*sensu specificativo*) odsyła nas wprost do Absolutu, czy raczej przygodność uświadomiona jako przygodność (*sensu reduplicativo*)? Po drugie, czy ktoś nie uznający zasady racji dostatecznej (irracjonalista) będzie szukał racji dla bytów przygodnych, czy zawiesi raczej w tym względzie swój sąd?

Ubożną sprawą w tym punkcie jest problem miejsca teodycei w filozofii bytu. Pogląd, jakoby stanowiła ona odrębną dyscyplinę¹⁵, nie wydaje się słuszny. Wszystkie postulaty mające służyć jako racje za oddzieleniem filozofii Boga od filozofii bytu, są spełnione także w metafizyce typu unitarnej. Traktat o Bogu stanowi w niej fragment części wyjaśniającej.

b. Stosunek filozofii do teologii

Obydwie te dyscypliny zazębiają się i splatają wzajemnie, choć należy je odróżniać. Określenie jednak ich stosunku do siebie zależy od rozumienia, czym one są. Jeśli teologię pojmie się jako interpretację Objawienia w świetle jakiegoś systemu, to filozofia wejdzie w samą jej strukturę. Jeśli natomiast zawęzi się znaczenie słowa "teologia" tylko do wewnętrznej analizy koherencji treści Objawienia, to filozofia w takim ujęciu byłaby zbędna lub jej rola byłaby drugorzędna.

Metodologicznie biorąc, należałoby osobno rozważać stosunek filozofii do teologii i osobno wiedzy do wiary. Filozofia i teologia to dwie dyscypliny, a więc zbiory uporządkowanych i uzasadnionych zdań lub procesów

¹³ Art. cyt., s. 345.

¹⁴ Tamże, s. 343-344.

¹⁵ E. Morawiec CSSR, *Próba nowego ujęcia charakteru epistemologicznego i metodologicznego filozofii Boga*, w: *Studia z filozofii Boga*, t. II, Warszawa 1973, s. 145-163.

do nich prowadzących; wiedza i wiara zaś to pewne stany psychiki ludzkiej. Wiedza jest stanem umysłu, wiara – zarazem umysłu i woli. W praktyce jednak nie zwraca się zbytnio uwagi na różność typów logicznych tych dwóch par pojęć i używa zamiennie wyrazów "teologia" i "wiara" oraz "filozofia" i "wiedza", ponieważ obie te płaszczyzny są ze sobą ściśle powiązane. Wydaje się, że dla naszych celów zbytnie podkreślanie różnicy tych typów nie jest tu konieczne. Dlatego będziemy obok siebie używać terminów "teologia" i "wiara".

Podobny problem terminologiczny wiąże się ze znaczeniem słów "wiara" i "religia". Termin "religia" obejmuje całokształt stosunków człowieka do Istoty Wyższej, a więc zarówno wewnętrzne akty i ich treść, jak i zewnętrzny ich wyraz w postaci zachowań, obrzędów czy instytucji. Termin zaś "wiara" ogranicza się do odpowiedzi człowieka na objawienie ze strony Boga. Zawiera on dwa odcienie: wiara jako uznanie za prawdę Bożego słowa oraz wiara jako przyłgnięcie do Boga i ufne oddanie się Jemu. I w tym wypadku drobiazgowo przestrzeganie tych odróżnień dla naszego głównego tematu nie jest istotne.

Śledząc historię filozofii i teologii, możemy zauważyć różne postawy co do stosunku tych dyscyplin. Po początkowym okresie nieufności teologów chrześcijańskich wobec filozofii, kiedy "Ateny" wydawały się być obce "Jerozolimie", Ojcowie Kościoła zrozumieli, że trudno będzie porozumieć się ze światem pogańskim bez posługiwania się jego językiem, szczególnie językiem filozoficznym. Wielcy doktorzy Kościoła końca starożytności odnosili się przychylnie, szczególnie do filozofii Platona, najczęściej w interpretacji neoplatonickiej. Przewagę miała jednak wiara, o czym świadczy formuła św. Augustyna: *Credo, ut intelligam*. Negatywne nastawienie teologów wczesnego średniowiecza do filozofii, ograniczającej się wtedy prawie wyłącznie do logiki (św. Piotr Damiani, św. Bernard) ustąpiło wkrótce przychylności w stosunku do niej. Wyrazem tego nastawienia stała się formuła św. Anzelm: *fides quaerens intellectum*. Zgodnie z nią wielcy systematycy XIII w. szeroko korzystali z filozofii w traktatach teologicznych. Krytyka Ockhama pod adresem filozofii pogańskiej rzuciła cień na dobre stosunki między filozofią i teologią. Nastąpił rozbrat między wiedzą a wiarą, z trudem tylko przewyciężany w niektórych środowiskach.

W swej autobiograficznej książce pt. *Filozof i teologia*¹⁶ Étienne Gilson

¹⁶ Warszawa 1968 (przeł. J. Kotsa). Zob. również tego autora: *Chryścianizm a filozofia*,

opisuje swoją światopoglądową "Odyseję", w której problem stosunku wiary do rozumu był najbardziej palący. Po okresie błąkania się i zamętu przybił wreszcie do brzegów swej "Itaki", którą dla niego był tomizm oraz związana z nim filozofia chrześcijańska. Z wielkim zaangażowaniem bronił on tego, zdaje się sprzecznego, pojęcia, znajdując najlepsze jego wyjaśnienie w encyklice papieża Leona XIII *Aeterni Patris*. Uznając samodzielność filozofii jako dyscypliny naukowej oraz zdolność rozumu do samodzielnego poznawania prawdy o Bogu, Gilson stawiał jednak na pierwszym miejscu Objawienie, które traktował nie tylko jako *regula negativa* dla filozofii, ale także jako źródło inspiracji i światło wspomagające rozum.

Jest to problem tak zwanych *praeambula fidei*. Należą do nich prawdy filozoficzne poznawane wprost za pomocą rozumu, np. dotyczące istnienia Boga, nieśmiertelności duszy ludzkiej, obiektywnego istnienia świata oraz historyczne, jak cuda, świadectwa i przykłady życia, tradycja kościelna itp. Bez światła rozumu łatwo popaść w fideizm. O *praeambula fidei* wypowiada się teologia fundamentalna oraz jeden z jej działów – apologetyka¹⁷. Z tymi prawdami należącymi do "przedsionka wiary" wiąże się problem pewnej synergii i sprzężenia zwrotnego między rozumem i wiarą. Gilson, powołując się na Sobór Watykański I., tak to formułuje: "Pomoc, jaką sobie świadczą wiara i rozum, jest pomocą **wzajemną**: zdrowy rozum dowodzi podstaw wiary, lecz może dokonać tego tylko wówczas, gdy jest naprawdę zdrowy. Jest zaś taki dlatego, że «wiara uwalnia rozum od błędów, chroni go i dopomaga mu w poznaniu»"¹⁸.

Zdawał sobie z tego problemu św. Tomasz z Akwinu, gdy mówił o przedzałożeniach, wstępach, czy poprzednikach (*praesupposita, praeambula, antecedentia*) artykułów wiary¹⁹. Nie są one poprzednikami aktu wiary, choć poprzedzają artykuły wiary. Potrzebne są przede wszystkim tym, którzy je potrafią uzasadnić i zrozumieć. Mogą one jednak, przynajmniej niektóre z nich, należeć wprost do prawd wiary. Dla ludzi prostych wystarcza sama wiara, oparta na tradycji, doświadczeniu wewnętrznym czy egzystencjalnym, a nawet mistycznym. Wiara, zdaniem św. Tomasza nie jest

przeł. A. Więckowski, Warszawa 1958, zwłaszcza rozdz. IV: *Teologia a filozofia*.

¹⁷ Zob. *Catholicisme hier - aujourd'hui - demain*, Paris 1988, t. XI, kol. 724-725.

¹⁸ *Chryścianizm i filozofia*, s. 58.

¹⁹ Por. *In Boëtii De Trinitate*, q. 2, a. 3, 1; *De Veritate*, q. 14, a. 9; S.Th. I, q. 2, a. 2, ad 1; 2 II^o q. 2, a. 10, ad 2. Zob. *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. VIII, Freiburg 1963, kol. 653-657.

nadbudową na poznaniu filozoficznym, lecz wypełnieniem, a nawet zastąpieniem poznania filozoficznego. A jednak, jak powiada Cl. J. Geffré, "opowiedzenie się za Bogiem nie wymaga złożenia ofiary z intelektu w poszukiwaniu prawdy"²⁰.

W ujęciu H. Duméry'ego wiara religijna nie potrzebuje wstępów filozoficznych. "Boga afirmuje w pierwszym rzędzie myśl spontaniczna, nie zaś filozoficzna"²¹. Pogląd ten, jako zbyt skrajny, nie zgadza się z nauką Kościoła. Najnowszy *Katechizm Kościoła Katolickiego* poucza, że "Bóg, Przyczyna i Cel wszystkich rzeczy może zostać poznany w sposób pewny za pomocą światła naturalnego rozumu ludzkiego, wychodzącego z rzeczy stworzonych. Bez tej zdolności człowiek nie mógłby przyjąć Objawienia Bożego. Człowiek posiada tę zdolność, ponieważ jest stworzony «na obraz Boży»"²². W tekście tym naturalne poznanie Boga jest uznane za warunek Jego poznania przez Objawienie, choć nie jest w nim powiedziane, czy jest to warunek bezwzględnie konieczny.

3. Aspektywne poznanie Boga (Bóg – zasada i Bóg – osoba)

Wobec związków, jakie posiadają rozum i wiara, filozofia i teologia biblijna, nasuwa się pytanie, jaki jest stosunek obrazów Boga, ukazywanych przez te dwa źródła poznania. Wszystko wskazuje na to, że obie drogi: biblijna i filozoficzna dochodzą do tego samego Boga jako bytu absolutnego. I chociaż Bóg objawienia biblijnego ma nieco inne cechy niż Bóg objawienia kosmicznego, z faktu tego nie wynika jakiś dyteizm. Różnice w repertuarze cech przypisywanych Bogu w obydwu drogach wynikają tylko z aspektywnego charakteru ludzkiego poznania oraz z metodologicznej odrębności obu typów objawiania się Boga. "Chociaż bowiem wiara i rozum ujmują tego samego Boga, nie ujmują Go w oparciu o tę samą rację formalną. [...] Rozum ujmuje Boga *sub ratione entis* jako Przyczynę bytów, wiara zaś ujmuje Boga samego w sobie *sub ratione deitatis*"²³. Inną funkcję

²⁰ Art. cyt., s. 254.

²¹ Art. cyt., s. 26.

²² *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Città del Vaticano 1992, n. 36.

²³ Cl.-J. Geffré, *Teologia naturalna i Objawienie w poznaniu Boga jedyneho*, przeł. Z. Kowalska, w: *Studia z filozofii Boga*, t. I., Warszawa 1968, s. 258. Por. św. Tomasz, *In Boëtii De Trinitate*, q. 5, a. 4; q. 2, a. 2; S. Th. I, q. 1, a. 6.

pełni Bóg w stosunku do całego kosmosu oraz człowieka pojmowanego jako część przyrody, a inną w historycznym objawieniu.

W tym kontekście pojawia się dosyć łatwo pokusa przeciwstawiania Boga Biblii jako bytu osobowego, Bogu filozofii, który rzekomo miałby być tylko nieosobową przyczyną świata. To prawda, że Bóg Biblii ma więcej cech antropomorficznych, ponieważ Biblia posługuje się częściej językiem metaforycznym, rozumiałym zarówno dla ludzi prostych, jak i uczonych. Natomiast Bóg filozofii może być łatwo sprowadzony jedynie do czynnika wyjaśniającego, do pierwszej racji istnienia świata, do jego fundamentu. Trzeba jednak zauważyć, że choć funkcja wyjaśniająca jest w filozoficznym obrazie Boga metodologicznie pierwsza, nie przekreśla ona mimo to osobowego charakteru Boga.

Nawiasem mówiąc, osobowość Boga będzie się przedstawiać inaczej np. w filozofii tomistycznej, a inaczej w egzystencjalistycznej. Tam rozum i wola wyróżnia osobę; tu – wolność w sensie samorozwoju i samotworzenia. Jednak ani tam, ani tu Bóg nie jawi się jako ślepa siła czy pasywny fundament wszystkich rzeczy.

a. Bóg religii

Wyrażenie "Bóg religii", jak zaznaczyliśmy, nie sugeruje, jakoby ontycznie przeciwstawiał się On "Bogu filozofii", czyli nie zakłada jakiegos dyteizmu. Ze względu jednak na różnicę genetyczną idei Boga w religii i w filozofii oraz ze względu na inną jej funkcję w światopoglądzie i na płaszczyźnie egzystencjalnej, powstaje wrażenie rozszczepienia natury Boga na dwa obrazy. Można by porównać tę sytuację do sytuacji aktora, który występując na scenie znajduje się w świetle dwóch reflektorów rzucających na niego światło o różnych barwach. Jest to ta sama postać, a jednak widziana w różnym oświetleniu. Kręgi światła zachodzą częściowo na siebie. W naszym wypadku, w zastosowaniu do Boga, znaczy to, że niektóre cechy Boga są poznawane zarazem w teologii naturalnej i w biblijnej. Porównanie to nie jest niestety całkowicie trafne, ponieważ to nie Bóg jest oświetlany przez rozum, ale On rzuca światło. W istocie to sam Bóg jawi się inaczej naturalnemu rozumowi w teofanii kosmicznej, a inaczej w historycznych teofaniach, opisanych w Biblii. To teoretyczne rozszczepienie nie przesądza jednak tego, czy praktycznie w konkretnych formach religii Bóg ma wyłącznie cechy Boga religii bez domieszki Boga filozofii i odwrotnie, czy Bóg filozofii nie posiada pewnych cech wspólnych z Bogiem religii. Oba te

wyrażenia: "Bóg religii" i "Bóg filozofii" to tylko pewne idealne schematy. Granica między nimi w praktyce nie jest ostra²⁴.

Fenomenologia religii, wychodząc z różnych historycznych i społecznych systemów religijnych, usiłuje naszkicować typowy obraz Boga religii, ale jak zaznacza G. van der Leeuw, pojęcie Boga jest często nieostre²⁵. Wspólną cechą przedmiotu poszczególnych religii jest jego inność, następnie potęga. W konkretnych jednak religiach ten przedmiot ma swoje im właściwe odcienie.

I tak, w religiach ludów pierwotnych, niezależnie od wiary w różne duchy i rzeczy obdarzone mocą²⁶, istnieje też wiara w jakąś najwyższą Istotę, która stwarza i podtrzymuje świat, jest wieczna i prastara, dobrze usposobiona do ludzi, otaczająca ich ojcowską opieką, wszechwiedząca i będąca strażnikiem moralności²⁷. Jest to jednak Bóg daleki, mieszkający w niebie, "*Deus otiosus*", przypominający Boga deistów, gwarant moralności i nieśmiertelności, udzielający nagrody i wymierzający karę. Najwyższą Istota nie troszczy się o świat, ponieważ go stworzyła w doskonały sposób. Gwarantuje ona początek świata, jest to "siła na zapleczu". Człowiek pierwotny jest przekonany, że wystarczy zachować wyznaczone przez Najwyższą Istotę instytucje, obrzędy, nakazy i zakazy. Ucieka się do Niej tylko w wypadku wielkiej potrzeby. Używa jej imienia przy przysięgach, w przysłówiach²⁸.

Powstaje problem, czy tego rodzaju Bóg jest Bogiem religii czy filozofii? Od strony treści ten Bóg przypomina raczej Boga teologii naturalnej. Jednak od czasów Lamennais'go upowszechnił się pogląd, broniony na początku naszego wieku przez W. Schmidta²⁹ i jego szkołę, że wiara w Najwyższą Istotę pochodzi z pierwotnego objawienia. G. van der Leeuw krytykuje

²⁴ J. Daniélou np. zatytułował 1. rozdział swej książki *Bóg i my* (tłum. Aniela Urbanowicz, Kraków 1965): *Bóg religii*. Omawia w nim jednak tylko religie pogańskie, zwracając uwagę na to, co w nich jest pozytywne i negatywne. Natomiast w osobnych rozdziałach pisze o Bogu chrześcijan, o Bogu Kościoła i o Bogu mistyków. Z punktu widzenia metodologii nie jest to podział zbyt poprawny.

²⁵ *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1970³, s. 3.

²⁶ Zdaniem M. Eliadego, w *Traité d'histoire des religions*, Paris 1946, s. 145, paganie traktują zjawiska przyrody jako hierofanie, czyli sposoby objawiania się Boga.

²⁷ Andrew Lang, *The making of Religion*, Londyn 1909.

²⁸ Por. G. van der Leeuw, dz. cyt., s. 181-182.

²⁹ Wilhelm Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, t. VI, Münster-Wien 1935, *Endsynthese der Religionen der Urvölker Amerikas, Asiens, Australiens, Afrikas*.

W. Schmidta, zarzucając mu uproszczenia, dotyczące chronologii i pokrewieństwa kultur ludów pierwotnych oraz hipotezy praobjawienia. Na G. van der Leeuwa powołuje się J. Daniélou³⁰. Jego argumentacja jednak nie jest całkowicie przekonująca. Cytuje on teksty ze Starego i Nowego Testamentu, jak *Psalmy* 18, 1–5; 53, 1; *Dzieje Apostolskie* 14, 15–18; 17, 26–27 oraz *List do Rzymian* 1, 20–23 i 2, 14–15, które miałyby świadczyć o rozumowym dochodzeniu ludów pogańskich do poznania istnienia Boga. Nie wydaje się jednak, by teksty te jednoznacznie wskazywały na wyłącznie rozumowe odkrywanie istnienia Boga w świecie. Można je interpretować i tak, że mówią one o kosmicznym objawianiu się wspaniałości natury Boga i świadczą o powszechnej, nie wyłączającej nikogo, miłości Boga wobec ludzi. Tekst zaś *Dziejów Apostolskich* 17, 16–34, opisujący dialog św. Pawła z Ateńczykami może w tym kontekście zawierać aluzję do filozofów greckich, którzy niejako po omacku szukali Boga, a niekoniecznie odnosić się do ludów pierwotnych, nie uprawiających raczej filozofii. Także tekst *Listu do Rzymian* 1, 20 (i cytowany w nim *Mdr* 13, 1–9) mówi przede wszystkim o przymiotach Boga oraz o odstępstwie ludzi od pierwotnej czystości wiary, nie przesądzając, na jakiej drodze doszli oni wcześniej do poznania istnienia Boga. Również odwoływanie się do sumienia pogan w *Liście do Rzymian* 2, 14–15 nie ma na celu bezpośrednio dowodzenia istnienia Boga, lecz tylko wykazanie, że wszyscy są winni, gdy grzeszą, ponieważ mają wypisane w sumieniu zasady moralne. Skąd o tych zasadach wiedzą i czy z ich istnienia wnoszą o istnieniu najwyższego Prawodawcy, tekst wprost nie mówi. Pozostaje więc nadal sprawą do dyskusji geneza religii pierwotnych i zawartego w nich obrazu Boga.

Ciekawie ujmuje problem stosunku Boga religii do Boga filozofii Étienne Gilson. Jego zdaniem w kulturze greckiej "Bogiem dla każdej żyjącej istoty jest wszelki żyjący byt, który uznaje się za panujący nad jej własnymi siłami"³¹. Grecy zaludnili świat bogami, by nie czuć się jedynymi osobami w świecie głuchych i niemych rzeczy. Z takim pojęciem bóstwa nie można było łatwo utożsamiać idei Boga jako zasady filozoficznej. Utożsamienie tych dwóch idei nastąpiło po raz pierwszy u Arystotelesa. Jego Pierwszy Poruszyciel – Myśl myśląca samą siebie – był zarazem platońską siłą

³⁰ *Bóg i my*, dz. cyt., s. 12-14.

³¹ *Bóg i filozofia*, przeł. Maria Kochanowska, Warszawa 1961, s. 22.

i dobrem. "Grecy zyskali dzięki Arystotelesowi racjonalną teologię, ale stracili zarazem swą religię".³²

Podczas gdy w świecie helleńsko-rzymskim religię wypierała powoli filozofia, w kulturze hebrajskiej czczono Boga dialogu, angażującego się w ludzką historię. Zamiast cyklicznej wizji świata religii pogańskich, w religii opartej na Biblii znaczenia nabiera czas. Bóg w tej perspektywie posiada wyraźniej cechy osobowe. Na pierwszy plan wysuwają się przymioty Boże związane z przymierzem, a mianowicie: wierność (*emet*), nie uzależniona od wierności człowieka, rzetelność (*tsedeq*) przejawiająca się w spełnianiu obietnic, bezinteresowna miłość (*hesed*), pobudzająca do zaangażowania na rzecz ludzi. "Bóg przywiązuje wagę do naszej miłości, że poniekąd uzależnia się od nas. [...] Bóg żywy zdaje się wchodzić w swoje stworzenie, tak jakby był z nim w jakiś sposób solidarny."³³ Ta miłość Boga została jeszcze bardziej podkreślona w Nowym Testamencie. Bóg pierwszy nas umiłował. On nie tylko czeka na marnotrawnego syna, ale wychodzi na jego spotkanie. On wydał za nas na śmierć swojego Syna, abyśmy życie mieli dzięki Niemu.

Zauważmy przy tym, że mimo tego pochylecia się Boga nad człowiekiem, ludzie poszukują jeszcze nadal bliższego doświadczenia niż to, jakie daje wiara. Szukanie to wyraża się w niemałym zainteresowaniu objawieniami prywatnymi, mistyką świętych, cudownymi uzdrowieniami i innymi zjawiskami nadzwyczajnymi. Ludzie chcą jak gdyby dotknąć Boga w obecnej chwili i jakoś osobiście zetknąć się z Nim, a nie tylko poprzez wspomnienia, symbole i znaki sakramentalne, pełniące funkcje analogiczne do tych obrzędów i misteriów w religiach antycznych, dzięki którym człowiek uczestniczył w wiecznych czynach bogów i bohaterów, opisywanych w mitach. Chcą, aby ten Bóg był stale z nimi w kontakcie, w dialogu, i to nie tylko w tym nawiązanym kiedyś w historii i zawsze ważnym, ale w aktualnym, odpowiadającym warunkom i zagrożeniom, w jakich żyją obecnie. Historia mniej ich zajmuje. Jeśli sami nie mogą nawiązać bezpośredniego kontaktu z Bogiem, pragną odczuwać bliskość Boga i świata nadprzyrodzonego przynajmniej pośrednio, poprzez mistyków i charyzmatyków, wygłaszających orędzia i ostrzeżenia przed grożącymi teraz niebezpieczeństwami.

³² Tamże, s. 40.

³³ J. Daniélou, dz. cyt., s. 82.

b. Bóg filozofii

Bóg filozofii należy przede wszystkim do porządku poznawczego. Filozof interesuje się Nim ze względu na potrzebę ostatecznego uzasadnienia i zwieńczenia całej rzeczywistości. I to jest wspólna perspektywa różnych odmian filozofii teistycznych. Systemy filozoficzne są jednak różne. Dlatego podobnie jak obraz Boga przybiera odmienne barwy w różnych religiach, tak samo dzieje się z pojęciem Boga w filozofii. Bóg Arystotelesowski, choć jest czystą formą, niewiele się różni od innych form, bo nawet umysł ludzki według Stagiryty jest boski (*theion*). On jest najdoskonalszy w szeregu form i dlatego nie jest zainteresowany światem, który istnieje poniżej Niego. Podobnie jest u Plotyna. Jednia plotyńska, choć jest Absolutem, działa koniecznie i nie wie nawet, co powoduje. Nie ma ona nic wspólnego z Bogiem chrześcijańskim, choć za taką uważał ją św. Augustyn³⁴.

Bóg św. Tomasza z Akwinu jawi się w innej perspektywie. Jest przeciwstawiony światu, w którym treści nie pokrywają się z istnieniem, ponieważ do Jego istoty należy istnienie³⁵. On musi istnieć, świat nie musi. Świat jest dziełem wolnej decyzji Boga, jest owocem Jego bezinteresownej miłości. Tym samym Bóg w filozofii Tomasza zbliża się do Boga Biblii. Tylko taki Bóg może stwarzać, a nie tylko przetwarzać.

Ta perspektywa Tomaszowa została jednak zagubiona w następnych wiekach. Kartezjusz, Malebranche, Leibniz i Spinoza zesencjalizowali Boga. Znowu został On sprowadzony do zasady wyjaśniającej, coraz bardziej bezosobowej, by w XVIII w. u deistów stać się "zegarmistrzem" i "inżynierem" mechanistycznie pojmowanego świata. Gilson nazywa ten obraz Boga "upiorem Boga chrześcijańskiego"³⁶. Nie wydaje się jednak, by ta krytyczna ocena była całkiem słuszną, ponieważ i ten aspekt Bożej natury należy brać pod uwagę. Sam zresztą Gilson kilka stron dalej (s. 109–120),

³⁴ Por. É. Gilson, *Bóg i filozofia*, s. 49-60.

³⁵ Najprawdopodobniej św. Tomasz nadając Bogu imię: "Istnienie samoistne" inspirował się biblijnym imieniem objawionym w *Księdze Wyjścia*: "Ten, który jest". Wyrażenia te jednak mają inny sens. Imię biblijne podkreśla opatrnościową obecność Boga wśród ludu, z którym chce zawrzeć przymierze, lub też Jego prawdziwość w przeciwieństwie do nieprawdziwych bożków. Natomiast nazwa filozoficzna podkreśla najwyższą aktualność bytową, a zarazem transcendencję Boga wobec świata.

³⁶ *Bóg i filozofia*, s. 92.

rozumując dochodzi do stwierdzenia istnienia takiego Boga, z tą tylko różnicą, że nazywa Go Myślą, a nie inżynierem.

W filozofach typu egzystencjalnego, gdzie na pierwszy plan wysuwają się zagadnienia etyczne oraz zagadnienia dotyczące wartości (np. pytanie o sens życia), Bóg ma wyraźniej charakter zbliżony do Boga objawienia. L. Leahy SJ³⁷ zauważa, że filozoficzne poznanie Boga jest od razu religijne. "Pytanie o sens naszego całego życia – pisze jezuita o. Weger – wydaje się wpisane w duchowość konkretnego bytu. Współcześni socjologowie mówią, że człowiek quasi-instynktownie poszukuje sensu. [...] Tym samym doświadcza się też Boga. [...] To czy tamto ma sens. To prawda. Ale posiada sens tylko dlatego, że jest z kolei podtrzymywane i uwarunkowane przez Sens absolutny i nieprzemijający, który wszystko ogarnia teraz i będzie trwał w przyszłości"³⁸. Zachodzi jednak obawa, że tzw. doświadczenie religijne jest tylko projekcją naszych pragnień, *une passion inutile*. Chyba że się znów powołamy na zasadę racjonalności świata, zgodnie z którą pragnienia naturalne muszą być, przynajmniej *de iure* spełnione. Opory budzi też dopatrywanie się teofanii w bezmiarze oceanu, w majestacie gór lub w tajemniczym życiu letniego nieba pełnego gwiazd (u Gilsona, s. 101). Widoki te rodzą może poczucie małości wobec ogromu świata i nieokreślony lęk, i co najwyżej mogą stanowić ilustrację i porównanie dla uzmysłowienia sobie wielkości Boga Stwórcy, ale teofanią nie są.

Bóg metafizyki klasycznej ma również znaczenie egzystencjalne, czyli religijne, a nie tylko teoretyczne. Joseph de Finance³⁹ dostrzega wartość religijną zarówno filozoficznego stwierdzenia istnienia Boga, jak i Jego przymiotów. Przyznaje on, że pewność wewnętrznego doświadczenia religijnego pozwala wierzącemu rozwijać osobisty stosunek do Boga oraz wchodzić z Nim w dialog, nie przeszkadza to jednak temu, że i rozumowe dochodzenie do stwierdzenia istnienia Boga ma swoją wartość. Pewność, że Bóg istnieje, jest fundamentem dla modlitwy i adoracji. Daje też poczucie stałości oraz celu i sensu życia.

³⁷ *L'Inéluctable Absolu. Comment poser le problème de Dieu*, Bruges-Paris 1964, s. 20-11.

³⁸ Karl-Heinz Weger SJ, *Ist Gott erfahrbar?*, "Stimmen der Zeit", 210, 117 (1992) 5, s. 338; Zob. Karl Rahner, *Gotteserfahrung heute*, w: *Schriften zur Theologie*, t. 9 (1970); John Hick, *Mystical Experience as Cognition*, w: *Mystics and Scholars*, Waterloo, 1977, s. 41-42.

³⁹ *Theologia naturalis*, Roma 1960. Jego poglądy podaje za: Jules M. Brady SJ, *Natural Theology and Religious Value*, "Gregorianum", 73 (1992) 1, s. 133-138.

Także przymioty Boże pełnią funkcję religijną. I tak: nieskończoność budzi poczucie szacunku, ponieważ Bóg jawi się w tym przymiocie jako byt pelen majestatu, olśniewający jak jasne światło, budzący lęk i pokorę. Prostota skłania do skupienia wysiłków, by wszystkie nasze czyny były przeniknięte miłością do Boga. Jedyność Boga wymaga skierowania ku Niemu naszej miłości, ponieważ tylko On naprawdę jest tej miłości godzien. Wszehobecność pozwala dostrzegać wszędzie oznaki woli Bożej. Wszehwiedza Boga zachęca do modlitwy, ponieważ daje gwarancję, że ona do Boga dociera. Ponadto daje pewność, że Bóg nas osądza nie według pozorów, ale zgodnie z prawdą naszego bytu. Wolność Boża warunkuje sens modlitwy, gdyż tylko byt wolny może jej wysłuchać; do bytu działającego z konieczności nie byłoby sensu się modlić. Uświadomienie sobie, że Bóg jest Stwórcą, od którego zależy nasze istnienie, i że nasza aktywność zależy od Jego współdziałania, rodzi w nas pokorę. Opatrzność zaś i wszechmoc Boża budzą w nas ufność i pokój.

Podsumowując te rozważania, stwierdzamy, że obrazy Boga w teologii naturalnej i teologii biblijnej nie konkurują ze sobą, ale się uzupełniają. Dlatego odnawianie dawnego awerroizmu, czyli teorii dwóch niesprowadzalnych do siebie prawd: religijnej i filozoficznej, nie jest potrzebne. Zarówno filozofia jak i teologia biblijna ujmują tego samego Boga, choć z innych punktów widzenia. Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba, Bóg Jezusa Chrystusa oraz Bóg – Zasada świata to ten sam Bóg, choć Jego obrazy czerpiemy z dwóch różnych ksiąg: z księgi przyrody i z księgi nad księgami – z Biblii.

Stanisław Ziemiański SJ

IS THERE MORE THAN ONE GOD?

Summary

Both natural and biblical theology are concerned with God, each of them taking different views of Him. The God presented by biblical theology is personally involved in human history. God in existential philosophy appears, in the first place, as a person; in classical philosophy – as the world's first principle. But, much as the ideas of God in both types of philosophy and in biblical theology seem to be different, God in Himself is one and the same.

The author tries to prove that the differences between the God of philosophers and the God of believers are usually stressed too much. Even the God of theodicy, if seen closer, turns out to be a person, who can be adored and prayed to. Yet many people are not content with knowing by reasoning; they strive to enter into even closer relations with Him.

Stanisław Głaz SJ

NAKAZY I ZAKAZY W ŻYCIU JEDNOSTKI

Każdy człowiek podlega procesowi rozwoju. Przemiany jego osobowości są uzależnione od wielu czynników, takich jak: wiek, wykształcenie, cechy odziedziczone, wrodzona potencjalność, wpływ środowiska itp. Niektóre z nich mają większy wpływ na prawidłowość rozwoju, inne mniejszy, bo przecież obejmuje on swym zakresem wiele sfer osoby człowieka, np. jego zainteresowania, relacje międzysobowe, emocje, wiarę, funkcje poznawcze, zagadnienia moralne i sumienie.

W procesie rozwoju i dojrzałości jednostki, szczególnie w okresie dorastania i dojrzałości młodzieńczej, ważną rolę pozytywną odgrywają normy moralne, zwłaszcza zgrupowane wokół tzw. nakazów i zakazów.

Psychologia społeczna jak i pedagogika coraz częściej podkreślają związek człowieka, zwłaszcza jego sumienia i moralności, z otaczającym go środowiskiem. Szczególnie rodzina, szkoła i Kościół mają duży wpływ na jego prawidłowy rozwój i wychowanie. To właśnie społeczeństwo, rodzina wprowadzają dziecko i młodego człowieka w świat wartości duchowych, moralnych, kulturowych i społecznych. W rodzinie dziecko spotyka się z pojęciami "dobra" i "zła", z pojęciami rzeczy dozwolonych, zakazanych i pochwalanych. Środowisko i rodzina kształtują opinię dziecka na temat etyki, zachowania, spraw społecznych itp. Nie tylko kształcą i pobudzają u dziecka określone postawy i opinie, ale wprowadzają określone normy w postaci zakazów i nakazów, przy czym równocześnie ograniczają i kontrolują jego aktywność.

Rodzi się pytanie, czy możliwe jest właściwe wychowanie i prawidłowy rozwój osobowości jednostki oraz jej sumienia i postaw bez norm moralnych? Okazuje się, że nie.

Doświadczenie dnia codziennego oraz poniższe badania, przeprowadzone wśród młodzieży studiującej, dowodzą, że normy moralne proponowane przez społeczeństwo, rodzinę itp., są potrzebne i odgrywają ważną rolę w formowaniu dojrzałej osobowości.

BADANIA

Autor artykułu poszukiwał odpowiedzi na pytanie, w jakim stopniu i w jakim zakresie normy moralne w postaci zakazów i nakazów są potrzebne młodemu człowiekowi, oraz czy stopień potrzeby zakazów i nakazów jest uzależniony od temperamentu czy płci?

W tym celu dla uzyskania danych empirycznych dotyczących własnej postawy wobec nakazów i zakazów posłużono się ankietą skonstruowaną przez autora artykułu. Natomiast dla określenia typu temperamentu introwertycznego i ekstrawertycznego użyto szesnasto-czynnikowego *Kwestionariusza Osobowościowego Cattella*.

Badaniami objęto 194 osoby, w tym 100 mężczyzn i 94 kobiety. Dla ułatwienia porównań spośród całej grupy przebadanej młodzieży akademickiej wyselekcjonowano 100 osób, przyjęto równoliczne grupy kobiet i mężczyzn oraz równoliczne grupy introwertyków i ekstrawertyków. Kryterium podziału były tzw. czyste czynniki, czyli przy zaostrożonych kryteriach introwertyków i ekstrawertyków pominięto mieszane typy temperamentu.

Tabela nr 1. Rozkład liczebności badanych, wyselekcjonowanych do dalszej analizy

Cała grupa			Introwertycy			Ekstrawertycy		
M	K	R	M	K	R	M	K	R
50	50	100	25	25	50	25	25	50

M = Mężczyźni, K = Kobiety, R = Razem

Tabela nr 2. Rozkład procentowy odpowiedzi na pytanie: *Czy były ci potrzebne nakazy i zakazy?*

Potrzeba nakazów i zakazów	Cała grupa			Introwertycy			Ekstrawertycy		
	M	K	R	M	K	R	M	K	R
TAK	64	68	66	68	60	64	60	76	68

Tabela nr 2 sformułowana na podstawie zagadnienia, *czy były ci potrzebne nakazy i zakazy*, zawiera odpowiedź na pytanie o potrzebę normy. Ponad połowa badanych (66%) uważa, że są one potrzebne. Tak duży procent dotyczy zarówno kobiet jak i mężczyzn, ekstrawertyków jak i introwertyków.

Jedyna nieistotna różnica zachodzi między kobietami introwertyczkami a ekstrawertyczkami, gdzie $p_u = 0,02$, a $\chi^2 = 5,9$ z przewagą dla ekstrawertyczek.

Tabela nr 3. Rozkład procentowy odpowiedzi na pytanie: *Czego dotyczą zakazy i nakazy?*

Zakres zakazów i nakazów	Cała grupa			Introwertycy			Extrawertycy		
	M	K	R	M	K	R	M	K	R
Kościola	24	32	28	27	33	30	21	31	26
rodziny	28	24	26	30	24	27	26	24	25
społeczeństwa	24	22	23	20	22	21	28	22	25
szkoły	24	22	23	23	21	22	25	23	24

Kolejna tabela ilustruje odpowiedzi na pytanie: *Czego dotyczą zakazy i nakazy?* Zauważa się, że wszystkie wymienione instytucje i formy życia

mają mniej więcej ten sam udział w tworzeniu nakazów i zakazów: Kościół – 28%, rodzina – 26% ...

Wszystkie zachodzące różnice w poszczególnych grupach są nieistotne. Najbardziej widoczną odnotować można między mężczyznami a kobietami, które większą rolę w tworzeniu norm przypisują Kościołowi: $\chi^2 = 1,6$, a $pu = 0,02$.

Tabela nr 4. Rozkład procentowy odpowiedzi na pytanie: *Jaką rolę przypisujesz zakazom i nakazom?*

Sens zakazów i nakazów	Cała grupa			Introwertycy			Ekstrawertycy		
	M	K	R	M	K	R	M	K	R
aby nie zbłądzić	50	48	49	50	50	50	50	46	48
być lepszym człowiekiem	36	32	34	36	28	32	36	36	36
łatwiej dojrzewać	14	20	17	14	22	18	14	18	16

Zapytani o sens stosowania nakazów i zakazów, ankietowani uważają, że przede wszystkim istnieją one po to, aby nie zbłądzić – 49%, być lepszym człowiekiem – 34%, a 17% – by łatwiej dojrzewać. W obrębie grup nie zachodzą istotne różnice, są one minimalne między obiema grupami charakterologicznymi.

Tabela nr 5. Rozkład procentowy odpowiedzi na pytanie: *Jeżeli ci nie były potrzebne, to dlaczego?*

Nieprzydatność zakazów i nakazów	Cała grupa			Introwertycy			Ekstrawertycy		
	M	K	R	M	K	R	M	K	R
nie czułem potrzeby	20	40	30	17	37	27	23	43	33

ograniczyły wolność	30	23	27	33	33	33	27	13	20
utrudniały życie	30	14	22	33	13	23	27	15	21
wydawały się niepotrzebne	20	23	21	17	17	17	23	29	26

Jak zauważamy, żadna z możliwych odpowiedzi nie zyskała zdecydowanej przewagi. 30% ankietowanych nie czuło potrzeby przestrzegania zakazów i nakazów. Różnice, jakie występują między kobietami i mężczyznami w całej grupie, są mało istotne, gdzie $\chi^2 = 9,5$, a $p_u = 0,002$ z przewagą kobiet.

27% respondentów uważa, że zakazy i nakazy ograniczają wolność. Istotne różnice obserwuje się między kobietami introwertyczkami a ekstrawertyczkami, gdzie $x^2 = 11,3$, a $p_u = 0,0007$ z przewagą introwertyczek.

Nakazy i zakazy utrudniają życie 22% badanych. Natomiast wydawały się zupełnie nieprzydatne 21% ankietowanych. Kobiety ekstrawertyczki uważają, że były im bardziej niepotrzebne, co w porównaniu z introwertyczkami daje $\chi^2 = 4,00$, a $p_u = 0,04$.

Tabela nr 6. Rozkład procentowy odpowiedzi na pytanie: *Jak się czułeś, kiedy nie przestrzegałeś nakazów i zakazów?*

Samoocena moralna	Cała grupa			Introwertycy			Ekstrawertycy		
	M	K	R	M	K	R	M	K	R
brak reakcji	38	22	30	28	34	31	48	10	29
reagowanie poczuciem winy	20	28	24	32	8	20	8	48	28
nieokreślona	42	50	46	40	58	49	44	42	43

Pytanie powyższe wywołało u ankietowanych różne reakcje, od poczucia winy, poprzez reakcje nieokreślone, aż do ich braku.

Różnice zachodzące pomiędzy mężczyznami a kobietami są mało istotne, gdzie wartość $\chi^2 = 6,1$, a $pu = 0,01$. Duże różnice notuje się natomiast między introwertykami a ekstrawertykami. Do braku reakcji wśród kobiet przyznaje się więcej introwertyczek niż ekstrawertyczek, gdzie $\chi^2 = 16,8$, a $pu = 0,00004$. Podobnie u mężczyzn; do braku reagowania przyznaje się o wiele więcej mężczyzn ekstrawertyków niż introwertyków, gdzie $\chi^2 = 8,5$, a $pu = 0,003$. Poczuciem winy częściej reagują ekstrawertyczki niż introwertyczki, gdzie $\chi^2 = 39,7$, natomiast wśród mężczyzn częściej introwertycy niż ekstrawertycy, gdzie $\chi^2 = 18,0$.

Tabela nr 7. Rozkład procentowy odpowiedzi na pytanie: *Czy ci są potrzebne dziś?*

Potrzeba zakazów i nakazów	Cała grupa			Introwertycy			Ekstrawertycy		
	M	K	R	M	K	R	M	K	R
t a k	53	51	52	56	50	53	50	52	51

Na pytanie, *czy potrzebne są nakazy i zakazy w chwili obecnej*, ponad połowa (52%) odpowiedziała *tak*. Zachodzące różnice między poszczególnymi grupami są nieistotne.

Tabela nr 8. Rozkład procentowy odpowiedzi na pytanie: *Dziś kierujesz się tylko?*

Przydatność zakazów i nakazów	Cała grupa			Introwertycy			Ekstrawertycy		
	M	K	R	M	K	R	M	K	R
tylko sumieniem	52	54	53	40	48	44	64	60	62
sumieniem, zakazami i nakazami	48	46	47	60	52	56	36	40	38

Na pytanie, *czym kierujesz się dzisiaj*, ankietowani odpowiadają: 53% – "tylko sumieniem" i 47% – "sumieniem, zakazami i nakazami".

Istotne różnice zachodzą w obu grupach między mężczyznami, przy czym tylko sumieniem kieruje się więcej ekstrawertyków niż introwertyków, gdzie $\chi^2 = 11,5$, a $pu = 0,0006$, natomiast sumieniem, nakazami i zakazami kierują się bardziej introwertycy niż ekstrawertycy: $\chi^2 = 11,5$, $pu = 0,0006$.

Dostrzegalne są także różnice między poszczególnymi grupami charakterologicznymi: większość ekstrawertyków kieruje się tylko sumieniem, gdzie $\chi^2 = 6,5$, a $pu = 0,1$. Natomiast dużo więcej introwertyków niż ekstrawertyków kieruje się sumieniem, nakazami i zakazami – $\chi^2 = 6,5$, a $pu = 0,01$.

Tabela nr 9. Rozkład procentowy odpowiedzi na pytanie: *Patrzysz na nie jako na wymysł?*

Pochodzenie nakazów i zakazów	Cała grupa			Introwertycy			Ekstrawertycy		
	M	K	R	M	K	R	M	K	R
obyczajów	28	28	28	26	26	26	30	30	30
rodziców	22	22	22	32	18	25	12	26	19
państwa	22	16	19	20	16	18	24	16	20
Kościola	16	16	16	12	20	16	20	12	16
szkoły	12	18	15	10	20	15	14	16	15

28% ankietowanych traktuje zakazy i nakazy jako "wymysł" obyczajów, 22% – rodziców.

Istotne różnice zachodzą w grupie mężczyzn wśród traktujących nakazy i zakazy jako wymysł rodziców. Mężczyźni introwertycy są bardziej niż ekstrawertycy skłonni do takiego właśnie traktowania nakazów i zakazów – $\chi^2 = 11,6$, a $pu = 0,0006$.

Między kobietami introwertyczkami i ekstrawertyczkami notuje się minimalną różnicę w grupie traktującej nakazy i zakazy jako "wymysł" Kościoła, co wyraża się w wartościach: $\chi^2 = 2,4$, a $pu = 0,1$ z przewagą introwertyczek.

Tabela nr 10. Rozkład procentowy odpowiedzi na pytanie: *Dziś patrzysz na nie jako?*

Ocena zakazów i nakazów	Cała grupa			Introwertycy			Ekstrawertycy		
	M	K	R	M	K	R	M	K	R
dobro	74	78	76	80	76	78	68	80	74
zło konieczne	26	22	24	20	24	22	32	20	26

Nakazy i zakazy z perspektywy czasu jako dobro ocenia 76% ankietowanych, 24% uważa je natomiast za zło konieczne.

W jednej i drugiej grupie wypowiedzi drobne różnice zaznaczają się między mężczyznami introwertykami i ekstrawertykami, przy czym jako dobro uznają je przede wszystkim introwertycy, gdzie $\chi^2 = 3,7$, a $p_u = 0,05$. Natomiast jako zło konieczne częściej uważają je ekstrawertycy, co w odniesieniu do introwertyków daje wartość $\chi^2 = 3,7$, a $p_u = 0,05$.

Tabela nr 11. Rozkład procentowy odpowiedzi na pytanie: *Czy w stosunku do swoich dzieci postępowałibyście podobnie?*

Potrzeba wobec innych	Cała grupa			Introwertycy			Ekstrawertycy		
	M	K	R	M	K	R	M	K	R
t a k	46	48	47	52	36	44	40	60	50
n i e	28	32	30	32	40	36	24	24	24
nie wiem	26	20	23	16	24	20	36	16	26

Tabela nr 11 ilustruje stosunek ankietowanych do kwestii stosowania nakazów i zakazów w przyszłości, wobec swoich dzieci. Spośród badanych 47% będzie się posługiwało zakazami i nakazami.

Istotne różnice zachodzą między kobietami z różnych grup charakterologicznych. Przy odpowiedzi *tak* ekstrawertyczki są bardziej za stosowaniem zakazów i nakazów niż introwertyczki, gdzie $\chi^2 = 11,5$, a $pu = 0,0006$.

Nieco inaczej odpowiedzi kształtują się przy odpowiedzi *nie*. Kobiety introwertyczki są bardziej skłonne nie stosować nakazów i zakazów w stosunku do swoich dzieci niż ekstrawertyczki, gdzie $\chi^2 = 7,6$, a $pu = 0,005$.

Podobna różnica zaznacza się między mężczyznami przy odpowiedzi *nie wiem*. Wśród ankietowanych, którzy nie mają sprecyzowanego zdania, więcej jest mężczyzn ekstrawertyków niż introwertyków, co wyraża się w wartościach $\chi^2 = 10,4$, a $pu = 0,001$.

PODSUMOWANIE

Jak wynika z badań, duża grupa respondentów (66%) twierdzi, że nakazy i zakazy były jej w życiu potrzebne. Dotyczyły one najczęściej Kościoła (28%) i rodziny (26%). 28% młodzieży uważa je za wynik obyczajów, a 22% za "wymysł" rodziców. Ci sami respondenci, tak kobiety jak i mężczyźni, twierdzą, że są one im potrzebne w szczególności po to, by nie zbłądzić (49%), być lepszym człowiekiem (34%). Jeśli nie były potrzebne to, głównie dlatego, że nie czuli potrzeby ich oddziaływania (30%), bądź uznawali, że ograniczają one wolność (22%).

Zapytani o reakcje moralne w momencie nieprzestrzegania nakazów i zakazów, 30% respondentów nie reagowało wcale, a 24% reagowało poczuciem winy.

Z perspektywy czasu studenci oceniają zakazy i nakazy jako dobro (76%), a 52% twierdzi, że *dziś* są im również potrzebne. Natomiast 47% badanych w swoim życiu kieruje się oprócz nakazów i zakazów także swoim sumieniem, a samym tylko sumieniem – 53%.

Wysoki procent (66%) odpowiedzi potwierdzających konieczność kierowania się nakazami i zakazami, ich niezbędności w kształtowaniu osobowości i moralności dziecka czy młodego człowieka (47%), świadczy o niezwykle istotnej ich roli w życiu każdej jednostki. Bez norm moralnych większość respondentów nie wyobraża sobie możliwości bezkonfliktowego współistnienia jednostki w społeczeństwie i odpowiedzialnego – w sensie społecznym i moralnym – przygotowania do dalszego życia dzieci i młodzieży.

Wielu ankietowanych skłonnych było uważać system wychowania zakazowo–nakazowy za relikw przeszłości, za niechciany spadek pozostawiony nam przez tradycje oświeceniowo–pozytywistyczne, czy te zupełnie bliskie nam socrealistyczne. Należy jednak podkreślić, że większość respondentów doceniła pozytywny ich wpływ jako swoistych drogowskazów moralnych w skomplikowanych sytuacjach życia.

Antoni Jarnuszkiewicz SJ

"OD DIALOGU DO ETYKI" – PARADOKS SYSTEMOWY. Z FILOZOFII SYSTEMOWEJ KONCEPCJI WALKI Z LĘKIEM¹

- Co jest twoim celem w filozofii?
- Pokazać muszce drogę wyjścia z
pułapki szklanego stoja.

Ludwig Wittgenstein

*Prawdziwym problemem filozoficznym jest
zawsze ten sam problem jedności i wielości.*

Jean Lacroix

1. Zamiast wstępu: Z najnowszej historii pewnego eksperymentu psychiatrycznego tzw. terapii systemowej rodzinnej

W metodologii filozoficznej tzw. sytuacji graniczne jawią się jako uprzywilejowane miejsca wglądu metafizycznego i to nie tylko te tradycyjnie wymienione przez Jaspersa² sytuacje graniczne, jak cierpienie, śmierć, walka, wina, ale można nazwać granicznymi wiele innych sytuacji

¹ Podstawą tego tekstu był referat poświęcony filozoficznym założeniom systemowej koncepcji walki z lękiem w perinatologii wygłoszony w Krakowie 20. 2. 1992 na posiedzeniu Polskiego Towarzystwa Ginekologicznego.

² Nb. używał też tego określenia E. Lévinas.

naturalnych czy eksperymentalnie sprowokowanych, których skomplikowana i zróżnicowana struktura ułatwia dostrzeżenie i opisanie rzeczywistych zależności między elementami sytuacji. Choć sama wizja tych zależności możliwa jest także w wielu innych sytuacjach, lecz istnieją sytuacje szczególnie ułatwiające metafizyczny wgląd i opis tego co istotne. Sytuacje graniczne służą do uwyrażnienia struktur fenomenów i są dla filozofa tym, czym technika mikroskopowa dla biologa czy teleskopowa dla astronoma: są swego rodzaju laboratorium.

W pierwszej części niniejszego tekstu chciałbym w pokrótce zarysowanym eksperymencie psychiatrycznym, traktowanym jako sytuacja graniczna, pokazać, jak wpłynął on na mniej lub bardziej ukrytą wizję metafizyczną zaangażowanych w nią psychiatrów. Eksperyment ów dotyczył badań nad genezą schizofrenii. Zainteresowanie schizofrenią stało się szczególnie "toposem filozoficznym" naszych czasów, gdy odkryto, że schizofrenia może być traktowana nie tylko jako choroba jednostki, lecz ma swoje źródło poza pacjentem, jest wynikiem działania naturalnych systemów, a mianowicie jako produkt uboczny długiej serii kompromisów, jakie poczynił system, kompromisów, które stabilizowały całość kosztem jej niektórych części czy elementów. W problematyce szukania genezy schizofrenii widać koncentrację *"na jednym uniwersalnym i ogólnoludzkim dylemacie: między wolnością jednostki, jej tożsamością, samodzielnością a jej związkami, zależnością, związaniem z innymi. Może właśnie owa uniwersalność problemu sprawiła, że zagadnienie genezy schizofrenii przestało być jedynie dociekaniem naukowym, stało się także problemem kulturowym, moralnym, a nawet – jak w wypadku antypsychiatrii – politycznym"* (Barbaro, 1992, 21).

Eksperyment ma miejsce we Włoszech w Lombardii, a precyzyjnie w Cittiglio (Varese). Główną postacią wśród teoretyków eksperymentu jest Mara Selvini Palazzoli (cfr. Selvini Palazzoli, 1989, 1990, Cecchin, 1987, 1980) z Mediolanu, a osobą centralną zarysowanej poniżej sytuacji Michele Mozzicato (cfr. Mozzicato, 1989). Szerszy kontekst eksperymentu to sytuacja szpitalnictwa psychiatrycznego w Europie. Do lat 60. naszego wieku powszechnie obowiązywał medyczny model choroby i leczenia psychiatrycznego i opierał się on we Włoszech na istniejącym od 1904 roku ustanowionym modelu zamkniętych regionalnych szpitali-miasteczek psychiatrycznych. Pod wpływem ruchu antypsychiatrycznego (cfr. Laing, 1964) z motywów częściowo ideologicznych (lewica marksizująca), częściowo filozoficznych (egzystencjalizm typu Sartre'a skądinąd sympatyzującego przez dłuższy czas z marksizmem) model ten został teoretycznie zakwestio-

nowany. Nie jednostka (pacjent) jest "winna" chorobie, lecz stosunki społeczne są przyczyną choroby. Stąd zrodził się teoretyczny postulat rozwiązania szpitali psychiatrycznych z równoczesną zmianą stosunków społecznych. Na szczęście lekarze ci, choć uwikłani w politykę, nie mieli możliwości eksperymentów społecznych na zbyt wielką skalę i musieli zadowolić się reformą samego lecznictwa psychiatrycznego. Stopniowo odkrywali, że postulatywny linearny model przyczynowo-skutkowy powstania choroby psychicznej (głównie schizofrenii) nie odpowiada rzeczywistej sytuacji. Choć rzeczywiście choroba pacjenta nie jest zakorzeniona wyłącznie w jego psycho-biologicznej strukturze, lecz w jego związkach społecznych, to podstawową rolę wśród tych związków odgrywa nie makrosocjełność, lecz najbliższa rodzina. Drugim faktem jest to, że przyczynowość jawiąca się w procesie chorobowym ma inny niż "linearny" charakter, że jest raczej "cyrkularna", a obraz sytuacji lepiej można opisać kategoriami określanymi jako systemowe (cfr. Simon, 1985). Okazywało się z czasem, że to nie sam pacjent jest chory, lecz że chory jest cały układ osób wzajem sobie znaczących danego systemu (esencjonalnie układ dziecko-matka-ojciec) i że pacjent jest zasadniczo "miejszem" ujawniania się patologii, a nie jej przyczyną, że układ ma charakter koewolucyjny i że każda z postaci dramatu choroby wpływa na inne oraz że zmiany w systemie można osiągnąć, zmieniając w miarę możliwości funkcjonowanie w systemie wszystkich postaci chorobowego dramatu, głównie zaś przez uruchomienie tzw. metamyślenia o całej sytuacji właściwego wszystkim uczestnikom dramatu zachorowania i leczenia. Eksperyment przebiega dwoma torami i dwutorowo jest kontrolowany³.

Najpierw rozpoczęła go grupa lekarzy zainspirowanych antypsychiatrią i przygotowała go w regionie Varese na tyle, że makrosocjełne zmiany ideologii leczenia psychiatrycznego ułatwiły jego pogłębienie. Drugi tor to wymuszone przez ideologów z kręgu anarchizującej Partii Radykalnej, pod groźbą ogólnospocjełnego (mającego duże szanse powodzenia) referendum nad bezwarunkową likwidacją szpitali psychiatrycznych, zmiany legislacyjne w 1978 roku, mianowicie natychmiastowa (by uniknąć referendum) likwidacja szpitali-miasteczek psychiatrycznych i utworzenie na ich miejsce

³ Jednym ze sposobów kontroli było niewprowadzenie reformy z 1978 roku w części Włoch biednej i nie przygotowanej do niej: obraz ten był naturalną grupą kontrolną dla eksperymentu reformy.

małych oddziałów psychiatrycznych w szpitalach ogólnych oraz centrów peryferyjnej ambulatoryjnej pomocy psychiatrycznej. Reforma udała się od razu tam, gdzie już była *de facto* zainicjowana (północne Włochy), a tylko powoli tam, gdzie była odebrana jako odgórne zalecenie administracji centralnej (południe Włoch).

W połowie lat 60. M. M. M. Mozzicato jako początkujący psychiatra spróbował reaktywować zamkniętego w odizolowanej celi pogrążonego w autyzmie pacjenta. Udało mu się to dość szybko osiągnąć na tyle, że po paru tygodniach pacjent zaczął pracować w szpitalnym barze. Sytuacja ta jednak spotkała się z ostrą reakcją rodziców pacjenta, którzy zarzucili "niedoświadczonemu lekarzowi eksperymentowanie na pacjencie zamiast leczenia go porządnie na szpitalnym łóżku w należytej ciszy i spokoju". To i podobne doświadczenia pchnęły wyczulonych na problematykę relacji społecznych lekarzy do przyjrzenia się bliżej zależnościom wewnątrzrodzinnym swoich pacjentów i na próbach interwencji w to środowisko. Praca powoli przenosiła się z łóżek szpitalnych do środowiska rodzinnego, z centralnego szpitala do peryferyjnych centrów medycznych w naturalnym środowisku pacjentów. Reforma z 1978 roku umocniła tę tendencję, uniemożliwiając przewlekłe (mało łóżek na oddziałach psychiatrycznych w szpitalach ogólnych) hospitalizacje (z wyjątkiem pacjentów jatrogennie zinvalidyzowanych dotychczasowym sposobem leczenia).

Wgląd filozoficzny lekarzy zaangażowanych w ten eksperyment częściowo sprowokowany własnymi wyjściowymi przekonaniem antypsychiatrycznymi, częściowo zaś administracyjnymi dekretemi zmieniającymi warunki funkcjonowania szpitalnictwa psychiatrycznego, ewoluował od ideologii marksizującej i egzystencjalistycznej, obciążającej winą za chorobę rodzinę pacjenta, od inspiracji teorią F. Fromm-Reichmann nadopiekuńczej "schizofrenogennej matki" oraz teorii "double bind" opracowanej przez Gregory Batesona – antropologa i zespół z Palo Alto, tj. Don D. Jacksona – psychiatrę, Jay Haleya – teoretyka komunikacji, Johna Weaklanda – teoretyka nauki (cfr. głównie Bateson, 1956 i Sluzki, 1976) poprzez modele psychoedukacyjne odbarczające stopniowo rodziców (inspiracja teorii "family burden") (cfr. Barbaro, 1992) od brzemienia winy i odpowiedzialności za chorobę pacjenta i jego los, ku podejściom określanym jako systemowe, w których myślenie linearne (czyli proste przyczynowo-skutkowe) zastąpione zostało stopniowo myśleniem cyrkularnym (typ zależności "cybernetycznych", czyli feedbackowo-koewolucyjnych), a digitalny (cyfrowy) język diagnostyczno-oceniający zastępowany był analogowym

(płynnym) metajęzykiem (o jego naturze i dylematach poniżej), jaki musieli wypracowywać wszyscy zamieszani w dramat choroby i leczenia.

Dalszy rozwój eksperymentu wskazuje na ewolucję myślenia systemowego (cfr. von Bertalanffy, 1984, Weinberg, 1979) ku myśleniu związanemu coraz bardziej z kategoriami teorii chaosu (Prigogine, 1990), co jest określeniem mało precyzyjnym, a więc lepiej może – ku myśleniu personalistycznemu, w którym system relacji cyrkularnych zastępowany jest coraz bardziej tym, co nazwałem (cfr. Jarnuszkiewicz, 1990a. 1990b. 1987. 1991. 1992. 1982), idąc za analizami Lévinasa, etyką: ku relacjom etycznej separacji i bliskości; separacji innej niż chaos i bliskości innej niż system. Zatrzymajmy się nad istotą zagadnienia, którego historię w jednym tylko środowisku zarysowaliśmy.

2. Od linearnego monologu ku systemowemu dialogowi

W naukach przyrodniczych, zgodnie zarówno z epistemicznym paradygmatem wyjaśniania poprzez porządkowanie osnute na kanwie tzw. przyczyn, jak i z potoczną zdroworozsądkową intuicją, przyjmuje się, że zjawiska dają się wyjaśniać przez tzw. przyczynowość linearną, czyli liniową. *"Związek przyczynowy nazywany jest liniowym, gdy nie zachodzi proces sprzężenia zwrotnego, innymi słowy, gdy sekwencja przyczyna – skutek nie prowadzi z powrotem do punktu początkowego"* (Simon, 1985, 212). Porządkowanie rzeczywistości w oparciu o przyczynowość liniową wydaje się być przejrzyste i skuteczne w poznawczym i technicznym porządkowaniu rzeczywistości.

Istnieją jednak powody, dla których ten sposób opisu trudno uznać i za istotny, i w ogóle za prawdziwy. Obserwator diagnozujący, czyli odczytujący wyjaśniane zjawiska stopniowo ingeruje w samą rzeczywistość. Widać to wyraźnie w badaniach nad układami koewoluującymi, czyli tam, gdzie występują sprzężenia zwrotne, szczególnie w badaniach nad zagadnieniami związków pomiędzy genezą schizofrenii a strukturą rodziny, gdzie podejście linearne początkowo neutralne poznawczo, staje się w momencie przejścia – płynnego zresztą – od diagnozy do terapii przekształcaniem rzeczywistości przez interpretującego sytuację terapeutę. W świetle dalszych badań takie linearne interpretacje często okazywały się myśleniem życzeniowym terapeuty i w konsekwencji propagandowym głoszeniem poglądów silnie nasyconych treściami emocjonalnymi o wyraźnie stronniczym charakterze (np. przypisywanie decydującego znaczenia w powstaniu choroby matce

pacjenta, jak w teorii nadopiekuńczej tzw. "schizofrenogennej matki" albo całej rodzinie, jak np. w antypsychiatrycznej teorii R. D. Lainga, opisującej pacjenta jako ofiarę rodziny-gangstera, a nawet łańcuchowi pokoleń, jak w teorii M. Bowena tzw. "emocjonalnego rozwodu", albo wreszcie odwrotnie, jak w teorii tzw. "brzemienia rodzinnego" tendencja do oskarżania psychiatrów o koalicję z pacjentem zwróconą przeciw i tak już obciążonej chorym rodzinie (cfr. Barbaro, 1992, 12-42). *"Próby dotarcia do prawdziwego obrazu realności rodzinnej stawaty się, nie przypadkowo, ocenianiem, kto jest winny powstaniu psychozy u pacjenta czy powstaniu brzemienia u członków rodziny"* (Barbaro, 1992, 44).

Przyczyną bardziej podstawową, dla której linearność przy opisie realności rodzinnej w kontekście genezy i przebiegu schizofrenii nie może być zaakceptowana, jest fakt, że takie ujęcie nie opisuje istotnych zjawisk. Rodzina bowiem jawi się w procesie genezy i przebiegu schizofrenii jako system, w którym sprzężenie zwrotne jest mechanizmem w sposób zasadniczy regulującym ów rodzinny proces. Zjawiska zachodzące w tym procesie mogą być wyjaśnione tylko poprzez wzajemne uwarunkowania różnych zmiennych. Ewolucja właściwa patogennemu procesowi rodzinnemu ma w gruncie rzeczy systemowy, "cybernetyczny" charakter, czyli jest koewolucją, procesem wprowadzania i utrzymywania stałości (cfr. Simon, 1985, 38). Koewolucja jawi się jako fenomen podstawowy w patogennym procesie rodzinnym: to, co komunikują lub robią matka i ojciec, ma wpływ na dziecko, z kolei to, co robi dziecko, ma wpływ na rodziców, którzy reagują na dziecko, co powoduje kolejną serię interakcji motywowanych naturą systemu, np. zadaniem, by utrzymać rodzinę jako nienaruszoną całość. Problemy powstają, gdy przychodzi opisać normalny rytm tego procesu (teoria normalnej rodziny) lub gdy wskutek cierpienia rodzi się medyczne zadanie, by wpłynąć na chory proces rodzinny (terapia rodziny), doprowadzając go do normy (cfr. Barbaro, 1992, 44).

Jak opisać normę, jak dokonać indywidualizacji tego co normalne, a więc różne od tego co patologiczne czy niedojrzałe? Jeśli choroba nie ma linearnie swojej przyczyny, to czy ma swoją przyczynę w złym systemie, w złej "cyrkularności"? Czy istnieją dobre systemy i czym różnią się od złych? Czy może w ogóle każdy system jest zły, a normalnego procesu rodzinnego nie da się opisać ani przez odwołanie się do logiki linearnej, ani systemowo-cyrkularnej?

Próba dotarcia do odpowiedzi na powyższe pytania może być np. prześledzenie "gry rodzinnej" opisywanej przez Marę Selvini Palazzoli

(cfr. Selvini Palazzoli, 1989) i jej współpracowników z Mediolanu, gry, która miałaby być modelem rozwoju procesu psychotycznego.

"Pierwszy etap «gry rodzinnej», która w ostatecznej konsekwencji prowadzi do powstania psychozy, rozgrywa się między rodzicami przyszłego pacjenta, lecz – jak to podkreślają autorzy – jest to w zasadzie «gra bez początku»: «...od pokolenia do pokolenia, zawsze możemy wskazać na istotny punkt w czasie, od którego można zacząć, ale nigdy nie będzie to [...] punkt zero, od którego gra się zaczyna» (Selvini Palazzoli, 1989, 164). Gra podjęta przez małżonków ma swoje cechy charakterystyczne: jest to gra, w której «aktywny prowokator» i «bierny prowokator» utrzymują się nawzajem w pozycji szachowego pata. Przykładem takiego biernego prowokatora może być mąż, który postusznie i dokładnie wykonuje polecenia swojej żony, ale nie radzi sobie z tym «mimo najszczerzych chęci». Między małżonkami toczy się cicha bitwa. Należy pamiętać, że gra rodzinna jest toczącym się procesem, sekwencją «pchnięć i ripost», niekiedy znakowanych wydarzeniami życiowymi i reakcjami na nie. Tak jest oczywiście w wielu grach małżeńskich, ta wszakże tym się charakteryzuje, że obie strony unikają eskalacji walki, partnerzy redukują powstające przewagi drugiego, ale nie dążą do zwycięstwa, grają «na pata». Z zewnątrz nie da się ocenić, czy para ta jest szczęśliwa, czy żyje w stałym stresie. Potrafi to jedynie ich dziecko, przyszły pacjent psychotyczny.

W drugiej fazie do gry małżeńskiej zostaje włączone ich dziecko. Mylnie odczytuje ono biernego prowokatora jako ofiarę gry, «przegrywacza» i przez to staje po jego/jej stronie, chcąc go/ją bronić przed prowokatorem aktywnym, «zwycięzcą» łatwym do zidentyfikowania. Ta część procesu rodzinnego toczy się na ukrytym poziomie, pełna jest niejasnych obietnic, wieloznaczności oraz elementów uwodzenia i jest przez to szczególnie trudna do zrekonstruowania. Patogenność koalicji między dzieckiem a «biernym prowokatorem» tkwi w tym, że jest ona nie tylko międzypokoleniowa, ukryta, lecz także celowa, instrumentalna, nastawiona (ze strony rodzica) na walkę z partnerem. Dziecko wciągnięte przez biernego prowokatora do tej gry staje się w tym momencie tej gry ofiarą. Gdy zorientuje się, że związek ma charakter instrumentalny, poczuje się oszukane.

W następnej, trzeciej fazie dziecko dostrzeższy, że gra między rodzicami toczy się dalej i że w przymierzu z «przegrywaczem» było jedynie instrumentem, podejmuje wysiłek dokonania czegoś, co musi zostać zauważone, czegoś nadzwyczajnego, jakiejś «nauczki» dla rodziców. W szczególności ma nadzieję na uzyskanie lojalności tego z rodziców, które dostało od niego

wsparcie. Pojawiają się zachowania nowe, jeszcze nie patologiczne *per se*, lecz niezwykle. Mogą one być zupełnie fizjologiczne, związane z okresem dojrzewania lub wysiłkiem ku autonomii, muszą zwrócić uwagę otoczenia.

W pesymistycznej wersji wiodącej ku psychozie, próba ze strony synalcórki zmiany dotychczasowych zasad gry poprzez «niezwykle zachowania» kończy się niepowodzeniem. Dochodzi do czwartej fazy gry. Dawny bierny prowokator, «przegrywacz», później sprzymierzeniec dziecka odwraca się od niego: w reakcji na rebelię ze strony dziecka opowiada się po stronie swego partnera małżeńskiego, a więc osoby, którą dziecko uprzednio uważało naiwnie za «wspólnego wroga».

Faza piąta to wybuch psychozy. Dziecko czuje się zdradzone, bezradne i opuszczone. Skoro «normalne» sposoby nie przyniosły skutku, jedyną możliwością rewanżu i paradoksalnego zwycięstwa stają się objawy psychotyczne. «Już więcej nie będzie skazany na przegrywanie, nareszcie może przechrzyć 'zwycięzcę' i pokazać kiepskiemu, zależnemu 'przegrywaczowi', czego on – ich syn – jest w stanie dokonać» (Selvini Palazzoli, 1989, 172).

Ostatnia faza psychotycznej gry rodzinnej może nie wyjść poza krąg rodzinny. Dramatyczny protest psychotyczny może doprowadzić do transformacji wewnątrzrodzinnej, do zmiany która spowoduje, że psychoza ustąpi. Częściej jednak zdarza się, że dookoła objawów pacjenta każda z osób wypracuje sobie własne strategie postępowania, czego efektem będzie wzmocnienie tych objawów i ich chroniczacja. Objawy zaczynają być częścią toczącej się nadal gry między rodzicami. W tej grze jest stale pat." (Barbaro, 1992, 51-53)

3. Inaczej niż system czyli "od dialogu do etyki"⁴. Psychiatryczne i filozoficzne kłopoty z bliskością

Eksperyment psychiatryczny stał się okazją do coraz precyzyjniejszego wglądu w metafizyczną naturę relacji międzyosobowych. W sytuacji granicznej cierpienia chorobowego, jak właśnie szczególnie wyraźnie widać to w schizofrenii (Selvini Palazzoli, 1990, 32 nn), podmiotowość jawi się

⁴ E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'Idée*. Paris 1982, 228, oraz cfr. E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris 1964, 228.

jako "chora" na tzw. ideał *hybris*, gdyż nie może zdrowo ani jako podmiot znaleźć przedmiotu, ani starać się zdrowo przedmiotem. *Hybris* opisywana przez Marę Selvini Palazzoli jest rodzajem pychy. Podmiot nie dowierza, że już istnieje. Nie dowierza i usiłuje konstytuować się głównie jako produkt stosunków społecznych, których chce być zawężeniem. Owo usiłowanie zawężenia relacji społecznych wokół siebie przez wiele postaci tej samej sytuacji nazywane bywa symetrycznością. Podmiotowość oscyluje między totalnością symetryczną, czyli próbą zdefiniowania relacji z jednego podmiotowego punktu wyjścia, najczęściej przez dominację w relacji, też dominację manipulacyjną – a totalnością całości, czyli próbą definiowania relacji komplementarnie poprzez role, jakie pełnią w sytuacji poszczególne postaci, a więc ograniczeniem relacyjności z innymi do jedynie jakiejś, choćby istotnej, funkcji w systemie. Sposobem na ową oscylację jest tzw. gra schizofreniczna, która rodzi potrzebę czynnika stabilizującego oscylację, a tym czynnikiem staje się np. dla toczących taką grę rodziców ich dziecko. System rodzinny jest szczególnie wdzięcznym "toposem" wglądu filozoficznego w naturę relacji zaburzonych i odpowiednio w strukturę naturalną relacji międzyosobowych. Dziecko w grze oscylacyjnej ulega "triangulacji", czyli włączaniu do gry rodziców w pozycji intermediatora (Bowen, 1966), czyli ulega naduwikłaniu go w oscylację, której istotą jest mieszanie aprobaty osobowej (koalicji etycznej) z dyspozycyjnością funkcjonalną (koalicją instrumentalną).

Gra schizofrenogenna jest oscylacyjna, jak gra w kółko-i-krzyżyk z "*Gier komputerowych*", czyli z jednej strony jest grą, której celem jest wygrana zamierzona przez każdego uczestnika gry (tzw. "symetria"), z drugiej, ponieważ jest to niemożliwe, jest grą ze swej istoty "na pata". Jej motywem jest *hybris*: "zabawa" w bycie blisko drugiego pod pretekstem gry. W *hybris* nie chodzi o kontrolowanie innej osoby, lecz o kontrolowanie definiowania relacji (odwrotność absolutyzacji, czyli uwalniania), bowiem nie wierzy się w istnienie osoby transcendujące zależności funkcjonalnie relacyjne, nie wierzy się – innymi słowy – w substancjalne istnienie osoby i sądzi się, że tożsamość rodzi się z relacji i niepanowanie nad jej definiowaniem jest równoznaczne ze śmiercią ("inśynkt śmierci" Freuda; dla zachowania kontroli relacji naraża się nawet życie, ceniąc je mniej, sądzi się bowiem, że jego tożsamość i tak rodzi się z relacji). Stąd więc właśnie sposobem na ową hybrydalną oscylację jest gra pozorów czy pozorna gra: zmienia się w niej bowiem nieustannie reguły gry i role (nie są bowiem ważne) tak, by gra się nie skończyła i by nie zostać samemu. Owa gra "na

pata" (żeby nie wygrać i nie przegrać) jest w gruncie rzeczy (mimo pozorów symetrii) grą będącą tylko zabawą (gra w organiczną komplementarność) – bo gra zdaje się wieść ku bliskości, lecz bliskość jest podwójnie zagrożona: albo końcem gry i konsekwentnie rozstaniem, albo samą grą, która maskuje i nigdy nie pozwala być blisko; nawet gra oparta na rolach naturalnych, jak pcliowość w ogóle czy erotyzm i rodzinność.

Powróćmy do analizy powyżej streszczonego opisu tej gry, dokonanego przez Marę Selvini Palazzoli, opisu uzupełnionego przez inne analizy Selvini Palazzoli zawarte w jej sztandarowym tekście *"Paradosso e controparadosso"* (1975) (cfr. Selvini Palazzoli, 1990).

Otóż rodzice jawią się dziecku w rodzinnej grze "na pata" jako "bierny prowokator" i "aktywny prowokator", gdzie "bierny prowokator" bywa przez dziecko oceniany jako ofiara gry ("przegrywacz"). Emocjonalnie (nie instrumentalnie, lecz z miłości) staje ono po stronie "ofiary", w koalicji z nią, by jej bronić przed łatwym do zidentyfikowania "aktywnym prowokatorem" ("zwycięzcą"). Dziecko staje się przez tę koalicję prawdziwą ofiarą gry ("bierny prowokator" symuluje w gruncie rzeczy ofiarę). Gdy dziecko odkryje instrumentalny charakter koalicji (rodzice walczą ze sobą posługując się w tej grze koalicjantem tylko instrumentalnie, jak pionkiem), czuje się etycznie oszukane. Samo zaczyna grać w tę grę, szukając jednak dalej etycznego wsparcia w dawnym koalicjancie (szukając np. lojalności w obliczu "dziwnych zachowań"). Dawny "bierny prowokator" i dawny "aktywny prowokator" (dawny "wspólny wróg") stają w koalicji razem jako nowy "bierny prowokator", a dziecko zyskuje rolę "aktywnego prowokatora" ("rebelianta"). Zmiana koalicji w nowej grze prowadzi do dekompensacji psychotycznej, gdyż prowadzenie gry "na pata" z pozycji "aktywnego prowokatora" przy równoczesnym zaistnieniu przegranej w koalicji jest pozbawieniem owej gry wszelkich reguł, co dla gracza będącego w pozycji dziecka jest często po prostu niemożliwe do udźwignięcia. Struktury psychotyczne mają zastąpić reguły gry nadmiernie poplątane, czyli sytuację, że bycie "aktywnym prowokatorem" jako "rebeliant" prowadzi do przegranej zarówno instrumentalnego, jak i etycznego bliskości-koalicji, w którą dziecko było pierwotnie nieinstrumentalnie włączone. Same struktury psychotyczne są jednak wskutek autyzmu tylko odzwierciedleniem zbyt poplątanych reguł gry. Ta prowokacja albo przerywa grę "na pata", albo jeszcze bardziej ją komplikuje.

Tak więc w tej grze podmiotowość jednostki oscyluje między totalnością symetryczną a totalnością komplementarną, między próbą monologu

z pozycji symetrycznej izolacji a próbą dialogu z pozycji komplementarnej zależności (Selvini Palazzoli, 1990). Zarówno monolog jak i dialog jawią się jako rodzaje totalności, w obydwu bowiem nie ma miejsca na etyczną pozycję osoby. Zarówno monolog jak i dialog omijają skutecznie paradygmat, który moglibyśmy nazwać etyczną miłością, mającą dynamikę zupełnie nie podatną na logikę jakiegokolwiek gry, także gry pozorów. Podstawą bowiem wejścia w grę ośylacyjną jest niski poziom "dyferencjacji ja" (Barbaro, 1992, 20), czyli niski poziom określenia granicy pomiędzy tym, co "emocjonalnie" czy aposteriorycznie płynie z bezpośredniego intencjonalnego doświadczenia przedmiotu, a tym co "intelektualnie" czy jakby apriorycznie płynie z "bocznej relacji", z relacji poprzez mediatora, który jest radykalnie niezależny od podmiotu i od przedmiotu. Brak "dyferencjacji ja" na poziomie odniesienia etycznego i na poziomie odniesienia funkcjonalnego wprowadza oscylację pomiędzy nadmiernym uprzedmiotowieniem a nadmiernym upodmiotowieniem relacji i rodzi potrzebę czynnika stabilizującego, a tym czynnikiem staje się właśnie np. dla rodziców ich dziecko, na które mają zapotrzebowanie intermediacyjne, które w efekcie okazuje się jednak pseudoobiektywizujące (cfr. Kerr 1981, 248). Nb. emocjonalne naduwikływanie dziecka przez schizofrenogenną lub podobną grę może następować w bardzo wczesnym, perinatalnym nawet, okresie jego życia. Dziecko ulegając "triangulacji", czyli włączaniu do gry rodziców w pozycji intermediatora, jest naduwikłane i zmuszane do zatracania przytomności swojej jednostkowej etycznej tożsamości przez mieszanie aprobaty osobowej (koalicji etycznej) z dyspozycyjnością funkcjonalną (instrumentalnością). Konsekwentnie nie spełnia skutecznie roli obiektywizującej relację między rodzicami, a jego psychika broni się przed naduwikłaniem dekompensacją psychotyczną. Czuje się używane. Ten szczególnie delikatny fenomen etyczny naturalnego naduwikłania jako tzw. użycia opisał szeroko i zanalizował Karol Wojtyła w *"Miłości i odpowiedzialności"* (Wojtyła, 1960).

Także w sytuacji granicznej schizofrenogennej gry natura komunikacji międzypersonalnej okazuje się związana z triadycznym paradygmatem, a zaburzenia ("symptom") w funkcjonowaniu jednostki są pochodnymi zaburzeń w całym triadycznym węźle komunikacji (cfr. Jarnuszkiewicz, 1990a, 229-244). Jednym z istotnych zjawisk mających wpływ na powstanie chorobowego symptomu jest zaniedbanie bezpośredniej komunikacji między dwoma znaczącymi postaciami sytuacji (rodzicami), prowokujące zaburzone funkcjonowanie trzeciej postaci sytuacji (dziecka). Gdy komunikacja między rodzicami odbywa się głównie poprzez dziecko (intermediatora), stawia je

ona w sytuacji pomieszania poziomów komunikacji, a mianowicie komunikacji bezpośredniej każdego z rodziców z nim i komunikacji rodziców poprzez nie. W terapii zmierzającej do przewyciężenia tego pomieszania poziomów komunikacji uzyskiwano pozytywne wyniki poprzez (wypracowywane przy pomocy różnych technik terapeutycznych, np. interwencji paradoksalnej, pytań cyrkularnych czy ciągłego burzenia kontrparadoksami przez terapeutów czy superwizorów schematów widzenia sytuacji tworzących się w czasie terapii) wytworzenie metajęzyka wspólnego wszystkim zamieszanym w sytuację, czyli języka, w którym obecna była wizja nie tylko jednej czy drugiej osoby, czy pary osób, ale wizja całej sytuacji systemowej z metapozycji, czyli z pozycji jakby zewnętrznej wobec poszczególnych par konfliktów i koalicji.

Rodzina w patologicznym i w patogennym naduwikłaniu konstruuje stopniowo paradoksalny system. Paradoks tego systemu polega na tym, że funkcjonuje on dobrze tylko wtedy, gdy jest kontrparadoksalnie rozbijany: najpierw samą strategią "gry na pata", a później w ewentualnej interwencji terapeutycznej. W sytuacji użycia kontrparadoksu jako techniki okazuje się, że norma komunikacji nie ma charakteru systemu "cyrkularnego". Terapeuta, by uzdrowić system, musi stosować "postmodernistyczny" chwyt, a mianowicie takie przemieszczenie (*displacement*) znaczenia paradoksu, by dokonało się odblokowanie sytuacji absurdalnej, by dokonała się dekonstrukcja paradoksu polegającego esencjalnie na szukaniu rozwiązania problemu wolności i bliskości w sztywnym zniewoleniu i odległości gry "na pata". Kontrparadoks objawia naturę relacji etycznej jako jedynego możliwego rozwiązania problemu wolności i bliskości etycznej. Rodzi się tu pytanie, jakie "zachowania" terapeutyczne działają kontrparadoksalnie. Styl samej gry wskazuje odpowiedź na pytanie, co jest rozwiązaniem tej gry, jakie jest normalne wyjście z sytuacji, wyjście które nie tylko powierzchownie rozwiązuje symptomy. Zgoda na separację (na istnienie transcendentne względem relacji linearnych i systemowych), jako warunek konieczny umożliwiający bliskość, otwiera możliwość przerwania gry bez rezygnacji z samego ideału jedności. Jednakże jedność będąca wynikiem bliskości etycznej różni się zasadniczo zarówno od jedności symetrycznej, jak i od jedności komplementarnej. Sama Mara Selvini Palazzoli nie do końca dostrzega, jak bardzo eksperyment terapii systemowej wychodzi poza paradygmat myślenia systemowego. Opisując rolę mediacyjną terapeuty nie do końca reflektuje naturę tej mediacji. Otóż terapeuta *de facto* (niezależnie od refleksji teoretycznej, jaka towarzyszy tym działaniom) proponuje

bliskość takiego typu, by możliwy był dystans zupełnej separacji uniemożliwiający ze swojej natury jakikolwiek, także ukryty za maską obojętności, rodzaj zależności dialektycznej czy wprost gry lub otwartej walki. W tym sensie terapeuta zajmuje pozycję "mesjańską", jakby nazwał to Lévinas, czyli wprowadza poprzez osobiste "profetyczne świadectwo" mediację *par excellence* absolutną, odsyła jakikolwiek możliwy dyskurs, a w szczególności dialog do obecności transcendencji, która prowadzi do rozwiązania i w tym sensie do absolutyzacji – relacji bezpośredniej z niebezpieczeństwa wpadnięcia w totalność immanentyzującą wszelką inność, a więc do objawienia jej jako absolutnie bezpiecznej. Tym swoim świadectwem odwołującym się do absolutnej transcendencji terapeuta objawia absolutną heteronomię postaci zamieszanych w sytuację, heteronomię nieprzewidywalną w jakąkolwiek homonomię. Wyzwała (i w tym sensie absolutyzuje) postaci dramatu chorobowego z homonomii i jej gier. Uobecnia atmosferę umożliwiającą przytomność objawienia się Absolutu. Terapeuta swoimi kontraparadoksalnymi interwencjami dekonstruuje zasady budowania wciąż na powrót systemu totalnego. Terapeuta rozbija te elementy paradoksalnej sytuacji, które zapobiegają objawieniu nieprzewidywalnej heteronomii postaci chorobowego dramatu, a tym samym objawieniu zasad możliwej jedności jako etyki. Terapeuta dekonstruuje dogmaty krytyczne, czyli oparte na nieufności i wątpleniu, zamykające bliskość w system totalny. Owa etyka jest metajęzykiem całej systemowej sytuacji. Terapeuta odwołując się do etycznej bliskości (*perichoresis*) sam jest metajęzykiem, do którego odwołują się postaci dramatu. Owa mediacyjna reguła dekonstruowania totalności, by sprostać medycznemu zadaniu, musi być bezwzględnie niezmienna (absolutna, rozwiązana) – inaczej sytuacja zawiązuje się w mniej lub bardziej subtelną grę. Terapeuta swoją etyczną bliskością generuje bezpieczeństwo, w którym może zrodzić się nowy język, język etyczny. To właśnie brak języka etycznego (z jego perichorezą) generuje w komunikacji lęk, na którym osnuta jest logika gry "na pata". Jak dziecko chore synchronizuje (chroniczna choroba) sytuację rodziny w totalny system, tak terapeuta – zajmujący pozycję "dziecka" zdrowego radykalnie diachronizuje sytuację z procesu (z systemu), przekształcając ją w etykę, której czasową właściwością zamiast temporalnej syn-chroniczności jest trans-chronia (opisywana przez Lévinasa w kategoriach wieczności respektującej diachronię osób).

Dalsze analizy tej dynamiki winny odsłonić jeszcze wyraźniej naturę metafizycznie prawidłowego, tj. nie generującego choroby związku pomiędzy

poszczególnymi postaciami dramatu⁵, analizę postulowaną przez psychiatrów jako zadanie dla filozofii oferującej psychiatrii nie tylko metodę fenomenologiczną, ale także kryteria oceny wglądów psychiatrycznych (Cohn, 1984, 316) oraz język dla rozpracowania najsłabiej zbadanego z problemów psychiatrycznych i duchowych, jakim jawi się lęk przed *par excellence* bliskością. "*Dusza to inny we mnie. Psychizm, jeden-dla-drugiego, może być [nawet] opętaniem i psychozą; dusza jest już ziarenkiem szaleństwa.*" – tak można określić słowami Emmanuela Lévinasa (Lévinas, 1974, 86) istotę metafizycznych dociekań filozoficznych nad sytuacją, która przynosi tyle kłopotów w praktycznym życiu, sytuacją separacji i bliskości jednostek. Cała filozofia "*największego żyjącego metafizyka inspiracji personalistycznej*" – jak Emmanuela Lévinasa nazywa Jean Lacröix – jest w istocie poświęcona możliwie celnemu opisaniu współistnienia radykalnej i nieprzezwyciężalnej inności jednostek i ich równie radykalnej bliskości, bliskości, która – gdy się jej przestraszyć – grozi szaleństwem. Lęk przed bliskością często bywa iskierką czy zarzewiem szaleństwa – jest bowiem lękiem przed utratą wolności. Lecz z kolei obrona wolności przed bliskością prowadzi do rozpaczliwej samotności, izolacji, obcości. Jednakże Inny nie musi być obcym; inny jest bliźnim, drugim – jak tłumaczyć można termin używany przez Lévinasa: "*inny bliski – to Drugi (Autrui)*". Jak jednak opisać tę bliskość wewnętrzną, owo: "*dusza to inny we mnie*"? Czy istnieje tylko język poetycki, jak sugeruje Heidegger albo Bataille w "*Doświadczeniu wewnętrznym*": "*poezja wprowadza to, co obce, za pośrednictwem tego, co znajome*" (Bataille, 1984, 268)? Czy istnieje tylko język analogii, który wyklucza prawdziwe poznanie tego co inne, czy też mamy zdolność bezpośredniego rozumienia inności? Tę różną od analogii zdolność do rozumienia inności nazywa Lévinas pragnieniem metafizycznym, "*które ściśle rzecz biorąc rozumie oddalenie, inność i zewnętrzność innego*" (Lévinas, 1964, 4), a więc rozumie jego nie-podobieństwo.

To właśnie Emmanuelowi Lévinasowi udaje się w opisie separacji i bliskości uniknąć zarówno psychologizmu (jest w tym względzie szczegól-

⁵ Szczególnie opisanie metafizycznych warunków możliwości docierania do jedności własnej i drugiego. Jest to łatwiej uchwycić i opisać na tle przeszkód powodujących braki w ich przytomności, a takie sytuacje występują szczególnie wyraźnie w stanach trudności psychicznych. Jednakże sytuacja psychologiczna czy psychiatryczna jest tylko "okazją" dla uchwycenia związków eidetycznych i w tym sensie jest sytuacją graniczną.

nie wiernym uczniem Husserla), jak i aluzyjności poetyckiej. Lévinas w *"Autrement qu'être ou au-delà de l'essence"* (1974), dziele, na którego ostateczny kształt wpływ miała prawdopodobnie polemika wokół *"Totalité et Infini"*, podkreśla różnicę między tendencją kantyzującą w fenomenologii Husserla a swoimi wcześniejszymi analizami, w których to może nie dość wyraźnie (zdaniem polemistów) pojawiła się sprawa konsekwencji przecięcia ontologii rozumianej transcendentalistycznie. Otóż Inny jawi się jako warunek możliwości wszelkiego myślenia: radykalna transcendencja Innego jest właśnie warunkiem możliwości bliskości z nim, także poznawczej. Inny nie jest obcy, *"Inny bliski – to Drugi (Autrui)"*, bliźni. Bliskość etyczna jawi się jako równie pierwotna jak separacja metafizyczna. Perspektywę etyczną uważa Lévinas za bardziej podstawową niż perspektywa ontologiczna, stąd też bierze się jego programowe określenie "inaczej niż być", a metafizyczną podstawą bycia jawi się etyka, czyli inaczej – etyczna miłość. Owa etyczność to *"relacja 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 przez intrygę, której wiedza nie mogłaby ani wyczerpać, ani wyjaśnić"* (Lévinas, 1964, 225 przypis 1).

Owa właśnie etyczna bliskość jest samą istotą metajęzyka, który rozwiązuje schizofreniczną grę "na pata". Naturą tego *par excellence* metajęzyka jest, jak to już powiedzieliśmy, *perichoresis*, czyli owo właściwe osobom etyczne przenikanie, bliskość wewnętrzna. Metajęzyk ów rodzi się w odkryciu metapozycji, czyli faktu, że refleksja "rodzi się" (nie rozpoczyna i nie tworzy się) w doświadczeniu od razu nuklearnie troistym, w trzech co najmniej punktach na raz (nie równocześnie), że ma bardziej skomplikowaną strukturę niż relacja przedmiotu i podmiotu czy nawet ich systemów, opartych na sprzężeniu zwrotnym. Pominięcie tej metapozycji prowadzi do naduwikłania, do komunikacji rodziców poprzez dziecko, tak że ono jest tylko kartą w grze rodziców, którzy nie umieją – choć próbują – komunikować się ze sobą bezpośrednio. Rodzice ignorując transcendencję dziecka, używają go – w sensie wystylizowanym w analizach Karola Wojtyły (cfr. Wojtyła, 1960) jako "teren walki" czy jako "tor kolejowy" dla swoich spotkań-gier i tym samym czynią je z jednej strony adresatem komunikatu, że samo w sobie nic nie znaczy, że znaczy tylko jako relacja między rodzicami, z drugiej zaś strony adresatem komunikatu, że to ono wyłącznie odpowiedzialne jest za partnerski związek rodziców, a jest to w gruncie rzeczy komunikat naduwikłujący dziecko w nadodpowiedzialność za los

rodziców postrzegany jako korelat ich partnerskiego związku. Owo naduwikłanie prowadzi dziecko do pełnienia ról różnie się krystalizujących, jako np. "bufor", "zderzak", "tor", "kontroler", "katalizator" czy "zakładnik". Dziecko równocześnie jest zmuszane przez ową sytuację esencjalnie podobną do "double bind" (lecz wymuszaną przez system) do nieprzytomności swojej naturalnej metapozycji trzeciego, czyli pozycji mediatora i funkcjonowanie właśnie w pozycji naduwikłanego intermediatora. Metapozycja opisywana w kategoriach czasowych jawi się jako świadectwo dawane o wymiarze komunikacji, który nie jest – jak to już zaznaczyliśmy – liniową synchronizacją, lecz transchronią możliwą przez odniesienie do wieczności, która choć nie jest poza-czasowa (jest "na świecie"), lecz jest jakby "nie z tego świata" – jest inaczej niż proces czasowy. Trzeci obecny jest inaczej niż przedstawiciel metadyskursu, jest świadkiem metajęzyka, który nie opiera się na żadnym totalizującym principium, lecz na principium absolutnym i absolutyzującym, na etyce, której zwornikiem jest Absolut. Etyka w tym właśnie sensie jawi się "rewolucją kopernikańską w filozofii": "*rewolucja kopernikańska, [czyli] sens, którego nie mierzy się przez bycie i niebycie, lecz przeciwnie, bycie jest determinowane przez sens*" (Lévinas, 1974, 166) struktury etycznej. Sens, który rodzi się "inaczej niż system", a mianowicie sens struktury etycznej rodzi się w bezwarunkowej akceptacji bycia, w bezwarunkowej ufności byciu jednostki, w *perichoresis*, jaka jawi się jako naturalny stan bliskości elementów radykalnie innych. Paradoxy gry schizofrenicznej dementowane przez kontraparadoxy odsyłają do odkrycia – do przytomności czy do przebudzenia – owej etycznej, "inaczej niż bycie i nie bycie" bliskości, o którą ani nie trzeba, ani nawet nie można grać, gdyż jest ona uprzedzającym darem. Trzeci objawia i umożliwia objawienie owej sytuacji daru nawiązującego swoją logiką do wybrania leżącego u podstaw stworzenia *ex nihilo*. Prawda etyczna jawi się jako objawienie (*'emet*): kontraparadoxy redukujące paradoxy umożliwiają dziecku stanięcie na etycznej metapozycji, a wszystkim zamiast gry zaproponowanie języka etycznej bliskości różnego od dialektyki z jej tendencją do synchronicznej syntetyzującej totalności.

Pozostaje kontynuować te analizy, szczególnie analizy warunków możliwości bliskości, która nie zniewala, i separacji, która nie wiedzie do chaosu i piekła samotności.⁶

⁶ Studium *Miłość i Bycie* (Jamuszkiewicz, 1990a) jest częściowo próbą kontynuowania tych

Doświadczenia zdobywane w sytuacjach takich jak wyżej naszkicowana umożliwiają dalsze analizy tej problematyki, wychodzące z wglądu w naturę relacji metafizycznych, dokonującego się w wielorakim doświadczeniu psychiatrycznym, traktowanym jako szczególnie ostra sytuacja graniczna.

Bibliografia cytowana

Barbaro B., (1992) *Brzemie rodziny w schizofrenii. Próba ujęcia systemowego*. Kraków 1992.

Bataille G., (1984) *Doświadczenie wewnętrzne*. [w:] *Osoby*. (Opr. M. Janion i S. Rosiek). Seria *Transgresje 3*, Wydawnictwo Morskie, Gdańsk 1984, 266–281.

Bateson G., (1972) *Steps to an Ecology of Mind*. Chandler, San Francisco 1972.

Bateson G., Jackson D., Haley J., Weakland J., (1956) *Toward a Theory of Schizophrenia*. [w:] *Behavioral Science* vol. 1, 4 (1956) 251-264.

Bateson G., Ruesch J., (1968) *Communication: The Social Matrix of Psychiatry*. W. W. Norton, New York 1968.

von Bertalanffy L., (1984) *Ogólna teoria syśtemów*. Warszawa 1984 [General System Theory. Foundations, Development, Applications. New York 1973].

Bowen M., Dysinger R., Basamania B., (1959) *Role of the Father in Families with Schizophrenic Patient*. "American Journal of Psychiatry", 115 (1959) 1017-1020.

Bowen M., (1966) *The Use of Family Theory in Clinical Practice*. "Comprehensive Psychiatry", 7 (1966) 345-374.

Cecchin G., (1978) *Hypothesizing, Circularity and Neutrality Revisited: An Invitation to Curiosity*. "Family Process", 26, 4 (1978) 405–413.

Cecchin G., Boscolo L., Prata G., Selvini Palazzoli M., (1980) *Hypothesizing – Circularity – Neutrality: Three Guidelines for the Conductor of the Session*. "Family Process", 19, 1 (1980) 3–12.

Cohn H., W., (1984) *An Existential Approach to Psychotherapy*. "British Journal of Medical Psychology", 57 (1984) 311-318.

Heller M., Życiński J., (1990) *Dylematy ewolucji*. Kraków 1990.

Lévinasowych analiz, jak była nią już druga część studium *Separazione e prossimità* (Jamuszkiewicz, 1982).

Jarnuszkiewicz A., (1992) *Analiza doświadczenia Boga w "nowej fenomenologii"*. "Analecta Cracoviensia", XXIII (1991-92) (w druku).

Jarnuszkiewicz A., (1991) *Inaczej niż myślenie według wartości, czyli od kategorycznej imperatywności i konwencjonalnego dialogu do etyki*. "Edukacja Filozoficzna" (Uniwersytet Warszawski), 11 (1991) 65-70.

Jarnuszkiewicz A., (1987) *Krytyka rozumu dialogicznego*. [w:] *Teksty Filozoficzne "Rozum i Słowo. Eseje dialogiczne"*. Kraków 1987, 164-177.

Jarnuszkiewicz A., (1990a) *Miłość i Bycie. Studium z metafizyki*. Kraków 1990.

Jarnuszkiewicz A., (1982) *Separazione e Prossimità. Studio filosofico sulla possibilità di una teoria della persona fondata sul metodo e sulle analisi di Emmanuel Lévinas*. P.U.G., Roma 1982.

Jarnuszkiewicz A., (1990b) *Wartości etyczne: względność czy absolut?*, "Horyzonty Wiary", 4 (1990) 67-75.

Kerr M. E., (1981) *Family Systems Theory and Therapy*. [w:] Gurman A.S., Kniskern D.P. (red.) *Handbook of Family Therapy*. Brunner/Mazel Publ., New York 1981, 226-264.

Laing R. D., Cooper D., G., (1964) *Reason and Violence*. (Z przedmową J.-P. Sartre'a) London 1964.

Lévinas E., (1974) *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye 1974.

Lévinas E., (1982) *De Dieu qui vient à l'Idée*. Paris 1982.

Lévinas E., (1964) *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris 1964.

Lévinas E., (1964) *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye 1964.

Mozzicato M., Agnetti G., Rangone G., Vadilonga F., (1989) *Insegnamento e apprendimento del modello sistemico nel contesto dei servizi pubblici: un approccio circolare*. [w:] *La formazione relazionale. Individuo e gruppo nel processo di apprendimento*. Atti II Convegno Italiano dell'Istituto di Terapia Familiare di Roma. 1989, 5-16.

Prigogine I., Stengers I., (1990) *Z chaosu ku porządkowi*. Warszawa 1990.

Selvini Palazzoli M., Cirillo S., Selvini M., Sorrentino A. M., (1989) *Family Games. General Models of Psychotic Processes in the Family*. W. W. Norton and Company, New York 1989.

Selvini Palazzoli M., Boscolo L., Cecchin G., Prata G., (1990) *Paradosso e controparadosso. Un nuovo modello nella terapia della famiglia a transazione schizofrenica*. Feltrinelli, Milano '1975, '1990, [Selvini Palazzoli M., Boscolo L., Cecchin G., Prata G., *Paradox and Counterparadox*. Aronson, New York 1978].

Simon F. B., Stierlin H., Wynne L. C., (1985) *The Language of Family Therapy. A Systemic Vocabulary and Sourcebook*. Family Process Press, New York 1985.

Sluzki C. E., Ransom D. C., *Double Bind. The Foundation of the Communicational Approach to the Family*. Grune & Stratton, New York 1976.

Weinberg G. M., (1979) *Myślenie systemowe*. Warszawa 1979 [An Introduction to General System Thinking. New York 1975].

Wojtyła K., *Mitość i odpowiedzialność. Studium etyczne*. Lublin 1960.

Conceptual structure

Analytical description and synthetic reconstruction

Today's methodology proceeds in two complementary phases. The analytical, deductive method is used to lay out those small, but significant elements of the global structure which are still missing in our inventory. At the same time, synthetic reconstruction and recursive logic try to put back into the original context the substance derived by the deductive analysis of the text. This reconstruction, being the mirror of a complex, a code can be acknowledged as valid, without a proper, substantial control of the original whole, if this concept – the right one – prior or posterior to the process of the deductive analysis is a mirror, that the analytical phase of the methodology does nothing essentially new to the understanding of the object of study. This seems to be unacceptable in the light of the current and

Piotr Lenartowicz S.J.

FUNDAMENTAL PATTERNS OF BIOCHEMICAL INTEGRATION

Part I – The functional dynamism

Summary: Two, interdependent, but mutually irreducible kinds of dynamic indivisibility are described and analyzed. Functional indivisibility refers to the structures which carry and transform energy in a selective and efficient way. The essential condition of this efficiency consists in a selective match between the inner properties, shape, number, distance and spatial orientation of the structures involved. The limits of simplification of the above idea are discussed.

Conceptual perspective

Analytical destruction and synthetic reconstruction.

Today's biochemistry proceeds in two opposite directions. The analytical, essentially destructive methods are used to fish out those small jig-saw elements of the cell's structure which are still missing in our inventory. At the same time many biochemists and molecular biologists try to put back into the original context the evidence achieved by the destructive analysis of the cell. This reconstruction from the randomized components could not be accomplished, I think, without a proper, nonarbitrary concept of the original whole. Is this concept – one might ask – *prior* or *posterior* to the process of the destructive analysis? If it is **prior**, then the analytical phase of the investigation adds nothing essentially new to the understanding of the object of study. This seems to be unacceptable in the light of the recent and

obvious progress in the explanation of biological and biochemical phenomena. If, however, the concept of the whole is **posterior**, then how could the results of the experimental disintegration help us to recreate the original whole from the randomized fragments?

Functional analysis

A third, different methodological approach is essential in the progress of the biological and biochemical investigation. It is the *functional analysis*, that is a process of (a) the gradual elimination of parts and (b) the observation how this elimination affects the original dynamism of the organ. During this cognitive procedure one grasps the idea of interrelation and of interdependence of the parts within the context of the original dynamism. At the same time a clear distinction between a "whole", a "part", a set of "wholes", and a "material" can be formulated.

Energy transfer and the concept of function.

To preview the general direction of this consideration let us analyze and discuss two nonbiological, physico-chemical dynamisms. This introductory step will prepare a clearer conceptual background for a more complex cognitive task.

We are going to analyze two different, dynamic, repetitive patterns, based upon the same physical principle.

Figure 1 illustrates the mechanism of two recurrent tidal waves on the (E)arth. One is raised by the gravitational influence of the (M)oon, which – on the side of the Earth turned towards the Moon – prevails over the centrifugal force created by the spin of the two bodies. Another wave – on the other side of the Earth – is raised by the centrifugal force, which – because of the greater distance – prevails over the gravitational influence of the Moon.

In Figure 2 an imaginary device, Locking Mechanism (LM) is drawn. It periodically closes and opens the door with the (B)olt moved by the (P)endulum. The (W)heels rotate round the (C)enter axles 1 and 2.

In both dynamisms we can distinguish many similarities. The energy of the impetus is stored in the gravitational "system" Moon/Earth, or in the gravitational system Pendulum/Earth. In both cases the energy is transferred to a body (the water, the bolt) and moves it periodically. In both cases an inevitable rise in the entropy must lead, sooner or later, to the extinction of the periodical movement.

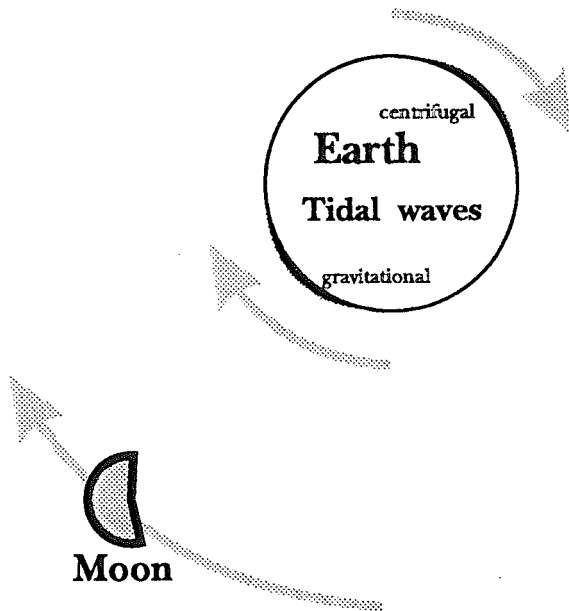


Fig. 1 Simplified mechanism of the tides.

On the other hand some important differences are visible too. Let us apply the procedure of a functional (biological) analysis. Let us change the selected aspects in both the models¹. Only a radical change in the shape of the Earth would radically affect the rhythm or eliminate completely the tidal wave. On the other hand a relatively small change in the shape of the wheels, or cogs of the LM will stop the transfer of the energy from the pendulum to the bolt.

¹ This is a typical application of J. S. Mill's inductive Method of Difference.

We may now change the rigid structure of the Moon into an elastic structure. It would not affect the transfer of the energy from the Moon to the water in the seas and the oceans. It is however easy to imagine that the increased elasticity of the Wheels would ruin the efficient transfer of the energy in the LM.

We may change the distance between the Moon and the Earth. The tidal wave would change in a proportional way. In the LM a

relatively small change would necessarily disrupt the link between the pendulum and the bolt, or it will increase the friction, and produce a significant raise in the rate of dissipation of energy.

One might imagine another LM with different number and diameters of the wheels, different spacing of the cogs, and different position of the bolt. This different set of parts would also have to be "interrelated", or matched. Otherwise, the energy of the pendulum would not reach the bolt, or the entropy of the system would rise rapidly.

So, it seems obvious that although both "systems" are purely physical ones, the LM is rather exceptionally vulnerable in its dynamism. The dynamism of a volcano, of a river, of an atmospheric turbulence is much more like the dynamism of the tides. In the case of the tides the gravitational force

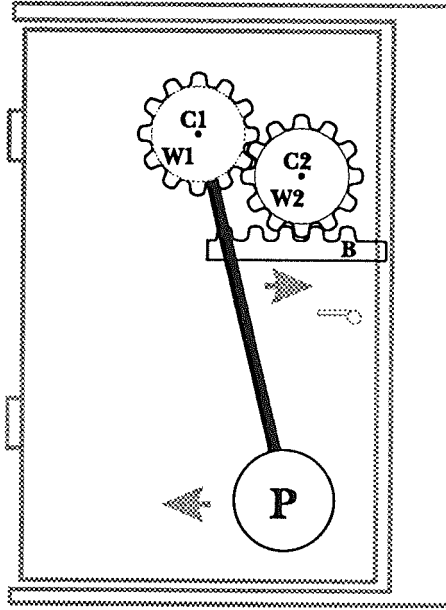


Fig. 2 Locking Mechanism

influences all the objects upon the surface of the Earth (the mountains, rocks, trees, buildings), although only few of them move in a perceivable way. In the case of the LM, however, the energy is **selectively** transferred towards the bolt. The energy seem to flow like in a "channel", determined by a clearly selective set of spatial, qualitative and quantitative properties of the parts. Those properties are evidently correlated. I propose to call them **stoichiometry** (a specific number of parts, of a strictly determined category to be sure), **syntopy** (a definite distance and spatial orientation of parts within the whole), **symmorph** (a determined shape of the parts), **synhexy** (strictly determined, stable physical properties of the material which constitutes the body of a given part). The last condition, **synchro**, means the absolutely necessary *coexistence* of all the parts. Those conditions are interrelated. The level of that interrelation can be easily measured in terms of the rate of the rise in the entropy of the system upon any attempt of modification. The perfect "functional interrelation" means the lowest physically possible level of increase of the entropy of the system. The efficient transfer of the energy within such a system of physical structures I propose to call **synergy**. Synergy might be defined as *the capacity of a physical system to transfer and transform the energy in a determined, repetitive and efficient way*. The example of the LM shows that synergy is a common property of many technical devices.

Figure 3 explains the idea of synergy. The efficient transport and transformations of energy are made possible, and physically inevitable, because of an *indivisible* ("integrated") set of determinations of the parts of the functional system. All the six parameters mentioned on the figure are determinable in a practically infinite number of ways. Synergy appears on the condition that a unique set of determinations is realized simultaneously.

The material, parts, wholes and their assemblage.

The term **material** is ambiguous. It may refer to the specific inner physico-chemical properties of the parts of the LM (the processed material). Those specific properties originate by a laborious process of obtaining the ore, by purification, mixing, melting, hammering ... and so on. The same word **material** may refer to the chemical elements constituting the ore (the original material). They were not produced or destroyed during the processing of the ore. So, those chemical substances had a rather unspecified potential to be converted into steel. On the other hand the final, precise determination of the shape was not selected by the inner physico-chemical

properties of the steel. In other words one could not predict – just from the inner physico-chemical properties of the elements – which shape will be actually selected.

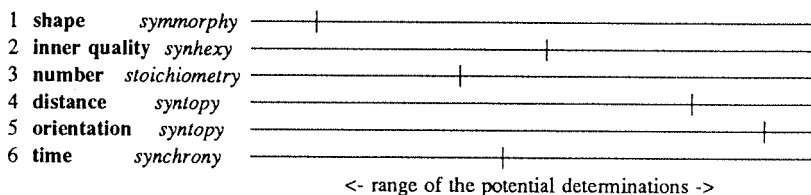


Fig. 3 Synergy as a selective determination of several physical parameters.

The parts (the wheels, the pendulum, the bolt, the axles ...) have a determinate shape, determinate dimensions. But their inner properties tell us nothing about their distance and spatial orientation within the LM. If, however, we know *a priori*, that their spatial orientation and distance has to be such, as to create the synergy, then we can relatively easily determine an absolutely unique set of spatial conditions, fulfilling this requirement.

The number of possible, identical copies of the LM usually does not affect the synergy within a single one. So the assemblages of the synergic wholes do not enter into the definition of the idea of a functional dynamism.

Investigation of biochemical function

The concepts sketched above have to be treated as a help, but never as an intellectual corset. Demonstration in the empirical sciences does not consist, in principle, in deduction, but in such an "illumination" of the object which makes easy to see its most essential properties. Even if the way of our discussion were erroneous – I hope it is not – one could profit from it by formulating better one's own, correct ideas. I shall not pretend, however, that I am not leading towards the demonstration of the reasons for the recognition of the nonarbitrary, objective idea of a biological whole².

² This may naturally provoke a discussion on the conceptual framework set by Immanuel Kant and his followers. It must, however, be postponed not only because of the limited space of this article, but because the analysis presented here should not - in my opinion - be *a priori* limited by the kantian sense of fundamental conceptual categories.

Cyclic photophosphorylation – a case study.

We start by looking into the most elementary and most obvious examples of the biological synergy.

Cyclic photophosphorylation is a biochemical process in which the energy of photons is changed into free energy of the ATP (adenosine triphosphate) molecule. The properties of the synergy – the local transfer, the qualitative transformation, the efficiency – are quite pronounced here. The "shower" of differently oriented photons, "carrying" different amounts of energy, is selectively converted into free energy of the identical ATP molecules. The process may be divided into four main stages:

- Stage I.** Antenna (photon trap, photon funnel) – Transfer of the randomly oriented energy of photons into a narrowly delimited spatial region.
- Stage II.** Antenna → photosystem I – Local transfer and transformation of the radiation energy into the energy of a single excited electron.
- Stage III.** Photosystem I → proton pump – Local transfer and transformation of the energy of the excited electron into the energy of the chemiosmotic gradient.
- Stage IV.** Proton pump → H⁺ATPase – Local transfer and transformation of the energy of the chemiosmotic gradient into the chemical energy of the ATP.

Photophosphorylation is the most primitive, the most simple, the most fundamental, and one of the best known processes in biology. The stages enumerated above were found to be necessary for the survival of the overwhelming majority of forms of life on Earth. No simpler way of producing ATP is known.

Let us discuss the above mentioned stages in some detail.

Stage I. This stage occurs within the so called antenna (cf. Figure 4). It is composed of the stacked (superimposed) or concentric layers of photoreceptive pigments, chlorophylls or bacteriochlorophyll, depending on the organism under consideration. The outer layer of the pigments is made of pigments selectively absorbing photons of higher energy. Each consecutive,

Chl b 650 Chl b 650 Chl b 650 Chl b 650 Chl b 650 Chl b 650 Chl b 650
 Chl a 660 Chl a 660 Chl a 660 Chl a 660 Chl a 660 Chl a 660 Chl a 660
 Chl a 670 Chl a 670 Chl a 670 Chl a 670 Chl a 670 Chl a 670
 Chl a 678 Chl a 678 Chl a 678 Chl a 678
 Chl a 680 Chl a 680 Chl a 680
 P-680

Fig. 4 The scheme of spatial arrangement of the different forms of chlorophyll molecule in the antenna.

deeper layer of the antenna consists of the pigments capable of absorbing a smaller quantum of radiation energy³. The number of pigment molecules in the next, deeper layer is reduced⁴. As the energy of the emitted photon is always smaller than the energy of the photon absorbed (so called Stoke's shift), the trapped photons are constrained to move, like a (playing) ball, bouncing down the steps, in one direction only (cf. Figure 8) – towards the place where the second stage starts⁵. The difference between the emission spectra of the consecutive layers of pigments is usually about 10 nm, which, together with the strictly determined distance (about 12 Å) between the single molecules, and the strictly determined angle between their chlorophyllide rings⁶ is such that the transfer of radiation energy towards the reaction

³ This illustrates the principle of synhexy - the match between the inner properties of the interacting bodies involved in the efficient transfer of energy. "The excited states migrate between pigments by an incoherent Förster mechanism. The efficiency and directionality of excitation transfer reactions depends upon the relative position, orientation, and spectral properties of pigments within the pigment-protein complexes and between interacting complexes in the photosynthetic apparatus." (Owens T. G., Webb S. P., Alberte R. S., Mets L., Fleming G. R. [1988] *Antenna structure and excitation dynamics in photosystem I*. Biophys. J. 53, 733-745).

⁴ This stoichiometry is essential in directing the photons into a strictly determined site - namely the reaction center of the photosystem I.

⁵ Cfr. Lawlor D. W. (1987) *Photosynthesis: metabolism, control, and physiology*. Longman Scientific & Technical, New York, p. 26-28.

⁶ This illustrates the principle of syntopy - the match between the distance and spatial orientation of the bodies involved in the efficient transfer of energy. "The BChl occupy a space of 45x35x15 Å in which the average center to center distance of the porphine rings is 12 Å for nearest neighbors, the rings of the Bchl lie between 10° and 40° to one another." (Beddard G. S. and Cogdell R. J. (1982) *Structure and Excitation Dynamics of Light-harvesting Protein Complexes*. In: Fong F. K., ed. (1982) *Light Reaction Path of Photosynthesis*. Springer Verlag, Berlin, p. 63.).

center of the antenna may be almost 100% effective⁷. By the end of the first stage the energy trapped is transferred to the double pigment molecule of the photosystem I reaction center (RC).

Stage II. In the RC a single electron is excited and sent on a run along a chain of strictly determined, and accurately arranged molecules⁸, finally returning back to its own "electron hole", or "gate" which does not accept any new portion of radiation energy ("remains closed"), until the electron is back again⁹.

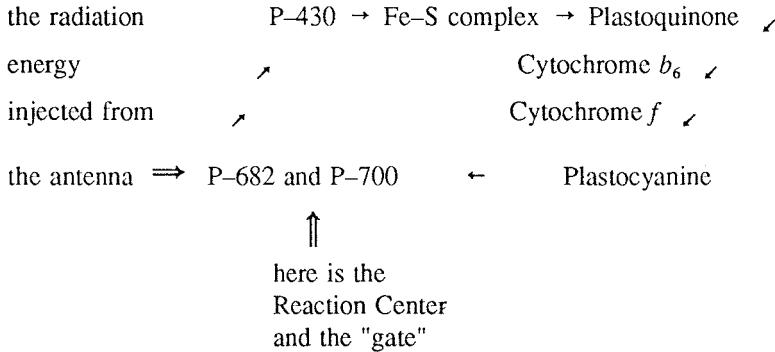


Fig. 5. Schematic representation of the stage II. The small arrows indicate the path of a single, excited electron.

-
- ⁷ The efficiency is different in different groups of the autotrophs. "Studies done *in vivo* with *Chlorella* demonstrate that the transfer of energy from Chl b to Chl a is nearly 100% efficient. Similarly, the phycobilins can transfer their energy to Chl with efficiencies ranging from 80 to 90%. By contrast, the efficiency of energy transfer from carotenoids to Chl range from 20 - 50%, depending on the particular carotenoid involved". (Fork D. C. [1989] *Photosynthesis*. In: Smith K. C., ed. *The science of photobiology*. Plenum Press, New York, p. 356.
- ⁸ A variation of 20 Å in the distance between donor and acceptor [protein molecules] changes the electron-transfer rate by 10¹² fold. (Cfr. Moser Ch. C., Keske J. M., Warncke K., Farid R. S., Dutton P. L. (1992) *Nature of biological electron transfer*. *Nature* 355, 796-802).
- ⁹ If the energy from the antenna were injected into the RC before the "electron hole" is filled, the efficiency of the process would be considerably diminished. So, a mechanism which keeps the "gate" closed provides a *synchrony* between the flow of the energy in antenna and the electron's migration in the photosystem I. This sense of the term synchrony is different from the sense defined earlier.

Stage III. The excited electron transfers its energy to a complex molecular device which pumps protons (H^+ ions) into a space, confined by a 100 Å thick membrane. Across this membrane the so called chemiosmotic gradient ($\Delta\bar{\mu}H^+$) is created¹⁰.

This gradient (ca 200 mV) is the source of the protonmotive force which is used during the final, fourth stage of the photophosphorylation.

Stage IV. Across the same membrane a huge macromolecular system, the so called H^+ ATPase is installed. It consists of a channel, and the catalytic unit (see fig. 6). Through the channel protons may escape the enclosure, on the condition they transfer a part of their energy to the catalytic unit, which uses it to convert the inorganic phosphate (P_i) and the ADP molecule into the ATP high-energy molecule¹¹. The term "high-energy" means that the ATP releases – when hydrolyzed to ADP and P_i – a relatively high amount of free energy, which is used by the living cell to drive its energy-consuming activities¹².

Efficient energy transfer and transformation.

Summing up, during photophosphorylation the energy of chaotic photons becomes ordered in space, selectively transferred to a specialized molecular system, which transforms this energy to the energy of the excited electron, then converts it to chemiosmotic gradient, which drives the catalytic activity of ATPase. In this way a chemical, relatively stable form of energy is produced, ready to be used when needed.

The idea of synergy, i.e. the parsimonious transport and transformation of energy, explains the almost isothermal execution of work in the living organisms on the one hand, and the contrast between the apparent fragility of chemical gear of the cell and the amount of work done by it on the another.

¹⁰ "In chloroplasts the pH difference between the stroma and the thylakoid interior can amount to up to 4 pH units, which corresponds to a H^+ concentration difference of 1:10,000. (Häder D.-P. & Tevini M. [1987]. *General photobiology*. Pergamon Press, Oxford, p. 144).

¹¹ "In chloroplasts the stoichiometry has been determined experimentally as one ATP per three protons; bacteria seem to need only two protons". (Häder D.-P. & Tevini M. [1987] *General photobiology*. Pergamon Press, Oxford, p. 144.)

¹² The ATP hydrolyzation within the living cell is controlled enzymatically, so that the released energy is applied in the proper site and in the proper moment of time.

The overall efficiency of this multi-stage process is estimated to be some 30% of the energy trapped by the antenna. The number of intermediate

The sequence of genes in the DNA molecule	2	5	6	8	1	7	4	3
Symbols of polypeptide subunits	χ	ω	ψ	δ	α	γ	β	ϵ
mol.wt.	30276	8288	17265	19582	55264	31387	50157	14914
number of subunits	1	10	2	1	3	1	3	1
function	channel			catalytic part				

Fig. 6 The table represents the complex stoichiometry of different protein molecules (polypeptides) constituting a single H⁺ATPase macromolecule.

dynamisms of the separate structures involved cannot be less than 15. Some stages are more, some are less efficient. However, the average efficiency of a single stage cannot be less than 92%, which is close to the physically possible maximum for an irreversible process. Any significant decrease of this efficiency within a given stage could hardly be compensated by the remaining stages, as they operate close to the physically possible maximal efficiency.

The idea of the "whole".

This efficiency quite evidently depends upon a set of physico-chemical, spatial and temporal parameters. Each single constituent of the set is to be narrowly determined, otherwise the efficiency of the whole process collapses dramatically. This set of determinations is *intrinsically heterogenous*. It cannot be simplified, or reduced to a single parameter. The above necessity in turn, refers not to the *structures*, but to the *dynamism* of the energy transfer. The heterogeneity and necessity constitutes the essence of the idea of the dynamic indivisibility (or integration) of biochemical (and biological) function.

Aspects of the functional indivisibility

There are many questions concerning the inner logic of the biochemical functional processes. One set of questions concerns the limits of *simplification* of those dynamisms. It is a crucial question, as it can decide about the legitimacy or, to the contrary, about inappropriateness of many abstract, formal models used in the description of biochemical phenomena. Another question concerns the problem of *indivisibility*. Synergy, as we have seen, embraces the idea of the intrinsically complex, heterogenous set of interrelated bodies and properties, which manifest the familiar physiological "all or none" property. Is synergy a manifestation of a deeper, more fundamental, positive property, namely a whole? Is it necessary to admit that a dynamic whole does exist independently of our theoretical procedures and that it is recognizable in the purely physico-chemical phenomena? If this were true, it would put into question the fashionable, kantian, subjective interpretation of category of the "whole". This in turn would necessarily imply a reconsideration of the developmental dynamisms and the nature of the genetic information. But this problem will be discussed in the second part of this essay.

Limits of simplification.

Now let us try to reduce – in our mind – the idea of a functional (synergic) system (sS) without, however, obliterating its characteristic properties. We may ask first: How many separate parts has such a system to include? As the idea of the transfer and transformation is crucial, it seems nonsensical to suggest that a single part might do. So at least two parts seem to be the lower limit of the sS complexity.

The second question is this: How different do those parts have to be? Again, the idea of synergy rules out two identical parts. They have to be different.

To put it more explicitly, we may reflect upon some elementary properties of the mechanism of the energy transfer. The most convenient model of a body capable of absorbing energy and transferring it, is a pigment molecule. It absorbs a portion (a quantum) of the radiation energy if its value exceeds a certain threshold (E_{th}). Any amount of the energy lower than E_{th} would not be absorbed, but wasted, i.e. dispersed in the environment in the form of heat. If the energy absorbed is higher than the E_{th} , the excess would also be wasted in the form of heat. The reason is this. No

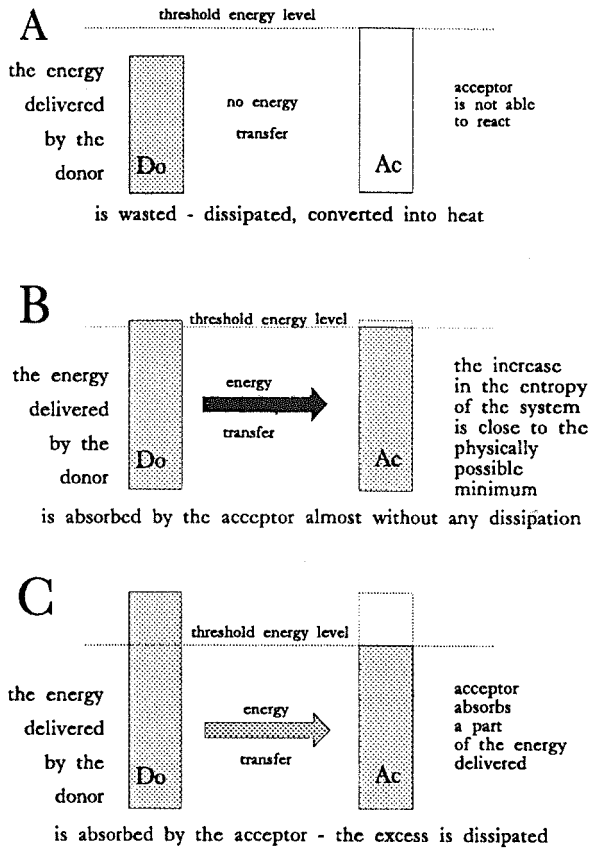


Fig. 7 The scheme illustrating the idea of a subthreshold (A), threshold (B), and excessive (C) amount of energy.

matter how big the energy absorbed was, the amount of energy released in the form of radiation (emitted) is always the same. Only this form of energy is useful. The energy converted into heat and dissipated in the environment is useless.

Another important necessity has also to be taken into account. The radiation energy released (emitted) by a pigment is always a bit smaller than the energy previously absorbed. A necessary loss of radiation energy (in the

form of heat energy) is inevitable (see Figure 8). So the efficiency of the energy transfer between two pigment molecules never reaches 100%¹³.

In Figure 7 an amount of free energy (shadowed area on the left side) is transferred from a pigment molecule. One has to accept that the donor molecule was different from the acceptor molecule depicted on the right side of the scheme.

Why it must be so? The acceptor molecule will never emit the full amount of the absorbed radiation energy (see Figure 8). If the donor were identical with the acceptor, then the energy released by it would never be absorbed by the acceptor. So, if the amount of energy released by the donor was sufficient to excite the acceptor, then the donor was not identical with the acceptor. Its threshold absorption energy was certainly higher than the threshold absorption energy of the acceptor.

We may then conclude, that the idea of a minimal sS necessarily implies two different parts. One of them is an energy donor, another accepts the energy donated. The elementary condition for the transfer of energy is satisfied. But synergy implies something more than this. It requires the utmost economy of this transfer. So the idea of the minimal sS postulates not just any, but precisely matched difference between the donor and the acceptor.

This last requirement may be conveniently described by the above mentioned concepts of symmorph, synchrony, stoichiometry, syntopy and synhexy (cf. Figure 3). The vocabulary of those concepts is not essential. Any other set of sufficiently strange words might do. But the concepts

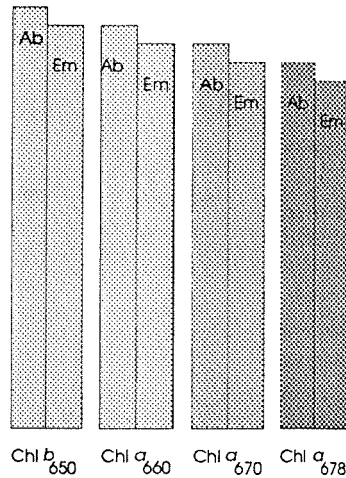
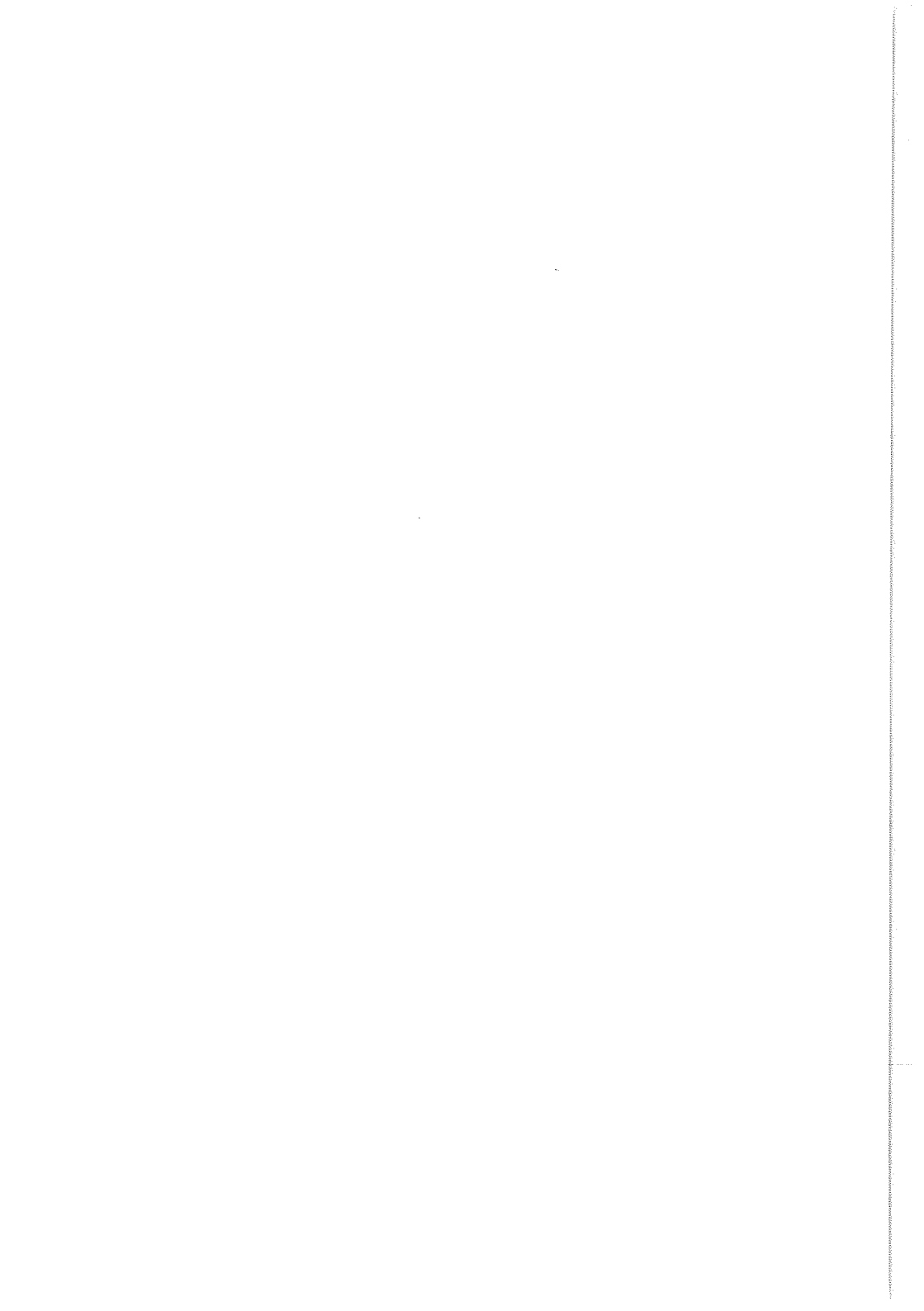


Fig. 8 Scheme of the relation between the absorbed (Ab) and the emitted (Em) energy of the chlorophyll molecules in the photon trap.

¹³ Cfr. Grossweiner L. I. (1989) *Photophysics*. In: Smith K. C. ed. *The science of photobiology*. Plenum Press, New York, p. 33, fig. 1-17.

themselves are far from being new. They may be recognized in any experimental or observational record which reaches the level of the inner, genuine biomolecular mechanisms of the energy transfer.

Acknowledgement. I am grateful to Prof. D. Frąckowiak and Dr P. Kapusta SJ for their constructive critical remarks and helpful suggestions.



Piotr Lenartowicz S.J.

MOLECULAR CODES AND SIGNALS¹

The general conceptual background of my talk is this: The discovery of the genetic information enciphered on the DNA molecule of the cell remains underestimated because of a deliberate conceptual and interpretative poverty of modern natural sciences. Several fundamental and primarily descriptive concepts were consciously eliminated from the modern scientific frame of mind. An unfair scepticism was injected into the minds of scientists by hypercritical philosophers – Hume and Immanuel Kant are typical representatives of that band. In modern sciences the doctrine of Kant is not accepted in a coherent way. The concepts of space and time were reinstalled by physicists – who – curiously enough – do not really care what Kant said *a propos* of space and time. But the concepts of a whole, of an efficient and material cause are virtually forgotten or reduced to a ridicule. The discovery of the molecular cryptography illustrates the need for the restoration of those concepts within the scientific conceptual framework.

To illustrate the crisis in the concept of causality, I shall tell a story. The other day I was walking along a street in Barcelona, and a small dog approached me saying: "Excuse me sir, I am going to visit my fiancée in New York, could you tell me, how to get to the airport?" I said: "Unfortu-

¹ This is the full text of the talk given during the II Meeting of the European Jesuit Scientists, Sant Cugat, Barcelona, 11-15 September, 1991.

nately, I can't tell you this, sir. I am a foreigner. You must ask somebody else." So the dog bowed, walked away and I heard that it was asking the same question an elderly lady on the other side of the street. Now, the whole event was properly registered on the video tape. The dog was found to be a legitimate descendant of a quite respectable dog's family.

Here the modern (conceptually mutilated) paradigm of sciences enters:

How to explain this unusual activity of the dog? The most plausible explanatory hypothesis is that the dog was intoxicated, or drugged. It possibly swallowed a wrong pill or drunk from a wrong glass – a proper laboratory procedure will certainly discover the reasons for its strange behaviour. If not, the reasons should be looked for more deeply. Perhaps one of its chromosomes was unnaturally spliced or duplicated. Anyway, the answer would not be satisfactory unless it is done in terms of the thermodynamics, or quantum mechanics. The dog's brain is to be analyzed upon the biochemical level. The sounds produced by it have to be analyzed down to the level of **atto**seconds.

What about the old paradigm? The old fashioned, aristotelian paradigm would accept for granted that the dog's eyes, muscles and its brain were working properly, and that its neurotransmitters were secreted in the right place. The old paradigm would concentrate upon the necessary conditions for comprehending the concepts of aims and proportional means, the idea of searching for information, the idea of a distance in space, the concept of aerial transport, finally on the necessary conditions for communicating those concepts with the aid of the acoustic signals of the English language code.

This may be enough as far as the problem of causality is concerned. I shall return to it by the end of my talk. The idea of the whole is also quite crucial. But how does all this enter into the problem of the molecular signals?

To answer this question we have first to prepare a proper conceptual background.

The current but quite erroneous idea of a living being, equals it with the adult structure of the organism. The error is threefold:

(1) Many people, mostly physicists, but even some biologists, seem to forget that all the organisms we know, pass through a stage in which they are building their functional structures from inorganic matter, or from the organic nonfunctional scraps².

(2) Few people remember, or realize that any organic food taken by a living body, be it a cell or an elephant, is chemically degraded, down to the level of simple organic molecules. From those simple chemical units every cell is building *de novo* its hierarchical, functional structures. The alien, relatively big molecules of the fatty acids taken in the food are stored sometimes without being disassembled, but I never heard they would be incorporated into functional structures of the cell.

(3) Few people are aware that all the structural elements of the living body, whatever is the stage of its life cycle, undergo a continuous and relatively fast replacement – the process of this replacement is called metabolic turnover.

So, one may say that the development is the most essential property of biological life. But the development means the ceaseless tendency to build not just the *complex*, but the *functional* structures. A dead, decaying body is much more complex than the living one. So not just **complexity** but **functionality** is the right descriptive concept in biology.

Summing up:

10. Biological life does not mean just **structure** – but a **dynamism** of structures
11. biological life does not mean just **complexity** – but **integrated complexity** (functionality)

² It is rather hard to find the reasons of a statement like this: "Darwin could not have suspected the existence of self-organization, a recently discovered (sic! - PL), innate property of some complex systems." Cfr. Kauffman S. A. [prof. of biochem. and biophys. Univ. of Pennsylvania School of Medicine] (1991). *Antichaos and Adaptation*. Sci. Am. Aug. 64-70. Ancient Greeks, Hippocrates and Aristotle among them, did know this quite well. Aristotle considered the *epigenesis* as the most fundamental and essential manifestation of biological life.

12. biological life does not mean just a **set of organs** – but primarily a process of building an **integrated set** of organs.

DNA codons						aminoacid 1 & 3 letter symbol
		GCT	GCC	GCA	GCG	= A = Ala
CGG	CGT	CGC	CGA	AGA	AGG	= R = Arg
				AAT	AAC	= N = Asn
				GAT	GAC	= D = Asp
				TGT	TGC	= C = Cys
	(Stop)		TAA	TAG	TGA	= = End
				CAA	CAG	= Q = Gln
				GAA	GAG	= E = Glu
		GGT	GGC	GGA	GGG	= G = Gly
				CAT	CAC	= H = His
			ATT	ATC	ATA	= I = Ile
TTA	TTG	CTT	CTC	CTA	CTG	= L = Leu
				AAA	AAG	= K = Lys
	(Start)				ATG	= M = Met
				TTT	TTC	= F = Phe
		CCT	CCC	CCA	CCG	= P = Pro
TCT	TCC	TCA	TCG	AGT	AGC	= S = Ser
		ACT	ACC	ACA	ACG	= T = Thr
					TGG	= W = Trp
				TAT	TAC	= Y = Tyr
		ATT	GTC	GTA	GTG	= V = Val

Now what about signals? The molecular signals and codes have no sense whatsoever apart from the function and the development. To reach this part of biological dynamism upon which the idea of a DNA signal makes sense, we have first to descend several levels of mental **abstraction**. I repeat – mental abstraction. Without this abstraction we could not grasp the actual meaning of a molecular signal. However, if we make an abstraction, and especially if we make this abstraction again and again, we shouldn't forget

that it is just a mental process. Otherwise we would create pseudo-beings which exist in our phantasy but not in the reality.

The first level of the abstraction I am talking about separates the biochemical level from cytological level, or the anatomical level.

The second level of abstraction separates a molecule from its functional context within a concrete organellum of a cell

The third separates the biosynthetic pathway which produced that molecule, from other biosynthetic pathways.

The fourth step separates a single molecule of an enzyme from the whole set of the enzymes constituting this biosynthetic pathway.

The fifth step of abstraction forgets about the dynamism of this particular enzyme and concentrates on the aminoacid sequence (primary structure) of a polypeptide – and so we have come to the tiny details of the DNA molecule of the ϕ X174 virus³.

The variety and number of signals already discovered in the DNA molecule is astonishing. Almost every year new signals and new kinds of them are discovered. I intended to say something on the most recent discoveries, but after a reflection I decided to turn back to the elementary facts – I prefer to reconsider the most basic elements rather than to glide superficially on things which are still poorly understood.

To illustrate my point I selected a stretch of a single file of the DNA molecule hidden in the capsid (envelope) of the ϕ X174 virus. The whole DNA molecule of this particular virus is composed of 5386 complex chemical subunits (average mol. weight = 300) of four different kinds (A,C,G,T). The selected stretch is only 37 subunits long. The distance between the subunits is 0,34 nm. The actual length of the whole stretch is some twelve nanometers.

```
DNA .....GCGGAAGGAGTGATGTAATGTCTAAAGGTAAAAACG.....  
0...*.....831.....841.....851.....861.....867...*5386
```

The chemical structure of the DNA subunits is such, that they are interchangeable. In other words those subunits could be rearranged in the

³ Cfr Stryer L. (1981) *Biochemistry*. Freeman & Co., San Francisco, p. 632, or Freifelder D. (1987) *Molecular Biology*. Jones & Bartlett Publ., Inc., Boston, 407-410.

form of 4^{37} different sequences – each sequence being perfect DNA – as far as the purely physico–chemical aspect of this molecule is concerned.

Now I am going to discuss the *technical* signals of the DNA. I am using the term "technical signal" to denote those signals which refer to the properties of the translating dynamism of the cell. In the "technical" sense some physically possible DNA sequences are useless.

For instance, the sequence TAA, or TAG or TGA (called the "stop" codons) provoke the arrest of the translating dynamism of the cell. They mean "stop here", "do not translate any longer". In our stretch we have four such signals.

DNA.....GCGGAAGGAGTGATGTAATGTCTAAAGGTAAAAAAGC.....
 Stop! Stop! Stop! Stop!

If within a stretch of the DNA those signals are too numerous, no functional message could be encoded there. It would be too often interrupted by the "stop codons". How long must be the space free of the stop signals? The so called open reading frame (ORF) for a relatively crude catabolic enzyme must be at least 4 hundred subunits long, but the ORF for an anabolic (biosynthetic) enzyme is usually three times longer.

The presence of the stop signals tells us nothing about the functional meaning of the stretch. However, it does tell us something about the dynamism of the translating machinery.

I didn't finish yet with the technical meaning of this stretch of the viral DNA. We have another technical signal here (the so called Shine–Delgarno sequence).

DNA.....GCGGAAGGAGTGATGTAATGTCTAAAGGTAAAAAAGC.....
 Sh-D sq Start!

The six subunits underlined inform the translating machinery of the cell that the sequence ATG which is 4–7 subunits to the right signifies the beginning of the new functional message. In other words the sequence ATG (which usually codes for methionine aminoacid) *because* of the presence of the Shine–Delgarno sequence is to be interpreted as the beginning of a bigger whole. That methionine aminoacid subunit may be discarded (cut off) in the further (posttranslational) processing of the protein molecule.

We may now translate the sequence starting with the codon ATG (start)⁴

```
protein J - ORF I      MetSerLysGlyLysLys...
DNA ..... GCGGAAGGAGTGATGTAATGCTAAAGGTAAAAAACG .....
```

The first stop codon of this ORF appears after 114 nucleotide subunits. That means it contains 38 aminoacid codons. This relatively short message dictates the primary structure of the viral protein J. The protein regulates the packing of the newly synthesized viral DNA into the newly synthesized viral capsid.

But it is not the end of the story. There are other messages written on the same stretch of the DNA molecule:

```
protein D - ORF II    AlaGluGlyValMet
DNA ..... GCGGAAGGAGTGATGTAATGCTAAAGGTAAAAAACG
                                     stop!
```

The TAA signal marks the end of the 456 subunits long ORF for the protein D. This protein is necessary in the process of the proper assembly of the new viral capsid.

We can see that the same elements of the DNA molecule can have different meanings.

	Gly	Stop!
protein D	[]	[]
DNA	AAGGAG	TAATG
protein J	[]	[]
	Shine - Delgarno sequence	Start!

Still it is not the end of the story. On the same stretch a fragment of another protein is encoded. It is the protein E, which, if released in the proper moment, induces the destruction of the bacterium and thus liberates the newly synthesized viral units⁵.

```
protein E - ORF III   ArgLysGlu
DNA ..... GCGGAAGGAGTGATGTAATGCTAAAGGTAAAAAACG .....
                                     Stop!
```

⁴ The symbolism in molecular biology needs a comment, I think. It does not reflect the actual complexity of the interacting structures. For instance, the three-letter, arbitrary symbols denote a single aminoacid, a relatively simple organic molecule (average mol. w. = 100). On the other hand the three capital letters used to denote a codon, refer to three relatively complex organic molecules (av. mol. w. = 300). So in the DNA each aminoacid is enciphered by an almost 10 times bigger chemical structure.

⁵ The ORF for the protein E is 273 subunits long.

We can see that on the same sequence of 9 nucleotide subunits the following signals are encoded:

- (1) aminoacid glycine and valine codons (protein D)
- (2) aminoacid lysine and glutamic acid codons (protein E)
- (3) warning signal "beware the start signal" (protein J)

A purely formal possibility is left unused, namely the potential codons in the third open reading frame.

- (4) (potential codons for the aminoacids arginine and serine).

```

ORF II           GlvVal
                ████
ORF I           LvsGluStop
                ████
                ████
                ████
                ████
Shine-Delgarno sequence  AAGGAGTGA
                            ████
                            ████
                            ████
(ORF III)       (potential codons - ArgSer - not utilized)
    
```

We discussed just two kinds of signals found in the DNA molecule. One kind of signals (I called them *technical* signals) cannot be treated without the reference to the mechanism of translating machinery of the cell. The other kind of signals (aminoacid codons) has reference to the functional structure of protein molecules, and their sense or lack of sense cannot be evaluated without the reference to a higher level of dynamisms – but which level? That depends upon the nature of a particular organism and the nature of the particular protein enciphered in the concrete ORF of the concrete DNA molecule. Some proteins are functional within the framework of a single cell, some other are functional upon the level of anatomical structures. But that is another story.⁶

⁶ The details of the messages enciphered on the DNA of ϕ X174 virus are described after Sanger F., Air G. M., Barrall B. G., Brown N. L., Coulson A. R., Fiddes J. C., Hutchison III C. A., Slocombe P. M. Smith M. (1977) *Nucleotide sequence of the bacteriophage ϕ X174 DNA*. Nature 265, 687-705; Fiddes J. C. (1977) *The nucleotide sequence of a viral DNA*. Sci. Am. 237/6 (December), 55-67; Freifelder D. (1987). *Molecular Biology*. Jones & Bartlett Publ., Inc., Boston, p. 408-410. According Sanger et al (1977) and Fiddes (1977) the length of the DNA of the phage is 5375 nucleotide

The facts discussed above demonstrate a variety of signals and codes utilized by a relatively simple bacterial cell⁷. In the enciphered DNA molecule of such a cell several other kinds of signals were discovered. Every kind of a signal hidden in the physical structure of the DNA has its own reference framework. Apart from that framework – in isolation from the proportionately complex and proportionately dynamic system of interpretation, those signals make no sense, and I doubt if they could be discovered at all⁸.

What I would like to stress is this. The molecular signals reintroduce the concept of an objective whole – not just a single whole, but a variety of wholes. Their indivisibility is not physical, but dynamic. From the purely physical point of view those wholes are rather fragile, and yet the basic, fundamental dynamism of life depends upon their perfect integration. The awareness of this fact should reintroduce into scientific methodology the forgotten concepts of nonarbitrary wholes and provoke the reconsideration upon the concept of the proportional integrating cause.

Now what is the reason behind the story about the little dog in Barcelona? The current paradigm of the natural sciences, with its reluctance to see anything which goes beyond a limited set of concepts invented and selected to cope with the astrophysical, or subatomic realities, and their mathematical processing – this paradigm seems to me equally shortsighted in the case of the molecular signals as it was in the case of the Barcelona dog. The ideas of the whole, and the idea of the *proportional integrating efficient cause* must be reconsidered, while the validity of Kant's critical statements should be – in my opinion – reanalyzed.

subunits, while according Freifelder (1987) their number is 5386.

⁷ The virus complex structure is only used by the bacterial cell, but it is completely passive source of the molecular information. It might be compared with the videocassette, which is unable to produce a picture or a sound without being processed by a proper dynamism of the videotape player.

⁸ It seems that this rather obvious truth is universally ignored. Cfr. for instance the following text: "A genome [the informational DNA molecule - PL] acts like a complex parallel-processing computer, or network, in which genes regulate one another's activity either directly or through their products. The coordinated behavior of this system underlies cellular differentiation". Kauffman S. A. [prof. of biochem. and biophys. Univ. of Pennsylvania School of Medicine] (1991) *Antichaos and Adaptation*. Sci. Am., Aug. 64-70.



Tadeusz M. Sierotowicz SJ

O PEWNYM PROGRAMIE METAMETODOLOGICZNYM

1. Koncepcje metodologii

Teoretyczna refleksja nad wiedzą ludzką podejmowana była już w starożytności (zwłaszcza przez Platona i Arystotelesa). Czasy najnowsze przyniosły nowy sposób werbalizacji tej refleksji, co wiązać można wpiern z przekształceniem nauk eksperymentalnych we wzorzec poznania oraz z późniejszym doświadczeniem granic tego wzorca. Refleksja nad wiedzą przybierała różne formy i trudno poddać ją jakiejś wyczerpującej klasyfikacji¹.

W swej klasycznej rozprawie *Nauka o nauce* M. i S. Ossowsky² wymieniają pięć typów refleksji poświęconej nauce:

1. filozofia nauki,
2. psychologia nauki,
3. socjologia nauki,
4. nauka o potrzebach, organizacji i zarządzaniu badaniami naukowymi oraz
5. historia nauki.

W tej koncepcji podziału nauk o nauce metodologia nauki, czyli – sięgając do etymologii tego słowa – nauka o metodach stosowanych

¹ Na ten temat piszą np. Kamiński (1981, s. 30-43) i Siemianowski (1987).

² Ossowsky 1935. Prace Ossowskich *Nauka o nauce* cytując według czwartego tomu *Dzieł* S. Ossowskiego (zob. spis literatury).

w nauce, jest częścią filozofii nauki³. Pozostając przy proponowanym przez Ossowskich podziale nauk o nauce, scharakteryzuję krótko przedmiot i sposoby podejścia do metodologii nauki. Chcę tutaj zarysować głównie stanowiska, stąd pomijam szczegóły prezentowanego zagadnienia.

W ślad za McMullinem, metodologię nauki określić można jako "analizę metod stosowanych przez naukowców mającą na celu odkrycie ich epistemologicznego i logicznego znaczenia" (McMullin 1969, s. 30). Tak rozumiana metodologia koncentruje się na procedurach badawczych, choć dodać trzeba, iż w praktyce obejmuje również swymi analizami rezultaty tych procedur.

Metodologia może być zasadniczo uprawiana na dwa sposoby:

1. jako **metodologia normatywna** oraz
2. jako **metodologia opisowa**.

Metodologia normatywna zmierza do ustalenia norm wyznaczających niejako a priori sposób postępowania naukowców w ich pracy. Ten typ metodologii dominował do końca XIX wieku (por. McMullin 1969, s. 30). Metodologia opisowa⁴ natomiast koncentruje się raczej na tym, co naukowcy rzeczywiście robią jak i na tym, co w swej opinii robić powinni. Jest to więc w dużej mierze metodologia koncentrująca się na historii i praktyce nauki. Oba wspomniane typy metodologii często przenikają się wzajemnie, niemniej zwykle dominuje jeden z tych dwóch typów refleksji metodologicznej.

Pojawienie się w latach 60. znanej pracy Kuhna (1968) spowodowało swoisty "zwrot ku historii" w uprawianiu metodologii, który można scharakteryzować jako przesunięcie akcentu na aspekt opisowy w metodologicznej refleksji nad nauką. To przesunięcie akcentu było m. in. wyrazem upadku doktryny Koła Wiedeńskiego i zachwiania pozycji metodologii K. R. Poppera (wyrażonej w jego *Logice odkrycia naukowego*), które to metodologie można określić jako normatywne.

Jednocześnie ów "zwrot ku historii" w metodologii spowodował swoisty kryzys w rozumieniu samej metodologii, którego tłem była dyskusja

³ Niekiedy terminów "filozofia nauki" i "metodologia nauki" używa się zamiennie. W literaturze anglosaskiej operuje się niemal wyłącznie terminem "filozofia nauki" (*philosophy of science*).

⁴ Historia metodologii opisowej nie jest długa i właściwie obejmuje tylko wiek XX (por. McMullin 1969, s. 31).

o racjonalności rozwoju nauki. Metodologia normatywna bowiem, ustalając uniwersalne reguły "gry naukowej" była wyrazem przekonań o racjonalności rozwoju nauki, natomiast metodologia opisowa nie mająca ambicji ustalania takich reguł, wydawała się przeczyć tezie o racjonalności rozwoju nauki.

Spowodowało to dyskusje dotyczące sposobu uprawiania metodologii, której jednym z ważniejszych tematów jest spór o wzajemne relacje między historią nauki a filozofią nauki⁵.

2. Filozofia nauki i historia nauki

Tezę o dwustronnej relacji historii i filozofii nauki sformułował Lakatos w swym znanym i często powtarzanym powiedzeniu (dalej cytowanym jako SL):

"filozofia nauki bez historii nauki jest pusta, historia nauki bez filozofii nauki jest ślepa"⁶.

Z takim też punktem widzenia wiążą się poglądy Lakatosa na racjonalną rekonstrukcję historii nauki: "w opracowywaniu studiów historycznych powinno się przyjąć następującą procedurę:

1. wpięrow należy podać racjonalną rekonstrukcję, 2. następnie należy próbować porównać racjonalną rekonstrukcję z rzeczywistą historią i krytykować zarówno racjonalną rekonstrukcję za odejście od historii, jak i historię za brak racjonalności. Tak więc badanie historyczne musi być poprzedzone przez badanie heurystyczne" (Lakatos 1977, s. 138).

Owo heurystyczne badanie sprowadza się do takiego zrekonstruowania rozwoju nauki, które ujmowałoby to postępowanie jako działalność racjonalną zachodzącą w popperowskim "trzecim świecie" wiedzy obiektywnej i jednocześnie odsłaniającą standardy działania naukowego (Motycka 1978, s. 147). Z tak rozumianą rekonstrukcją wiąże się wprowadzony przez Lakatosa podział na "historię wewnętrzną" (tj. zawierającą to, co racjonalne

⁵ Zagadnienie to przedstawiają szeroko np. Losee 1987, Krogh 1990, Mokrzycki 1980 (s. 7-142).

⁶ "Philosophy of science without history of science is empty, history of science without philosophy of science is blind" (Lakatos 1980, s. 102). Powiedzenie to nawiązuje do wypowiedzianego przez I. Kanta stwierdzenia: "Myśli bez treści naocznej są puste, dane naoczne bez pojęć - ślepe" (Kant 1986I, s. 139 (A51/B75)).

w historii nauki) i "historię zewnętrzną" (tj. zawierającą tę część historii nauki, która wymyka się racjonalnej rekonstrukcji).

I. Lakatos usiłował zrealizować nakreślony wyżej plan racjonalnej rekonstrukcji nauki w ramach metodologii programów badawczych. Koncepcja ta została poddana surowej krytyce. Wysuwano pod jej adresem m. in. zarzuty, iż nie sprawdza się ona w roli metodologii normatywnej oraz, że prowadzi do wybiórczego traktowania historii nauki.

Nieco inaczej widział rolę historii nauki w filozofii nauki T. Kuhn, który głosił tezę o autonomii dyskursów tych dyscyplin (zob. Kuhn 1985, s. 44–52) choć uważał, iż "większość publikacji z filozofii nauki mogłaby wiele zyskać, gdyby, przygotowując je, autorzy ich bardziej liczyli się z historią nauki" (Kuhn 1985, s. 41).

W opinii Kuhna historia nauki nie jest jedynie kronikarstwem, lecz raczej przedsięwzięciem zmierzającym do ujawnienia faktów oraz związków, jakie między nimi zachodzą. Owo ukazywanie związków między faktami przyrównuje Kuhn do układania łamigłówki z oddzielnych kawałków, które po wzajemnym dopasowaniu utworzą pewien obraz. Proces powstawania tego obrazu nazywa Kuhn narracją historyczną. W przebiegu owej narracji obowiązują pewne zasady, które choć ograniczają jej możliwy wynik, to jednak nie określają go jednoznacznie. Wśród tych zasad można przykładowo wymienić następujące (Kuhn 1985, s. 47): 1. w narracji nie mogą występować puste miejsca lub nieciągłości (np. tyran nie może w ciągu jednej nocy zmienić się w oświeconego władcę), 2. w narracji nic nie może przeczyć faktom nie włączonym do niej, 3. narracja nie może naruszać znanych prawd i praw przyrody.

Zasadniczym kryterium akceptacji narracji historycznej jest jednak fakt, iż poszczególne kawałki pasują do siebie tworząc nie znany dotąd obraz, dzięki czemu można powiedzieć "'teraz wiem, co się zdarzyło' [...] 'to co było dotąd zbiorem faktów, układa się w rozpoznawalny wzorzec'" (Kuhn 1985, s. 49).

Tworzenie tak rozumianej narracji jest zadaniem historyka nauki, zaś dla filozofa nauki taka narracja może stać się źródłem problemów i danych oraz pomóc w lepszym poznaniu nauki, którą filozofia nauki czyni przedmiotem swej refleksji.

W zreferowanym wyżej stanowisku Kuhna dostrzec można polemikę z cytowaną już opinią Lakatosa (SL). To polemiczne stanowiska Kuhna można wyrazić następującą sentencją (cytowaną dalej jako (SK)):

"filozofia nauki bez historii nauki jest pusta, lecz historia nauki bez filozofii nauki nie błądzi".

Filozofia nauki bez historii nauki jest ślepa ponieważ nie mając "danych" o rozwoju nauki i praktyce naukowej, skazuje się na werbalizm nie mający żadnego związku z rzeczywistością (naukową). Drugi człon sentencji (SK) jest uzasadniony przez istnienie narracji historycznej w przedstawionym wyżej sensie.

Koncepcja Kuhna leży w ogólnym nurcie jego ujęcia metodologii, która jest metodologią opisową (niemal bez pierwiastka normatywnego) odwołującą się do historii nauki i socjologicznych badań grup uczonych.

W podsumowaniu powyższych uwag stwierdzić wypada za Jonkiszem (1978), iż zwiększenie pierwiastka opisowego w refleksji metodologicznej podnosi adekwatność koncepcji, niemniej wydatnie ogranicza jej normatywny wydźwięk. Wsnuty na tej podstawie wniosek Jonkisz, iż "najbardziej adekwatnym modelem rzeczywistego rozwoju nauki jest jego historyczny opis" leży jak sądzę, na przedłużeniu sentencji (SK). Wydaje się nadto, iż (SK) lepiej oddaje wzajemną relację historii i filozofii nauki niż (SL). Stawia to z całą ostrością pytanie o sens mówienia o racjonalności nauki. Skoro bowiem akcent w metodologii przesuwają się na pierwiastek opisowy, ogranicza się tym samym jej normatywne roszczenia do ustalania uniwersalnych reguł rozwoju nauki. Możliwe jest jednak rozwiązanie pozwalające zachować pogląd o racjonalności rozwoju nauki w połączeniu z koncepcją metodologii opisowej.

3. Program strukturalnej metodologii opisowej

Różnorodność koncepcji, które przedmiotem swej refleksji czynią naukę, spowodowała podejmowanie prób uporządkowania owego "gąszczu ofert, dokonań, sposobów i dyskusji" (Chmielewski 1989, s. 121). Dyscypliną poświęconą tej refleksji stała się metametanauka. Celem owej metametanaukowej (lub metametodologicznej w ujęciu Woleńskiego, zob. Chmielewski 1989, s. 128) refleksji może być z jednej strony próba sklasyfikowania koncepcji metodologicznych w takim czy innym kluczu, z drugiej zaś taka próba interpretacji propozycji metodologicznych która by się przyczyniła do rozwiązania określonych problemów.

Swoje rozważania pragnę usytuować w drugim z tych nurtów. Mianowicie zgadzając się z tezą Woleńskiego, iż metodologia jest "epistemologią

obciążą do problematyki poznania naukowego" oraz że spory dotyczące różnych metodologii "stają się niewątpliwie jaśniejsze, jeśli się je potraktuje jako instancje sporów o sposoby uprawiania epistemologii" (cytuje za: Chmielewski 1989, s. 131), chciałbym zaproponować pewne ujęcie metodologii inspirowane z jednej strony koncepcją realizmu naukowego (zob. dodatek prezentujący w ogólnym zarysie stanowisko realizmu naukowego), z drugiej zaś strony proponujące pewne rozwiązanie w sporze o racjonalność nauki i w dyskusji dotyczącej relacji historii i filozofii nauki.

Punktem wyjścia niech będzie teza, iż o racjonalności nauki decyduje nie możliwość podania zasad uniwersalnego Rozumu Naukowego (czyli zawsze gwarantujących sukces poznawczy ponadczasowych zasad postępowania naukowców) w ramach stosownej metodologii normatywnej, lecz te cechy samej rzeczywistości, dzięki której jest możliwy jej opis poprzez teorie naukowe. W tym ujęciu źródłem racjonalności nauki nie jest metodologia normatywna lecz ontologia, a ściślej te cechy rzeczywistości, dzięki którym jest ona podatna na matematyczny opis.

Dla precyzji wyróżnić można dwa typy racjonalności:

1. **racjonalność metody**, wyrażającą się istnieniem uniwersalnych metod postępowania prowadzących do określonego celu oraz

2. **racjonalność ontologiczną**, będącą wyrazem możliwości ujmowania w teorie i pojęcia istniejącej rzeczywistości.⁷

Zgodnie z powyższym rozróżnieniem nauce przypisywać należy przede wszystkim (choć nie jedynie) racjonalność ontologiczną, a nie wyłącznie racjonalność metody. Można to wyrazić jeszcze inaczej stwierdzając, iż "racjonalność i logiczność świata, w którym żyjemy, jest pierwotna ontycznie w stosunku do wszelkich obserwacji i formalizmów" (Życiński 1987, s. 179). Pisząc powyższe słowa J. Życiński nawiązuje do rozwijanej przez siebie hipotezy pola racjonalności, będącej równocześnie propozycją rozwiązania problemu matematyczności przyrody (zob. również Życiński 1985II, 140–153).

Fakt, iż racjonalność nauki jawi się przede wszystkim w kontekście rozważań o charakterze ontologicznym, oznacza przesunięcie problemu racjonalności nauki z płaszczyzny metodologii na płaszczyznę ontologii⁸.

⁷ O różnych typach racjonalności i ich wzajemnych relacjach pisze np. J. Życiński (1985I, s. 195-207).

⁸ Interesujące byłoby zbadanie wzajemnej relacji tych typów racjonalności. O ile

Przesunięcie to nie jest jedynie wybiegiem ułatwiającym rozważania i choć nie będzie tutaj szerzej dyskutowane, to chciałbym zaznaczyć, iż uzmysławia ono co najmniej dwa ważne zagadnienia:

1. sporu o racjonalność nauki nie można rozstrzygać jedynie poprzez próby ustalenia uniwersalnych reguł metodologicznych czyli na płaszczyźnie wyłącznie racjonalności metody. Podkreśla to dużą rolę, jaką w sposobie konceptualizacji nauki odgrywają ontologiczne i epistemologiczne *commitments* (zob. Życiński 1985I, s. 169–231),

2. poprzez rozważanie nauki jako racjonalnej w sensie ontologicznym, filozofia nauki powraca do najważniejszych pytań filozofii klasycznej, nie tylko czerpiąc z tej przeogromnej tradycji, ale i wnosząc swój wkład w ich sformułowanie i próby rozwiązania (zob. np. Heller i Życiński 1987).

Punktem wyjścia prezentowanej tutaj koncepcji jest uznanie istnienia nauki i jej rozwoju za pewien realnie istniejący fakt, który może się stać "przedmiotem" strukturalno–hipotetycznego wyjaśniania w ramach odpowiedniego rozumienia metodologii, podobnie jak takie czy inne zjawiska stają się "przedmiotem" tego typu wyjaśniania na gruncie nauki (zob. dodatek).

W tej interpretacji metodologia (nazwać ją można metodologią strukturalną) proponuje pewne struktury metodologiczne (np. programy badawcze), które starają się na gruncie wyjaśnienia strukturalno–hipotetycznego opisać rozwój nauki. Metodologia ta jest zasadniczo metodologią opisową, zaś przestrzeń faktów jest wyznaczona przez narrację historyczną (w rozumieniu Kuhna) oraz przez analizy dotyczące praktyki naukowej.

Fakty będące przedmiotem refleksji metodologii strukturalnej nie tylko są przez nią wyjaśniane, ale są także sprawdzianem jej słuszności poprzez weryfikację lub nawet falsyfikację danej koncepcji metodologicznej⁹.

racjonalność ontologiczna jest czymś przez człowieka zastanym, już obecnym, o tyle racjonalność metody, jako dotycząca sposobu opisu rzeczywistości, wydaje się być zależna, w pewnym co najmniej stopniu, od decyzji człowieka. Ten typ racjonalności mógłby więc być ujmowany jako wartość stanowiąca przedmiot wyboru człowieka (na ten aspekt racjonalności zwracał uwagę Popper (1987II, s. 170-177)).

⁹ Podobną koncepcję metodologii jako empirycznego modelu teorii naukowych, weryfikowanego lub falsyfikowanego przez fakty z zakresu historii nauki, proponują m. in. Laudan (1990) i Gere (Durbin 1986, s. 698-699). Autorzy ci podkreślają również eksplanacyjne funkcje tego typu modeli teorii naukowych.

Metodologia strukturalna – hipotetyczna i opisowa w swej istocie – może być jednocześnie ujmowana jako quasi-normatywna, w tym sensie w jakim Jennings pisał o quasi-realizmie (Jennings 1989). Mianowicie na płaszczyźnie analiz teorii naukowych i ich rozwoju metodologia ta zachowywać może sposób narracji właściwy metodologiom normatywnym (a więc mówić np. o regułach wyboru, racjonalności wyboru, itp.), nie interpretując wszakże tego sposobu wyrażania jako sformułowań ustalających uniwersalne zasady Rozumu Naukowego. Należące do modeli metodologii strukturalnej zasady, należałoby raczej interpretować jako pewne struktury logiczne, niejako projektowane na naukę, które umożliwiają wyjaśnienie zachodzących w niej procesów (por. Jennings 1989, s. 227)¹⁰.

Aczkolwiek metodologii strukturalnej przypisywać można status quasi-normatywności, zwrócić należy uwagę na dwie sprawy: 1. niektóre koncepcje metodologiczne mogą być "dobrym doradcą" przy rozwiązywaniu pewnych problemów, z czego jednak nie wynika normatywność tych koncepcji a co najwyżej to, iż dobrze opisują praktykę naukowców¹¹, 2. pewne tezy metodologii strukturalnej mogą odgrywać rolę negatywnych zasad normatywnych tj. rolę obowiązujących powszechnie zasad stwierdzających np. niemożliwość istnienia. Przykładem może tu być tzw. teza Duhema-Quine'a (zob. Amsterdamski 1983, s. 189–226). Dużą rolę w formułowaniu takich zasad odegrać może metodologia formalna.

Metodologia strukturalna nie dostarcza zatem uczonym uniwersalnych zasad postępowania, nie ma też służyć jako narzędzie racjonalnej rekonstrukcji historii nauki. Ujmuje ona raczej rozwój nauki ex post i na tej podstawie usiłuje określić prawa jej rozwoju, prawa mające status quasi-normatywny¹².

¹⁰ O modelach metodologii strukturalnej można powiedzieć za Nashem - mutatis mutandis - iż trzeba traktować je poważnie, lecz nie dosłownie (zob. Barbour 1984, s. 52-53).

¹¹ Ten aspekt quasi-normatywności metodologii strukturalnej mieści się w koncepcji indukcji pragmatycznej zaproponowanej przez J. Watkina celem ustalenia kryterium wyboru teorii naukowych (Watkins 1989, s. 269-275).

¹² Ten sposób ujmowania nauki przez metodologię strukturalną można wyrazić parafrazując znaną sentencję Hegla: "kiedy metodologia o szarej godzinie maluje swój świt, wtedy pewne ukształtowanie nauki już się zestarzało, a szarością o zmroku nie można niczego odmłodzić; można tylko poznać. Sowa Minerwy wylatuje dopiero z zapadającym zmierzchem" (Hegel 1969, s. 21).

W ramach proponowanego rozumienia metodologii, postulowane jest hipotetyczno-strukturalne wyjaśnienie procesów zachodzących w nauce, rezygnujące z normatywności swych uogólnień. Takie stanowisko jest m. in. wyrazem głoszonej przez Hume'a tezy (w zakresie metodologii etyki)¹³ o nieistnieniu prawomocnego przejścia logicznego między zdaniami opisowymi (*is-sentence*) a zdaniami normatywnymi (*ought-sentence*). W związku z tym metodologia strukturalna proponuje struktury eksplanacyjne (teorie), zawierające zdania opisowe, które to zdania porównuje ze zdaniami opisującymi praktykę nauki (*is-sentence*) oraz historię nauki (*was-sentence*). W proponowaniu owych struktur eksplanacyjnych najlepszą zasadą heurystyczną wydają się być dla metodologii strukturalnej zasady racjonalizmu krytycznego, spośród których wymienić można (Albert 1978):

1. konsekwentny fallibilizm,
2. metodyczny racjonalizm,
3. krytyczny realizm.

W ujęciu Alberta konsekwentny fallibilizm wyraża przekonanie o niemożliwości ostatecznego udowodnienia wiedzy ludzkiej, bez namawiania wszakże do porzucenia prób jej poszukiwania. Racjonalizm metodyczny wymaga, by każde proponowane rozwiązanie poddać procedurze surowego sprawdzania, zaś krytyczny realizm za cel poznawczej działalności człowieka uznaje coraz głębsze zrozumienie (i coraz lepsze przybliżenie) rzeczywistości lub pewnych jej aspektów.

Opisane wyżej cechy tak teorii naukowych w ujęciu realizmu naukowego, jak i metodologii strukturalnej, odpowiadają powyższemu rozumieniu racjonalizmu krytycznego. W takim więc zakresie, w jakim teorie naukowe i metodologia strukturalna spełniają warunki racjonalizmu krytycznego, można im przypisywać racjonalność metody¹⁴. Pozwala to dalej, zarówno naukę jak i metodologię strukturalną (a szerzej filozofię), uznać za pewne

¹³ Zob. Styczeń 1966 oraz Lakatos 1980, s. 102 przypis 1.

¹⁴ K. R. Popper pisał o racjonalizmie krytycznym, iż jest on "jedyną metodą wszelkiej racjonalnej dyskusji, zatem tak metodą nauk przyrodniczych, jak i filozofii" (Popper 1977, s. 21-22). Popper należy do tych wybitnych filozofów XX wieku, którzy z największą konsekwencją wskazywali na konieczność zajęcia takiej właśnie postawy wobec świata i społeczeństwa. Szczególnego znaczenia nabrało to stanowisko Poppera w jego koncepcji społeczeństwa otwartego (zob. Popper 1987II, s. 170-194).

programy badawcze z jedną, nadrzędną zasadą heurystyczną (zob. Lakatos 1968, s. 168)¹⁵:

Proponuj rozwiązania problemów o coraz większej zawartości informacyjnej i "mocy" wyjaśniania niż rozwiązania dotychczasowe i poddawaj je krytycznym ocenom.

Warto jeszcze w kilku słowach skomentować zagadnienie wzajemnej zależności metodologii strukturalnej i realizmu naukowego. Zdaniem Poppera, założenie realizmu nie jest konieczne w metodologii. Jest ono natomiast konieczne dla zrozumienia celu nauki, którym jest – zdaniem tego autora – dążenie do "satysfakcjonujących wyjaśnień"¹⁶. Ustalenie celu nauki i podanie warunków, które musi spełniać "satysfakcjonujące wyjaśnienie"¹⁷ jest wszystkim, co metodolog musi wiedzieć. Rozumienie metodologii bowiem wydaje się zależeć od przyjętego celu nauki, nie zaś od założenia realizmu, które to założenie może jednak dostarczać pewnych intuicji dla ujęć metodologicznych¹⁸.

W uzupełnieniu do tych uwag Poppera można by jeszcze dodać, iż realizm naukowy nie tylko dostarcza pewnych intuicji, ale też usprawiedliwia fakt istnienia nauk empirycznych i ukazuje specyfikę ich rozwoju. Zatem realizm naukowy ustala pewien fakt, który winien być badany tak

¹⁵ W komentarzu do tej zasady dwa zagadnienia warte są zasygnalizowania. Wpierw zaznaczyć należy, iż wyraża ona fakt nie-indukcyjnego charakteru rozwoju tak nauki, jak i metodologii w proponowanym znaczeniu. Można więc do obu tych dziedzin refleksji odnieść słowa Whiteheada: "the Baconian method of induction (...), if consistently pursued, would have left science where it found it. What Bacon omitted was the play of a free imagination, controlled by the requirements of coherence and logic. The true method of discovery is like the flight of an aeroplane. It starts from the ground of particular observations; it makes flight in the thin air of imaginative generalization; and it again lands for renewed observation rendered acute by rational interpretation" (Whitehead 1969, s. 7).

Po wtóre zaś należy dodać, iż "krytyczna ocena" teorii naukowych i koncepcji metodologicznych (filozoficznych) odbywa się według różnych zasad. Niemniej, jak podkreślał to Popper (1969, s. 184-200), rolę odpowiednika sprawdzania teorii naukowych przez doświadczenie, odgrywa w przypadku koncepcji filozoficznych (metodologicznych) ich dyskutowalność, czyli krytyczna analiza danej koncepcji w świetle takich pytań jak np.: czy rozwiązuje stawiane sobie problemy w sposób istotnie nowy, czy jest to koncepcja owocna, itp. (Popper 1969, s. 199).

¹⁶ Popper 1972, s. 203.

¹⁷ "The most satisfactory explanation will be the one that is most severely testable and most severely tested" (Popper 1972, s. 203). Na temat określenia celu nauki i jego roli w metodologii pisze obszernie Watkins (1989, s. 25-183).

¹⁸ Popper 1972, s. 203-204.

w kontekście ontologicznym, jak i w kontekście metodologicznym. Aczkolwiek koncepcja metodologii strukturalnej mogłaby być zaproponowana bez wyraźnych odniesień do realizmu naukowego (w duchu uwag Poppera), to jednak odniesienia takie jasno precyzują ontologiczne i epistemologiczne uwarunkowania tej metodologii, rozumianej jako próba strukturalnego wyjaśnienia rozwoju nauki¹⁹.

Dodatek: Realizm naukowy

Realizm naukowy akcentuje potwierdzony licznymi przykładami z historii nauki fakt ciągłego postępu teorii naukowych; postępu zmierzającego do coraz to dokładniejszego opisu świata²⁰. Przedstawię teraz zasadnicze cechy tego stanowiska (Heller 1988, McMullin 1978 i 1984).

Realizm naukowy jest hipotezą filozoficzną usiłującą pozostać w zgodzie z praktyką naukową. Taki (i tylko taki) jest sens użycia przymiotnika "naukowy" w określeniu tej propozycji. Tezy McMullina wyrazić można następująco:

"Podstawowym rozszczeniem naukowego realizmu jest stwierdzenie, iż długotrwałe sukcesy teorii naukowej dają podstawę do wierzenia, iż coś takiego jak byty i struktury postulowane przez tę teorię rzeczywiście istnieją. Stwierdzenie to zawiera cztery ważne kwalifikacje:

1. teoria musi odnosić sukcesy przez dostatecznie długi okres czasu,
2. sukcesy teorii w wyjaśnianiu dają pewien argument, choć nie nieobalalny, do wierzenia tej teorii,
3. przedmiotem wiary jest stwierdzenie, iż teoretyczne struktury teorii są czymś podobnym do struktur realnego świata,

¹⁹ Przedstawiony tu pogląd w kwestii racjonalności nauki bliski jest tzw. umiarkowanemu racjonalizmowi (*temperate rationalism*), który wyrazić można formułą: "realizm jest prawdą, a umiarkowany racjonalizm - drogą do prawdy" (zob. Życiński 1985I, s. 205). Nieco zmieniona postać tej formuły: "realizm naukowy jest prawdziwy, a racjonalizm krytyczny - drogą do prawdy" (prawdziwy = wiemie opisujący struktury rzeczywistości), dobrze wyraża podstawowe idee prezentowanego tu stanowiska.

²⁰ "The history of at least the mature sciences shows progressive approximation to a true account of the physical world" (Leplin 1984, s. 1).

4. nie czyni się żadnych twierdzeń na temat jakiegoś specjalnego, uprzywilejowanego czy bardziej podstawowego sposobu istnienia postulowanych bytów" (McMullin 1984, s. 26).

Cechą charakterystyczną realizmu naukowego w stylizacji podanej przez McMullina jest nacisk, jaki kładzie on na strukturalny typ wyjaśniania (*hypothetico-structural explanation*, wyjaśnienie HS), funkcjonujący w naukach empirycznych oraz na kryterium płodności (*criterion of fertility*) występujące w tego typu wyjaśnieniach. Autor ten zwraca uwagę na fakt, iż ostatnie dwa wieki rozwoju nauki charakteryzuje "postępujące odkrywanie struktury. Naukowcy konstruują teorie, które wyjaśniają obserwowane cechy świata fizycznego przez postulowanie modeli ukrytych struktur utworzonych z bytów będących przedmiotem studiów. Ta struktura przyjmowana jest dla przyczynowego wyjaśnienia obserwowanych fenomenów" (McMullin 1984, s. 26, zob. też McMullin 1978).

Wyjaśnienia strukturalne spotkać można w geologii, biologii i chemii (McMullin analizuje przykłady głównie z tych dziedzin). Można jednak pokazać, iż występuje ono i w innych dziedzinach nauki jak np. w kosmologii (Heller 1988). Naukowcy obdarzają dużym zaufaniem ten typ wyjaśniania nie tylko ze względu na skuteczność empirycznych przewidywań, ale także ze względu na to, iż teorie występujące w tym typie wyjaśniania odkrywają pewne struktury.

Od strony heurystycznej wyjaśnianie strukturalne scharakteryzować można podkreślając jego dużą płodność w tłumaczeniu znanych obserwacji i przewidywaniu nowych (*novelty*). Istotną cechą modeli w tym typie wyjaśniania jest również ich plastyczność przejawiająca się w zdolności do dostosowywania się do anomalii doświadczalnych, kiedy to model sugeruje jakby możliwe modyfikacje i przekształcenia teorii. Powyższe heurystyczne cechy modelu w wyjaśnianiu strukturalnym przypominają pewne cechy heurystyki pozytywnej w koncepcji programów badawczych I. Lakatosa.

Proces odkrywania struktur rzeczywistości (w opisanym wyżej sensie) charakteryzuje się dużym stopniem ciągłości, który jest rezultatem wspomnianej heurystycznej otwartości modeli występujących w wyjaśnianiu strukturalnym i przejawiającym się w coraz to większej mocy wyjaśniania następujących po sobie modeli.

Realizm naukowy ma tak składową logiczną, jak i metafizyczną (zob. McMullin 1984, s. 30, McMullin 1974, s. 668–676). Ta pierwsza składowa związana jest z rozumowaniem redukcyjnym stanowiącym logiczną bazę wyjaśniania strukturalnego, przy czym sukcesy hipotez redukcyjnych można

uznać za gwarant słuszności ich akceptacji²¹. W nawiązaniu do składowej metafizycznej realizmu naukowego stwierdzić należy, iż sukcesy nauk empirycznych posługujących się wyjaśnieniem strukturalnym dają coraz dokładniejszy wgląd w realną strukturę świata. Struktury te są nadto przyczynowym wyjaśnieniem obserwowanych zjawisk²². Trzeba tu jednak zaznaczyć, iż realizm naukowy w wersji McMullina nie twierdzi, jakoby postulowane obiekty (mega- i mikroświata) rzeczywiście istniały tak, jak istnieją obiekty makroskopowe. Twierdzi on natomiast, że istnieje coś co określić można mianem "rzeczywistość obiektywna" której struktury teorie współczesnej nauki trafnie **przybliżają** (por. Heller 1988, s. 25).

McMullin nie używa słowa "prawda" ani "przybliżanie prawdy" (*approximate truth*) dla określenia charakteru owego przybliżania rzeczywistości przez teorie naukowe. Realizm naukowy nie jest też normatywnym wzorcem postępowania naukowców. Stanowi on raczej pewien program badawczy (wyrażenie McMullina (1984, s. 36)) przy czym McMullin przestrzega przed zbytnią formalizacją jego pojęć i zasad, ze względu na możliwość utraty wspomnianej wyżej heurystycznej otwartości modelu.

Taki pogląd związany jest z ujmowaniem funkcji modelu na wzór funkcji metafory w języku. Metafora bowiem nie pełni jedynie funkcji dekoracyjnej, lecz może być zinterpretowana jako model wyrażający nową prawdę o rzeczywistości (zob. np. Ricoeur 1989, s. 63–187). Stąd model rozumiany jako pewna metafora rzeczywistości pozwala lepiej ją zrozumieć i prowadzi w stronę lepszych rozwiązań nie tracąc przy tym charakteru tymczasowej propozycji (por. McMullin 1984, s. 31–32). O modelach można zatem powiedzieć, iż stanowią one rodzaj użytecznej fikcji które trzeba traktować poważnie, ale nie dosłownie. Model potraktowany dosłownie, może bowiem prowadzić do niewłaściwych wniosków. Niemniej, aby wykorzystać całą heurystyczną otwartość modelu trzeba potraktować go poważnie (zob. przypis 10).

²¹ "As C. S. Peirce stressed [...] it is the degree of success of the retroductive hypothesis that warrants the degree of its acceptance as truth" (McMullin 1984, s. 29).

²² "...the model-structures provide an increasingly accurate insight into the real structures that are casually responsible for the phenomena being observed" (McMullin 1984, s. 30).

Literatura cytowana

- Albert, H., 1978, *Science and the Search for Truth*, w: *Progress and Rationality in Science*, ed. G. Radnitzky, G. Anderson., Boston Studies in the Philosophy of Science, Reidel, Dordrecht.
- Amsterdamski, S., 1983, *Między historią a metodą*, PIW, Warszawa.
- Barbour, I. G., 1984, *Mity, modele, paradygmaty*, IW Znak, Kraków.
- Chmielewski, A., 1989, *Projekty metanaukowe*, *Studia Filozoficzne*, 3, 121–133.
- Durbin, P., 1986, *Philosophy of Science: A Review Discussion*, *The Thomist*, 50, 690–700.
- Hegel, G. W. F., 1969, *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa (Biblioteka Klasyków Filozofii).
- Heller, M., 1988, *Kosmologia i rzeczywistość*, *Analecta Cracoviensia*, 20, 15–29.
- Heller, M., Życiński, J., 1987, *Epistemologiczne aspekty związków filozofii z nauką*, w: *Filozofować w kontekście nauki*, red. M. Heller, A. Michalik, J. Życiński, PTT, Kraków.
- Jennings, R., 1989, *Scientific Quasi-Realism*, *Mind*, 390, 225–245.
- Jonkisz, A., 1978, *Wzorzec racjonalności w ujęciu K. Poppera i I. Lakatos*, *Roczniki Filozoficzne KUL*, 26(3), 97–109.
- Kamiński, S., 1981, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, *Towarzystwo Naukowe KUL*, Lublin.
- Kant, I., 1986, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, t. I i II, PWN, Warszawa (Biblioteka Klasyków Filozofii).
- Kragh, H., 1990, *Introduzione alla storiografia della scienza*, Zanichelli, Bologna.
- Kuhn, T. S., 1968, *Struktura rewolucji naukowych*, PWN, Warszawa.
- Kuhn, T. S., 1985, *Dwa Bieguny*, PIW, Warszawa.
- Lakatos, I., 1968, *Criticism and the Methodology of Scientific Research Programmes*, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 69, 149–186.
- Lakatos, I., 1977, *Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes*, in: *Critics and the Growth of Knowledge*, ed. I. Lakatos, A. Musgrave, Cambridge University Press, Cambridge.
- Lakatos, I., 1980, *History of Science and its Rational Reconstruction*, in: *The Methodology of Scientific Research Programmes. Philosophical Papers Vol. I*, ed. J. Worrall, G. Currie, Cambridge University Press, Cambridge.

- Laudan, L., 1990, *Normative Naturalism*, *Philosophy of Science*, 57, 44–59.
- Leplin, J., 1984, *Introduction*, in: *Scientific Realism*, ed. J. Leplin, University of California Press, Berkeley.
- Losee, J., 1987, *Philosophy of Science and Historical Inquiry*, Clarendon Press, Oxford.
- McMullin, E., 1969, *Philosophies of Nature*, *The New Scholasticism*, 43, 29–74.
- McMullin, E., 1974, *Two Faces of Science*, *The Review of Metaphysics*, 27, 655–676.
- McMullin, E., 1978, *Structural Explanation*, *Am. Phil. Quart.*, 15, 139–147.
- McMullin, E., 1984, *Case for Scientific Realism*, in: *Scientific Realism*, ed. J. Leplin, University of California Press, Berkeley.
- Mokrzycki, E., 1980, *Filozofia nauki a socjologia*, PWN, Warszawa.
- Motycka, A., 1978, *Jak wedle Imre Lakatos a nauka wzrastać powinna*, w: *Relacje między teoriami a rozwój nauki*, red. W. Krajewski, E. Pietruska-Madej, J. M. Żytkow, Ossolineum.
- Ossowska, M., Ossowski, S. 1935, *Nauka o nauce*, w: Ossowski, S., 1967, *Dziela*, t. IV, PWN, Warszawa.
- Popper, K. R., 1969, *Conjectures and Refutations*, Harper and Row Publishers, London.
- Popper, K. R., 1972, *Objective Knowledge*, Clarendon Press, Oxford.
- Popper, K. R., 1977, *Logika odkrycia naukowego*, PWN, Warszawa.
- Popper, K. R., 1987, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. I (*Urok Platona*), II (*Wysoka fala prorocत्व: Hegel, Marks i następstwa*), Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa.
- Ricoeur, P., 1989, *Język, tekst, interpretacje*, PIW, Warszawa.
- Siemianowski, A., 1987, *Metodologia nauk*, w: *Filozofia a nauka*, red. Z. Cackowski, J. Kmita, K. Szaniawski, P. J. Smoczyński, Ossolineum, Wrocław.
- Styczeń, T., 1966, *W sprawie przejścia od zdań orzekających do powinnościowych*, *Roczniki Filozoficzne KUL*, 14(2), 65–80.
- Watkins, J., 1989, *Nauka a sceptycyzm*, PWN, Warszawa (Biblioteka Współczesnych Filozofów, tłum. E. i A. Chmieleccy).
- Whitehead, A. N., 1969, *Process and Reality*, The Free Press, New York.

Życiński, J., 1985, *Teizm i filozofia analityczna*, t. I (1985), t. II (1988), IW Znak, Kraków.

Życiński, J., 1987, *Filozoficzne aspekty matematyczności przyrody*, w: *Filozofować w kontekście nauki*, red. M. Heller, A. Michalik, J. Życiński, PTT, Kraków.

Tadeusz M. Sierotowicz SJ

O KOSMOLOGICZNYCH PROGRAMACH BADAWCZYCH (II)

Lata bezpośrednio poprzedzające odkrycie mikrofalowego promieniowania tła były w historii kosmologii współczesnej okresem rywalizacji teorii stanu stacjonarnego i ewolucyjnych modeli Wszechświata. Zasadnicze cechy tej konkurencji teorii kosmologicznych najlepiej oddaje ujęcie rywalizacji teorii naukowych zaproponowane na gruncie metodologii naukowych programów badawczych przez I. Lakatosa¹. Idąc dalej tropem tej konkluzji i nawiązując do dotychczasowych analiz², można podjąć próbę interpretacji teorii stanu stacjonarnego i ewolucyjnych modeli Wszechświata jako odrębnych kosmologicznych programów badawczych (= KPB). Takie ujęcie pozwoli również na metodologiczną interpretację odkrycia promieniowania tła i roli, jaką odkrycie to odegrało w rozwoju kosmologii.

1. Modele ewolucyjne i teoria stanu stacjonarnego jako KPB

Podstawowe *thémata* rozważanych KPB dają się wyrazić kombinacją dwóch diad tematycznych:

1. ewolucja–stałość i
2. skończoność–nieskończoność.

¹ Sierotowicz 1989. Zagadnienia dotyczące rozwoju i historii kosmologii współczesnej zostały dostępne i wyczerpująco przedstawione w książce M. Hellera (Heller 1983).

² Niniejsze studium jest kontynuacją rozważ zawartych w artykule "O kosmologicznych programach badawczych", który ukazał się w poprzednim tomie niniejszego Rocznika.

W drugiej diadzie idzie o odpowiedź na pytanie o początek czasowy istnienia Wszechświata; pomijam tu zagadnienia dotyczące ograniczoności przestrzeni Wszechświata. Zagadnienia wyrażone tymi diadami streszczają tematy podejmowane wielokrotnie i przez wielu filozofów, niemal od początków historii filozofii.

Tytułem przykładu wziąć można drugą ze wspomnianych wyżej diad, reprezentującą problemy podejmowane często m. in. w kontekście teologicznych dysput dotyczących stworzenia świata przez Boga. Wyczerpująco dyskutował to zagadnienie np. św. Tomasz z Akwinu, kiedy polemizując ze stanowiskami Arystotelesa i św. Bonawentury twierdził, że aczkolwiek stworzenie świata (tzn. fakt, iż wszystkie byty – prócz Boga – mają swe istnienie udzielone sobie przez Stwórcę) może być uzasadnione drogą dowodu rozumowego, to jednak nie dotyczy to istnienia początku czasowego Wszechświata³. Akwinata utrzymywał nawet, iż w kwestii początku czasowego świata nie można otrzymać odpowiedzi ze strony samego świata⁴. Zagadnienie to z całą ostrością zostało postawione w cztery wieki później przez I. Kanta, który w pierwszej antynomii rozumu czystego łączył rozważanie czasowego początku świata z problemem ograniczoności (vs nieograniczoności) przestrzeni⁵.

Współczesne modele kosmologiczne można również potraktować jako wyraz zajęcia stanowiska w tych sporach. Wspomniane wyżej dwie diady dopuszczają następujące cztery kombinacje możliwych stanowisk:

1. stałość–skończoność,
2. ewolucja–nieskończoność,
3. stałość–nieskończoność,
4. ewolucja–skończoność.

Za wyjątkiem pierwszej, każda z pozostałych kombinacji znalazła swój wyraz w określonym typie modeli kosmologicznych⁶.

³ Summa theol., Ia q. 44, a. 1.

⁴ Zob. Summa theol., Ia q. 46, a. 2, gdzie św. Tomasz pisze (cytuję za: Tomasz z Akwinu 1882IV, s. 481): "quod mundum non semper fuisse sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest", i dalej w tej samej kwestii: "novitas mundi non potest, demonstrationem recipere ex parte ipsius mundi".

⁵ Kant 1986II, s. 165-174 (A426/B454). K. Popper (1969, s. 175-183) powołując się na jeden z listów Kanta twierdzi, iż aporia wyrażona we wspomnianej antynomii, była jednym z zasadniczych elementów sytuacji problemowej, z której wyrosła *Krytyka czystego rozumu*.

⁶ Zob. Holton 1973, s. 60-61.

ad 1. Przykładem tego typu ujmowania istnienia i rozwoju Wszechświata był bp Ussher, który w XVII wieku określił datę powstania świata na rok 4004 p.n.e. Na zarzuty oponentów wskazujących na istnienie np. skamieniałości starszych niż domniemany przez Usshera wiek Wszechświata biskup ten odpowiadał, iż świat został stworzony w 4004 roku przed Chrystusem również ze skamieniałościami, których wygląd (bądź inne cechy) wskazują jakby istniały już przed datą powstania Wszechświata.

Ellis i Harrison słusznie przedstawiają hipotezę bpa Usshera jako przykład zbyt łatwego wyjaśniania pewnych zjawisk drogą odpowiedniego ustalania warunków początkowych⁷.

ad 2. Przykładem tego typu stanowiska są oscylacyjne modele Wszechświata, których reprezentantem może być model Dickego zaproponowany dla wyjaśnienia pochodzenia promieniowania tła, tuż po odkryciu tego promieniowania. Modele tego typu były rozważane już wcześniej zwłaszcza przez Tolmana. Również do tej grupy poglądów w omawianej kwestii zaliczyć można, nawiązujące do prób tworzenia kwantowej teorii grawitacji, modele proponujące istnienie całego labiryntu wszechświatów (*baby universes*) wzajemnie ze sobą powiązanych w istnieniu, lecz praktycznie nie oddziałujących ze sobą w skali makroskopowej.

ad 3. Do tej grupy poglądów należy teoria stanu stacjonarnego. Teoria ta, w ramach dedukcyjnego podejścia do uprawiania kosmologii, szczególnie mocno nawiązywała do zasad: kosmologicznej i Macha.

Warto tu dodać jeszcze, iż niektóre prace odwołujące się do teorii stanu stacjonarnego prezentowały rodzaj zasady antykosmologicznej znajdującej wyraz w stwierdzeniu, iż wyniki otrzymane przez lokalnych obserwatorów odbiegają od wyników uśrednionych na cały Wszechświat. Tak skonstruowany argument pojawił się np. w jednej z prac Hoyle'a i Narlikara dotyczącej interpretacji zliczeń radioźródeł⁸.

Interesujący jest fakt, iż po upadku teorii stanu stacjonarnego po odkryciu promieniowania tła, Hoyle i Narlikar zaproponowali tzw. konforemną teorię grawitacji która również należy do omawianego tutaj nurtu poglądów i szczególnie mocno akcentuje zasadę Macha. Wskazuje to na duży wpływ

⁷ Ellis i Harrison 1974, s. 34.

⁸ "A typical observer does not obtain a logN-logP curve close to the average of the whole ensemble. Observers obtain widely differing curves depending on their individual relationship to the discrete structure of condensations" (Hoyle i Narlikar 1961, s. 153)

rozstrzygnięć w kwestiach dotyczących *thémata* (składowa I w K_{wv}) i – jak sądzę – na wagę tego elementu trzonu KPB w metodologicznej analizie teorii kosmologicznych.

Jako pewną ciekawostkę można tu podać fakt, iż stanowisko Hoyle'a w kwestii skończoności (czasowej) Wszechświata było w dużej mierze określone przez względy, które można określić jako teologiczne. Mianowicie, kosmolog ten występował przeciw *creatio ex nihilo* i uważał, iż *the Big Bang theory* (np. model standardowy) jest argumentem na rzecz judeo-chrześcijańskiej koncepcji stworzenia świata przez Boga⁹.

ad 4. Klasycznym przykładem tego stanowiska jest model standardowy, który jest dominującym w kosmologii współczesnej.

2. Promieniowanie tła jako przykład dużego eksperymentu krzyżowego

W literaturze przedstawiającej odkrycie mikrofalowego promieniowania tła bardzo często podkreśla się fakt, iż odkrycie to praktycznie wyeliminowało teorię stanu stacjonarnego¹⁰. Wydaje się iż bliższa metodologiczna analiza tego wydarzenia z historii współczesnej kosmologii, może pomóc w lepszym zrozumieniu mechanizmów jej rozwoju, m. in. ze względu na olbrzymie znaczenie, jakie odkrycie promieniowania tła miało dla rozwoju współczesnej kosmologii.

Jak to już wspominałem, do głównych problemów kosmologii XX wieku należała rywalizacja teorii stanu stacjonarnego i ewolucyjnych modeli Wszechświata (ewolucyjnych przede wszystkim w znaczeniu odpowiadającym stanowisku wymienionym w punkcie 4. poprzedniego podrozdziału). Konkurencja tych dwóch typów modeli kosmologicznych nie została praktycznie rozstrzygnięta do roku 1965 i dopiero odkrycie mikrofalowego promieniowania tła zdecydowanie zmieniło tę sytuację.

Podkreślić tu jednak należy fakt, iż odkrycie to można interpretować jako rozstrzygające w rywalizacji dwóch typów modeli kosmologicznych, bez wskazywania na jakiś konkretny model. Z tego też względu sytuacja rozstrzygająca, w której kluczową rolę odegrało promieniowanie tła, dotyczyła raczej konkurencji dwóch typów stanowisk, które w trakcie rywalizacji były tematyzowane jako teoria stanu stacjonarnego i tzw.

⁹ Zob. Mc Mullin 1981, s. 184-185 i Peters 1988, s. 285.

¹⁰ Peebles 1971, s. 154.

ewolucyjne modele Wszechświata (np. model oscylacyjny Dickego czy modele Friedmana–Walkera).

Tak więc konkurencja dotyczyła raczej pewnych typów KPB (choć wyrażała się w rywalizacji konkretnych KPB) wyznaczonych zasadniczo przez te same elementy poziomów 1. i 2. trzonu KPB. I tak w np. w podejściu Bondiego i Golda oraz Hoyle'a do teorii stanu stacjonarnego można odnaleźć te same *thémata* i zasady kosmologiczne, ale Hoyle postulował istnienie dodatkowej struktury, pola kreacji (poziom 3. trzonu KPB), która miała wyjaśnić proces tworzenia materii. Inne też było podejście w tych interpretacjach teorii stanu stacjonarnego do ogólnej teorii względności. Podobne uwagi można by poczynić co do modeli ewolucyjnych.

Dla potrzeb dalszych analiz wprowadzić można roboczo pojęcie typów KPB i wyróżnić typ odpowiadający teorii stanu stacjonarnego (oznaczany dalej jako KPBS) i typ modeli ewolucyjnych (oznaczony dalej jako KPBE). W konsekwencji będę mówił nie o konkretnych KPB, ale o określonych wyżej typach KPB. Wymaga to jednak pewnego komentarza, zwłaszcza dotyczącego metodologicznego statusu typów KPB.

Kategoria typów KPB wydaje się być w pewnym stopniu nadrzędną wobec KPB. Owa nadrzędność nie oznacza jednak pierwszeństwa w porządku analiz metodologicznych lecz w porządku rekonstrukcji historycznej przebiegu rywalizacji KPB. Chodzi tutaj o fakt, iż rekonstrukcja konkurencji modeli kosmologicznych daje się prościej przedstawić poprzez odwołanie się do pojęcia typów KPB, co nie powoduje odrzucenia KPB jako podstawowych elementów metodologicznego opisu kosmologii. W praktyce badawczej albowiem, kosmologowie, chcąc aby ich teorie spełniały wymóg testowalności empirycznej, muszą odwoływać się do składowych poziomu 3. trzonu KPB. Nadto wszędzie tam, gdzie będę mówił np. o KPBS można by opisać konkretną wersję KPB tego typu programów, co w niczym nie wpłynęłoby na wyniki analiz.

Wprowadzenie typów KPB jest związane z faktem, iż jeden "zestaw" *thémata* i zasad kosmologicznych może mieć kilka realizacji odwołujących się do różnych sformułowań dotyczących poziomu 3. trzonu KPB. W efekcie pojęcie małego eksperymentu krzyżowego winno być nieco rozszerzone i dotyczyć różnych wersji tego samego typu KPB, natomiast duży eksperyment krzyżowy rozumieć należy jako doświadczenie rozstrzygające między różnymi typami KPB (takie też będzie rozumienie tych terminów w dalszych analizach). Zaproponowane kryterium wyboru K_w może być, *mutatis mutandis*, odnoszone tak do konkurencji różnych KPB, jak i ich typów.

Odwolanie się do typów KPB i konkluzja tego podrozdziału dotycząca wyboru jednego z typów KPB (a nie konkretnego KPB, bowiem nawet model standardowy ma kilka wersji), jeszcze dobitniej akcentuje wielokrotnie już podkreślany fakt roli przedzałożeń (*thémata*) i zasad kosmologicznych w konstrukcji modeli kosmologicznych, co wiązać należy z przedmiotem i celem tej nauki.

Interpretacja promieniowania tła w ramach standardowego modelu kosmologicznego (typ KPBE) jest dzisiaj niemal powszechnie obowiązującym paradygmatem w kosmologii. Jak wykazały opublikowane kilka lat temu badania Coppa (Copp 1982 i 1983) tylko znikomy procent badaczy jest zdania, iż promieniowanie tła znajdzie swe wyjaśnienie w ramach teorii stanu stacjonarnego (typ KPBS). Zwolennicy tego "mniejszościowego" poglądu wykazują również dużą skłonność do traktowania znanych obecnie praw fizyki jako niewystarczających do opisu Wszechświata (Copp 1983).

O modelu standardowym można powiedzieć, iż nie jest on sprzeczny z dostępnymi obecnie danymi obserwacyjnymi i – w pierwszym przybliżeniu – dobrze oddaje strukturę Wszechświata. Model ten zaczął odgrywać wiodącą rolę od około 1973 roku. Na odbytym wówczas w Krakowie 63. sympozjum I.A.U. praktycznie już nic nie mówiono o teorii stanu stacjonarnego.

Opinia taka ustalała się jednak co najmniej przez osiem lat (1965–1973), w trakcie których podawano wiele alternatywnych interpretacji mikrofalwego promieniowania tła. Próby takie są podejmowane i dzisiaj (choćby w ramach konforemnej teorii grawitacji) przy czym dodać należy, iż model standardowy nie jest absolutnie niekwestionowalny, o czym świadczą liczne modele pozostające w typie KPBE ale znacznie naruszające podstawowe założenia modelu standardowego.

Mikrofalowe promieniowania tła było głównie interpretowane jako czynnik wskazujący na istnienie gorącej fazy w ewolucji Wszechświata, a więc zasadniczo jako argument na rzecz wielkoskalowych procesów zmian (procesów ewolucyjnych) występujących we Wszechświecie (wbrew teorii stanu stacjonarnego). I to jest zasadnicza rola promieniowania tła w KPBE. Próby wyjaśnienia pochodzenia promieniowania tła oparte czy to na modelu pyłowym czy na modelu źródeł dyskretnych, nie powiodły się głównie z powodu braku obserwacyjnego potwierdzenia. Dotyczy to zarówno prób podejmowanych w ramach KPBS, jak i w ramach KPBE.

Ważną cechą odkrycia promieniowania tła była jego przypadkowość i fakt wcześniejszego, teoretycznego przewidzenia istnienia tego promienio-

wania na gruncie KPBE. Sytuacja ta była silnym potwierdzeniem interpretacji promieniowania tła w ramach KPBE, wskazując tym samym na rolę tzw. *waiting physics* w kosmologii oraz uwypuklając znaczenie nowych odkryć w akceptacji KPB.

Odkrycie promieniowania tła przez fakt jego wcześniejszego przewidzenia (przy okazji rozwiązywania innego całkiem problemu dotyczącego powstawania pierwiastków) potwierdza na gruncie teoretycznym, tezę Lakatosa o niezależności teoretycznej heurystyki pozytywnej programu badawczego. W konsekwencji mikrofalowe promieniowanie tła zostało w sposób naturalny (tj. bez konieczności odwoływania się do hipotez *ad hoc*) włączone do pasa ochronnego KPB należących do KPBE, stając się tym samym ich mocnym potwierdzeniem. Do faktów potwierdzających KPBE zaliczyć również należy inne obserwacje i wyniki teoretyczne, które łącznie z promieniowaniem tła i jego "nowością" (składnik L w K_w) stanowią o wysokim stopniu potwierdzenia KPBE przez dane obserwacyjne i rozważania teoretyczne (składnik P w K_w).

Natomiast KPB należące do typu KPBS natrafiły na olbrzymie trudności we włączeniu promieniowania tła do pasa ochronnego. Mimo iż istniały obserwacje które można było interpretować jako potwierdzenie KPBS, to jednak żadne z nich nie dyskondymowały KPBE podobnie jak promieniowanie tła czyniło to w stosunku do KPBS. Programy należące do typu KPBS podawały pewne wyjaśnienia pochodzenia promieniowania tła, lecz albo nie zyskały one sobie potwierdzenia obserwacyjnego (np. nie zaobserwowano populacji odpowiednich obiektów czy przewidywanych odstępstw od izotropii promieniowania relikтового) albo odwoływały się do tych typów hipotez *ad hoc*, które zwykle uważa się za niedopuszczalne.

Sytuacja była więc taka, że mimo istnienia pewnych potwierdzeń obserwacyjnych obu typów programów, istniał test dyskondymujący w wysokim stopniu KPBS, a potwierdzający KPBE (drugi typ *experimentum crucis*). Ostatecznie więc powiedzieć można, iż wyższy stopień potwierdzenia KPBE po odkryciu promieniowania relikтового (w świetle K_w) przy jednoczesnej dyskondymacji KPBS przez to promieniowanie, zadecydował o wyborze przez kosmologów modelu standardowego, który też zyskał szeroką akceptację i przyczynił się do znacznego rozwoju badań kosmologicznych.

Konkludując powyższe rozważania, stwierdzić należy, iż: **jeżeli przyjąć słuszność rekonstrukcji rywalizacji modeli ewolucyjnych Wszechświata i teorii stanu stacjonarnego w ramach koncepcji kosmologicznych**

programów badawczych (KPB) nawiązującej do metodologii programów badawczych I. Lakatosa i uwzględniającej metodologiczną specyfikę kosmologii jako nauki empirycznej (zwłaszcza związaną z: obecnością *thémata* w trzonie KPB, zasadami kosmologicznymi, statusem obserwacji w kosmologii i znaczeniem dyskonfirmacji w metodologicznej analizie teorii kosmologicznych), to wówczas z perspektywy lat, które upłynęły od odkrycia mikrofalowego promieniowania tła, dopuszczalna jest interpretacja promieniowania relikтового jako dużego eksperymentu krzyżowego (zgodnie z przyjętą definicją) w konkurencji ewolucyjnych modeli Wszechświata (typ KPBE) i teorii stanu stacjonarnego (typ KPBS).

3. Zakończenie

Zaproponowana koncepcja kosmologicznych programów badawczych (KPB) miała na celu uwzględnienie szczególnych cech kosmologii w ramach metodologii programów badawczych I. Lakatosa. Jak wiadomo w koncepcji Lakatosa istnienie programu postępowego (teoretycznie i empirycznie) stanowiło nie tylko zasadniczy element kryterium wyboru, ale i kryterium oddzielające naukę "dojrzałą" od pseudo-nauki¹¹. Dotychczasowe analizy pozwalają określić model standardowy należący do typu KPBE kosmologicznych programów badawczych jako teoretycznie ("nowość" promieniowania relikтового) i empirycznie (odkrycie tego promieniowania) postępowy KPB, zaś teorię stanu stacjonarnego jako degenerujący się KPB.

Jeżeli zatem przyjąć koncepcję KPB i powyższe kryterium demarkacji Lakatosa, oddzielające naukę od pseudo-nauki, to: odkrycie mikrofalowego promieniowania tła (które może być ujmowane jako duży eksperyment krzyżowy w rywalizacji KPBS i KPBE) i jego interpretacja w ramach teoretycznie i empirycznie postępowego kosmologicznego programu badawczego (model standardowy) uzasadniają określanie kosmologii jako nauki empirycznej.

¹¹ Lakatos 1987.

Bibliografia

Copp, C. M., 1982, *Relativistic Cosmology, I: Paradigm Commitment and Rationality*, The Astronomy Quarterly, 4, 103–116.

Copp, C. M., 1983, *Relativistic Cosmology, II: Social Structure, Skepticism, and Cynicism*, The Astronomy Quarterly, 4, 179–188.

Ellis, G. F. R., Harrison, E. R., 1974, *Cosmological Principles II. Physical Principles*, Comm. Astrophys. Space Phys., 6, 29–35.

Heller, M., 1983, *Ewolucja kosmosu i kosmologii*, PWN, Warszawa.

Holton, G., 1973, *Thematic Origins of Scientific Thought*, Harvard University Press, Cambridge.

Hoyle, F., Narlikar, J. V., 1961, *On the Counting of Radio Sources in the Steady-State Cosmology*, Mon. Not. R. Astr. Soc., 123, 133–166.

Kant, I., 1986, *Krytyka rozumu czystego*, tłum. R. Ingarden, t. I i II, PWN, Warszawa (Biblioteka Klasyków Filozofii).

Lakatos, I., 1987, *Nauka i pseudonauka. Zagadnienia Filozoficzne w Nauce (Philosophy in Science)*, 9, 2–11.

McMullin, E., 1981, *Is Philosophy Relevant to Cosmology?* Am. Phil. Quart., 18, 177–190.

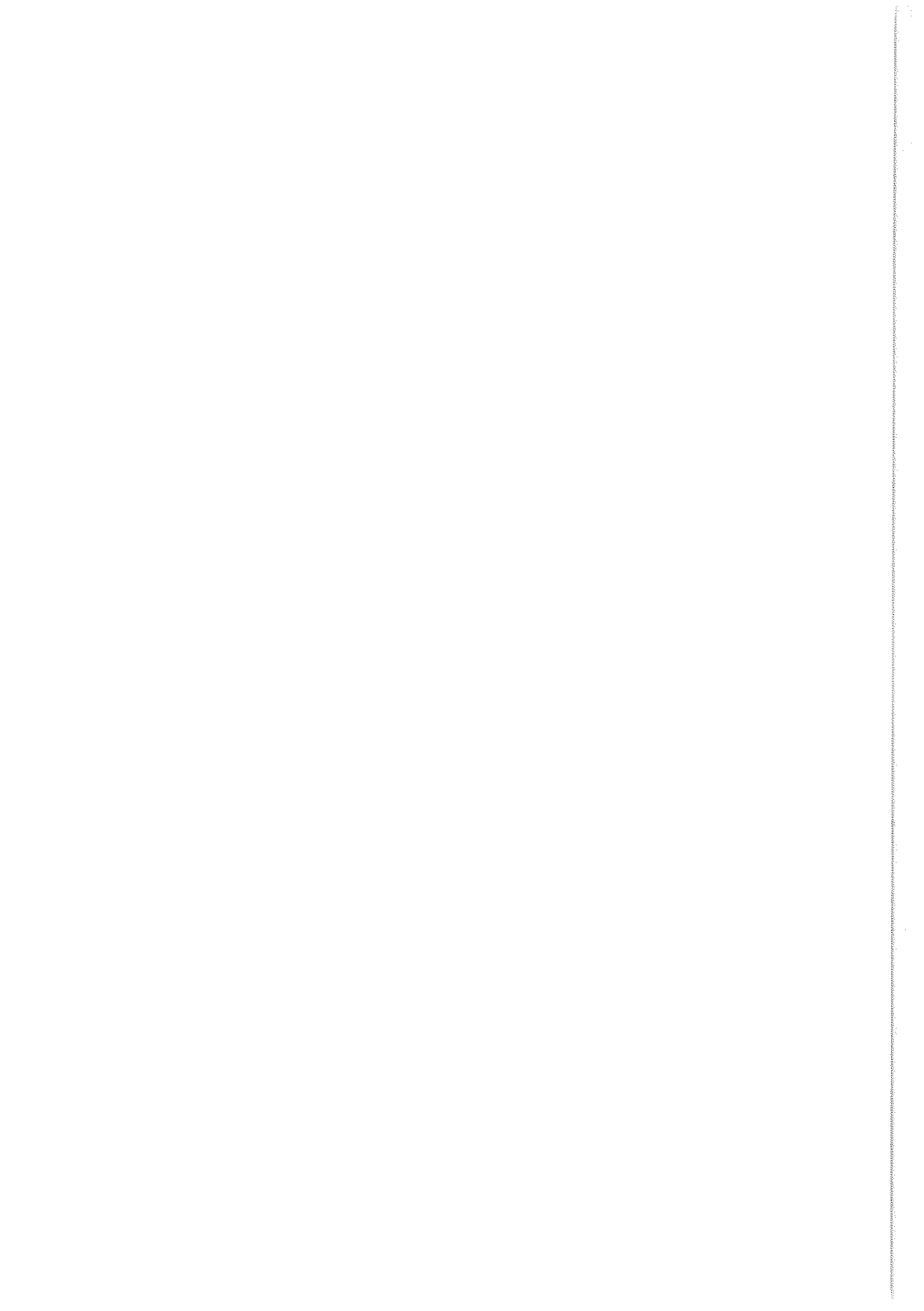
Peebles, P. J. E., 1971, *Physical Cosmology*, Princeton Univ. Press, New Jersey.

Peters, T., 1988, *On Creating the Cosmos*, in: *Physics, Philosophy, and Theology: A Common Quest for Understanding*, ed. J. Russell, W. R. Stoeger, S. J., G. V. Coyne, S. J., Vatican Observatory, Vatican City State.

Popper, K. R., 1969, *Conjectures and Refutations*, Harper and Row Publishers, London.

Sierotowicz, T. M., 1989, *Między ewolucyjnym a stacjonarnym obrazem Wszechświata. Refleksje z pogranicza historii i filozofii nauki*, Wydział Filozoficzny T. J., Kraków.

Tomasz z Akwinu, 1882, *Opera omnia*, I(1882)–XVI(1947), Typographia Polyglotta, Romae (wydanie dzieł św. Tomasza pod patronatem papieża Leona XIII).



Roman Darowski SJ

MARCIN ŁUBIEŃSKI SJ (1586–1653), PROFESOR FILOZOFII W KALISZU I LWOWIE

Działalność filozoficzna Marcina Łubieńskiego nie była dotąd badana przez historyków, wskutek czego nie był on znany jako filozof¹. Niniejsza praca zawiera krótką jego biografię, wykaz zbiorów tez filozoficznych oraz omówienie ważniejszych jego poglądów filozoficznych.

¹ Krótkie wzmianki o Łubieńskim zawierają: A. Święcicki: *Topographia sive Mazoviae descriptio*, Varsaviae 1634 (i wydania późniejsze; Estreicher, t. XXX, s. 87), zob. dedykacje pióra Zygmunta, syna autora; K. Niesiecki, *Herbarz polski*, t. VI, Lipsk 1841, s. 278; S. Załęski, *Jezuici w Polsce*, t. III, Lwów 1902, s. 682; t. IV, cz. 1, Kraków 1905, s. 408, 412, 418; W. Urban, *Łubieński Maciej*, *Polski słownik biograficzny*, t. XVIII, Wrocław 1973, s. 491 (brat Marcina; tamże dane o rodzinie Łubieńskich i błędna data śmierci Marcina: 1651). Podstawowe dane biograficzne Łubieńskiego zestawil L. Grzebień, *Łubieński Marcin*, w: *Słownik jezuitów polskich*, Kraków 1990 (maszynopis w Archiwum TJ w Krakowie).

1. BIOGRAFIA

Marcin Łubieński (Łubiński, Lubiński) herbu Pomian urodził się dnia 4 XI 1586 r. w ziemi sieradzkiej, prawdopodobnie w Łubnej². Był jednym z dziesięciorga dzieci Świętosława, dziedzica dwóch wiosek koło Sieradza, i Barbary z domu Zapolskiej oraz bratem Macieja, biskupa poznańskiego, a później prymasa Polski. Do szkół niższych uczęszczał w Gnieźnie i w kolegium jezuickim w Kaliszu, w Kaliszu też ukończył trzyletnie studia filozoficzne. Do zakonu jezuitów wstąpił 13 VII 1607 r. i w Krakowie odbył dwuletni nowicjat. Następnie w seminarium nauczycielskim w Lublinie przez rok przygotowywał się do pracy dydaktycznej. W latach 1610–1614 studiował teologię w Kolegium Jezuitów w Poznaniu i pod koniec tych studiów przyjął święcenia kapłańskie.

Dwa następne lata przebywał w Jarosławiu: w pierwszym roku jako wykładowca teologii moralnej (*casus*), a potem jako uczestnik studium prawa zakonnego i duchowości ignacjańskiej (tzw. trzecia probacja). W r. 1616/17 wykładał teologię moralną w Kaliszu i przygotowywał się do wykładów filozofii pod kierunkiem Marcina Śmigleckiego, który był tam wówczas prefektem (dyrektorem) szkół wyższych (filozofia i teologia).

Od 1617 r. Łubieński wykładał filozofię, najpierw przez rok w Poznaniu, a następnie przez pięć lat w Kaliszu. Tu podjął od razu wykłady filozofii

² Biografia Łubieńskiego opiera się na następujących źródłach przechowywanych w Centralnym Archiwum Jezuitów w Rzymie (Archivum Romanum Societatis Iesu; skrót: ARSI): *Catalogus brevis* (roczny) z lat 1607-1653: Pol. 43 i 44, Germ. 132; *Catalogus primus* (trzyletni) z lat 1611, 1619, 1622, 1625, 1628, 1633, 1636, 1639, 1642, 1645 (dane dość szczegółowe i precyzyjne; Łubieński był wówczas rektorem kolegium kaliskiego i jako taki był odpowiedzialny za sporządzenie katalogu), 1649, 1651 (Łubieński był wówczas przełożonym krakowskiego domu profesów); *Informationes*: Germ. 112, f. 52v, 53v; *Professi*: Germ. 7, f. 68-77 (własnoręcznie napisana formuła ślubów) i Germ. 188, f. 97; *Collegii Calisiensis Soc. Jesu Annuae*, 1644: Pol. 52, f. 167-168v; *Annuae litterae Collegii Calisiensis Soc. Jesu*, 1645-1647 (był wówczas rektorem): Lith. 39, f. 187-188v; *Continuatio historiae Collegii Calisiensis*, 1644: Pol. 52, f. 187-188; *Supplementum historiae Domus Professae Cracoviensis Anni 1649 et 1650*: Lith. 39, f. 297-297v; *Annuae, Cracoviensis Domus Professae*, [1650]: Pol. 53, f. 10-10v, [1652] f. 31-31v, [1653] 45v-46 (historia domu, gdy Łubieński był tam przełożonym); *Collegium Calisiense*, 1653: Pol. 53, f. 44v-45 (*Annuae kolegium i nekrolog Łubieńskiego*); *Historia Societatis*, 48, f. 98v (data i miejsce śmierci); Dwa listy generała zakonu M. Vitelleschi do Łubieńskiego, 1641 i 1643 : Germ. 110, f. 369, 379. - Fotokopie lub mikrofilmy większości powyższych źródeł znajdują się w Archiwum TJ w Krakowie.

przyrody (fizyki) po Mikołaju Żurawskim, który poprzedniego roku wykładał tam logikę i po roku został skierowany do Poznania na profesora teologii moralnej. W r. 1619/20 Łubieński prowadził kurs metafizyki i etyki; z tego roku jego pracy dydaktycznej pochodzi aż 8 drukowanych zbiorów tez. Od 1620 do 1623 prowadził następny trzytelni kurs, wykładając kolejno logikę, filozofię przyrody i matematykę oraz metafizykę i etykę. Dnia 24 VI 1623 r. złożył w Kaliszu uroczystą profesję zakonną. Następnie był także prefektem szkół wyższych i w r. 1626/27 wykładał tam metafizykę i etykę. W r. 1627/28 przebywał w Poznaniu na dworze swego brata Macieja, biskupa poznańskiego. Kolejne dwa lata spędził we Lwowie jako profesor teologii moralnej i prefekt szkół wyższych oraz – w drugim roku – jako jedyny wówczas profesor filozofii; z 1629 r. pochodzi jego zbiór tez z filozofii przyrody (fizyki). W latach 1630–1634 wykładał teologię scholastyczną (dogmatyczną) w Poznaniu, będąc również – ostatnich trzech latach – spowiednikiem Kongregacji Rzemieślników (*Congr. Artificum*).

W następnych latach pełnił różne funkcje (prefekt szkół wyższych, profesor teologii moralnej i polemicznej, duchowny domu) w Poznaniu, Lwowie, Ostrogu i Kaliszu. Od 19 IV 1644 do 1647 r. był rektorem Kolegium Jezuitów w Kaliszu i z pomocą finansową swego brata Macieja, prymasa Polski, prowadził budowę nowego gmachu szkolnego. Po złożeniu rektorstwa był także prefektem studiów. Od 27 IV 1650 do 1653 r. był przełożonym Domu Profesów przy kościele Św. Barbary w Krakowie.

Marcin Łubieński zmarł 30 IX 1653 r. w Kaliszu podczas zarazy.

2. ZBIORY TEZ FILOZOFICZNYCH

Łubieński jest autorem opisanych poniżej dziewięciu drukowanych zbiorów tez na dysputy: osiem zbiorów pochodzi z 1620 r. z Kalisza, a jeden z 1629 r. ze Lwowa. Ale jego nazwisko na nich nie figuruje. Autorstwo Łubieńskiego wynika stąd, że w wymienionych latach był on tym profesorem, do którego na podstawie *Ratio studiorum* i praktyki szkolnej jezuitów należało przygotowanie tez. W r. 1619/20 był w Kaliszu profesorem metafizyki i do niego właśnie należało przygotowanie tez na dysputy z całości filozofii, w r. 1629/30 zaś był we Lwowie jedynym profesorem filozofii, więc tylko on mógł być ich autorem. Mylna jest – pojawiająca się czasem – opinia, że autorami tez byli studenci broniący ich podczas dysputy.

1. *THESES EX VNIVERSA PHILOSOPHIA A PAVLO KOLVDZKI POST EMENSVM TRIENNALIS PHILOSOPHIAE CVRRICVLVM PUBLICAE CONCERTATIONI EXPOSITAE CALISSII IN KARNKOVIANO SOCIETATIS IESV COLLEGIO.*

Kalisz 1620, Excudebat Albertus Gedelius Archiepiscopalis Typogr., 4°, stron nie liczbowanych 32.

Na końcu tez informacja: Disputabuntur in Aula eiusdem Collegii, Anno 1620. Mense Maio, Die

Estreicher, t. XIX, s. 432–433 (pod: Kołodzki P.; nota bibliograficzna skrócona); J. Trypućko, *Polonica vetera Upsaliensia*, Uppsala 1958, s. 85, nr 1380 (w tytule mylnie: *Theses in universa philosophia*).

– Dwa egz. tego druku znajdują się w Bibliotece Uniwersyteckiej w Uppsali pod sygnaturami: Utl. Disp. N. 5 Philos. 41 (26) oraz 70: 49. Kserogram pierwszego z nich posiada Archiwum TJ w Krakowie.

Części druku

Dedykacja : Paweł Kołodzki Szymonowi Kołodzkiemu (KOLVDZKI), kanonikowi gnieźnieńskiemu itd., s. 3–4

CONCLVSIONES PHILOSOPHICAE

DE VIRTVTIBVS HVMANI INTELLECTVS, TEZY 1–6

DE PRIMIS CORPORVM PRINCIPIIS, 7–15

DE VARIIS VNIVERSI CORPORIBVS, 16–27

DE PROPRIETATIBVS RERVUM NATVRALIVM, 28–33

DE ACTIONE CREATA IN COMMVNI EIVSQVE SPECIEBVS,
34–44

DE ABSTRACTIS AB OMNI MATERIA, 45–50.

2. *EX VNIVERSA PHILOSOPHIA PROPOSITIONES QVINQVAGINTA DISPUTATAE A F. AVGVSTINO LVBORACKI Canonico Regurali IN COLLEGIO CALISSIENSI Societatis Iesv. Anno 1620. CALISSII. Typis Alberti Gedelii Archiepiscopalis Typographi.*

Kalisz 1620, 4°, stron nie liczb. 24.

Na końcu tez informacja: Disputabuntur in Aula eiusdem Collegii, Anno 1620 Mense Iunio, Die Hora

Estreicher nie notuje. J. Trypućko, dz. cyt., s. 98, nr 1596 (pod: Luboracki A.); Cz. Pilichowski, *Nieznane polonica w bibliotekach szwedzkiej*, Gdańsk 1962, s. 59, nr 41 (pod: Luboracki A.).

– Dwa egzemplarze tego druku znajdują się w Bibliotece Uniwersyteckiej w Uppsali, sygn.: *Filosofi teoret.* 70: 49 (4) oraz *Utl. Disp. N. 5 Philos.* 41 (25). – Kserogram w Archiwum TJ w Krakowie.

Części druku

DE ENTE IN COMMUNI (tezy I–III)

DE ENTE INCREATO (IV–VII)

DE ENTIBUS CREATIS, AC PRIMUM DE SUBSTANTIIS
INCOMPLETIS (VIII–XI)

DE SUBSTANTIIS COMPLETIS (XII–XVII)

DE AFFECTIONIBUS SUBSTANTIARUM (XVIII–XXXII)

DE SUBSTANTIARUM OPERATIONIBUS (XXXIII–L).

3. *PROPOSITIONES EX VNIVERSA PHILOSOPHIA AD PUBLICE
DISPVTANDVM CALISSII IN COLLEGIO KARNKOVIANO Societatis IESV
PROPOSITAE A FRATRE ADAMO CVROVIO, Monasterii Landensis
Professo, Ord. Cister., Philosophiae Auditore.*

CALISSII, Ex Officina Alberti Gedelii Archiepiscopalis Typographi.
Anno D. 1620.

Kalisz 1620, 4°, stron nie liczb. 24.

Estreicher, t. XIV, s. 471 (pod: Curovius A.).

– Egzemplarz tego druku znajduje się w Bibliotece Jagiellońskiej w Krakowie, sygn.: 56 562 I.

Części druku

Dedykacja: Brat Adam (Curovius–Kurowski) Janowi Grzymułtowskiemu, opatowi w Łądzie (nad Wartą), s. 3–4

THESES PHILOSOPHICAE

EX METAPHYSICA, tezy 1–9

EX PHYSICA, 10–43

(Psychologia, 34–43)

EX MATHEMATICA, 44–46

EX ETHICA, 47–48
EX LOGICA, 49–50.

4. *ASSERTIONES EX VNIVERSA PHILOSOPHIA IN COLLEGIO KARNKOVIANO Societatis IESV CALISSII PVBLICE AD DISPVTANDVM PROPOSITAE A PAVLO CIOŁEK IN EODEM COLLEGIO PHILOSOPHIAE Auditore.*

Kalisz 1620, Ex Typographia Archiepiscopali, 4°, stron nie liczb. 24.

Na końcu tez: Defendentur in Aula eiusdem Collegii, Anno 1620 Mense Iunio, Die [pismem ręcznym:] 24 – Hora [pismem ręcznym:] 2 post meridiem.

Estreicher nie notuje. Trypućko, s. 28, nr 457 (pod: Ciołek P.); Pilichowski, dz. cyt., s. 43–44, nr 12 (pod: Ciołek P.).

– Egz. druku: Uppsala, Biblioteka Uniwersytecka, sygn.: Filozofii teoret. 70: 49 (2). – Nie udało mi się dotrzeć do tego druku. Treść tez prawdopodobnie taka jak pozycji 2 lub 3 (zob. wyżej).

5. *CONCLVSIONES EX VNIVERSA PHILOSOPHIA AB HIERONYMO MANIECKI POST DECVR SVM TRIENNALIS PHILOSOPHIAE STADIUM PVBLICE AD DISPVTANDVM PROPOSITAE CALISSII In Collegio Karnkoviano Societatis IESV.*

Kalisz 1620, Ex Officina Alberti Gedelii Archiepiscopalis Typographi, 4°, stron nie liczb. 24.

Na końcu tez: Disputabuntur in Aula eiusdem Collegii, Anno 1620 Mense Die Hora

Estreicher nie notuje. Trypućko, s. 102, nr 1647 (pod: Maniecki H.); Pilichowski, s. 58, nr 43 (pod: Maniecki H.).

– Egz. druku: Uppsala, Biblioteka Uniwersytecka, sygn.: Filozofii teoret. 70: 49 (5). – Nie udało mi się do niego dotrzeć. Treść prawdopodobnie taka jak pozycji 2 lub 3.

6. *Conclusiones ex universa philosophia, Calissii propugnandae in Collegio Karnkoviano Societatis Iesu a Fr. Blasio Rolkiewicz Monasterii Suleoviensis, S. Ord. Cister. philosophiae auditore.*

Kalisz 1620, Ex Officina Alberti Gedelii Archiepiscopalis Typographi, 4°, stron 12.

Na końcu tez: Defendentur in Aula eiusdem Collegii Anno 1620 Mense Iunio Die Hora

Estreicher, t. XXVI, s. 346 (pod: Rolkiewicz Błażej). – Centralny Katalog Starych Druków Polskich (w Bibliotece Narodowej w Warszawie) nie rejestruje tego druku.

7. Compendium philosophiae totius Spectatissimis Viris Civitatis Bydgosciensis Administratoribus totique Civitati Bydgosciensi ab Andrea Rapatcio philosophiae auditore dicatum et in Karnkoviano Societatis Iesu Collegio publice disputatum.

Kalisz 1620, In Officina Alberti Gedelii Illustr. Archiepiscopi Typographi, 4°, stron 24.

Estreicher, t. XXVI, s. 128 (pod: Rapatski A.). – Centralny Katalog Starych Druków nie rejestruje tego druku.

8. CONCLVSIONES EX VNIVERSA PHILOSOPHIA.

Kalisz 1620, Albertus Gedelius Typographus Archiepiscopalis, druk jednostronny – plakat 56 x 33 cm.

Na dole napis: Defendentur publice Calissii a Religiosis Societatis IESV in Karnkouiano eiusdem Societatis Collegio. Anno 1620. Mense Die Hora

Estreicher nie notuje; Pilichowski, dz. cyt., s. 44, nr 13 (pod: Conclusiones).

– Egzemplarz tego druku znajduje się w Bibliotece Uniwersyteckiej w Uppsali, sygn.: Filosofi teoret. 70: 49 (8). – Kserogram w Archiwum TJ w Krakowie.

Części druku

DE SCIENTIA IN COMMVNI, tezy 1–2

DE SCIENTIA METAPHYSICA, 3–11

DE SCIENTIA PHYSICA, 12–46

[Psychologia, 37–46]

EX SCIENTIA ETHICA & MATHEMATICA, 47–50.

9. *DE VNIVERSO eiusque partibus, COELIS ET QVATVOR ELEMENTIS CONCLUSIONES Ad Publice Disputandum Propositae A Ioanne Sakowicz In Collegio Leopoliensi Societatis Iesv Philosophiae Auditore.*

Defendentur in eodem Collegio Anno M.DC.XXIX. Mense Nouembri Die [dopisano ręką:] 4 Hora [dopisano ręką:] 9.

LEOPOLI. In Officina Typographica Ioannis Szeligae, ARCHIEPISCOPALIS Typographi.

Lwów 1629, 4°, stron nie liczb. 12.

Estreicher, t. XXVII, s. 26 (pod: Sakowicz J.).

– Egzemplarz tego druku znajduje się w Bibliotece Katolickiego Uniwersytetu w Lublinie, sygn.: XVII. 1053. – Kserogram w Archiwum TJ w Krakowie.

Części druku

Dedykacja: Jan Sakowicz Joachimowi Morochowskiemu, biskupowi włodzimierskiemu, s. 3–4

CONCLVSIONES PHILOSOPHICAE

De Mundo, tezy 1–4

De Coelis, 1–8

De Elementis, 1–8.

3. WAŻNIEJSZE POGLĄDY FILOZOFICZNE

Logika

Łubieński – powołując się na Arystotelesa – wymienia pięć sprawności (*virtutes*) umysłu ludzkiego, których nie otrzymujemy od natury, lecz uzyskujemy przez praktykę i ćwiczenie, mianowicie: intelekt, mądrość, nauka, sztuka i roztropność. Wszystkie one stanowią jakości i stałe dyspozycje (*habitus*), skłaniające władzę intelektualną do wykonywania czynności poznawczych, w których uzyskuje się prawdę.

Człowiek posiada wrodzone pragnienie wiedzy, a intelekt ludzki jest zdolny do poznania prawdy o rzeczach, choć nie o wszystkich. Prosta prawda znajduje się już w pierwszej czynności intelektu (proste postrzega-

nie) i polega na zgodności aktu poznawczego z przedmiotem. Rozumowanie, a w szczególności najważniejsza jego forma, czyli sylogizm, stanowi podstawowe narzędzie wiedzy naukowej. Istnieją trzy podstawowe tryby sylogistyczne; czwarty (Galena) sprowadza się do pierwszego trybu Arystotelesa. Dowodzenie dzieli się na przyczynowe (*propter quid*) i skutkowe (*quia*).

Człowiek jest zdolny zdobywać prawdziwą wiedzę naukową (*scientia*) i o wielu rzeczach rzeczywiście ją posiada.

Filozofia przyrody

Materia, forma i jej brak (*privatio*) stanowią zasady ciała naturalnego w chwili jego powstawania (*in fieri*), natomiast w ciele już ukonstytuowanym występują jedynie materia i forma, które do połączenia się nie wymagają żadnej modalności. Materia pierwsza jest obdarzona aktem bytowym (*actus entitativus*) i od formy substancjalnej różni się rzeczowo. Przyczyny drugie (stworzenia) rzeczywiście działają, wytwarzając zarówno substancje, jak i przypadłości. Istnieją cztery rodzaje przyczyn: materialna, formalna, sprawcza i celowa. Byty rozumne działają celowo. Wyczyny magiczne nie wykraczają poza siły natury.

Na podstawie jednej z Arystotelesowskich definicji duszy: to, co jest pierwszą podstawą życia, czucia, ruchu i intelektu³ – Łubieński wymienia cztery rodzaje czynności duszy i sprowadza je do czterech stopni życia: do stopnia wegetatywnego, sensorywnego, lokomotywnego i racjonalnego. Istnieją jednak tylko trzy rodzaje dusz: wegetatywna, sensorywna i racjonalna (rozumna). Człowiek posiada tylko jedną duszę i to rozumną, ale gdy płód formuje się w łonie matki, to najpierw ożywia go dusza wegetatywna, następnie jej miejsce zajmuje dusza sensorywna, a wreszcie rozumna⁴. Władze duszy różnią się od duszy tylko myślnie. Oprócz duszy i materii byt ożywiony nie wymaga żadnej formy cielesności. Tylko byty obdarzone intelektem mogą dążyć do osiągnięcia dobra jako takiego.

³ "Anima [...] est id quo primo vivimus, sentimus, movemur et intelligimus". Zbiór tez nr 1 (Kołodzki), teza 10.

⁴ "Anima in homine unica est rationalis, quamvis dum embrio formatur in utero matris prius vivat anima vegetativa, post, priori pulsa, sensitiva, tandem rationalis". Tamże, teza 11. Podobnie w zbiorze tez nr 2, teza XI.

Istnieje tylko jeden świat, który jest w swym rodzaju doskonały. Został stworzony przez Boga z niczego w sposób wolny w ciągu sześciu dni. W dwu zbiorach też Łubieński podaje nawet rok stworzenia: nie wcześniej niż 6819 lat temu (zbiór też nr 1) lub 6820 (zbiór też nr 3). Absolutnie biorąc – co do bytów stałych – świat mógłby być stwarzany odwiecznie. Ziemia stanowi centrum wszechświata.

Ilość (*quantitas*), której istotę stanowi rozciągłość, różni się rzeczowo od materii i form substancjalnych. Składa się z części rozciąglących, które nie różnią się między sobą aktualnie, chyba że zostaną oddzielone lub oznaczone. Części niepodzielne w danej ilości można wyróżnić myślnie i ma to podstawę w rzeczy (*cum fundamento in re*). Istnienie bytu nieskończonego – z wyjątkiem Boga – jest sprzeczne. Czas – definiowany po Arystotelesowsku – jest bytem realnym.

Metafizyka

Przedmiotem metafizyki jest byt realny jako taki (*ens reale quatenus ens, ens reale, ens ut ens*). Jego pojęcie przysługuje analogicznie Bogu i stworzeniom, substancji i przypadłości. Metafizyka w swym dowodzeniu posługuje się pierwszymi i najogólniejszymi zasadami, wśród których pierwsze miejsce zajmuje zasada niesprzeczności: *Impossibile est simul esse et non esse*. W bytach istnieje tylko podwójna różnica: albo rzeczowa, albo myślna. Istota i istnienie nie różnią się rzeczowo, a nawet nie różnią się myślnie jako dwa osobne pojęcia, lecz jedynie jako to samo pojęcie różnie rozpatrywane⁵. Zasadę jednostkowania w bytach stworzonych stanowi bytowość (*entitas*) poszczególnej rzeczy. Samoistność (*subsistentia*) rzeczy stworzonej jest bytowością pozytywną (*entitas positiva*), dodaną do natury substancjalnej i rzeczowo od niej różną. Materia i wszelka forma substancjalna, zarówno duchowa, jak i materialna, posiadają własną samoistność, zarówno w złożeniu, jak i poza nim, a każde złożenie substancjalne jako całość posiada nadto własną samoistność.

⁵ Zob. zbiór też nr 1, teza 50; zbiór nr 2, teza XII; zbiór nr 8, teza 6.

W obrębie metafizyki omawiano problem Boga: Jego poznawalność, dowody na istnienie, naturę, atrybuty, współdziałanie ze stworzeniami przy zachowaniu wolności człowieka.

Etyka

Praktyczna szczęśliwość życia ludzkiego polega na działaniu wynikającym z cnoty (*virtus*) i zmierzającym do osiągnięcia najdoskonalszego dobra. Szczęście teoretyczne człowieka zaś polega na kontemplacji prawdy, zwłaszcza prawdy o Bogu, w takiej mierze, jaka możliwa jest dla niedoskonalego intelektu ludzkiego.

Akty pożądania zmysłowego nazywa się uczuciami (*affectus*). By mogły stać się cnotami i by mogły właściwie kształtować człowieka, powinny być opanowywane i kierowane przez słuszny rozum.

Etyka Łubieńskiego jest aretologią (nauką o cnotach), przy czym za główną cnotę uważa on roztropność, a wśród cnot moralnych – sprawiedliwość.

PODSUMOWANIE

W znanych nam zbiorach sformułowania tezy są różne; nie stwierdziłem, by choć jedna teza występowała w nie zmienionej formie w innym zbiorze. Ale zawarte w nich poglądy są zasadniczo zbieżne, choć w kilku punktach zauważa się drobne różnice lub może tylko sformułowania, które można by różnie interpretować, np. w kwestii bytu jako przedmiotu metafizyki.

Filozofia Łubieńskiego jest w zasadzie arystotelizmem o odcieniu suarezjańskim. Pod wpływem filozofii Suáreza twierdzi on, że między istotą a istnieniem nie ma różnicy rzeczowej, że materia pierwsza nie jest czystą możliwością, lecz posiada już akt bytowy, że materia nie jest zasadą jednostkowania. Ale ten suarezjanizm nie jest pełny i konsekwentny. Niektóre bowiem jego opinie są inne niż Suáreza, np. nie przyjmuje modalności.

Z poglądów Autora wylania się podwójny porządek: naturalny i ponadnaturalny; wiele zjawisk, które nie mieszczą się w porządku naturalnym, byłoby możliwych dzięki interwencji Bożej, np. istnienie materii pierwszej bez żadnej formy, istnienie jednego ciała w dwu miejscach lub dwu ciał w jednym miejscu.

Łubieński – podobnie jak i większość jemu współczesnych – w obrębie filozofii przyrody omawia różne zjawiska Arystotelesowskiej fizyki i astronomii, które z czasem zostały zarzucone. W kwestii systemów świata opowiada się za geocentryzmem, nie wspominając nawet o heliocentryzmie.

Roman Darowski SJ

**MARCIN ŁUBIEŃSKI SJ (1586–1653),
PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE À KALISZ ET À LWÓW**

Résumé

Marcin Łubieński, né le 4 novembre 1586, probablement à Łubna près de Sieradz en Pologne Majeure (Wielkopolska), entra dans la Compagnie de Jésus en 1607, étudia la théologie à Poznań (1610–1614), enseigna la philosophie à Kalisz (1617–1623 et 1626/27) et à Lwów (1628/29) et la théologie à Poznań (1630–1634), fut recteur du Collège des Jésuites à Kalisz (1544–1647) et préposé de la Maison des Profès à Cracovie (1650–1653). Łubieński mourut le 30 septembre 1653 à Kalisz pendant une épidémie.

Neuf recueils imprimés de thèses destinés à des disputes scolastiques proviennent de la période de son enseignement de la philosophie à Kalisz et à Lwów (8 recueils de Kalisz et un recueil de Lwów).

La philosophie professée par Łubieński est un aristotélisme modifié par ses commentateurs, surtout par Suárez. C'est sous son influence qu'il admet que la matière (*materia prima*) possède déjà un acte entitatif, l'essence et l'existence ne diffèrent pas réellement, la matière ne constitue pas le principe d'individuation, mais une entité positive (*entitas positiva*). Il n'admet cependant pas les modes d'être. Dans sa philosophie de la nature, il admet le système géocentrique de l'univers.

Ludwik Piechnik SJ

WYKŁADY JANA KORMANA
NA KATEDRZE POLITYKI UNIwersYTETU WILEŃSKIEGO
(druga połowa XVII wieku)¹

Z bogatej historii działalności pedagogicznej Towarzystwa Jezusowego wybrałem temat dotyczący drugiej połowy XVII wieku, jeden tylko aspekt, mało znany, a jeszcze dziś aktualny.

Przedmiotem mojego wykładu będzie tekst profesora Uniwersytetu Wileńskiego na katedrze polityki, Jana Kormana SJ. Tytuł tego tekstu brzmi: *Praelectiones politicae*². Nie jest to skrypt; to tylko notatki, które pomagały profesorowi w prowadzeniu wykładów. Brak dokładnej daty ich powstania, ale z tekstu wynika, że były to pierwsze lata rządów Jana III Sobieskiego. Jan Korman był profesorem etyki w latach 1679–1686, a profesor etyki z reguły wykładał także etykę polityczną, zwaną krótko polityką.

Pragnę przypomnieć, że Akademia Wileńska została założona w roku 1579; dokumenty erekcyjne wydali król Stefan Batory i papież Grzegorz XIII. Pierwszym rektorem Akademii został Piotr Skarga. Akademią, która posiadała wszystkie prawa i przywileje, jakimi cieszył się Uniwersytet Krakowski, kierowali jezuici do roku 1773. Od samego początku obok studium humanistycznego istniał wydział filozoficzny i wydział teologiczny. W pierwszej połowie XVII wieku otwarto wydział prawa kanonicznego

¹ Wykład wygłoszony dnia 4 X 1991 r. podczas inauguracji roku akademickiego 1991/92 na Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego w Krakowie.

² Rękopis wykładów Kormana znajduje się w Bibliotece Uniwersyteckiej w Wilnie, sygn. F 3 - 2005. Zob. na ten temat moją pracę *Dzieje Akademii Wileńskiej*. T.III: *Próby odnowy Akademii Wileńskiej po klęskach Potopu i okres kryzysu 1655-1730*, Rzym 1987, s. 34-40.

i cywilnego, w XVIII wieku oprócz sławnego "królewskiego" obserwatorium astronomicznego jezuita powołali do życia *Collegium Medicum*.

W dziejach Akademii Wileńskiej otwarciem katedry polityki w roku 1677 było ważnym wydarzeniem.

Konieczność utworzenia katedry polityki była omawiana przez jezuitów już wcześniej.

W roku 1674 prowincjał litewski Andrzej Wołłowicz, przesyłając do Rzymu projekt utworzenia nowej katedry, pisał do generała zakonu Jana Pawła Oliwy: "Celem i zamiarem jest, by młodzież polską przepoić zasadami chrześcijańskimi co do sposobów organizowania życia społecznego i sprawowania władzy według woli Boga i wskazań zdrowego rozsądku. Niech umie ona należycie ocenić pseudopolityczne programy, które pospolicie nazywają makiawelizmem".

Przechodząc do samego programu, wylicza następujące działy: znajomość systemów rządzenia w różnych królestwach i republikach; cnoty, które przyczyniają się do dobrego sprawowania rządów w Królestwie Polskim, i różne funkcje społeczne w tymże Królestwie; znajomość historii Korony i Litwy oraz historii innych państw.

Projekt kończy się sugestią dla profesora: "Niech stara się przekazać młodzieży główny zarys tego wszystkiego, co może się przyczynić do poznania zasad rządzenia państwem w ogólności zgodnie z poglądami autorów chrześcijańskich.

Katedra polityki w Wilnie mogła być otwarta dzięki fundacji kanonika wileńskiego, Kazimierza Jana Wojsznarowicza.

Wojsznarowicz był wychowankiem Akademii Wileńskiej. Tu próbował swoich możliwości pisarskich już jako słuchacz retoryki, a później filozofii i teologii. Doktorat z teologii i z obojga praw uzyskał w roku 1648 w Rzymie. Kronikarz pisze o fundatorze z entuzjazmem i przedstawia go jako wielkiego i szczerego przyjaciela jezuitów.

Na utrzymanie profesora nowej katedry przeznaczył fundator wieczysty czynsz z jednego z największych gmachów w Wilnie. Darował ponadto Akademii bibliotekę, której wartość oceniono na 6000 florenów. Zawierała ona książki dotyczące tak nauk świeckich, jak i kościelnych.

U podstaw utworzenia nowej katedry jako motyw zasadniczy leżało przeświadczenie, że należy przeciwstawiać się poglądom, które głosił Machiavelli. Przypomnę: Niccolò Machiavelli urodził się w 1469 roku we Florencji; wybitny pisarz polityczny, w swoich dziełach (najważniejsze *Książce*) głosił zasadę: w polityce cel uświęca środki; zatem wszystko, co

proceedzi do celu, byle by było skuteczne, jest dopuszczalne. Zasady etyczne, moralność, kategorie dobra i zła, miłość i miłosierdzie – to wszystko, jego zdaniem, nie ma i nie może mieć żadnego znaczenia w praktyce działalności politycznej.

Opinia ta została potępiona przez Kościół katolicki w roku 1559, zwalczała ją także teologowie protestanccy, a mimo to była stosowana przez wielu – także wierzących, a w XVII wieku szczególnie przez zwolenników tzw. realizmu politycznego i władzy absolutnej.

Mała ciekawostka: To Machiavelli pierwszy nadał Polsce zaszczytny tytuł "przedmurza chrześcijaństwa". Szeroko na ten temat pisze prof. Janusz Tazbir w pracy *Polskie przedmurze chrześcijańskiej Europy* (Warszawa 1987).

Sytuacja w Polsce była specyficzna. Król Jan III Sobieski był genialnym wodzem, mądrym politykiem, wszechstronnie i gruntownie wykształconym, a Polska w obliczu zagrożenia tureckiego była rzeczywistym przedmurzem chrześcijaństwa. Równocześnie jednak następował stopniowy rozkład organizmu państwowego; struktura państwowa stawała się nienormalną i już od dłuższego czasu coraz mniej znaczyła władza królewska. Władza przechodziła na część elity narodu, na rody najbogatsze. Magnaci, królewiczą dbali tylko o własne interesy, o powiększenie własnej fortuny, swojej władzy i swoich wpływów. Nie wahali się spiskować z obcymi władcami przeciw swojemu królowi i brać od nich pieniądze na działalność wrogą królowi. Istniały frakcje: profrancuska i prohabsburska; wysuwany był nawet car rosyjski jako kandydat na tron polski; były i takie głosy na Litwie, by Wielkie Księstwo Litewskie połączyć z Rosją. Magnaci, szczególnie litewscy (rodzina Paców i Sapiechów), nie mogli pogodzić się z tym, że jeden z nich został królem, że wyrósł ponad nich. Próby rozumnych reform ustroju państwowego, próby odzyskania dla Polski Prus Wschodnich podejmowane przez króla napotykały niemożliwe do pokonania przeszkody. Za zrywaniem Sejmu przez *liberum veto* stali magnaci; szlachta ludziła się, że to ona decyduje o sprawach kraju. Rządy Sobieskiego były ciągłym pasmem walk z magnatami, którzy dążyli do jego abdykacji. Dzięki własnej mądrości i wielkiej popularności wśród żołnierzy i rzesz szlacheckich utrzymał się na tronie do końca życia w 1696 roku.

Taki był makiawelizm w polskim wydaniu – wielkie zdrady nie karane, przemoc, przekupstwa u części elity narodu, do której należały nieliczne rody najbogatsze, posiadające niekiedy własne oddziały wojskowe i własnych dyplomatów.

Dopiero w świetle historii Rzeczypospolitej Obojga Narodów, na tle wydarzeń, które przedstawiłem w największym skrócie, można zrozumieć treść wykładów na katedrze polityki w Akademii Wileńskiej oraz ich wartość.

Profesor Korman opiera się na dziele Arystotelesa *Polityka*, ale zagadnienia dotyczące aktualnej sytuacji politycznej przekazuje szeroko, mnożąc argumenty, jakby chciał na nie zwrócić szczególną uwagę. Jest on zwolennikiem monarchii. Za monarchią przytoczył następujące argumenty:

1. Tylko w tym ustroju może być najlepiej zachowana sprawiedliwość.
2. Monarchia jest podstawą trwałości państwa. Polska trwa przeszło 800 lat i miała już 52 władców – od Lecha do Jana III.
3. Tylko król może odkryć tajne knowania i korespondencję stronnictw z sąsiednimi władcami i w porę zapobiec ich mieszaniu się do jego rządów.
4. Pośrednictwo króla wpływa łagodząco na różne spory w kraju.
5. Wyższość ustroju monarchicznego potwierdzają ogólne zasady panujące w świecie (podaje różne przykłady m.in.: w ciele fizycznym rządzi jedna głowa, w rodzinie jeden ojciec itd.).

Zwyrodnieniem monarchii jest tyrania. Autor poddaje ją surowej krytyce. Myśli jego są godne uwagi. Tyran, zdaniem autora, dąży do tego:

1. by obywatele byli małoduszni, znękani i służalczy, żeby nikt nawet nie myślał o domaganiu się wolności,
2. żeby obywatele byli między sobą skłóceniu (atomizacja społeczeństwa),
3. żeby obywatele nie stanowili siły, która by skutecznie zagroziła władzy tyrańskiej. Dlatego tyrani zabraniają podwładnym wyjeżdzać do obcych krajów; dlatego niszczą ośrodki myśli niezależnej, by nikt inaczej nie myślał niż oni – tak Julian Apostata zniósł szkoły i gimnazja chrześcijańskie, tak również Turcy zabraniają chrześcijanom prowadzić szkoły publiczne. Moskale, którzy zaniedbują szkoły, mówią: "To wie tylko Bóg i car" (*Solus hoc Deus et magnus dux sci*). Inni mogą nie wiedzieć.

Wymowna była następująca uwaga autora o tyranach: tworzą oni systemy donosicieli, którzy szpiegują, a tyrani surowo karzą rzekomo winnych. W tym, zdaniem autora, celują Moskale (tu opowiada o Iwanie Groźnym). Tyrani okrutnie karzą podwładnych za to, co im samym bezkarnie uchodzi. Autor podkreśla jeszcze, że tyrani bez żadnego powodu prowadzą wojny

z sąsiadami. Z tyranią cara spotkali się jezuici od początku działalności w Polsce. W obozie pod Pskowem Antoni Possevino przedstawił królowi Stefanowi Batoremu projekt nowej instytucji wychowawczej z myślą o Rusinach i Moskalach. Król chętnie projekt aprobował i przyrzekł pomoc, ale Possevino przewidywał trudności i pisał o nich do generała zakonu. Jego zdaniem, liczyć można było tylko na Rusinów zamieszkujących ziemie polskie i litewskie oraz na Moskali ze zdobytych świeżo terenów. Car bowiem nie wypuścił nikogo ze swojego państwa. Jest on despotą i absolutnym panem swoich poddanych, którym dyktuje nie tylko, co mają czynić, ale też, co mają myśleć i w co wierzyć.

Po tej zdecydowanej krytyce tyranii wykładowca podjął zagadnienie wyboru króla. Wymienia i omawia cztery rodzaje elekcji: wolna, ograniczona, przemyślana i przypadkowa.

W wolnej elekcji głosi się na osobę odpowiednią na króla, niezależnie od pochodzenia społecznego i narodowego. Taka istnieje tylko w Polsce i jest jawna. Autorowi rękopisu więcej podoba się elekcja tajna – przez wrzucenie głosu do urny, ponieważ nie wywołuje niechęci wśród obywateli. Jako przykład takiej elekcji wskazał na miasto włoskie Lucca. Omawiając różnego rodzaju elekcje, więcej czasu poświęcił tak zwanej przemyślanej (*considerata*). Jego wywody tak można streścić: nie wolno powierzać ślepeму losowi takich spraw, jak wybór króla, posłów, jak nadawanie stanowisk państwowych. To sprawy zbyt poważne, by traktować je bez głębokiego namysłu i poczucia odpowiedzialności za przyszłość. Obowiązkiem każdego obywatela jest rozważa i liczenie się z konsekwencjami własnego czynu. By podkreślić wagę tego problemu, autor przytacza szereg przykładów nieprzemyślanych wyborów i nieszczęśliwe ich skutki. Ten długi passus, to kilkakrotne powracanie do kwestii poczucia odpowiedzialności za bezpieczeństwo Ojczyzny staje się zrozumiałe w kontekście historycznym: posłowie w ciągu obrad sejmowych nie dochodzą do zgody, sejmy bywają zrywane, a posłowie rozjeżdżają się, nie uchwalwszy żadnych nowych, lepszych ustaw. Za takim stanem rzeczy stały obce potęgi i egoistyczne interesy magnatów polskich i litewskich.

W wykładach polityki najbardziej aktualnym zagadnieniem było, czy królem polskim ma być obcokrajowiec, czy rodak. Po śmierci bowiem Michała Wiśniowieckiego dyskusje podczas elekcji na ten właśnie temat prowadzili Litwini z uczestnikami elekcji pochodzącymi z Korony. Litwini dokładali wszelkich starań, by prawem publicznym wykluczyć od wyboru Piasta. Koroniarze przytaczali przeciw temu szereg argumentów:

1. Będzie to ujmą na honorze Polaków, ponieważ obce narody mogą sądzić, że nie ma wśród nich godnego do objęcia tronu polskiego.
2. Obcy rościliby sobie prawo do korony polskiej.
3. Byłoby to ograniczeniem wolnego głosu.
4. Uwłaczałoby to pamięci króla Michała, ponieważ by mówiono, że to z jego powodu ustanowione zostało to prawo.
5. Mówiliby obcy, że naród polski potrafi tylko słuchać, a nie potrafi rządzić.
6. Na konwokacji zgodzili się wprowadzić niektórzy na wykluczenie Piasta, ale nie było jednomyślności. Nie było też żadnej ustawy uchwalonej przez przodków, która by wykluczała Piasta. Po ucieczce Henryka Walezego z Polski kandydatami do tronu oprócz obcych byli: wojewoda poznański Stanisław Górka, wojewoda sandomierski Jan Kostka; a po śmierci Batorego obok obcych, Konstanty Ostrogski i jego starszy syn Jan, wojewoda wołyński; Szymon i Aleksander, książęta inflanccy; bracia Radziwiłłowie, książęta z Olyki; Olbracht Łaski, wojewodzic Firley, kanclerz i hetman Jan Zamojski.

Wymienione argumenty miały przekonać słuchaczy, że nie należy wykluczać Piasta od tronu polskiego. Po nich autor przytoczył te racje, które przemawiały właśnie za wyborem swojego, tzn. Piasta:

1. Pan Bóg nakazał Izraelitom: nie będziesz czynił królem człowieka z obcego narodu.
2. Nawet zwierzęta nie są rządzone przez inny gatunek.
3. W Niemczech wybiera się rodaka na cesarza.
4. Obywatel najlepiej zna obyczaje ojczyste.
5. Jeżeli obcych wyklucza się od urzędów państwowych, to tym bardziej należy wykluczyć ich od korony.
6. Obywatele nie mogą mieć pełnego zaufania do władców obcego pochodzenia, ponieważ mogą oni działać na niekorzyść kraju, np. wywożąc skarb królewski; nie brak na to przykładów w Polsce (Ryksa, Ludwik Węgierski).
7. Obcy nie znają języka polskiego i nie mogą porozumieć się z narodem.
8. Obcy nie ma takiej miłości do Polski jak jej własny obywatel.

Po przytoczeniu argumentów przeciw wykluczeniu Piasta od tronu polskiego i wylczeniu powodów, dla których rodak powinien rządzić Koroną i Litwą, autor przytacza także zdania przeciwników, ale nie mają one prawie żadnej siły przekonywającej. Autor wyraźnie staje po stronie Koroniarzy i po stronie Jana III Sobieskiego, który pragnął, by po jego śmierci królem polskim został wybrany jego syn Jakub.

Długie rozważania snuje autor na temat wieku kandydata do tronu. Mażna je krótko streścić: nie może być zbyt stary, bo braknie mu sił i może wkrótce umrzeć, ani zbyt młody, bo byłby lekkomyślny i bez doświadczenia, które jest konieczne do roztropnego kierowania ludźmi, i dlatego może sprowadzić na kraj nieprzewidziane nieszczęścia.

Rozpatrując kwestię, czy kobieta może być królową, wylicza wprawdzie państwa, w których droga do tronu jest dla niej otwarta (Anglia, Hiszpania, Portugalia, Szwecja), ale sam jest zdecydowanie przeciwny temu, by oddać kobiecie najwyższą władzę w kraju. Na dowód słuszności swoich zapatrywań przytacza opinie myślących podobnie jak on – że kobieta kieruje się przede wszystkim uczuciem, że jest zmienna i słaba. Powołuje się na Arystotelesa, który w VIII księdze *Polityki* twierdzi, że to mężczyzna ze swej natury nadaje się bardziej do rozkazywania niż kobieta, a nawet na Pismo Św., które mówi, że koniec świata nastąpi z chwilą, gdy kobieta obejmie nad nim rządy.

Mimo woli nasuwa się pytanie: skąd ta bezkompromisowa postawa wykluczająca oddanie tronu polskiego kobiecie? Bez uwzględnienia kontekstu współczesnych mu wydarzeń wydać się ona może niepoważna. Ale w rzeczywistości była to sprawa jak najbardziej aktualna i ważna.

Przeciwnicy Sobieskiego oskarżali go, że bezprawnie objął tron polski, że tron polski należy do wdowy po zmarłym królu Michale Korybucie Wiśniowieckim. Eleonora Maria Józefa, przyrodnia siostra cesarza Leopolda I, nie okazywała ambicji objęcia tronu po zmarłym mężu i wkrótce wyjechała do Niemiec; cesarz zaś w obliczu zagrożenia tureckiego nie chciał występować przeciw Sobieskiemu. Sprawa ucichła, ale przeciwnicy nie dali za wygraną i wracali do rzekomo bezprawnego objęcia tronu przez Sobieskiego.

Autor notatek pisząc o autorytecie króla, o jego zaletach charakteru i jego wielkich uprawnieniach, których celem jest "szczęśliwe trwanie królestwa", przypomina króla Stefana Batorego jako wzór dla władców polskich.

Przy analizie rękopisu, który zachował się w Bibliotece Uniwersyteckiej w Wilnie, wyłaniają się ogólne refleksje. Rządy Jana III Sobieskiego to już ostatnie blaski dawnej świetności Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Król obronił Europę przed potęgą turecką, ale reform kraju nie przeprowadził i nie odzyskał Prus Wschodnich dla Polski, co przyczyniło się do katastrofy jej rozbiorów. Paweł Jasienica w swojej pracy *Rzeczpospolita Obojga Narodów* tłumaczy ten fakt jakimś fatalnym pechem króla, brakiem szczęśliwego splotu wydarzeń. To jednak nie wyjaśnia klęski, dramatu dzielnego i mądrego króla. Proces rozkładu państwa był już zbyt daleko posunięty. Rozpoczął się od rokосу Zebrzydowskiego, kiedy stronnictwo dworskie, do którego należeli także jezuita, szczególnie Piotr Skarga, zmuszone było zaniechać prób wzmocnienia władzy królewskiej.

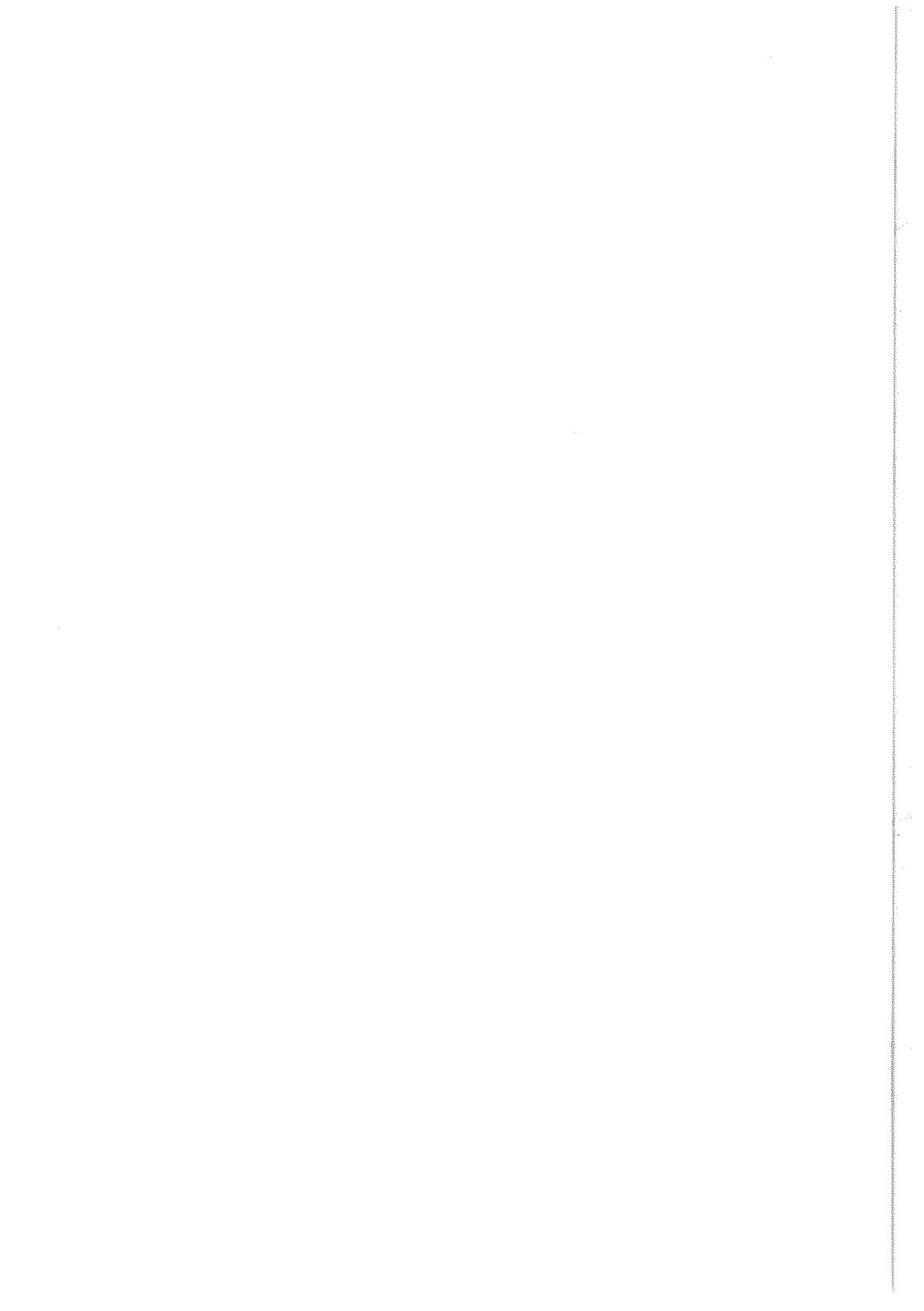
Poglądy, które głosił Machiavelli, są jeszcze dziś żywe i aktualne.

1) Przecież mimo nauczania Kościoła, mimo deklaracji międzynarodowych, w których mowa o jednej rodzinie ludzkiej, tyrania XX wieku była może bardziej okrutna niż w dawnych wiekach i może większa pogarda człowieka. Przemiany pod tym względem są mało widoczne i zawsze istnieje konieczność wysiłku, ciągłej troski o to, by dekalog i nauka Chrystusa liczyły się także w życiu publicznym – społecznym, gospodarczym, politycznym i stosunkach międzynarodowych. To wielka praca, dla wielu pokoleń.

2) Apel profesora Kormana o szczególnie poważne traktowanie tych spraw państwowych, które decydują o przyszłości ojczyzny; żeby nie powierzać ślepemu losowi tego, co dzieje się w kraju, że urzędy państwowe winni obejmować godni przedstawiciele społeczeństwa, wybrani po głębokim namyśle – to wszystko jest i będzie zawsze aktualne.

3) Historykowi oświaty i myśli politycznej nasuwać się może następujące pytanie: dlaczego poglądy profesora Kormana, podobnie zresztą jak poglądy innego profesora, Jana Chądzyńskiego, który tak stanowczo stawał w obronie chłopca, tak stanowczo domagał się reformy wojska, wzmocnienia władzy królewskiej i zniesienia *liberum veto* – dlaczego nie zostały udostępnione większej liczbie ludzi przez wydanie ich drukiem, dlaczego pozostały w rękopisach? Przypuszczalnie tłumaczyć to należy zakazami przełożonych mieszać się do polityki, tym bardziej że były to sprawy wówczas bardzo kontrowersyjne.

Ostrzeżenia i napominania powtarzały się od rokосу Zebrzydowskiego (1606–1609), kiedy to jezuici stanęli po stronie reform za Zygmunta III Wazy, za co grożono im wydaleniem z Polski. Z pewnością poglądy wspomnianych profesorów nie były odosobnione i można przypuszczać, że dalsze poszukiwanie i lektura rękopisów pozostałych po profesorach tego okresu (druga połowa XVII wieku) może dać obiektywną ocenę myśli i postaw ówczesnych jezuitów, inną niż dotychczas podawano.



Instrumenta laboris

Robert Janusz SJ

POCZTA ELEKTRONICZNA EARN

W końcu czerwca 1992 r. na Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego w Krakowie została zainstalowana komputerowa poczta elektroniczna pracująca w sieci EARN-BITNET (Naukowo-Akademska Sieć Komputerowa; EARN = European Academic Research Network). Po dopełnieniu formalności można było umieścić w komputerach Wydziału specjalne modemy telefoniczne pozwalające na łączność, dzięki EARNowi, z całym światem akademickim.

Ten artykuł ma na celu nie tylko zaznajomić Czytelnika z możliwościami, jakie stwarza nowy środek łączności, ale również przekazać podstawowe informacje i sposoby używania sieci.

1. Jak pracuje sieć komputerowa?

Wszystkie uniwersytety rozwiniętych państw połączone są w sieć komputerową wykorzystującą kanały tak satelitarne, jak i telefoniczne. Na każdym z tych uniwersytetów znajduje się tzw. węzeł sieci (ang. *Node*), obsługiwany przez duży komputer (*Mainframe*) przetwarzający i gromadzący napływające do niego informacje. Właśnie dzięki takiemu zautomatyzowaniu możliwe staje się sprawne przesyłanie danych pomiędzy różnymi węzłami.

Każdy użytkownik sieci (np. różne instytuty, katedry, grupy badawcze itp.) przypisany jest do określonego węzła sieci, któremu również płaci za usługi. Poszczególni użytkownicy (jak np. Wydział Filozoficzny) mogą posiadać kilka niezależnych "skrzynek pocztowych". Każda z nich ma swój identyfikator, czyli "adres elektroniczny" i hasło umożliwiające dostęp do korespondencji tylko powołanym do tego osobom. Mainframe przydziela każdej takiej "skrzynce" fragment swojej pamięci dyskowej, w której gromadzi napływającą pod danym "adresem" korespondencję.

Wysyłany list komputerowy sieć przekazuje sobie z węzła do węzła, umiając rozpoznać i kontaktować się z innymi niż EARN sieciami (np. z siecią INTERNET).

2. Jak można współpracować z siecią przez telefon?

Ponieważ "poczta elektroniczna" zapamiętana jest na dysku dużego komputera, można zaglądać do "elektronicznej skrzynki" co jakiś czas. W tym celu albo trzeba udać się do udostępnionej przez Ośrodek Komputerowy specjalnej pracowni z terminalami, albo poprzez sieć telefoniczną – przyłączyć komputer osobisty jako terminal do Mainframe. Na naszym Wydziale wykorzystujemy tę drugą możliwość. Dzięki komputerowym modemom telefonicznym można łączyć się nie tylko z Mainframe, ale także pomiędzy sobą. Chcąc przesłać komuś jakiś tekst, używa się normalnie dyskietki, którą zwykła poczta mogłaby jednak uszkodzić, więc szuka się zwykle 'gońca'. Posiadając modem – zakodowany tekst można przesłać telefonicznie podobnie jak fax, jednak z tą różnicą, że fax trzeba by jeszcze wpisać do komputera, a modem daje komfort bezpośredniego odbioru tekstu w postaci zbioru (pliku) tekstowego. Poza tym niektóre modemy potrafią naśladować urządzenie faksowe! Można więc niejako przy okazji wysłać fakсы z komputera.

Ważną cechą łączności telefonicznej z siecią EARN jest jej "lokalność". Chcąc np. wysłać elektroniczny list do dowolnego miejsca na świecie (podłączonego do EARN), adresuje się go we właściwe miejsce, ale przesyła telefonicznie tylko do lokalnego węzła (w mieście)! Komputery same zajmą się dostarczeniem listu adresatowi do właściwego państwa i węzła, a nadawca płaci tylko za **miejską** rozmowę telefoniczną zamiast międzymiastowej czy międzykontynentalnej.

3. Do czego można wykorzystać sieć?

Poczta elektroniczna jest jeszcze w Polsce mało rozpowszechnionym środkiem łączności. Ośrodki naukowe za granicą posiadają już swoje elektroniczne adresy. Obecnie dołączamy do ich grona. Podajemy tutaj pięć adresów¹ poczty elektronicznej Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie:

ZJZAK@PLKRCY11.BITNET – A. Żak SJ
ZJPAWLOW@PLKRCY11.BITNET – W. Pawłowski SJ
ZJOBIREK@PLKRCY11.BITNET – S. Obirek SJ
ZJLENART@PLKRCY11.BITNET – P. Lenartowicz SJ
ZJJANUSZ@PLKRCY11.BITNET – R. Janusz SJ

Oprócz korespondencji 'prywatnej' – kierowanej do konkretnych osób pracujących w sieci, istnieje możliwość dialogu z różnego rodzaju *Server'ami*. Są to wyspecjalizowane programy umiejące analizować teksty i udzielające odpowiedzi na zadawane im pytania, np. pytając 'How do I send e-mail to Africa', Server poda listę węzłów sieci w Afryce i kilka kontaktowych adresów! Pytając 'Hard disk crashed, lost my doctoral thesis' – Server poda kilka metod umożliwiających odzyskanie strat!

Serwery potrafią obsługiwać całe banki fachowej literatury gromadzonej w bazach danych. Dają one zatem możliwość dotarcia do bogatych źródeł biblijnych, judaików, religioznawstwa, itd. Wielu specjalistów udostępnia swoje prace użytkownikom sieci; Serwery potrafią manipulować powierzoną im literaturą – wyszukiwać tematy, autorów, nawet tylko cytowanych!.

Na komputerowych łączach toczą się również dyskusje i seminaria. Istnieją bowiem tzw. *listy (kluby) dyskusyjne* zraszające osoby interesujące się konkretnym tematem, np. komputeryzacją polskich bibliotek. Istniejąca w tym celu lista AIBIBL pozwala wymieniać informacje pomiędzy jej członkami, nie tylko w Polsce. Pisząc 'na adres listy-klubu', komputery same dostarczą identyczne kopie jej członkom. Zysk jest wielki, gdyż chcąc powiadomić 100 osób zainteresowanych daną sprawą, trzeba by napisać 100 kopii, użyć 100 kopert, znaczków... – tutaj tworzy się dany list jeden raz! Dołączona do "klubu" osoba ma również pewność otrzymania wszystkich listów od kogokolwiek, kto wypowie się na dany temat. Niektóre z list dyskusyjnych mogą być także chronione przed nieupoważnionymi osobami!

¹ Ostatnio funkcjonuje na Wydziale także INTERNET; adresy są następujące: zszak@cyf-kr.edu.pl itd.

Podstawowe informacje o sposobie korzystania z sieci przy użyciu modemów telefonicznych

Opiszemy teraz sposób wykorzystania komputera osobistego IBM PC wyposażonego w modem telefoniczny do nawiązania łączności z dużym komputerem (Mainframe)¹.

Ważniejsze komendy programu obsługującego modem

Istnieje wiele programów obsługujących modem telefoniczny komputera. Naszym celem nie jest opisywanie żadnego z nich, dlatego nie poświęcimy im wiele miejsca. Podamy tylko kilka podstawowych operacji, które taki program powinien wykonywać:

- <Dial>** dzwoni do Mainframe
- <Hang up>** odłóż 'słuchawkę' (przerwanie połączenia telefonicznego)
- <Capture>** wszystko, co pojawi się na ekranie będzie zapisywane do zbioru na naszym komputerze (PC)
- <Receive>** (KERMIT², ASCII) – przyjmowanie przez PC danych do zbioru
- <Send>** (KERMIT², ASCII) – wyślij zbiór z PC
- <Back>** możliwość przeglądnięcia tekstu 'do tyłu'
- <Break Key>** komenda "przerwania"

Ważną informacją jest także sposób inicjalizacji modemu, dostosowujący go do polskiego systemu telefonicznego:

ATDP wybieranie numeru przez 'puls'
AT&FE1&P1V1X3&C1&D2S0=1S7=60
..... parametry dla polskiej linii telefonicznej

¹ Oczywiście istnieje możliwość nawiązania łączności pomiędzy dwoma komputerami IBM PC, jeśli posiadają one modemy.

² Aby stosować przesyłanie zbioru według standardu KERMIT, musimy wcześniej wydać rozkaz KERMIT przyjmowania/wysyłania zbiorów przez Mainframe. Nazwa zbioru jest automatycznie upraszczana do formatu DOS (przy <Receive>), a puste rozszerzenie nazwy DOSowskiej jest zamieniane na \$ (przy <Send>).

Trzeba ponadto dostosować parametry «linii» naszego modemu do parametrów modemu «nadającego» (lepiej, jeśli uczyni to osoba doświadczona).

Ważniejsze komendy CP/CMS (Mainframe)

Poniższe zestawienie zawiera krótką listę komend systemu operacyjnego Mainframe. Musimy poznać kilka z nich, gdyż po uzyskaniu łączności telefonicznej z dużym komputerem nasz PC staje się jego końcówką... W dalszej części opiszemy kilka schematów wykorzystania ważniejszych komend do określonych celów.

Podstawowa różnica między systemem DOS a CP/CMS dotyczy nazw zbiorów: DOS używa formatu "abcdefgh.123" natomiast CP/CMS "abcdefgh 12345678". Tak więc «rozszerzenie» (123) i «typ zbioru» (12345678) mają inną długość i różnie się je oddziela od nazwy głównej (". " i " "). Do jednoznacznego określenia zbioru wymagane jest oczywiście podanie i «nazwy głównej» i «rozszerzenia»/«typu» zbioru!

KOMENDA *parametry* charakterystyka działania

LOGON *UserID Password* wejście do systemu
LOGOFF³ wyjście
LOGOFF HOLD wyjście z zapowiedzią kontynuacji
BEGIN : wznowienie CMS, gdy zgłosi się CP
DIR wykaz zbiorów
ERASE *file* skasowanie zbioru
KERMIT program przesyłający zbiory + kontrola
SEND *file* prześlij zbiór z Mainframe
RECEIVE przyjmij zbiór do Mainframe
QUIT koniec

³ W przypadku niemożności "wyjści" a - trzeba zadzwonić do operatorów Mainframe i poprosić o "LOGOFF"!

XEDIT ⁴ <i>file</i>	edytor Mainframe
INPUT ⁵	tryb wprowadzania
QQ	wyjście z odrzuceniem zmian
FILE	wyjście z zapisem zbioru
UP <i>n</i> DOWN <i>n</i> TOP BOTTOM ⁶	poruszanie się po tekście
LOCATE <i>text</i>	odszukaj tekst
DELETE <i>n</i>	kasowanie linii
ADDLINE	dodanie linii
GET <i>file</i>	wczytanie zbioru
MAIL	wejście do Mailera
QUIT ⁷	wyjście z mailera
MAIL <i>adres</i> [CC: <i>adres adres ...</i>] [([ACK] [FILE <i>file</i>] ⁸)]	np.:
MAIL <i>adres</i>	redagowanie listu "na bieżąco"
MAIL <i>adres</i> (ACK)	
.....	redagowanie "na bieżąco" z potwierdzeniem odbioru
MAIL <i>adres</i> (file <i>file</i>	przesłanie listu jako zbioru <i>file</i>
SEND <i>adres</i>	wysłanie listu (to samo co MAIL)
SEND	potwierdzenie wysłania
QUIT	wyjście do Menu
QQ	zaniechanie wysłania
INCLUDE [CC:]	dołączenie adresatów
EXCLUDE	wyłączenie adresatów z listy

⁴ Z tego edytora korzysta się wiele razy w całkiem różnych kontekstach! Np. w tryb INPUT XEDITa wchodzimy bezpośrednio po zredagowaniu nagłówka listu. Trzeba sobie dobrze zdawać sprawę, w jakim kontekście pracujemy, aby uniknąć nieporozumień i... stresów.

⁵ Mod INPUT kończy się wysłaniem pustej linii (samo ENTER). Aby zrobić liniowy odstęp, trzeba wysłać SPACJA ENTER. Linia nie powinna przekraczać 80 znaków.

⁶ W Mailerze - jeśli jesteśmy w trybie *MailMenu* - komendy te dotyczą ZESTAWU LISTÓW, natomiast w trybie *ReadMail* - dotyczą DANEGO LISTU! Koniecznie trzeba mieć świadomość trybu, w którym pracujemy.

⁷ Jeżeli użyliśmy DISCARD - teraz nastąpi pytanie o skasowanie listów. UWAGA: zawsze trzeba wychodzić z Mailera przed wydaniem LOGOFF.

⁸ Parametry po adresie - ujęte w nawiasy [] nie są konieczne i można je opuścić. Kolejne opcje umożliwiają:

CC: lista adresatów dodatkowych;

ACK: potwierdzenie odbioru listu;

FILE: dołączenie zbioru do treści listu. Po zredagowaniu nagłówka listu - przechodzimy w tryb INPUT XEDITa.

READ przejście do trybu READ i wczytanie danego listu
 PRE wczytanie poprzedniego listu
 NEXT wczytanie następnego listu
 DISCARD przeznaczenie listu do skasowania + NEXT
 QUIT wyjście do Menu
 DISCARD przeznaczenie listu do skasowania (włącza się (-))
 UNDISCARD odwołanie DISCARD
 REPLY⁹ [ALL] [TEXT] odpowiedź na list
 REPLYTO *adres* odpowiedź do nadawcy i na adres
 FORWARD¹⁰ *adres* przekazanie listu dalej
 SWITCH [READ] [SEND] [MENU] zmiana trybu mailera
 COPY *file*¹¹ skopiowanie listu do archiwum
 COPYALL *file*
 MOVE *file* COPY + DISCARD
 MOVE ALL *file*
 CANCEL powrót do CMS bez zmian
 LOG jak COPY
 AFTER, BEFORE, ON *mm/dd/yy* praca na wybranych listach
 SELECT wybranie listów o określonych polach
 PRINT drukowanie listu (w hali CYFRONETU!)
 MARK, UNMARK zdjęcie/ustawienie opcji "nieprzeczytany"
 TELL *adres tekst* prześlij tekst do adresata
 NOTE *adres tekst* jak TELL, ale tekst może być dłuższy
 SENDFILE *file adres*
 Q *n* kto pracuje?
 Q *r all* kolejka zbiorów w czytniku
 Q *t* ile czasu pracuje?

⁹ Dodatkowe opcje:

ALL: odpowiedz nadawcy i wszystkim odbiorcom;

TEXT: dołącz tekst oryginału (znacznik (>)).

¹⁰ Listy mogą wędrować za podróżującym adresatem:

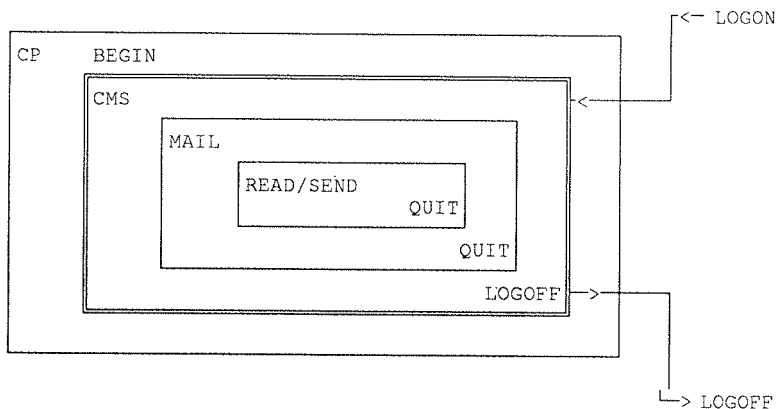
SMSG MAILER FORWARD ADD *AdrDocelowy* (zamiast @ ma być AT) - powoduje automatyczne przekazanie listu dalej; komenda DELETE (zamiast ADD) usuwa automatyczne przekazywanie a komenda LIST - wypisuje aktualny stan.

¹¹ Archiwa mają typ *NOTEBOOK*; wszystkie wysyłane listy dołączane są do archiwum *ALL NOTEBOOK* (o ile nie zmieniono tego w 'książce adresowej').

RECEIVE¹² *nr* wczytaj z czytnika dany zbiór na dysk
 HELP *komenda* krótki opis komendy
 LISTA spis i wyszukiwanie użytkowników

**** UWAGA: Niekiedy adres używający @ jest nieodpowiedni! Zamiast jednego znaku @ piszemy cztery: <spacja> AT <spacja>.

Przedstawiamy poniżej uproszczony schemat kolejnych zagnieżdżeń poziomów pracy systemu CP/CMS i Mailera:



Najprostszy sposób przekonania się na jakim poziomie jesteśmy polega na naciśnięciu klawisza ENTER – system odpowie podając nazwę poziomu. UWAGA: W trybie *Input Xedit*'a ENTER oznacza wyjście z tego trybu. W tekście polskim nie stosujemy znaków diakrytycznych!

¹² *nr* - jest drugim parametrem pokazywanym przez **Q R**. Tej komendy należy używać TYLKO z poziomu CMS i do zbiorów o innym typie niż MAIL!

Przykłady ważniejszych sesji

Przy prostym wykorzystaniu poczty elektronicznej wiele czynności wykonuje się według niezbyt złożonych schematów. Przedstawimy tutaj kilka z nich, poczynając od najprostszych po bardziej złożone. Większymi literami zaznaczamy komendy dla Mainframe, a <łustymi> w nawiasach < > – polecenia dla programu obsługującego modem. W ramce poniżej grupy komend umieszczamy tekst z *orginalnej sesji* ("dialogu") PC–Mainframe, ilustrujący działanie wydanych poleceń.

1. Wejście/wyjście do/ze systemu

*** uruchomienie PC i programu obsługującego modem ***

- Wybieramy <Dial> i numer do naszego komputera Mainframe; po uzyskaniu połączenia (On Line) należy nacisnąć ENTER lub tzw. <Break Key>, aby Mainframe zaprosił nas do współpracy.

Enter one of the following commands:

```
LOGON userid (Example: LOGON VMUSER1)
DIAL userid (Example: DIAL VMUSER2
MSG userid message (Example: MSG VMUSER2 GOOD
MORNING
LOGOFF
```

- LOGON *userID* *hasło* – [skrót od LOGON = L]
 - Wejście do Mainframe (nie można się w tej linii pomylić; klawisz BackSpace jest traktowany jako znak!); kropka na początku linii oznacza gotowość do przyjmowania rozkazów.

.I XXX *hasło*

FILES: 002 RDR, NO PRT, NO PUN¹

LOGON AT 09:39:21 MET SUNDAY 08/09/92

VM/SP REL 5 08/23/90 16:43

Komunikaty, które już raz widziałeś, możesz wyświetlić komendą:²

TYPE LOGON MEMO T

Jeśli dziwi Cię rzeczy, które za chwilę nastąpią, daj komendę

TYPE PROFILE EXEC

Ready;

- włączenie <Capture> – aby całą sesję zapisać do zbioru PC; umożliwi to nam później przeglądnięcie sesji już poza (kosztowną!) łącznością telefoniczną.

- *inne funkcje*

- LOGOFF – wyłączenie się z systemu dużego komputera; dodanie HOLD umożliwia ponowne logonowanie się. Rozkaz ten TRZEBA wydać na końcu pracy z poziomu CMS³. Wciąż trwa połączenie telefoniczne.

¹ Na samym początku Mainframe wysyła informacje o przyjęciu do systemu i aktualny stan naszej "skrzynki" pocztowej (wirtualnej maszyny); mamy dwa listy w czytniku (RDR).

² Ta linia - to początek komunikatów od operatorów Mainframe. Przekazują oni nowinki systemowe, czas konserwacji komputera itp.

³ Aby przekonać się, na jakim poziomie jesteśmy, naciskamy ENTER i komputer nam odpowiada. Operacja ta nie jest możliwa przy INPUT XEDITa.

```
.logoff hold4  
CONNECT= 00:12:52 VIRTCPU= 000:13.76 TOTCPU= 000:16.575  
LOGOFF AT 09:52:14 MET SUNDAY 08/09/92
```

```
VIRTUAL MACHINE/SYSTEM PRODUCT--PLKRCY11--PRESS  
BREAK KEY6
```

- <Hang up> – odkładamy "słuchawkę", połączenie telefoniczne kończy się
- zamykamy <Capture> (zbiór z zapisem sesji)
- wychodzimy z programu obsługującego modem
- Przeglądanie/edycja zbioru wykreowanego przez <Capture>.

2. Odczytanie poczty

- <Dial>; LOGON; <Capture>;
- MAIL – przejście do Mailera

```
.mail  
MailMenu: Enter command or !
```

```
.mail7  
No mail was found in your mailbox  
Ready;
```

⁴ Komenda ta wyłącza nas z Mainframe i MUSI BYĆ wydana na końcu pracy. Nie przerywa ona połączenia telefonicznego (poczta liczy pieniądze...), które następuje dopiero przy "odłożeniu słuchawki". Parametr HOLD oznacza, że za chwilę ponownie będę chciał włączyć się do systemu - bez przerwania łączności telefonicznej.

⁵ Całkowity czas, jaki zajęliśmy Mainframe, jest znacznie niższy niż czas łączności telefonicznej.

⁶ Oczekiwanie Mainframe na Break Key i zaLOGONowanie się.

⁷ Próba wejścia do Mailera, kiedy skrzynka nie zawiera żadnych listów.

- READ – wczytanie pierwszego listu

.read

Received⁸: from PLKRCY11 (NADAWCA) by PLKRCY11 (Mailer R2.08 PTF008)

with BSMTF

id 2525; Sun, 09 Aug 92 09:37:45 MET

Date: Sun, 09 Aug 92 09:36:39 MET⁹

From: *określenie nadawcy* <NADAWCA@PLKRCY11>¹⁰

Subject: Pierwszy list¹¹

To: "ADRESAT" <USERID@PLKRCY11>¹²

To jest pierwszy list¹³

ReadMail: Enter command or !¹⁴

- DISCARD – przeznaczenie listu do skasowania lub NEXT – odczytanie następnego listu; operację tę powtarzamy aż do pojawienia się MailMenu
- QUIT – wyjście z Mailera

⁸ Kiedy otrzymałem list...

⁹ ...Kiedy utworzono list.

¹⁰ Kto wysłał list i jakie były: jego ID i węzeł sieci.

¹¹ Jaki temat określił nadawca.

¹² Do kogo skierował list.

¹³ Pierwsza linia listu...

¹⁴ Przechodzimy do trybu READ Mailera. Bardzo ważne jest jasne uświadomienie sobie, w jakim trybie pracuje Mailer (Menu, Read, Send), ponieważ te same komendy mają różne znaczenie w różnym trybie.


```
.discard15
```

```
. ...
```

```
.discard
```

```
MailMenu: Enter command or !
```

```
.quit16
```

```
2 items will be discarded.
```

```
Last chance: Do you want to discard them? (Answer Yes, No, or Menu)
```

```
.y
```

```
Ready;17
```

- LOGOFF; <Hang up>; zamknięcie <Capture>; wyjście; przeglądanie poczty w zbiorze utworzonym przez <Capture>.

3. Nadanie listu¹⁸

- Kolejne listy przygotowujemy sobie w edytorze ASCII, nazywając je np. LIST1.txt, LIST2.txt, itd.
- <Dial>; LOGON; <Capture>;
- KERMIT
- RECEIVE
- wydajemy modemową komendę <Send>; wybieramy KERIMT; ENTER; *nazwa zbioru*; po skończonej transmisji wciskamy ENTER
- QUIT – wyjście z Kermita

¹⁵ Przeznacz ten list do skasowania (przy wychodzeniu z Mailera - zostaniemy zapytani, czy ten list naprawdę chcemy skasować). W trybie READ - zostaje wczytany automatycznie następny list (o ile istnieje) albo następuje przejście do MailMenu (gdy nie ma więcej listów).

¹⁶ Wychodzimy z Mailera (komenda QUIT powoduje także wyjście z dowolnego trybu mailera do MailMenu). Ponieważ wydaliśmy DISCARD - następuje pytanie o kasowanie listów.

¹⁷ Zgłosił się CMS...

¹⁸ Listy do SERVERÓW lub list dyskusyjnych wysyła się jak normalną korespondencją, ale w pierwszej linii pisze się odpowiednią komendę dla SERVERA (patrz dalej).

.kermit¹⁹

Kermit-CMS Version 4.2.0 (90/03/13)

Enter ? for a list of valid commands

Handshake is XON -- not needed

Kermit-CMS>receive²⁰

Kermit-CMS ready to receive.

Please escape to local Kermit now to SEND the file(s).²¹

Kermit-CMS>quit²²

- MAIL *adres* (FILE *nazwa zbioru*
 - wysłanie listu (zbioru)
- jeżeli pojawi się Input – możemy coś dopisać. Pusta linia kończy wpisywanie tekstu; od tego miejsca aż do wysłania *PUSTEJ LINII* pracujemy w trybie Input XEDITa.
- SEND – przejście do trybu nadawania listu
- SEND – wysłanie listu; można nadawać następny (jw)

¹⁹ Uruchamiamy program przesyłający zbiory między Mailframe a PC.

²⁰ Komenda przyjmowania przez Mainframe zbioru wysłanego z PC.

²¹ Wysyłamy zbiór z PC: przez <Send> i wybieramy protokół *KERMIT*, po czym podajemy nazwę zbioru do przesłania.

²² Wyjście z Kermita Mainframe'a.

23

SendMail: Enter command or !²⁴

.send²⁵

Mail will be logged (in ALL) and sent to *odbiorca*²⁶

Are you ready to send it? Enter SEND again to confirm.

SendMail: Enter command or !

.send²⁷

Outgoing mail logged in ALL NOTEBOOK A0 (new notebook)²⁸

- QUIT – powtarzamy tę komendę aż do opuszczenia MailMenu i zgłoszenia się CMS (Ready;)
- ERASE LIST1 TXT – skasowanie tekstu listu
- ERASE ALL NOTEBOOK – skasowanie kopii wysłanych listów składowanych w archiwum ALL NOTEBOOK
- LOGOFF; <Hang up>; zamknięcie <Capture>; wyjście;
- skasowanie utworzonych listów.

4. Wczytanie korespondencji, która przyszła nie jako listy, ale jako zbiory

- <Dial>; LOGON; <Capture>;
- Q R ALL – wypisanie całej kolejki w czytniku (nie-listów)

²³ Pusta linia = koniec trybu INPUT XEDITa.

²⁴ Przejdźcie do trybu SEND Mailera.

²⁵ Komenda wysłania zredagowanego listu.

²⁶ Informacja, że list zostanie wysłany do ... Wydanie ponowne komendy SEND prześle list do adresata; wydanie komendy QQ odrzuci list (nie będzie on wysłany).

²⁷ Zdecydowaliśmy się wysłać list. Mailer wypisuje treść całego listu...

²⁸ Informacja o tym, że kopia listu została dołączona do nowego zbioru ALL NOTEBOOK na dużym komputerze. Co jakiś czas można ten zbiór skasować, aby nie zajmował niepotrzebnie miejsca.

- RECEIVE nr – wczytanie zbioru o danym nr (drugi parametr); nazwy tworzonych zbiorów są także wypisywane
- DIR – wypisanie wszystkich zbiorów

```
.q r all29
```

```
ORIGINID FILE CLAS REC CPY HOLD DATE TIME NAME
TYPE DIST
RSCSV2 9254 A PUN 95 001 NONE 08/16 17:21 HELP-NET
FILELIST LISTSERV
```

```
Ready;
```

```
.receive 925430
```

```
File HELP-NET FILELIST A1 created from HELP-NET FILELIST
D1 received from LISTSERV at TEMPLEVM
```

```
Ready;
```

```
.dir
```

```
FILENAME FILETYPE FM FORMAT LRECL RECS BLOCKS
DATE TIME
```

```
HELP-NET FILELIST A1 V 127 100 4 8/16/92
15:42:00
```

```
Ready;
```

- KERMIT
- SEND nazwa zbioru – podaje się nazwę dwuczłonową (nazwę i typ zbioru)
- modemowa komenda <Receive>; wybieramy KERMIT; ENTER – po przesłaniu zbioru wciskamy ENTER
- QUIT – wychodzimy z KERMITa

²⁹ Co mamy w czytniku?

³⁰ Wczytujemy zbiór z czytnika na dysk.

.kermit³¹

Kermit-CMS Version 4.2.0 (90/03/13)

Enter ? for a list of valid commands

Handshake is XON -- not needed

Kermit-CMS>send * filelist

Kermit-CMS ready to send.

Please escape to local Kermit now to RECEIVE the file(s).³²

Kermit-CMS>quit

- ERASE nazwa zbioru – skasowanie niepotrzebnego zbioru w Mainframe
- LOGOFF; <Hang up>; zamknięcie <Capture>; wyjście.

5. Przesyłanie zbiorów binarnych

Niestety, BITNET nie przenosi poprawnie zbiorów binarnych (programów lub tekstów w formatach innych niż ASCII). Aby przesłać taki zbiór, kodujemy go na IBM PC do postaci ASCII (7-bitowych) i zakodowany zbiór wysyłamy jako list (->3) lub komendą SENDFILE. Po przesłaniu listu, odbiorca może go wyłuskać ze swojego <Capture> i odkodować.

³¹ Przesłanie zbioru z Mainframe do IBM PC...

³² Włączamy <Receive>, aby przyjąć zbiór, który ląduje w PC.

.kermit³³

Kermit-CMS Version 4.2.0 (90/03/13)

Enter ? for a list of valid commands

Handshake is XON -- not needed

Kermit-CMS>receive

Kermit-CMS ready to receive.

Please escape to local Kermit now to SEND the file(s).³⁴

Kermit-CMS>quit

Ready;

.dir

FILENAME FILETYPE FM FORMAT LRECL RECS BLOCKS

DATE TIME

A KOD A1 V 62 80 3 8/16/92 17:33:13³⁵

Ready;

.mail *userID* (file a kod)³⁶

Your name (optional):

.*moje dane*

Name for *userID* (optional):

.*dane odbiorcy*

Subject (optional):

.*temat*

Date: Sun, 16 Aug 92 17:34:08 MET

From: XXX <NADAWCA@PLKRCY11>

Subject: *temat*

To: "*odbiorca*" <*userID*@PLKRCY11>

=====

. . .³⁷

³³ Przygotowujemy Mainframe do przyjęcia zbioru...

³⁴ Teraz naciskamy <Send> i wybieramy *KERMIT*; rozpoczyna się transmisja zbioru.

³⁵ Zbiór znajduje się na dysku Mainframe.

³⁶ Przesyłamy ten zbiór jako pocztę...

³⁷ Tutaj mamy cały zakodowany tekst przesyłanego zbioru.

6. Szybkie przesłanie korespondencji

Przy korzystaniu z sieci EARN przez telefon, musimy mieć na uwadze, iż czas łączności telefonicznej należy zminimalizować. Zamiast wnikliwego studiowania korespondencji przy zajętej linii telefonicznej proponujemy szybkie przesłanie całej skrzynki pocztowej do IBM PC i odłączenie linii telefonicznej. Po zapoznaniu się z listami i przygotowaniu odpowiedzi, można będzie użyć poznanej już metody przesłania listów jako zbiorów.

- <Dial>; LOGON; <Capture>;
- MAIL
- MOVEALL *listy ar* – przeniesienie wszystkich listów do archiwum *listy ar*
- QUIT – wyjście z Mailera, nastąpi pytanie o skasowanie przeniesionych listów
- KERMIT SEND *listy ar* – krótszy sposób przesłania zbioru, oczywiście trzeba wydać polecenie <Receive> dla modemu
- ERASE *listy ar* – oczyszczenie dysku Mainframe z niepotrzebnego archiwum
- LOGOFF; <Hang up>; zamknięcie <Capture>; wyjście.

7. Inne operacje Mailera

.reply³⁸

Your name (optional):

.XXX

Date: Sun, 09 Aug 92 09:40:52 MET

From: XXX <NADAWCA@PLKRCY11>

Subject: Re: Pierwszy list³⁹

To: ADRESAT <UserIDPLKRCY11>

In-Reply-To: Your message of Sun, 09 Aug 92 09:36:39 MET⁴⁰

³⁸ Odpowiedz na list, który właśnie przeczytaliśmy. Mailer sam konstruuje nagłówek listu, wstawiając właściwy adres.

³⁹ Odpowiedź (RE) na dany temat.

```
.type43 all notebook44
```

```
...
```

```
MailMenu: Enter command or !
```

```
.type45 2046
```

```
USERID@PLKRCY11  userid@PLKRCY11  > 8/09/92 Ack:
```

```
...47
```

```
USERID@PLKRCY11  userid@PLKRCY11  > 8/09/92 Ack: ...
```

```
USERID@PLKRCY11  userid@PLKRCY11  > 8/09/92 Ack: ...
```

```
USERID@PLKRCY11  userid@PLKRCY11  >48
```

```
MailMenu: Enter command or !
```

```
.top49
```

8. Użyteczne komendy dla LISTSERVERów

Korespondencję adresujemy do *LISTSERV* w danym węźle, następnie podajemy nazwę operacji, jaką Listserver ma wykonać i nazwę listy,

⁴⁰ Informacja, że ten list jest odpowiedzią na list nadawcy.

⁴¹ Pytanie: Gdzie jestem? (w jakim trybie) - wysłanie pustej linii.

⁴² W CMS. Gdybym był w CP - wracam do CMS przez **BEGIN**.

⁴³ Komenda wydana na poziomie innym niż MailMenu odnosi się do wskazanego zbioru - wypisuje jego zawartość.

⁴⁴ Wypisanie na ekran (i do zbioru <Capture>) zawartości archiwum wysłanych listów ALL NOTEBOOK. Jest to inny sposób przesłania zawartości zbioru z Mainframe do PC (KERMIT dodatkowo sprawdza poprawność transmisji).

⁴⁵ Komenda TYPE wydana z MailMenu wypisuje tylko kolejne pozycje w naszej skrzynce; nie wypisuje treści listów!

⁴⁶ 20 linii

⁴⁷ List-odpowiedź, że nadawca odczytał wysłany do niego list (Ack).

⁴⁸ List nie został jeszcze przez nas odczytany.

⁴⁹ Na górę zestawu listów.

której ta operacja ma dotyczyć. Często adresy do listy podaje się w sposób uproszczony: Lista@Węzeł – trzeba wiedzieć, że jest to skrót, który trzeba rozwinąć, np. tak:

TELL LISTSERV AT *Węzeł Operacja Lista*.

Do wysyłania rozkazów do Listserverów najlepiej nadaje się komenda TELL lub NOTE, ale niestety – listservery spoza sieci EARN nie otrzymują takich informacji – do nich trzeba pisać "list" używając komendy MAIL. Rozkazy do listservera piszemy wtedy w pierwszej⁵⁰ linii listu (jedynej!).

UWAGA: W adresowaniu listów lepiej zamiast @ używać AT.

Podajemy kilka rozkazów rozumianych przez większość listserverów:

INDEX prześlij, co jest na liście
REVIEW kto pracuje na liście
SUBSCRIBE name dopisz mnie do listy
SIGNOFF lista wypisz mnie z listy
GET file prześlij mi zbiór⁵¹
PUT prześlij zbiór

```
.tell listserv at templevm INDEX help-net52
```

```
MailMenu: Enter command or !53
```

```
. ...
```

```
DMTRGX171I FROM TEMPLEVM(LISTSERV): * File "HELPNET  
FILELIST"
```

```
has been sent to you in Netdata format.54
```

⁵⁰ Niektóre listservery chcą w polu Subject i to dużymi literami!

⁵¹ Zbiory o typie LOG.... są archiwami (miesięcznymi) dyskusji.

⁵² List do Listservera proszący o INDEX listy HELP-NET.

⁵³ Ciąg dalszy pracy, oczekiwanie na odpowiedź Listservera.

⁵⁴ Listserver przesłał zbiór do czytnika.

9. Parametry książki adresowej

Zbiór *UserID NAMES* zawiera informacje o adresatach i pozwala zastąpić skomplikowane adresy krótkimi pseudonimami. Niestety – edycja tego zbioru 'przez telefon' jest nieco kłopotliwa i wymaga znajomości XEDITa (błąd może spowodować, że listy nie będą dochodzić, gdzie trzeba). Podajemy jednak, jak wygląda *rekord* opisujący adresata (lub cały szereg adresatów, gdy podajemy ':list.adr1 adr2 ...')

:nick.Pseudonim
:userid.UserID
:node.WęzełSieci
:name.Nazwisko i imię
:addr.ul. XXX, Miasto. Kraj
:phone.telefony faxy itp

10. Zakończenie

Na temat sieci komputerowych stworzono już niemalą literaturę. Także w języku polskim ukazało się kilka ciekawych publikacji w postaci książkowej, jak również w różnych czasopismach komputerowych. Z pewnością każdy węzeł sieci posiada bibliotekę, w której znaleźć można szczegóły implementacji Mailera (naszym węzłem sieci jest ACK CYFRONET w Krakowie). Ponadto Listservery zawierają również podręczniki obsługi sieci. Dla naszych wewnętrznych potrzeb opracowaliśmy także przykładowe sesje bogato komentowane, mające ułatwić początkującym zorientowanie się w sposobie działania EARN.

SPIS TREŚCI

Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie

Informacje ogólne	7
Statut Wydziału	9
Rok akademicki 1992/93	27
Władze Wydziału	27
1. Filozofia Systematyczna	29
Wykaz profesorów	29
2. Pedagogika Religijna	32
Wykaz profesorów	32
Program ramowy pierwszych trzech lat studiów	35
Szczegółowy program przedmiotów realizowany w latach 1991–1993	39
3. Instytut Kultury Religijnej	89
Wykładowcy i przedmioty w latach 1991–1993	89
 Sprawozdanie z działalności Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie w roku ak. 1990/91 (Ks. Stanisław Ziemiański SJ)	 91
 Sprawozdania z działalności Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie w roku ak. 1991/92 (Ks. Stanisław Ziemiański SJ)	 96
 KS. DR HAB. CZESŁAW DRAŻEK SJ <i>Curriculum vitae</i> i Bibliografia	 101

ROZPRAWY

- Jan SIEG SJ
Trzy modele postawy obywatelskiej 119
- Jerzy MACHNACZ SDB
O filozofii Edyty Stein. Oceny i opinie; najnowsza literatura 131
- Adam ŻAK SJ
Odnowa myślenia poprzez dialog. Korespondencja Eugena Rosenstocka-
-Huessy z Franzem Rosenzweigem. Tłum. Tomasz Grodecki SJ . . . 145
- Stanisław ZIEMIAŃSKI SJ
Czy istnieje więcej niż jeden Bóg? 157
- Stanisław GŁAZ SJ
Nakazy i zakazy w życiu jednostki 173
- Antoni JARNUSZKIEWICZ SJ
"Od dialogu do etyki" – Paradoks systemowy. Z filozofii koncepcji
systemowej walki z lękiem 183
- Piotr LENARTOWICZ SJ
Fundamental Patterns of Biological Integration 203
- Piotr LENARTOWICZ SJ
Molecular Codes and Signals 219
- Tadeusz M. SIEROTOWICZ SJ
O pewnym programie metametodologicznym 229
- Tadeusz M. SIEROTOWICZ SJ
O kosmologicznych programach badawczych (II) 245

Roman DAROWSKI SJ Marcin Łubieński SJ (1586–1653), profesor filozofii w Kaliszu i Lwowie	255
Ludwik PIECHNIK SJ Wykłady Jana Kormana na Katedrze Polityki Uniwersytetu Wileńskiego (druga połowa XVII wieku)	267
Robert JANUSZ SJ Poczta elektroniczna EARN	277
Publikacje Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie	305
Reprodukcja Błogosławieństwa Papieża Jana Pawła II dla Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie z okazji 50-lecia jego istnienia (1982)	s. 5

THE YEARBOOK
OF THE FACULTY OF PHILOSOPHY
OF THE SOCIETY OF JESUS IN CRACOW
1991-1992

CONTENTS

The Faculty of Philosophy of the Society of Jesus in Cracow

General Information	7
Statutes of the Faculty	9
The Academic Year 1992/93	27
The Governing Body of the Faculty	27
1. Systematic Philosophy	29
List of Professors	29
2. Religious Pedagogics	32
List of Professors	32
General Program of the first three years of studies	35
Detailed Program implemented in the years 1991-1993	39
3. The Institute for Religious Culture	89
Professors and course subjects in the years 1991-1993	89
The Report on the Activity of the Faculty in the academic year 1990/91 (Stanisław Ziemiański SJ)	91
The Report on the Activity of the Faculty in the academic year 1991/92 (Stanisław Ziemiański SJ)	96
DR HAB. CZESŁAW DRAŻEK SJ. His <i>curriculum vitae</i> and his bibliography	101

DISSERTATIONS

Jan SIEG SJ Three Models of the Attitude of the Citizen to the State	119
Jerzy MACHNACZ SDB Edith Stein's Philosophy. Evaluations and Opinions; Recent Literature (Summary in German)	131
Adam ŹAK SJ The Renewal of Thought through Dialogue. The Correspondence between Eugen Rosenstock-Huessy and Franz Rosenzweig	145
Stanisław ZIEMIAŃSKI SJ Is there more than one God? (Summary in English)	157
Stanisław GŁAZ SJ Commands and Prohibitions in the Life of Individual	173
Antoni JARNUSZKIEWICZ SJ <i>"From Dialogue to Ethics"</i> – The System Paradox. A Contribution to the Philosophy of the System Concept of the Struggle against Fear	183
Piotr LENARTOWICZ SJ Fundamental Patterns of Biological Integration (in English)	203
Piotr LENARTOWICZ SJ Molecular Codes and Signals (in English)	219
Tadeusz M. SIEROTOWICZ SJ A Meta-methodological Program	229
Tadeusz M. SIEROTOWICZ SJ Cosmological Research Programs (II)	245

Roman DAROWSKI SJ
Marcin Łubieński SJ (1586–1653), Professor of Philosophy in Kalisz and
Lwów (Summary in French) 255

Ludwik PIECHNIK SJ
Jan Korman's Lectures on Politics at the University of Vilnius (second half
of the XVII Century) 267

Robert JANUSZ SJ
Electronic Mail EARN 277

Books published by the Faculty of Philosophy of the Society of Jesus
in Cracow 305

Copy of the Blessing of the Pope John Paul II given to the Faculty of
Philosophy of the Society of Jesus in Cracow on the 50th Anniversary of its
Existence (1982) p. 5

**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, *Ethos 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). Przedstawiciel uwspółcześnionej filozofii scholastycznej*, 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. S. Kuczkowski SJ, *Psychologia kształtowania się obrazu Boga*, Kraków 1982.
12. T. Ślipko SJ, *Zarys etyki szczegółowej*, Cz. 1. *Etyka osobowa*, Cz. 2. *Etyka społeczna*, Kraków 1982.
13. L. Piechnik SJ, *Dzieje Akademii Wileńskiej*. T. 1–4, Rzym 1984–1990.
14. *Nauka – Religia – Dzieje. II Seminarium Interdyscyplinarne w Castel Gandolfo, 6–9 września 1982*. Pod red. J. A. Janika i P. Lenartowicza SJ, Kraków 1984.
15. F. Bargieł SJ, *Wojciech Tytkowski SJ i jego "Philosophia curiosa" z 1669 r.*, Kraków 1986.

16. *Nauka – Religia – Dzieje. III Seminarium Interdyscyplinarne w Castel Gandolfo, 6–9 sierpnia 1984.* Pod red. J. A. Janika i P. Lenartowicza SJ, Kraków 1986.
17. P. Lenartowicz SJ, *Elementy filozofii zjawiska biologicznego*, Kraków 1986.
18. F. Bargieł SJ, *Tomasz Młodzianowski SJ (1622–1686) jako filozof z kręgu myśli suarezańskiej*, 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 a stacjonarnym obrazem wszechświata. Refleksje z pogranicza historii i filozofii nauki*, Kraków 1989.
22. *Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1989*, Kraków 1990.
23. F. Bargieł SJ, *Kazimierz Ostrowski SJ (1669–1732) i jego wkład w unowocześnienie filozofii scholastycznej*, Kraków 1990.
24. A. Jarnuszkiewicz SJ, *Miłość i bycie. Studium z metafizyki*, Kraków 1990.
25. *Nauka – Religia – Dzieje. V Seminarium Interdyscyplinarne w Castel Gandolfo, 8–11 sierpnia 1988.* Pod red. J. A. Janika i P. Lenartowicza SJ, Kraków 1990.
26. S. Kuczkowski SJ, *Psychologia religii*, Kraków 1991.
27. *Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1990*, Kraków 1991.
28. T. M. Sierotowicz SJ, *Mikrofalowe promieniowanie tła jako experimentum crucis w kosmologii*, Kraków 1993.
29. S. Głaz SJ, *Poczucie zmiany siebie w okresie tworzenia się osobowości dojrzałej*, Kraków 1993
30. *Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1991–1992*, Kraków 1993.

Uwaga: Pozycje 1–5 i 7–12 są wyczerpane.

W DRUKU

R. Darowski SJ, *Filozofia w szkołach jezuickich w Polsce w XVI wieku.*

**PUBLIKACJE INSTYTUTU KULTURY RELIGIJNEJ
PRZY WYDZIALE FILOZOFICZNYM TOWARZYSTWA
JEZUSOWEGO W KRAKOWIE**

CZASOPISMO: *Horyzonty Wiary* (dotąd ukazało się 15 zeszytów).

Seria: STUDIA I MATERIAŁY

1. H. Pietras SJ, *Jedność Boga, jedność świata i jedność Kościoła. Studium fragmentów Dionizego Aleksandryjskiego*, Kraków 1990.
2. W. Kubik SJ, *Zarys dydaktyki katechetycznej*, Kraków 1990.
3. J. W. Woś, *Pogadanki historyczne*, Kraków 1991.
4. *W służbie człowiekowi. Studium duszpastersko-katechetyczne*. Praca zbiorowa pod red. Z. Marka SJ, Kraków 1991.
5. R. Darowski SJ, *Szczepanowice nad Dunajcem. Dzieje wsi, parafii katolickiej i gminy kalwińskiej*, Kraków 1993.

Adres Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie:
31-501 Kraków, ul. Kopernika 26, tel. (0-12) 21-31-55,
fax (0-12) 21-39-35